

МОНГОЛЬСКАЯ ИМПЕРИЯ
И КОЧЕВОЙ МИР

МОНГОЛЬСКАЯ ИМПЕРИЯ И КОЧЕВОЙ МИР



**Институт монголоведения, буддологии
и тибетологии СО РАН**

**МОНГОЛЬСКАЯ
ИМПЕРИЯ
И
КОЧЕВОЙ
МИР**

Улан-Удэ

Издательство Бурятского научного центра СО РАН

2004

УДК 93/99(4/5)
ББК 63.4
М 77

Редакционная коллегия
чл.-кор. РАН *Б. В. Базаров*
д-р ист. наук, проф. *Н. Н. Крадин*
д-р ист. наук *Т. Д. Скрынникова*

Рецензенты
д-р ист. наук *Б. Р. Зориктуев*
д-р ист. наук *А. В. Харинский*
д-р ист. наук *И. Ф. Попова*

МОНГОЛЬСКАЯ ИМПЕРИЯ И КОЧЕВОЙ МИР. — Улан-
М 77 Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. — 546 с.

ISBN 5–7925–0066–5

Сборник посвящен истории Монгольской империи Чингис-хана. На широком сравнительно-историческом фоне рассматриваются проблемы типологии кочевых обществ, социально-политическая организация монгольского общества, идеологическая и правовая система Монгольской империи. Много внимания уделено рассмотрению отношений монголов с земледельческими цивилизациями. В числе авторов книги известные ученые из многих стран, специализирующиеся в области изучения кочевых обществ.

Книга будет полезна не только специалистам в области истории, археологии и этнографии кочевого мира, но и более широкому кругу читателей, интересующихся историей кочевничества, монгольской истории и истории цивилизаций, в том числе преподавателям вузов, аспирантам, студентам.

ISBN 5–7925–0066–5

М $\frac{054000000-10}{042(02)5-2004}$ Без объявл.

Работа выполнена при поддержке РФФИ (02-06-80379)

© Авторы, 2004
© ИМБиТ СО РАН, 2004
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2004

**ВВЕДЕНИЕ: КОЧЕВНИКИ, МОНГОЛОСФЕРА
И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС**

Проблема истории средневековых монголов в последние годы становится все более и более популярной в научной литературе. В немалой степени это связано с приближающимся 800-летием создания империи Чингис-хана – человека, который кардинальным образом изменил историю всего Старого Света. Появилось большое количество переизданий работ прошлых лет, активизировались научные исследования в данной области, тема привлекла внимание журналистов и литераторов, занимающихся популяризацией науки. Руководствуясь необходимостью обсуждения этих вопросов на современном научном уровне, дирекция института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН приняла решение выпустить серию трудов, приуроченных к этой дате. Первой из запланированных книг является данная работа. Среди ее авторов ряд ученых, хорошо известных своими исследованиями в области теории общественных наук, истории кочевничества, монголоведения.

В качестве основных вопросов, которые предполагалось вынести на обсуждение научной общественности, вошли следующие темы:

1. Монгольская империя и типология кочевых обществ;
2. Социально-политическая структура и организация власти в средневековом монгольском обществе;
3. Проблема «кочевой цивилизации» и цивилизации у монголов;
4. Идеологическая система Монгольской империи;
5. Монгольская империя и история мир-систем.

Мы предполагали, что обсуждение этих вопросов будет происходить в сопоставлении с другими обществами кочевников Евразии, что позволит прийти к широким историческим обобщениям. В той или иной степени этого удалось достигнуть. В то же самое время предметом обсуждения стал еще ряд вопросов, которые предполагалось исследовать позднее, – причины возникновения и расцвета Монгольской империи и роль в этих процессах личности Чингис-хана, отношения монголов с завоеванными земледельческими цивилизациями, средневековое монгольское право.

Вне всякого сомнения, главный вопрос, который волнует всех без исключения, – как и почему из небольшого кочевого народа возникла трансконтинентальная суперимперия? Исследователями выделяется достаточно широкий круг причин, которые могли бы, в той или иной степени, способствовать созданию империи Чингис-хана. Дж. Флетчер со ссылкой на работы китайского историка Сяо Цицина полагал, что все теории могут быть сведены к семи следующим: 1) жадная и хищническая природа степняков; 2) климатические изменения; 3) перенаселение степи; 4) нежелание земледельцев торговать с кочевниками; 5) необходимость дополнительных источников существования; 6) потребность в создании надплеменного объединения кочевников; 7) психология кочевников – с одной стороны, стремление номадов ощущать себя равными земледельцам и, с другой – вера кочевников в данное им Небом – Тэнгри божественное предназначение покорить весь Мир.

В большинстве из перечисленных факторов есть свои рациональные моменты. Однако значение некоторых из них оказалось преувеличенным. Так, современные палеогеографические данные не подтверждают жесткой корреляции глобальных периодов усыхания/увлажнения степи с временами упадка/расцвета кочевых империй [Динесман и др. 1989: 204–205; Иванов, Васильев 1995: табл. 24, 25]. Не совсем ясна роль демографии, поскольку рост поголовья скота происходил быстрее увеличения народонаселения и, как правило, раньше приводил к стравливанию травостоя и кризису экосистемы. Кочевой образ жизни, вне всякого сомнения, может способствовать развитию некоторых военных качеств. Но земледельцев было во много раз больше, они обладали экологически более комплексным хозяйством, надежными крепостями, более мощной ремесленно-металлургической базой и т. д. Немаловажное значение в создании империй номадов играл и идеологический фактор. А. М. Хазанов убедительно продемонстрировал как по-разному складывалось значение мировых религий для образования Монгольской империи и Арабского халифата.

Что же тогда толкало монголов и других номадов на завоевания и создание «кочевых империй»? Выдающийся американский антрополог О. Латтимор, сам долго проживший среди скотоводов Монголии, писал, что специфика обществ номадов не может быть правильно понята исходя только из логики внутреннего их развития. Кочевник

вполне может обойтись только продуктами его стада животных, но чистый кочевник всегда останется бедным [Lattimore 1940: 522]. Номадам нужна пища земледельцев, богатая протеином, они нуждались в изделиях ремесленников, шелке, оружии, изысканных украшениях для своих вождей, их жен и наложниц. Все это можно было получать мирной торговлей с земледельцами или войной. И тот и другой способы предполагали объединение и создание надплеменного общества.

Однако далеко не всегда и не везде нужда номадов в установлении контактов с оседло-городскими обществами приводила к созданию «кочевых империй». А. М. Хазанов убедительно показал, что крупные общества кочевников (он относит их к стадии раннего государства) создавались вследствие асимметрии отношений между номадами и их внешним (оседлым) окружением [Khazanov 1984; Хазанов 2000; 2002]. Т. Барфилд, отвергая диффузионистские интерпретации заимствования номадами государства у земледельцев, продемонстрировал, что степень централизация степного общества была прямо связана с уровнем политической интеграции оседлого земледельческого общества [Barfield 1981; 1989; 1993; Барфилд 2002]. Сложная иерархическая организация власти в форме «кочевых империй» развивалась у номадов только после завершения «осевого времени», когда создаются могущественные земледельческие мир-империи, и в тех регионах, где существовали достаточно большие пространства, благоприятные для занятия кочевым скотоводством и где номады были вынуждены иметь длительные и активные контакты с более высокоорганизованными земледельческо-городскими обществами. При этом специфика политической организации кочевых обществ во многом опосредована особенностями региональной экологии и размерами соседних земледельческих цивилизаций. Не случайно в статьях Т. Барфилда [см. также: Barfield 1989; Барфилд 2002] и Дж. Флетчера речь идет о двух разных вариантах адаптации кочевников к внешнему миру – внутреннеазиатском («степном») и среднеазиатско-ближневосточном («пустынном»), а П. Голден хорошо показывает отличия степного политогенеза в Восточной Европе и на востоке Евразийского континента [см. также: Golden 1992; 2001; Голден 1993].

Особенно важным представляется прослеженная Т. Барфилдом синхронность процессов роста и упадка на среднекитайской равнине и в степи. Империя Хань и держава Хунну появились в течение одно-

го десятилетия. Тюркский каганат возник как раз в то время, когда Китай был объединен под властью династий Суй, а затем Тан. Аналогичным образом, по мнению Т. Барфилда, и Степь, и Китай вступали в периоды анархии в пределах небольшого промежутка времени один за другим. Когда в Китае начинались смуты и экономический кризис, система дистанционной эксплуатации кочевников переставала работать и имперская конфедерация разваливалась на отдельные племена до тех пор, пока не восстанавливались мир и порядок на юге [Barfield 1989; Барфилд 2002]. Это подтверждает генеральную мысль работ А. М. Хазанова, что историю кочевников нельзя рассматривать в отрыве от истории соседних земледельческих цивилизаций.

Наиболее полно последний тезис был реализован в рамках мир-системного подхода. В статье Т. Холла суммированы идеи, высказанные в разных работах, о месте кочевников, в том числе и монголов, в рамках мир-системной эволюции. Если рассматривать номадизм в понятиях данной методологии, то в доиндустриальную эпоху кочевники, как правило, занимали место «полупериферии», которая объединяла в единое пространство различные региональные экономики (локальные цивилизации, «мир-империи»). В каждой локальной региональной зоне политическая структурированность кочевой «полупериферии» была прямо пропорциональна размерам «ядра». Исходя из этого, кочевники Северной Африки и Передней Азии, для того чтобы торговать с оазисами или нападать на них, объединялись в племенные конфедерации или вождества, номады Восточноевропейских степей, существовавшие на окраинах античных государств, Византии и Руси, создавали «квазиимперские» государственноподобные структуры, а во Внутренней Азии, например, таким средством адаптации стала «кочевая империя».

Т. Холл разделяет мнение Т. Барфилда о том, что существуют синхронные циклы взлетов и упадков земледельческих цивилизаций и кочевых империй. С этой точки зрения Т. Холл вслед за Барфилдом рассматривает возникновение Монгольской империи не как закономерный пик истории номадизма, но как уникальный случай, показывающий личность Чингис-хана и его империю как явление, выходящее за рамки традиционной хуннско-тюркской модели «имперской конфедерации». Т. Барфилд также привлекает внимание к роли случайности в мировой истории. Он отмечает, что в жизни основателя

Монгольской державы было много случайных событий, которые если бы не произошли, то развитие ряда человеческих цивилизаций могло пойти по-другому. Возможно, некоторыми это может быть интерпретировано как интеллектуальная слабость – неспособность найти значимые каузальные интерпретации, но Барфилд прав в том, что мы часто склонны преувеличивать роль объективных тенденций и недооценивать случайные факторы в историческом процессе.

Второй круг проблем сосредоточен вокруг проблемы монгольской и кочевой государственности. Отметим, что в данном вопросе между различными исследователями до сих пор нет единства, причем эта проблема является спорной не только для монголоведения, но и для всего кочевниковедения в целом [см.: Крадин 1992; 2001 и др.]. При этом только некоторые кочевниковеды считают, что средневековое монгольское общество было предклассовым [Марков 1976; Крадин 1992; Скрынникова 1997], другие относят к догосударственным обществам и монгольские улусы XI–XII вв. [Мункуев 1977; Khazanov 1984 и др.], тогда как, по мнению большинства ученых, государственная природа раннемонгольских улусов и тем более империи Чингисхана не вызывает никаких сомнений [Ишжамц 1972; Федоров-Давыдов 1973; Гонгор 1973; Кычанов 1974; Плетнева 1982; Далай 1983; Таскин 1984; Кадырбаев 1990; Vira 2001 и др.].

Нет единства и среди авторов сборника. Однако мы имеем в виду, что отдельные мнения и гипотезы, предложенные авторами, отражают особенности изучаемого явления неполностью. Принцип дополнительности, который в свое время сформулировал Нильс Бор, предполагает, что только в совокупности разные теории могут объяснить нам то или иное явление природы. При этом очень важно отметить, что даже противоположные теории могут не исключать друг друга, а отражать важные структурные параметры изучаемого объекта, что и учитывается редакторами представленного сборника. Н. Н. Крадин в своей статье приходит к выводу, что по уровню сложности большинство типичных кочевых империй Евразии больше соответствуют уровню вождеств. В ставшей уже классической статье Дж. Флетчера, опубликованной после его смерти, говорится о том, что государственность не является институтом, который жизненно необходим для существования кочевого общества. П. Голден также скептически относится к идее, что номады могут самостоятельно создавать государ-

ственность, хотя и не отрицает, что во Внутренней Азии под влиянием китайской цивилизации степные империи принимали форму раннегосударственных обществ. Он рассматривает на примере кыпчакских народов, как безгосударственная политическая система могла быть способом адаптации в степях Западной Евразии. Статья Т. Д. Скрынниковой о термине *богол* является еще одним аргументом против признания монгольского общества эпохи Чингис-хана государственным.

Другие авторы сборника считают, что кочевники могли создавать собственную государственность. А. А. Тишкин и П. К. Дашковский полагают, что уже пазырыкцы вступили на путь создания государственности. С. Г. Кляшторный, Е. И. Кычанов, В. В. Трепавлов, А. М. Хазанов, Т. Холл своими трудами внесли значительный вклад в разработку концепции раннего государства у кочевников [Khazanov 1984; Hall 1991a; 1991b; Трепавлов 1993; Кычанов 1997; Кляшторный, Султанов 2000]. Наиболее полно вопрос о государственности у монголов в данном издании обсуждается в статье С. А. Васютина, который выделяет десять признаков, свидетельствующих о том, что Монгольская империя середины XIII в. является государством.

В этой связи нам представляется, что данную проблему необходимо рассматривать в двух плоскостях: во-первых, о возможности существования или отсутствии государственности у самих монголов, то есть о собственно монгольской государственности, и, во-вторых, о государственности Монгольской империи. Второе предполагает наличие черт государства (административно-территориального деления, налоговой системы, бюрократического аппарата для осуществления функций руководства и управления), имеющих экзополитарные формы, так как они должны быть направлены на эксплуатацию населения более сложных обществ по сравнению с кочевниками.

В отношении с завоеванным оседло-городским обществом во Внутренней Азии кочевники могли использовать две различные модели: (1) уничтожение городов, земледельческого населения, превращение полей в пастбища для скота; (2) усложнение собственных органов управления – седентеризация правящей элиты в городах, создание бюрократического аппарата, введение письменности и делопроизводства по китайскому образцу. Поскольку завоеванными территориями невозможно управлять с помощью традиционных институтов

кочевого общества, необходима принципиальная модернизация органов управления. В афористичной форме эту мысль отражает знаменитая фраза Елюя Чуцая, сказанная Угэдэю о том, что кочевники могут завоевать Китайскую империю, но управлять ей, сидя на коне, невозможно [Мункуев 1965: 19]. Это поняли еще кидани, которые в середине X в. создали так называемую двойную систему управления отдельно для кочевников и отдельно для завоеванных китайцев. Данный принцип у них заимствовали чжурчжэни, однако поскольку последние не являлись кочевниками, то были более предрасположены к аккультурации и быстро ассимилировались численно преобладающим китайским населением.

В интересной статье С. В. Дмитриева, посвященной реконструкции отдельных элементов военной культуры монголов, также приводятся некоторые аргументы в поддержку мнения, что государственность возникла у монголов еще до Чингис-хана. Автор анализирует этимологию некоторых племенных названий, входивших в войско Темуджина – Чингис-хана и его противников, участвовавших в сражении в местности Калаалджит-Элэт, и приходит к выводу, что еще во времена так называемого Хамаг Монгол Улуса были созданы особые родовые подразделения, которые выполняли совершенно разные воинские функции во время боевых действий, что отразилось в их названиях.

Если согласиться с его мнением, то придется признать, что первым разрушителем племенной системы у монголов был не Темуджин, а еще Хабул-хан. Однако трудно представить, что спустя более 100 лет потомки хабулхановых воинов смогли полностью сохранить свои генетические качества. Скорее следует допустить правильность этимологических интерпретаций С. В. Дмитриева и предположить, что данные термины отражают названия подразделений войска Чингис-хана и уже много позднее, в период создания *«Тайной истории монголов»*, неизвестный автор приписал этим воинским образованиям свойства племен. Возможно, также следует принять версию, сформулированную в статье Д. В. Цыбикдоржиева о том, что в данном случае речь идет о элементах института мужских союзов у древних монголов.

Две статьи посвящены структуре власти в кочевых империях. С. Г. Кляшторный показывает, что по идеологии степного общества

правитель империи выступает и как организатор военных походов, и как перераспределитель добычи. То же самое можно сказать и про средневековых монголов. Рашид-ад-дин описывал молодого Чингисхана как типичного редистрибутора. «Этот царевич Тэмуджин снимает одетую [на себя] одежду и отдает ее, слезая с лошади, на которой он сидит, и отдает [ее]. Он тот человек, который мог бы заботиться об области, печься о войске и хорошо содержать улус» [Рашид-ад-дин 1952: 90]. Избрав в качестве источника тюрко-монгольский эпос В. В. Трепавлов, продемонстрировал различные формы соотношения жреческой и военной ветвей власти, а также их связь с институтом соправительства и крыльевой структурой степного общества.

Еще ряд статей сборника посвящены рассмотрению монгольского права в более широкой хронологической ретроспективе. В работе Е. И. Кычанова дан краткий экскурс в историю правовых институтов кочевников Внутренней Азии начиная с хуннского времени. Р. Ю. Почекаев рассматривает эволюцию института *törü* у монголов. В отличие от традиционных бытовых племенных обычаев (*yosun*) *törü* представляло собой совокупность надплеменных правовых норм. *Törü* продолжало действовать даже в государствах Чингизидов. Перенесению монгольского права к мусульманским правовым нормам посвящена большая часть статьи Д. Эгль, показавшей сложный и разнообразный характер культурных контактов монголов с завоеванными народами Ближнего Востока.

Как убедительно продемонстрировал в своих трудах Ч. Хальперин, в каждом из улусов монголы вели себя по-разному [Halperin 1985; Гальперин 2003]. Неодинаково они воспринимались и завоеванными народами. В Китае они вписались в классическую схему смены династий вследствие нарушения предыдущим императором Мандата Неба. В результате Улус монголов переродился в династию Юань. В Иране и Средней Азии имелись хорошие пастбища, соседствовавшие с оазисами сельской и городской жизни. В результате монголы заняли нишу предшествовавшей им тюркско-арабской местной господствующей элиты и воспринимались исламской философией через призму циклической парадигмы возникновения и гибели номадической государственности (например, Ибн Хальдун).

Совсем иначе обстояло дело на Руси. По соседству с русскими княжествами имелись большие территории, пригодные для занятия

кочевым скотоводством. Это позволяло ханам Золотой Орды контролировать внутреннюю ситуацию на Руси, не прибегая к необходимости размещения больших гарнизонов в покоренной стране. Поскольку основные геополитические интересы джучидов были сосредоточены вокруг так называемого северного «Шелкового пути» (Хорезм, Поволжье, Причерноморье), их устраивала политика косвенного управления русскими княжествами через институт ярлыков.

Эта политика подробно рассмотрена в статье Ю. В. Кривошеева. Исследователь показывает сложный, многообразный характер взаимоотношений между русскими княжествами и Золотой Ордой, выражавшийся не в простом грабеже или взимании дани с покоренного народа. Много внимания уделено рассмотрению отношений между номадами и земледельцами на основе историко-антропологического подхода. Ю. В. Кривошеев предлагает рассматривать взаимоотношения князей и ханов с точки зрения дарообменных отношений.

В этих отношениях трудно выделить только военную или только престижную составляющую, поскольку распределение всех доходов хана (военная добыча, дань, дары) происходило, как правило, в рамках престижной распределительной системы. Символический обмен подарками позволял преобразовывать материальные ресурсы в отношении психологической зависимости и престиж, что, в свою очередь, давало возможность получать новые ресурсы и, раздаривая их, увеличивать престиж еще больше. Без уяснения сущности данных механизмов трудно правильно интерпретировать как специфику взаимоотношений между ордынскими ханами и русскими князьями.

Проблематика взаимоотношения монголов и земледельческих цивилизаций затронута также в статье Э. С. Кульпина. Автор – известный специалист в области такого направления, как социоестественная история, рассматривающего особенности исторических процессов с точки зрения взаимодействия общества и природной среды. С этих позиций в его статье показана эволюция ордынского общества, соотношение экологических кризисов и политической динамики.

Э. С. Кульпин характеризует Золотую Орду как особую цивилизацию. В этой связи возникает ряд вопросов, которые на данный момент остаются без ответа. Во-первых, может ли существовать цивилизация всего двести лет? Во-вторых, можно ли говорить о Золотой Орде как о единой цивилизации? Судя по археологическим раскопкам,

здесь существовали два совершенно разных мира: тюркский (с небольшим монгольским добавлением) мир кочевников-скотоводов и синкретичный мир нескольких крупных городов. В-третьих, каждая цивилизация имеет свой особый культурный код. Был ли такой культурный код в Золотой Орде? Изучая, например, археологические древности, мы можем найти там элементы самых разных цивилизаций и культур – китайской, среднеазиатской, западноевропейской, древнерусской и пр. Но что является «визитной карточкой» собственно золотоордынской цивилизации?

Проблема, поднятая Э. С. Кульпиным, выходит за рамки его статьи. Мы вправе поставить вопрос в несколько более широком контексте – насколько правомерно говорить о существовании «кочевой цивилизации» вообще. Во-первых, если выделять цивилизацию кочевников, то не менее резонно поставить вопрос о цивилизациях охотников-собирателей Австралии, арктических охотников на морских зверей и рыболовов полярного круга и т. д. Иными словами, все типы человеческих культур могут быть охарактеризованы как цивилизации.

Во-вторых, можно ли выделить признаки, специфичные только для «номадной цивилизации»? Большинство подобных признаков (специфическое отношение к времени и пространству, обычай гостеприимства, развитая система родства, скромные потребности, неприхотливость, выносливость, эпос, милитаризованность общества и т. д.) нередко имеют стадийный характер и характерны для тех или иных этапов развития культуры или общества. Пожалуй, только особенное культовое отношение к скоту, главному источнику существования кочевников, отличает их от всех других обществ.

В-третьих, всякая цивилизация основана на определенном психокультурном единстве и переживает этапы роста, расцвета и упадка. Номадизм – это нечто иное, чем цивилизация. Его расцвет приходится на очень длительный период I тыс. до н. э. – середины II тыс. н. э. В этот период возникло и погибло немало оседло-земледельческих цивилизаций. Такая же участь ждала и многие кочевые общества, все существовавшие в этот период степные империи кочевников. Вряд ли кочевники когда осознавали себя как нечто единое, противостоящее другим народам. Гиксос и хунн, средневековый араб и монгол керейт, нуэр из Судана и оленевод Арктики относились не только к разным этносам, но и входили в разные культурные, политические общности.

При этом одни номадические общества могли составлять «ядро» существующей цивилизации (например, арабы), другие – входить в состав варварской «периферии какой-то цивилизации» (гиксосы до завоевания Египта); третьи – оказаться практически вне масштабных цивилизационных процессов вплоть до начала периода колониализма (нуэры, чукчи).

С нашей точки зрения, более правильным представляется говорить не о фантастической цивилизации номадов, а об отдельных крупных номадных цивилизациях. Л. Н. Гумилев связывал процессы возникновения и развития цивилизаций с определенными географическими зонами [1989]. С этой точки зрения Аравийский полуостров, например, был таким ареалом, где в VII в. возникла арабская цивилизация. Внутренняя Азия также представляла особую географическую зону. По мнению ряда авторов, здесь существовала начиная с хуннского времени (или даже более раннего) единая степная цивилизация [Пэрлээ 1978; Урбанаева 1994 и др.]. Исследователи выделяли следующие характерные признаки данной цивилизации: административное деление на крылья, десятичная система, представления о власти, обряды интронизации, любовь к скачкам и верблюжьим бегам, особое мировоззрение и пр. Нетрудно заметить, что многие из этих признаков входят в число выделенных выше признаков «кочевых империй». Тем не менее из всех вариантов «цивилизационного» подхода только этот заслуживает внимания применительно к истории кочевников скотоводов.

Создание собственной цивилизации и роль социума в мировых цивилизационных процессах – это далеко не одно и то же. В наши дни никто не отрицает того, что Золотая Орда сыграла важную роль в истории всего доиндустриального мира. С точки зрения макроисторических процессов с образованием Монгольской империи на некоторый период установились стабильные торговые связи между Востоком и Западом. Образно говоря, и Запад, и Восток в это время впервые соприкоснулись с тем, что впоследствии будет названо таким популярным в наши дни термином «глобализация». Золотая Орда выступала своеобразным мостом между двумя этими мирами. С точки зрения сторонников «мир-системного» подхода именно в эту эпоху человечество оказалось объединенным в рамках единой системы трансцивилизационных экономических, политических и культурных

связей [Abu-Lughod 1989; Chase-Dunn, Hall 1997; 2000]. Благодаря этому, Европа познакомилась со многими открытиями Востока, а некоторые из этих достижений (порох, компас, книгопечатание) отчасти способствовали последующему расцвету и гегемонии Европы.

Следующая группа статей посвящена исследованию идентичности и имперской идеологии в средневековом монгольском обществе. Первоначальная монгольская идентичность основывалась на генеалогическом родстве. Реальное или фиктивное родство моделировало границы общности, при этом общность (группа), ставшая во главе более широкой общности (конфедерации), давала название всему социуму. Следовательно, реальные этнокультурные связи переплетались и включались в более широкий контекст политических сетей. При этом разнонаправленность векторов этнокультурного и социально-политического взаимодействия в результате деятельности Чингисхана привела к формированию суперсложной организационной структуры и, соответственно, многоуровневой системы идентификационных предпочтений. Подобная иерархия идентичностей не исключала одна другую, а лишь свидетельствовала о многомерности процессов идентификации как внешней, так и внутренней (самоидентификации), и в этой системе *монголами* оказываются в разное время разные субъекты социально-политических практик.

Только после разделения Монгольской мировой империи на ряд независимых друг от друга улусов возникла проблема конструирования идентичности на другом уровне. Средством политической, а позднее и культурной интеграции завоевателей и завоеванных в различных покоренных монголами странах стала религия. Одна из ключевых проблем, которая была поставлена в этой связи Дж. Флетчером, – это вопрос, почему монголы приняли ислам в Западной Евразии, но не стали буддистами, даосистами или приверженцами конфуцианства в монгольских степях. Т. Мэй полагает, что изначально у монголов просто не было причин для обращения в ислам и христианство, поскольку эти религии не представляли для них стратегического интереса. Ими двигала вера в культ Тенггери, они верили в свое предназначение завоевать мир. Мэй также солидарен с Дж. Флетчером в том, что ислам был религией воинов, а на Ближнем и Среднем Востоке существовала давняя практика ассимиляции завоевателей кочевников местным земледельческо-городским населением. В монгольских сте-

пях номады приняли буддизм, однако, как полагает в своей статье К. Коллмар-Пауленц, монгольская религиозная идентичность вплоть до наших дней основывается на причудливом сочетании пришедшего в степь из Тибета буддизма и шаманистских ценностей, в которых есть место и культу Тенггери, и ламаистским обрядам, и личности основателя державы Чингис-хана.

С течением времени сформировались ключевые символы идентичности средневековой монголосферы – культ Чингис-хана, монгольской державности и культ Ясы. Образу Чингис-хана в восточно-азиатской словесности посвящена статья А. Д. Цендиной. Она убедительно показала, что личность Чингис-хана являлась слишком реальной для того, чтобы глубоко укорениться в монгольском фольклоре и сказках. Персонаж Чингис-хана не стал популярным образом и буддийской письменной традиции. В китайских исторических хрониках он приобрел черты типичного добродетельного, мудрого конфуцианского императора. Д. Эгль продемонстрировала, что в мифическом мировосприятии *Яса* продолжала играть важное символическое значение как показатель степной идентичности для элиты и после ассимиляции монголов в среде покоренных мусульманских народов. Наконец, К. Хамфри обратилась к анализу в современном монгольском языке термина *törü*, которое изначально понималось как *традиция* или *обычай*, а позднее стало пониматься как *государство*. В отличие от западной политической культуры, где государство воспринимается как инструмент насилия, в современной монгольской культуре понятие *törü* имеет черты сакральной субстанции и ярко выраженные патримонильные характеристики.

В наши дни эти идеи вновь оказываются востребованными как политической элитой монгольского общества, так и отражают трансформацию монгольской ментальности. Именно на этом фоне заново звучат идеи о древности Монгольского государства, любая критика по этому поводу воспринимается как посягательство на национальные ценности. Чингис-хан и его «Великая Яса» вновь занимают первые страницы исторических изданий – от популярно-панегирических до глубоких научных разработок. В подобных условиях задача научной общественности – по возможности максимально объективно, без псевдонаучных и политических спекуляций, показать сложный и многогранный характер исторических процессов, происходивших на

евразийском континенте в начале II тыс. н. э. Мы надеемся, что эта книга внесет определенный вклад в решение данной задачи и найдет отклик в трудах коллег, а также послужит стимулом для дальнейшего развития монголоведения и номадистики в целом.

Литература

Базаров Б. В. 2003. Чингис-хан и исторические проблемы монголосферы. *Чингисхан и судьбы народов Евразии*. Мат-лы между. конф. Улан-Удэ: 24–36.

Барфилд Т. 2002. Мир кочевников-скотоводов. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 59–85.

Гальперин Ч. 2003. Россия в составе Монгольской империи. – *Монголо-ведные исследования*. Вып. 4. Улан-Удэ. 78–93.

Голден П. Б. 1993. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов. *Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти* / Отв. ред. Н. А. Иванов. М.: 211–233.

Гонгор Д. 1974. *Монголия в период перехода от родового строя к феодализму (XI – начало XII в.)*: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М.; Улан-Батор.

Гумилев Л. Н. 1989. *Этногенез и биосфера земли*. Л.: Изд-во ЛГУ.

Далай Ч. 1983. *Монголия в XIII–XIV вв.* М.: Наука.

Динесман Л. Г., Киселева Н. К., Князев А. В. 1989. *История степных экосистем Монгольской Народной Республики*. М.: Наука.

Иванов И. В., Васильев И. Б. 1995. *Человек, природа и почвы Рын-песков Волго-Уральского междуречья в голоцене*. М.: Интеллект.

Ишжамц Н. 1972. *Образование единого монгольского государства и установление феодализма*: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М.

Кадырбаев А. Ш. 1990. *Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII–XIV вв.* Алма-Ата: Гылым.

Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. 2000. *Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье*. СПб.: Петербургское Востоковедение.

Крадин Н. Н. 1992. *Кочевые общества*. Владивосток: Дальнаука.

Крадин Н. Н. 2001. Кочевничество в современных теориях исторического процесса. *Время мира. Альманах. Вып. 2: Структуры истории*. Новосибирск: 369–396.

Кычанов Е. И. 1974. К вопросу об уровне социально-экономического развития татаро-монгольских племен в XII в. *Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии*. Улан-Батор.

Кычанов Е. И. 1997. *Кочевые государства от гуннов до маньчжуров*. М.: Восточная литература.

Марков Г. Е. 1976. *Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации*. М.: Изд-во МГУ.

Мункуев Н. Ц. 1965. *Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цяя*. М.: Наука.

Мункуев Н. Ц. 1977. Заметки о древних монголах. *Татаро-монголы в Азии и Европе*. 2-е изд./ Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 377–408.

Плетнева С. А. 1982. *Кочевники средневековья*. М.: Наука.

Пэрлээ Х. 1978. *Некоторые вопросы истории кочевой цивилизации древних монголов*: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Улан-Батор.

Рашид-ад-дин. 1952. *Сборник летописей*. Т. 1, Кн. 2. М.: Изд-во АН СССР.

Скрынникова Т. Д. 1997. *Харизма и власть в эпоху Чингис-хана*. М.: Восточная литература.

Таскин В. С. 1984. Введение. Значение китайских источников в изучении древней истории монголов: *Мат-лы по истории древних кочевых народов группы дунху* / Введ., перевод и коммент. В. С. Таскина. М.: 3–62.

Трепавлов В. В. 1993. *Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности*. М.: Наука.

Урбанаева И. С. 1995. *Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории*. Улан-Удэ.

Федоров-Давыдов Г. А. 1973. *Общественный строй Золотой Орды*. М.: Изд-во МГУ.

Хазанов А. М. 2000. *Кочевники и внешний мир*. 3-е изд. Алматы: Дайк-Пресс.

Хазанов А. М. 2002. Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 37–58.

Abu-Lughod J. 1989. *Before European hegemony: The World-System A. D. 1250–1350*. New York: Oxford University press.

Barfield T. 1981. The Hsiung-nu Imperial Confederacy: Organization and Foreign Policy. *Journal of Asian Studies*, vol. XLI, № 1: 45–61.

Barfield T. 1989. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757*. Cambridge: Blackwell.

Barfield T. 1993. *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Bira Sh. 2001. *Studies in Mongolian history, culture and historiography (Selected papers)*. Ulaanbaatar.

Chase-Dunn Ch., Hall T. 1997. *Rise and Demise: Comparing World-Systems*. Boulder: Westview Press.

Chase-Dunn Chr. and T. D. Hall. 2000. Comparing World-systems to Explain Social Evolution. *World System History: The Social Science of Long Term Change*. Ed. by R. Denemark, J. Friedman, B. K. Gills and G. Modolski. London: 86–111.

Golden P. B. 1992. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Golden P. B. 2001. *Ethnicity and State Formation in Pre-Činggisid Turkic Eurasia*. Bloomington, IN: Indiana University, Department of Central Eurasian Studies.

Hall T. 1991a. Civilizational change and role of nomads. *Comparative civilizations review*, vol. 246, № 1: 34–57.

Hall T. 1991b. The Role of Nomads in Core/Periphery Relations. *Core/Periphery Relations In Precapitalist Worlds*. Ed. by Ch. Chase-Dunn and T. Hall. Boulder: 212–239.

Halperin Ch. 1985. *Russia and the Golden Horde: The Mongol impact an medieval Russian history*. Bloomington: Indiana University Press.

Khazanov A. M. 1984. *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Lattimore O. 1940. *Inner Asian Frontiers of China*. New York and London.

ЧАСТЬ I
КОЧЕВОЙ МИР

КОМПЛЕКСНЫЕ ОБЩЕСТВА НОМАДОВ В КРОСС-КУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ*

Введение

Несмотря на обилие общетеоретических работ в области кочевниковедения, нельзя сказать, что проблема интерпретации номадизма в контексте всемирной истории обстоятельно разработана. Имеется несколько наиболее влиятельных парадигм исторического процесса, в число которых входят стадийные однолинейные и многолинейные теории (теория модернизации, неозволюционизм, марксизм, мультиэволюционизм), цивилизационный и мир-системный подходы [Chase-Dunn, Hall 1997; Павленко 1997; 2002; Бентли 1998; Валлерстайн 1998; Сандерсон 1998; Коллинз 1998; Sanderson 1999; Claessen 2000; Грин 2001; Ионов, 2002; Ионов, Хачатурян 2002; Розов 2001; 2002; Коротаяев 2003; Крадин 2003 и др.].

В рамках теории модернизации, одного из наиболее влиятельных теоретических направлений на Западе, пожалуй, только Г. Ленски включил кочевые общества в свою типологическую схему в качестве бокового, по сути «тупикового», варианта общественного развития [Lenski 1973: 132].

Неозволюционистские антропологи, занимавшиеся типологией политических систем, также фактически упустили кочевников из своих построений. Если обратиться к наиболее авторитетным работам этого методологического направления, то мы не найдем в них ни разделов, обсуждающих место номадизма в рамках их построений, ни тем более специальных типологий собственно кочевых скотоводческих обществ. Концепция М. Фрида включает четыре уровня: эгалитарное, ранжированное, стратифицированное общества, государство [Fried 1967]. Согласно Э. Сервису, таких уровней больше: локальная группа, община, вождество, архаическое государство и государство-нация [Service 1971; 1975]. Последняя схема впоследствии неоднократно уточнялась и дополнялась [см., например: Johnson, Earle 2000],

* Работа выполнена при поддержке грантов РФФИ (02-06-80379) и РГНФ (02-01-176а).

однако, как правило, вопрос о специфике социальной эволюции обществ кочевников скотоводов особо не рассматривался. В лучшем случае номады используются как пример «вторичного» племени или вожества, отмечаются военизированность их общества и создание пасторальной государственности на основе завоевания аграрных цивилизаций [там же: 139, 263–264, 294–301].

Несколько более популярна тема кочевников в трудах сторонников мир-системного подхода [Chase-Dunn 1988; Abu-Lughod 1989; Hall 1991; Chase-Dunn and Hall 1997 etc.], однако угол зрения, под которым рассматриваются в этих работах кочевники, выходит за рамки настоящей статьи. В исследованиях же западных авторов, специально занимавшихся проблемами социокультурной эволюции номадов, подчеркивается, как правило, отсутствие у кочевников внутренних потребностей к созданию прочных форм государственности, циклический характер политических процессов, появление перспектив к устойчивому развитию только в случае симбиоза с земледельцами [Lattimore 1940; Khazanov 1984; Fletcher 1986; Barfield 1989; Golden 1992; 2001 etc.].

Гораздо больше внимание проблеме периодизации номадизма в рамках мировой истории уделялось в марксистской и особенно советской литературе. Однако в рамках марксистского подхода исследователи либо классифицировали кочевников по соответствующим формациям (отсюда получалось, что типологически сопоставимые степные империи хунну, тюрков и монголов являлись соответственно рабовладельческими, раннефеодальными и сложившимися феодальными государствами), либо, сосредоточившись на критике формационной схемы, спотыкались на вечном вопросе: могли ли номады самостоятельно преодолевать барьер государственности [подробнее см.: Федоров-Давыдов 1973; Хазанов 1975; Марков 1976; 1989; 1998; Першиц 1976; 1994; Коган 1981; Халиль Исмаил 1983; Khazanov 1984; Попов 1986; Gellner 1988; Крадин 1992; 2001; Васютин 1998 и др.].

Тем не менее в рамках марксистского и неомарксистского подходов была выдвинута важная концепция *номадного* способа производства, которая поставила под сомнение корректность универсалистских построений, основанных на интерпретации только оседло-земледельческих обществ [Марков 1967; Bonte 1981; 1990; Масанов 1991; Калиновская 1996 и др.]. Впоследствии появились другие построения,

акцентирующие внимание на завоевательном (*экзополитарном, ксенократическом*) характере кочевых империй [Крадин 1990; 1992; 2000; 2002 и др.]. Претензии на универсализм сторонников идеи номадного способа производства были отвергнуты [Калиновская 1994; Крадин 1996], хотя нельзя не отметить эвристическую ограниченность всех основных моделей, сформулированных советскими/российскими учеными в два последние десятилетия прошлого века. Одни авторы недооценивали милитаризованность номадов и строили свои схемы в основном на материалах нового времени [Марков 1989; 1998; Калиновская 1996], другие использовали в своих концепциях, главным образом, данные по Западной Евразии [Плетнева 1982], третьи конструировали свои построения на примерах из Восточной Евразии [Крадин 1992].

Необходимо иметь в виду, что в разных экологических условиях создавались разные модели адаптации кочевников [Khazanov 1984] к внешним земледельческим культурам и цивилизациям и, следовательно, могли возникать разные типы политических систем номадов [Fletcher 1986; Barfield 1989; 1993; Golden 2001]. По этой причине, возвращаясь к проблеме соотношения моделей *номадного* способа производства и *ксенократической* кочевой империи, правильнее было бы интерпретировать их, с одной стороны, как две разные стадии развития кочевых обществ [Васютин 2002] и, с другой – как два разных результата культурной адаптации номадов к геополитическим условиям.

Данное обстоятельство учитывалось в типологиях обществ кочевников-скотоводов (речь идет именно о типологиях собственно кочевых обществ, а не универсальных схемах, в которых бы кочевникам отводились определенные позиции). В той или иной степени большинство схем основаны на степени вовлеченности номадного общества в седентеризационные и аккультурационные процессы оседло-земледельческих цивилизаций и затрагивают в основном степные империи [Wittfogel, Feng 1949; Tamura 1974; Хазанов 1975; Плетнева 1982; Khazanov 1984; Крадин 1992; 2000; Barfield 2000 и др.]. Касательно степени сложности кочевниковеды, в лучшем случае, могли отмечать децентрализованное и централизованное состояния кочевых обществ (как в делении Г. Е. Марковым [1976] на «общинно-кочевое» и «военно-кочевое» состояния), но не более. В этой связи трудно не

согласиться с мнением С. А. Васютина, что проблема типологии обществ номадов является одной из наиболее актуальных в кочевнико-ведении [1998: 19–20, 22].

Осознавая важность не только рассмотрения номадизма в рамках общеисторических схем [Крадин 1992], но и необходимость создания типологий собственно кочевых обществ, автор этих строк предложил разделять по степени сложности кочевые общества на три группы:

- 1) акефальные, сегментарные, клановые и племенные образования;
- 2) «вторичные» племена и вождества;
- 3) кочевые империи и «квазиимперские» политии меньших размеров [Крадин 1996; Крадин 2001].

Переход от одного уровня к другому мог совершаться как в одну, так и в другую сторону. Пределом увеличения эволюционной сложности являются кочевые империи. Это был непреодолимый барьер, детерминированный экологическими условиями аридных зон Старого Света. При этом важной особенностью эволюции номадизма является несоответствие трансформации политической системы иным критериям роста сложности. Политическая система номадов легко могла эволюционировать от акефального уровня к более сложным формам организации власти, и обратно, но такие формальные показатели, как величина плотности населения, сложность технологии, возрастание структурной дифференциации и функциональной специализации, остаются практически неизменными. При трансформации от племенных пасторальных систем к номадным ксенократическим империям происходит только увеличение общей численности населения (за счет включения завоеванного населения), усложняется политическая система и увеличивается общее количество уровней ее иерархии.

Всякая последующая эволюция по линии усложнения могла быть связана либо с завоеванием номадами земледельцев и переселением на их территорию, либо с развитием среди скотоводов седентеризационных процессов в маргинальных природных условиях, либо с модернизационными процессами в Новое и Новейшее время.

Некоторое время назад С. А. Васютиным была предложена более дробная типология, которая включает семь типов обществ (в порядке усложнения): (1) децентрализованные родоплеменные общества; (2) децентрализованные крупные родоплеменные союзы; (3) вожде-

ства; (4) кочевые ксенократические империи; (5) кочевые суперимперии; (6) политики с высокой долей подчиненного земледельческого населения; (7) государства, созданные кочевниками на территории земледельческих цивилизаций [2002]. Мне показалось, что в этой схеме есть некоторые логические нарушения [Бондаренко и др. 2002: 27], но независимо от того, кто более близок к истине, Васютин или я, появление новых типологических построений стоит только приветствовать. Чем больше работ, тем больше шансов, что мы сможем создать одну или, скорее, несколько работоспособных типологий.

Методология исследования

Критериев типологии может быть сколько угодно. Номадов можно типологизировать, например, по хозяйственно-культурному типу, подразделяя на евразийских коневодов, афро-азиатских верблюдоводов, восточноафриканских коровопасов, северных оленеводов и горных яко- или ламоводов [Хазанов 1975; Khazanov 1984; Barfield 1993]. Можно классифицировать кочевников по степени мобильности, и на основании этого критерия уже создано большое количество самых разнообразных схем [Андрианов 1980; Калиновская, Марков 1985; Масанов 1995 и др.].

В то же время мы можем рассматривать кочевников по степени сложности их общества и социально-политической организации. Однако как определить, что взятое нами общество является более сложным, чем другое, и какие критерии должны быть положены в основу подобной классификации, тем более, что одни и те же политики (например, Хуннская держава или империя Чингис-хана) для одних исследователей представляли уже сложившиеся государства, тогда как для других они являлись только предгосударственными образованиями. Возможно, несколько менее субъективна методология холокультурализма. Именно сторонникам этой методологии чаще всего приходилось сравнивать самые разные культуры нашей планеты и определять критерии подобных сопоставлений. Эти исследования вылились в ряд известных публикаций на данную тему [Carneiro 1973a; Murdock, Provost 1973 etc.] и в знаменитый Атлас Дж. Мёрдока [Murdock 1967].

Методология авторов вышеупомянутых работ основана на однолинейной интерпретации эволюции, главным критерием которой яв-

ляется рост организационной сложности. Согласно данным представлениям, восходящим к идеям классического эволюционизма Г. Спенсера, культурную эволюцию следует определить как «переход от относительно неопределенной, рыхлой однородности к относительно определенной, последовательной неоднородности посредством последовательной дифференциацией и интеграцией» [Carneiro 1973: 90]. Однако в настоящее время многие исследователи склоняются к тому, что эволюция не имеет заданного направления. Далеко не все пути эволюции ведут к росту сложности, барьеры на этом пути весьма значительны, наконец, стагнация, упадок и даже гибель являются столь же обычными явлениями для эволюционного процесса, что и поступательное увеличение сложности и развитие структурной дифференциации. Главным критерием эволюции является качественная трансформация общества из одного структурного состояния в другое [Классен 2000; Claessen 2000].

С вышеизложенным трудно не согласиться. Действительно, однолинейный эволюционизм имеет свои эвристические пределы. Однако это не означает, что другие методологические подходы свободны от недостатков. Более того, каждый из подходов удобен для объяснения или интерпретации одних вопросов, тогда как для решения других желательнее использовать иные методологии. Поскольку целью данной статьи является определение уровня стадияльной сложности обществ кочевников скотоводов в сопоставлении с другими обществами, представляется целесообразным использовать такую методологию, которая бы позволила сравнивать по одним и тем же критериям общества различных хронологических периодов, хозяйственно-культурных типов и регионов.

Для реализации поставленной цели воспользуемся одной из упомянутых выше работ, написанной в соавторстве Дж. Мёрдоком и К. Провост [Murdock, Provost 1973]. В данной статье авторы задаются целью, что является критерием сложности общества. Они взяли 10 с их точки зрения наиболее важных критериев культурной сложности – письменность, оседлость, земледелие, урбанизацию, технологию, транспорт, деньги, плотность населения, политическую иерархию и социальную стратификацию. Каждая из переменных оценена по пятибалльной шкале от 0 до 4.

Общий список признаков выглядит следующим образом:

1. Письменность и записи

4 – имеется письменность и хотя бы «скромные» записи;

3 – имеется письменность, но без аккумуляции записей или использована письменность чужого народа;

2 – используются неписьменные записи в форме пиктограмм, кипу, рисунков и др.;

1 – используются мнемонические средства, например фишки;

0 – письменность, записи, мнемонические средства отсутствуют.

2. Степень оседлости

4 – поселения оседлы и постоянны;

3 – поселения оседлы, но непостоянны;

2 – полуоседлая система поселений;

1 – полукочевая система поселений;

0 – кочевая система поселений.

3. Земледелие

4 – интенсивное земледелие (ирригационное, пашенное) – основа сельского хозяйства;

3 – экстенсивное земледелие, более значимое, чем другая форма сельского хозяйства;

2 – земледелие более 10 %, но уступает другим формам сельского хозяйства;

1 – земледелие менее 10 %;

0 – собственное земледелие не практикуется.

4. Урбанизация

4 – население местных общин в среднем более 1000 чел.;

3 – население местных общин в среднем между 400 и 999 чел.;

2 – население местных общин в среднем между 200 и 399 чел.;

1 – население местных общин в среднем между 100 и 199 чел.;

0 – население местных общин в среднем менее 100 чел.

5. Технологическая специализация

4 – общество имеет разнообразных специалистов ремесла, включая кузнецов, ткачей и гончаров;

3 – общество имеет металлургов или кузнецов, но испытывает недостаток ткачей и/или гончаров;

- 2 – ткачество имеется, но металлургия отсутствует или неизвестна;
- 1 – гончарство известно, но металлургия и ткачество отсутствуют или неизвестны;
- 0 – гончарство, ткачество и металлургия отсутствуют или неизвестны.

6. Наземный транспорт

- 4 – перевозка грузов на самоходных колесных средствах;
- 3 – перевозка грузов животными на колесных средствах;
- 2 – перевозка грузов животными на бесколесных средствах;
- 1 – перевозка грузов вьючными животными;
- 0 – переноска грузов людьми.

7. Деньги

- 4 – валюта в виде стандартных металлических или бумажных денег;
- 3 – символические средства (каури, ожерелья, слитки);
- 2 – деньги иностранных государств, в том числе колонизаторов;
- 1 – денег нет, но в качестве средств обмена используются ценные предметы или продукты (соль, зерно, скот, украшения);
- 0 – прямой или косвенный обмен товарами.

8. Плотность населения

- 4 – более 100 чел. на кв. милю;
- 3 – от 26 до 100 чел. на кв. милю;
- 2 – от 5,1 до 25 чел. на кв. милю;
- 1 – от 1 до 5 чел. на кв. милю;
- 0 – менее 1 чел. на кв. милю.

9. Уровень политической интеграции

- 4 – три и более уровня иерархии, например государство, разделенное на области и на районы;
- 3 – два уровня иерархии, например полития, разделенная на районы;
- 2 – один уровень иерархии, как-то полития, объединяющая локальные общины;
- 1 – безгосударственное общество, состоящее из автономных общин;
- 0 – безгосударственное децентрализованное общество.

10. Социальная стратификация

4 – три и более отличные друг от друга страты (класса и др.);

3 – две страты (например, знать и простолюдины), наличие наследственного рабства и/или каст;

2 – две страты, но рабство и касты неразвиты;

1 – формальные страты отсутствуют, но имеются рабство и/или статусные различия, обусловленные владением или перераспределением богатства;

0 – эгалитарное общество без стратификации, каст и рабства.

Авторы закодировали информацию по 186 обществам из всех регионов мира. По их замыслу общая сумма баллов должна свидетельствовать о степени сложности общества. Понятно, что полученные цифры условны. Нельзя оценивать сложность общества только на основе простого арифметического суммирования. Сами авторы признают это, отмечая достаточно курьезный факт, когда русская культура оценена ими в 38 из 40 максимальных баллов, тогда как древний Вавилон и Рим, – соответственно в 39 баллов. Один балл у вавилонян и римлян отсутствует по причине того, что они не использовали механические транспортные средства, тогда как русские недосчитались целых два балла вследствие низкой плотности населения [там же: 388].

Но Мёрдок и Провост и не задавались целью создать рейтинг человеческих культур и цивилизаций. Они попытались показать только общие тенденции в социальной эволюции. И в этом они достигли положительного результата. Общества охотников-собирателей располагаются в самом низу табл. 3 «Выборка обществ в порядке ранжирования общей культурной сложности» (например, тиви – 2, бушмены кунг – 2, хадза – 0). Сегментарные общества имеют несколько большее количество очков (масаи, гиляки – 9, яномамо – 8). У вождеств сумма баллов еще больше (Тонга – 20, тробрианцы – 16). Самый верх списка занимают государства и империи (Китай, Япония – по 40, Вавилон, Рим – по 39, Корея, Россия, Турция – по 38 и др.).

Все, в общем-то, вполне логично. Фактически все технологически и культурно самые сложные общества находятся вверху «списка» Мёрдока и Провост. Важно не конкретное место каждого из обществ, а типологический ряд, в котором они находятся. Исходя из этого

принципа, Дж. Мёрдок, К. Провост условно разделили все общества на четыре группы сложности [Murdock, Provost 1973: 391]:

- 1) низшая сложность – 0–9 баллов;
- 2) низшая средняя сложность – 10–19 баллов;
- 3) верхняя средняя сложность – 20–29 баллов;
- 4) высшая сложность – 30–40 баллов.

Интересно, что несколько ранее, независимо и пользуясь иной методикой подсчета, аналогичное исследование провел Р. Карнейро [Carneiro 1973a: 846, 853]. Просматривая оба списка, там где речь идет об одних и тех же примерах, можно убедиться, что совпадений очень много [Murdock, Provost 1973: 390]. Думается, это подтверждает корректность методики авторов обеих публикаций. Рассмотрим теперь, как в эту схему вписываются общества кочевников-скотоводов.

Источники исследования

В базе Дж. Мёрдока и К. Провост из 186 представлено 7 обществ кочевников и скотоводов, что показано в табл. 1. Первая колонка означает порядковый номер общества в общем списке, третья – регион (А – Африка, С – Средиземноморье, Е – Восточная Евразия).

Табл. 1. Уровень сложности кочевников-скотоводов

№	Название	Рег.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Всего
034	Масаи	А	0	0	0	2	3	1	1	1	1	0	9
041	Туареги Ахаггара	С	3	0	2	0	3	1	1	0	3	3	16
046	Бедуины Руала	С	4	0	0	0	3	1	2	0	2	1	13
058	Бассери	Е	3	0	2	1	3	1	0	1	3	1	15
065	Казахи	Е	3	1	0	3	3	1	2	1	3	3	20
066	Халха-монголы	Е	4	1	1	0	3	3	2	1	4	3	22
121	Чукчи-оленеводы	Е	0	1	0	0	3	2	0	0	1	1	8

По: Murdock, Provost 1973.

Прокомментируем данную таблицу. Если следовать шкале Дж. Мёрдока, К. Провост, два общества (масаи, чукчи) попадают в уровень низшей сложности, три общества (бассери, бедуины, туареги) – в уровень низшей средней сложности и два общества (казахи и монголы) – в уровень верхней средней сложности. Согласно распространенным в антропологии классификациям, первые два общества впи-

сываются в так называемые акефальные, сегментарные. Следующие три вполне соответствуют тому, что их называют вождествами или стратифицированными обществами. Последние два имеют более сложную природу. Все это примерно соответствует предложенной выше типологии кочевых обществ [Kradin 1996] с одной только оговоркой: вместо классических кочевых империй в последнем случае представлены общества номадов нового времени, которые подверглись влиянию со стороны более развитых земледельческих цивилизаций. Как вписываются в эту картину наиболее развитые общества номадов – кочевые империи?

Для ответа на этот вопрос была составлена новая таблица, в которую включены данные о восьми кочевых империях Евразии – от хунну до средневековых монголов. При составлении таблицы я опирался как на собственные исследования некоторых империй номадов [Крадин 1994; 1995; 2000; 2002; 2002a], так и на исследования коллег [Wittfogel, Feng 1949; Федоров-Давыдов 1973; Егоров 1985; Fletcher 1986; Barfield 1989; Golden 1992; 2001; Тrepавлов 1993; Кычанов 1997; Скрынникова 1997; Кляшторный, Султанов 2000] (табл. 2).

Табл. 2. Уровень сложности кочевых империй

№	Название	Рег.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Всего
187	Хунну	Е	1	0	1	0	4	3	1	1	4	2	17
189	Сяньби	Е	2	0	1	0	4	3	1	1	4	1	17
190	Жужани	Е	3	0	1	0	4	3	1	1	4	2	19
191	Тюрки	Е	4	0	0	0	4	3	1	1	4	2	19
192	Уйгуры	Е	4	0	1	0	4	3	1	1	4	2	20
193	Ляо	Е	4	3	3	3	4	3	4	3	4	4	35
194	Монголы 1206	Е	3	0	1	0	4	3	1	0	4	2	18
195	Золотая Орда	Е	3	2	2	0	4	3	4	1	4	4	25

Поскольку многие пункты в данной таблице могут быть истолкованы по-разному, необходимо дать к ней соответствующие пояснения. По первому признаку («Письменность») я старался оценивать степень развития записей внутри изучаемого общества, без учета того, велась ли дипломатическая переписка с Китаем. Применительно к хунну я считаю, что, несмотря на попытки введения китайской письменности при Лаошан-шаньюе [Материалы 1968: 45], она не получила значительного распространения в обществе. Об этом, в частности, свидетельствует знаменитый факт подмены шаньюевой печати китай-

скими посланниками императора Ван Мана. В ближайшем окружении шаньюя не нашлось ни одного человека, который бы смог прочесть надпись на печати. Отдельные иероглифы на керамических сосудах, найденные на Иволгинском городище, скорее, свидетельствуют об этнической принадлежности жителей данного населенного пункта, чем о развитии письменности среди кочевников хунну [Крадин 2002: 80–86].

Хунну знали мнемонические средства (1 балл). Это можно продемонстрировать ссылкой на сведения Сыма Цяня. По его данным, осенью хуннская элита традиционно собиралась в Дайлине для подсчета и проверки населения и скота [Материалы 1968: 40]. Это очень похоже на описание соответствующих обычаев у жужаней: «Письмен для записей не было, поэтому начальники и вожди приблизительно подсчитывали число воинов, используя при этом овечий помет, но впоследствии [жуаньжуани] хорошо научились делать записи с помощью зарубок на дереве» [Материалы 1984: 269].

Сами «зарубки» можно интерпретировать как «неписьменные записи» (2 балла). Их использование было характерно не только для жужаней, но и по аналогии с ухуанями для сяньби [Материалы 1984: 63, 327], хотя некоторые представители элиты сяньбийского общества даже знали китайский язык и иероглифику (например, Кэбинэн). Гораздо больше владеющих китайским языком было у жужаней [там же: 269, 289]. Поэтому жужаньское общество, как и Золотую Орду, где с принятием ислама заимствовали арабскую письменность, следует отнести к обществам, использующим письменность другого народа (3 балла). Тюрки, уйгуры и кидани имели свою собственную письменность (4 балла).

В XII в. у монголов не было письменных документов. Они применяли так называемые китайскими летописцами «метки» или «зарубки» [Мэн-да бэй-лу 1975: 52–53]. С 1204 г. монголы стали пользоваться уйгурской письменностью. В 124 цзюане «*Юань ши*» излагается биография уйгура Та-та-тун-а, состоявшего на службе у найманского хана Даяна. После разгрома найманов он попал в плен к монголам и там был взят на службу. Ему было поручено обучить грамоте отпрысков Чингиса и некоторых ханов. Правда, не ясно, выучили ли они при этом уйгурский язык или же писали на своем родном языке уйгурскими буквами [Мункуев 1975: 125–128]. Только позднее, в

1220-х гг., после бегства на сторону монголов большого числа цзиньских чиновников и военачальников стала использоваться китайская иероглифическая письменность [Мэн-да бэй-лу 1975: 52, 53]. Следовательно, степень развития письменности у монголов на 1206 г. необходимо оценить в 3 балла.

Многие рассматриваемые кочевые империи в той или иной степени были знакомы с оседлостью. На территории Монголии известны городища и неукрепленные поселения хунну [Hayashi 1984]. Сяньбийский предводитель Тяньшихуай переселил на берега реки Лаохаэ около 1000 семей народа Вожэнь, чтобы они занимались рыболовством [Материалы 1984: 80]. Жужани в начале VI в. построили город Мумочэн [там же: 290]. Уйгуры также занимались строительством крепостей и воздвигли в центре современной Монголии свою столицу – город Орду-Балык. Степень урбанизации киданей [Ивлиев 1983] и золотоордынцев [Егоров 1985; Федоров-Давыдов 1994] была намного выше.

По этой причине по второму признаку («Степень оседлости») я старался исходить из того, какой образ жизни ведет большая часть населения исследуемого общества. Учитывая в целом малочисленный характер оседлого населения хунну, сяньби, жужани, тюрки, уйгуры и монголы были отнесены к обществам с кочевой системой поселений (0 баллов). У киданей примерно только 1/4 часть населения вела кочевой и полукочевой образ жизни [Wittfogel, Feng 1949: 58]. Элита и правительство также периодически перемещались по пяти столичным городам. По этой причине степень оседлости в Ляо была оценена как «оседлая, но непостоянная» (3 балла). В Золотой Орде известно более 100 городищ, но представляется, что доля городского населения здесь в целом была невелика. Однако учитывая специфику экологии восточноевропейских степей, предполагающей полукочевой характер экономики, можно оценить степень оседлости в Улусе Джучи в 2 балла.

Определение степени развития земледелия (третий признак) не вызвало больших трудностей. Здесь я исходил из того, что наличие оседлых поселений предполагает занятие земледелием или огородничеством (1 балл). У тюрков подобные поселения не известны (0 баллов). У киданей примерно 3/4 населения занимались интенсивным земледелием, однако почти миллион жителей имел только зачатки земледелия [Wittfogel, Feng 1949: 58]. По этой причине степень разви-

тия земледелия в Ляо оценена в 3 балла. В Золотой Орде значимость земледелия была явно более 10 %, но ведущую роль в сельском хозяйстве, тем не менее, играло скотоводство (2 балла).

Достаточно сложным оказалось заполнение граф четвертого признака («Урбанизация»). Это было связано с тем, что в ряде обществ существовали разные типы социальной организации – небольшие по численности общины кочевников и значительные по количеству человек общины земледельцев и горожан. Здесь приходилось руководствоваться тем, какая из форм социальной организации была наиболее распространена в данном обществе. Поскольку для кочевников скотоводов Евразии характерна небольшая по численности община, насчитывающая менее 100 индивидов [Wacon 1958; Krader 1963; Марков 1976; Khazanov 1984; Масанов 1995; Cribb 1991; Barfield 1993 и др.], все исследуемые общества, кроме киданей, были отнесены к самой простой форме (0 баллов). Империя Ляо почти на 2/3 состояла из китайцев. Степень урбанизации здесь была оценена в 3 балла.

При рассмотрении пятого признака («Технологическая специализация») нужно исходить как из археологических данных, так и из письменных источников. Археологические материалы (кроме жужаней, памятники культуры которых еще не найдены) подтверждают, что для всех данных обществ было характерно наличие металлургии, ткачества, гончарства. Описывая ухуаней – современников хунну и сяньби – китайский хронист отмечает наличие у них металлургии, ткачества и гончарства: «Взрослые умеют делать луки, стрелы, седла, уздечки, ковать оружие из металла и железа, могут вышивать по коже, делать узорчатые вышивки, ткать шерстяные ткани» [Материалы 1984: 327]. Подобные характеристики можно найти в отношении средневековых тюрок [Мандельштам 1956: 241], монголов [Далай 1983: 97] и даже кочевников нового времени [Крадин 1992: 49–50]. По этой причине уровень развития ремесла во всех изучаемых обществах должен быть оценен в 4 балла.

Другое дело, насколько были развиты эти технологии в сравнении с оседло-земледельческими цивилизациями. Во многих кочевых скотоводческих обществах ремесло так и не выделилось в специализированную экономическую подсистему. Нередко кочевники захватывали наиболее квалифицированную часть ремесленников во время набегов на соседние страны или в процессе завоеваний. Опыт кросс-куль-

турного сопоставления уровня развития ремесленной деятельности в кочевых обществах и земледельческо-городских цивилизациях Востока показывает, что номады по этому показателю значительно уступали своим оседлым соседям [Алаев 1982: 27].

Заполнение граф шестого признака («Транспорт») не вызвало особых трудностей. Для всех выбранных обществ характерно использование как животных, так и колесных средств (3 бала).

Собственные деньги (седьмой признак) были только в Ляо и Золотой Орде. Для других кочевых империй, как и кочевников в целом, характерно использование в качестве средства обмена в первую очередь домашнего скота. Своеобразной единицей счета выступала, как правило, одна овца, в разных обществах существовали примерно эквивалентные способы оценивания стоимости других животных в овцах [Руденко 1961 и др.].

По восьмому признаку («Плотность населения») следует исходить из того, что численность населения кочевых империй хунну, сяньби, жуэней, тюрок была примерно одинаковой (в пределах 0,8–1,5 млн. чел. [см. Крадин 2002: 71–79]) и в то же время сопоставимой с численностью населения Халха-Монголии в новое время – чуть более 1 чел. на кв. американскую милю (1 балл). Судя по § 202 «*Тайной истории монголов*» у Чингис-хана было 95 тысячников и 10 тыс. собственной гвардии. Поскольку каждый взрослый мужчина (примерно 20 % населения) являлся воином, даже с учетом так называемых «лесных монголов», не включенных в список тысяч, то общая численность монголов в указанное время составляла не более 500–600 тыс. чел., что менее человека на одну кв. милю (0 баллов). Численность населения Ляо составляла 3,8 млн. чел. [Wittfogel, Feng 1949: 58]. При делении этой величины на примерную площадь страны получается около 7 чел. на кв. милю (3 балла). Плотность населения Золотой Орды была чуть более 1 чел. на кв. милю [Иванов, Васильев 1995: 57–60].

При исчислении количества уровней политической иерархии (девятый признак) следует руководствоваться существованием в кочевых империях «десятичной системы». При этом вне зависимости от того, что брать за низший уровень иерархии – отдельный аил = «десяток» или «род» = «сотню» – общее количество уровней иерархии характерно для наиболее сложных обществ («три и более уровня иерар-

хии, например, государство, разделенное на области и на районы» – 4 балла).

При заполнении последнего признака («Социальная стратификация») необходимо учитывать, что для всех включенных в выборку кочевых империй характерно деление на элиту и простых кочевников. Это ярко отражено, в частности, в соответствующей социальной терминологии: *беги* и *кара будун* (черный народ) у тюрков, *ханы*, *нойоны* (господа) и *карачу* (чернь) у монголов и др. В то же самое время кастовое деление в рассматриваемых обществах отсутствовало, а рабство у кочевников евразийских степей имело неразвитый характер [Нибур 1907; Хазанов 1975; Крадин 1992 и др.]. Поэтому большинство кочевых империй оценены в 2 балла («две страты, но рабство и касты неразвиты»). Определение уровня развития социальной стратификации в Золотой Орде вызвало некоторые затруднения, поскольку в ее состав, помимо кочевников-скотоводов, входил немалый процент городского населения, но также было оценено в 2 балла. Это связано с тем, что, во-первых, в специальной литературе не говорится о существовании более двух уровней социальной стратификации [Греков, Якубовский 1950; Федоров-Давыдов 1973; Егоров 1985 и др.]. Во-вторых, несмотря на широкое развитие рабства, оно не имело наследственного характера [Полубояринова 1978: 36–37]. Поскольку в Сяньбийской державе правителем мог стать выходец из простого народа (Таньшихуай, Кэбинэн), степень развитости социальной стратификации в данном обществе была оценена в 1 балл. Только в империи Ляо существовала многоуровневая социальная структура [Wittfogel, Feng 1949], имевшая более трех отличных друг от друга страт (4 балла).

Обсуждение результатов

Наиболее важными для рассмотрения в этой части статьи представляются три следующих вопроса: (1) внутренняя типология кочевых обществ по степени сложности; (2) проблема соотношения кочевых империй и государственности у оседло-земледельческих обществ; (3) наиболее характерные черты для кочевых обществ, отличные от других культур.

Прежде всего необходимо напомнить, что Дж. Мёрдок и К. Провост механически разделили выборку из 186 обществ на четыре группы сложности по количеству баллов с шагом в 10 единиц. Однако в

реальности вырисовывается деление на уровни сложности с несколько иными рамками комплексности. Самые простые общества в выборке Мёрдока – это локальные группы охотников-собирателей. Следующие по степени сложности сегментарные общества имеют около 10 баллов, в том числе из числа скотоводческих обществ оленеводы чукчи (8 баллов) и масаи (9 баллов). Вождества расположены в рамках примерно между 15 и 20 баллами, с некоторыми отклонениями в обе стороны (например, простой чифдом у тробрианцев – 16 баллов, более сложные Тикопия, Самоа – по 18, Тонга – 20 баллов). В эту группу попадает большинство рассматриваемых в статье примеров обществ номадов: бассери (15 баллов), туареги (16 баллов), хунну и сяньби (по 17 баллов), монголы (18 баллов), жужани и тюрки (по 19 баллов), казахи и уйгуры (по 20 баллов). Чуть меньше сумма у бедуинов (13 баллов), несколько более 20 у халха-монголов нового времени (22 балла) и у Золотой Орды (25 баллов). Самым сложным обществом оказалась династия Ляо (35 баллов).

Таким образом, можно говорить о нескольких уровнях культурной сложности включенных в выборку кочевников скотоводов: (1) сегментарные акефальные общества скотоводов (чукчи, масаи) – менее 10 баллов; (2) вторичные племенные образования (бедуины) – 13 баллов; (3) вождества, кочевые империи и традиционные общества номадов нового времени (бассери, туареги, хунну, сяньби, монголы, жужани, тюрки, уйгуры, казахи, халха-монголы) – от 13 до 22 баллов; (3) кочевые империи «даннического» и «завоевательного» типов с разным сектором оседло-городской экономики (Золотая Орда, Ляо) – соответственно 25 и 35 баллов.

В принципе это соответствует большинству существующих классификаций. Более трудным представляется вопрос о том, как следует определить уровень политической сложности обществ, отнесенных ко второй группе (от 13 до 22 баллов). Даже туарегов (16 баллов) одни авторы относят к раннеклассовым обществам [Першиц 1976], тогда как бассери (15 баллов) другие исследователи определяют как вождества [Johnson, Earle 2000]. Что касается кочевых империй и номадов нового времени, то здесь спектр мнений еще шире. Многолетняя дискуссия о специфике общественных отношений у кочевников, как это было показано выше, так и не пришла к выработке приемлемых для большинства позиций.

Впрочем, и оседло-земледельческие общества, расположенные в классификации Дж. Мёрдока и К. Провост примерно на таком же уровне сложности, интерпретируются учеными по-разному. Если относительно Самоа (18 баллов – больше, чем у хунну, и ровно столько же, сколько у монголов в 1206 г. – кстати, столько же баллов и у племенной конфедерации гурунов!) мнения большинства авторов сходятся, что это вождество [Bargatsky 1988; Van Vae-el 1991], то по поводу Тонга (20 баллов) одни полагают, что это классическое вождество [Kirch 1980; 1984], тогда как другие считают, что это уже раннее государство [Claessen 1991]. Также отличны мнения и по поводу Ашанти (24 балла): по мнению одних, это «сегментарное» государство [Sautholl 1953], согласно исследованиям других, это предгосударственное образование [Попов 1990]. В эту же группу сложности попадают и ифугао (21 балл), у которых существовала трехуровневая социальная стратификация, но не сложились устойчивые централизованные политические институты.

Тем не менее из анализа табл. 3 статьи Дж. Мёрдока и К. Провост [Murdock, Provost 1973: 389] следует, что по общему рангу баллов большинство кочевых империй, скорее, должны быть отнесены к вождествам или к обществам, находившимся в процессе перехода к государственности, нежели к уже сформировавшимся ранним государствам. Несколько больше баллов (по 26) у тех обществ, которые имели более сложную, мультиполитийную структуру и нередко характеризуются как империи – Сонгай [Куббель 1974] и Инка [Березкин 1991; Johnson, Earle 2000; Earle 2002 и др.].

Интересно, что к схожим выводам пришли при кросс-культурном исследовании модели *раннего государства* Д. М. Бондаренко и А. В. Коротаев. Они использовали систематизированную Х. Классеном сводку данных о 21 раннегосударственном обществе по 51 признаку [Claessen, Skalnik 1978: 533–596] для составления компьютерной базы данных и проанализировали ее с помощью факторного анализа. Одной из задач авторов была проверка на эмпирическом материале типологии Х. Классена и П. Скальника, разделивших раннегосударственные общества на *зачаточные* (*inchoate*), *типичные* и *переходные*. В результате ранжирования использованных в выборке Х. Классена и П. Скальника обществ две представленные в выборке

кочевые империи (скифы и монголы) оказались на грани между *зачаточными* и *типичными* государствами [Bondarenko, Korotayev 2003: 112].

В то же самое время оказалось, что в число так называемых *зачаточных* ранних государств были включены такие общества, как викинги, гавайцы, таитяне и анкол, которых обычно причисляют не к ранним государствам, а к вождествам. Однако это нельзя считать случайным, если проанализировать, какие черты выделяются для *зачаточного* раннего государства. Согласно Х. Классену и П. Скальнику, для последнего характерно: 1) доминирование клановых связей; 2) должностные лица существовали за счет доли собираемой ими редиистрибуции; 3) не существовало узаконенной правовой кодификации; 4) не было специальных судебных органов; 5) редиистрибуция, дань и поборы не были строго определены; 6) слабое развитие аппарата управления [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641]. Однако данные признаки характерны не столько для государства, сколько для вождества. Лишь с переходом на более сложный уровень *типичного* раннего государства появляются признаки собственно государственности – специальные чиновники, аппарат судей, письменный свод законов и др. [ibid.]. По этой причине, мне представляется, что более правильно выделять *типичное* раннее государство, *переходное* раннее государство, *традиционное* или по Классену зрелое (*mature*) доиндустриальное государство. Более того, поскольку Классен не учитывает в своей типологии различия в степени сложности вождеств, можно предположить, что так называемые *зачаточные* ранние государства, по Классену, это, в сущности, так называемые *сложные* и *суперсложные* вождества.

Таким образом, выводы статьи Д. М. Бондаренко и А. В. Коротаева подтверждают то, что кочевые империи скифов и монголов было бы не совсем правильно относить к классическим ранним государствам. Фактически последние находятся между вождествами и ранними государствами. Возможно, косвенным подтверждением этого может служить то, что на шкале культурной сложности, согласно шкале признаков Дж. Мёрдока и К. Провост, практически рядом с империей Чингис-хана 1206 г. оказалась Хуннская держава (соответственно 18 и 17 баллов), которая также имела признаки как предгосу-

дарственного общества, так и раннего государства, но больше соответствовала чертам **суперсложного** вождества [Крадин 2002].

Последняя из рассматриваемых в этой части статьи проблем может быть охарактеризована как выявление наиболее типичных черт культурной сложности кочевых обществ, отличающих их от других регионов и хозяйственно-культурных ареалов. Для этих целей была использована табл. 5 из статьи Дж. Мёрдока и К. Провост с включением в нее дополнительно данных по семи кочевым обществам из их выборки, а также моих данных по восьми кочевым империям Евразии.

Я не стал сводить эти данные вместе, поскольку в моей выборке нарушен принцип Ф. Гэлтона – все данные общества существовали на одной и той же территории и теоретически нельзя отрицать возможности культурной диффузии, хотя я и не являюсь приверженцем идеи наличия преемственности между древними и более поздними номадами Центральной и Внутренней Азии. Тем не менее тенденции, характерные для выборки семи кочевых обществ (далее – NP), коррелируются с тенденциями, прослеживаемыми в выборке восьми кочевых империй (далее – NE). Это дает основание предположить, что речь, скорее всего, должна идти не о преемственности, а об универсальных особенностях эволюции кочевых обществ независимо от ареалов их обитания и степени культурной сложности.

Табл. 3. Средний индекс культурной сложности регионов

№	Название	A	C	E	I	N	S	NP	NE
1	Письменность	0,2	3,3	2,0	1,0	1,2	0,7	2,4	3,0
2	Оседлость	3,1	3,4	2,7	3,6	1,9	2,0	0,4	0,6
3	Земледелие	2,8	3,0	2,6	2,8	1,3	2,3	0,7	1,3
4	Урбанизация	1,6	2,2	1,6	1,5	1,5	1,1	0,9	0,4
5	Технология	2,7	3,2	2,7	1,2	1,0	1,8	3,0	4,0
6	Транспорт	0,1	1,6	1,5	0,5	0,8	0,3	1,4	3,0
7	Деньги	1,5	2,4	1,9	1,8	1,2	0,4	1,1	1,8
8	Плотность	2,3	2,6	2,2	2,6	0,9	0,9	0,6	1,1
9	Пол. интегр.	2,1	2,5	2,4	1,8	1,2	1,4	2,4	4,0
10	Соц. стратиф.	1,5	2,7	2,0	1,3	0,8	0,6	1,7	2,1

По: Murdock, Provost 1973 с добавлением последних колонок.

Условные обозначения: А – Африка, С – Средиземноморье, Е – Восточная Евразия, I – островная Пасифика, N – Северная Америка, S – Южная Америка, NP – кочевники скотоводы, NE – кочевые империи.

Полученные результаты достаточно интересны. Первая особенность заключается в сравнительно высоком уровне развития системы записей и письменности у номадов. Она, в целом, уступает только Средиземноморскому региону. Если учесть выводы некоторых исследований, согласно которым такой показатель, как письменность, не всегда связан с уже сложившейся государственностью [Штаерман 1989; Берент 2000; Коротаев и др. 2000; Бондаренко и др. 2002], можно предположить, что **безгосударственное** общество далеко не всегда должно быть **первобытным**, и, следовательно, **цивилизация** необязательно предполагает наличие **государственности**. С этой точки зрения пора отказаться от устойчивых стереотипов, сложившихся со времени классического эволюционизма и обобщенных Г. Чайлдом, согласно которым возникновение цивилизации всегда должно сопровождаться появлением письменности, урбанизации, развитой социальной стратификации и государства. Кочевые общества служат наглядным примером необходимости корректировки общепринятых представлений.

Второй вывод достаточно очевиден. По степени развития оседлости, урбанизации, земледельческого сектора экономики, численности и плотности населения кочевники значительно уступали своим оседлым соседям. Однако они компенсировали это достаточно высоким уровнем технологии (вторая позиция после Средиземноморья), относительно высоким уровнем товарности экономики (торговля всегда являлась одним из наиболее важных и престижных видов деятельности номадов), развитием транспортной инфраструктуры, базирующейся не только на использовании большого количества животных, но и на преимуществах равнинных пространств с минимальным количеством препятствий.

Впрочем, необходимо иметь в виду, что общий культурный потенциал общества далеко не всегда жестко соответствует его военному потенциалу. Евразийские кочевники не только часто внимательно следили за технологическим прогрессом в военном деле и нередко являлись изобретателями разного рода новшеств в этой области, но и отличались более приспособленной для военного образа жизни экономической и политической организацией. В отличие от своих оседлых соседей они безболезненно могли выделять большое число мужчин для военных походов. Племенная организация облегчала задачу

политической мобилизации. Наличие большого числа верховых животных делало войско номадов мобильным и неуязвимым, а концентрация на ограниченном пространстве и в сжатые сроки большого количества людских ресурсов создавала для кочевников серьезные тактические преимущества.

Третья особенность заключается в наличии у кочевников скотоводов (nomadic pastoralists – NP) достаточно высокого индекса политической централизации (2,4). Это ровно столько же, сколько у народов Восточной Евразии и чуть ниже, чем у народов Средиземноморья. В данный момент я не могу сказать, обусловлено ли это какими-то значимыми причинами или это результат ограниченности выборки данных. С другой стороны, достаточно высокий уровень политической централизации кочевников (2,4 балла – это где-то между простым и сложным вожжеством) говорит о том, что большая часть номадов, обладавших такими верховыми животными, как лошадь и/или верблюд, имели достаточно сложную форму социально-политической организации.

И последний вывод. Индекс политической интеграции как у кочевников скотоводов (NP), так и в кочевых империях (NE) был на порядок выше индекса социальной стратификации (соответственно – 2,4 и 1,7; 4,0 и 2,1). Это дает основание предположить, что процессы политогенеза в обществах номадов, в целом, несколько опережали развитие социальной стратификации. Возможно, это обусловлено отсутствием стабильных источников накопления и хранения значительных продуктивных ресурсов в кочевых обществах, особенностями экологии, вследствие чего в один момент можно было лишиться всего поголовья стада.

Заключение

Результаты кросс-культурного исследования 15 обществ номадов показывают, что у кочевников и скотоводов можно выделить примерно три – четыре уровня культурной (и политической) сложности. Самые простые – это сегментарные акефальные общества, не имеющие органов управления. Следующая ступень – это «вторичные» племена, конфедерации племен, простые вожества. Еще более развитую структуру имеют сложные и суперсложные общества. Последние представлены в наиболее масштабном виде кочевыми империями, а также квазимперскими политиями несколько меньшего размера (по-

добно татарским ханствам после крушения Золотой Орды), независимыми и полунезависимыми ханствами нового времени (жузы казахов, ханство калмыков и др.). Наиболее сложными являются те кочевые империи (в моей типологии *даннические* и *завоевательные* империи *номадов* [Крадин 1992; 2000]), которые включали в свой состав земледельческое население.

Средний уровень культурной сложности *типичных* кочевых империй находится примерно на одном уровне с так называемыми сложными вождествами оседло-земледельческих обществ или, самое максимальное, с политиями, находящимися на пороге создания государственности. С моей точки зрения, подобные общества *номадов* правильнее было бы именовать суперсложными вождествами [Крадин 1992; 2000; 2001]. Для последних были характерны высокая степень централизации, развитие социальной стратификации, зачатки урбанистического и монументального строительства, а иногда даже письменность. Данные вождества имели сложную систему титулования вождей и функционеров, вели дипломатическую переписку с соседними странами, заключали династические браки с правителями земледельческих государств и других кочевых империй. С точки зрения соседних оседло-городских цивилизаций подобные кочевые общества воспринимались как самостоятельные субъекты международных политических отношений.

Могли ли вождества суперсложного типа создаваться оседло-земледельческими народами? Известно, что численность сложных вождеств измеряется, как правило, десятками тысяч человек [см., например: Johnson, Earle 2000: 246], и этнически они, как правило, гомогенны. Однако население многонационального суперсложного вождества составляет многие сотни тысяч человек и даже больше (кочевые империи Внутренней Азии до 1–1,5 млн. чел.). Территория суперсложных вождеств кочевников была на несколько порядков больше площади, необходимой для простых и сложных вождеств земледельцев (для *номадов* более характерна такая плотность населения, которая у земледельцев чаще встречается в доиерархических типах общества и вождествах). В то же время на территории, сопоставимой по размерам с любой кочевой империей, могло бы проживать в несколько раз больше земледельцев, деятельность которых вряд ли могла регулироваться догосударственными методами.

Управление столь большим пространством в обществе кочевников облегчалось спецификой степных ландшафтов и наличием верховых животных. С другой стороны, всеобщая вооруженность кочевников, обусловленная отчасти их дисперсным расселением, их мобильность, экономическая автаркичность, воинственный образ жизни на протяжении длительного исторического периода, а также ряд иных факторов мешали установлению стабильного контроля над скотоводческими племенами и отдельными номадами со стороны высших уровней власти кочевых обществ. Все это дает основание предположить, что суперсложное вождество, если и не являлось характерной только для кочевников формой политической организации, то именно у них получило наибольшее распространение.

Литература

Алаев Л. Б. 1982. Опыт типологии средневековых обществ Азии. *Типы общественных отношений на Востоке в средние века*. М.: 6–59.

Бентли Дж. 1998. Образы Всемирной истории в научных исследованиях XX века. *Время мира. Альманах. Вып. 1: Историческая макросоциология в XX в.* Новосибирск: 27–66.

Березкин Ю. Е. 1991. *Инки. Исторический опыт империи*. Л.: Наука.

Берент М. 2000. Безгосударственный полис. Раннее государство и древнегреческое общество. *Альтернативные пути к цивилизации* / Отв. ред. Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Д. М. Бондаренко, В. А. Лынша. М.: Логос: 235–258.

Бондаренко Д. М., Коротаев А. В., Крадин Н. Н. 2002. Введение: социальная эволюция, альтернативы, номадизм. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 9–36.

Валлерстайн И. 1998. Миросистемный анализ. *Время мира. Альманах. Вып. 1: Историческая макросоциология в XX в.* Новосибирск: 105–123.

Васютин С. А. 1998. Социальная организация кочевников Евразии в отечественной археологии: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Барнаул.

Васютин С. А. 2002. Типология потестарных и политарных систем кочевников. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 86–98.

Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. 1950. *Золотая Орда и ее падение*. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Грин В. 2001. Периодизация в европейской и мировой истории. *Время мира. Альманах. Вып. 2: Структуры истории*. Новосибирск: 39–79.

Далай Ч. 1983. *Монголия в XIII–XIV веках*. М.: Наука.

Егоров В. Л. 1985. *Историческая география Золотой Орды*. М.: Наука.

Иванов И. В., Васильев И. Б. 1995. Человек, природа и почвы Рын-песков Волго-Уральского междуречья в голоцене. М.: Интеллект.

Ивлиев А. Л. 1983. Городища киданей: Мат-лы по древней и средневековой археологии юга Дальнего Востока СССР и смежных территорий. Владивосток: 120–133.

Ионов И. Н. 2002. Глобальная история: основные направления и существенные особенности. *Цивилизации*. Вып. 5. М.: 83–117.

Ионов И. Н., Хачатурян В. М. 2002. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб.: Алетейя.

Калиновская К. П. 1994. Рец. на: Н. Н. Крадин «Кочевые общества». Владивосток, 1992. *Этнографическое обозрение*, № 4: 151–155.

Калиновская К. П. 1996. О кочевничестве в связи с книгой В. В. Матвеева «Средневековая Северная Африка». *Восток*, № 4: 153–158.

Калиновская К. П., Марков Г. Е. 1985. Скотоводы Азии и Африки. Проблемы исторической типологии. *Вестник МГУ, сер. история*, № 5: 59–72.

Классен Х. Дж. М. 2000. Проблемы, парадоксы и перспективы неозволюционизма. *Альтернативные пути к цивилизации* / Отв. ред. Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Д. М. Бондаренко и В. А. Лынша. М.: 6–23.

Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. 2000. *Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье*. СПб.: Петербургское Востоковедение.

Коган Л. С. 1981. Проблемы социально-экономического строя кочевых обществ в историко-экономической литературе (на примере дореволюционного Казахстана): Автореф. дис. ...канд. экон. наук. М.

Коллинз Р. 1998. Золотой век макроисторической социологии. *Время мира. Альманах. Вып. 1: Историческая макросоциология в XX в.* Новосибирск: 72–89.

Коротаев А. В. 1991. Некоторые экономические предпосылки классовообразования и политогенеза. *Архаическое общество: Узловые проблемы социологии развития* / Отв. ред. А. В. Коротаев и В. В. Чубаров. Ч. 1. М.: 136–191.

Коротаев А. В. 2003. *Социальная эволюция*. М.: Восточная литература.

Коротаев А. В., Крадин Н. Н., Лынша В. А. 2000. Альтернативы социальной эволюции (вводные замечания). *Альтернативные пути к цивилизации* / Отв. ред. Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев и др. М.: 24–83.

Крадин Н. Н. 1992. *Кочевые общества*. Владивосток: Дальнаука.

Крадин Н. Н. 1994. Социальный строй сяньбийской державы. *Медиевистские исследования на Дальнем Востоке России* / Отв. ред. Э. В. Шавкунов. Владивосток: Дальнаука: 22–36.

Крадин Н. Н. 1995. Эволюция социально-политической организации монголов в конце XII – начале XIII века. *«Тайная история монголов»: источниковедение, история, филология* / Отв. ред. Б. З. Базарова, П. Б. Коновалов. Новосибирск: 48–66.

Крадин Н. Н. 1996. Ответ К. П. Калиновской. *Этнографическое обозрение*, № 5: 163–164.

Крадин Н. Н. 2000. Кочевники, мир-империи и социальная эволюция. *Альтернативные пути к цивилизации* / Отв. ред. Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Д. М. Бондаренко и В. А. Лынша. М.: 314–336.

Крадин Н. Н. 2000а. Общественный строй жужаньского каганата. *История и археология Дальнего Востока: к 70-летию Э. В. Шавкунова* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и др. Владивосток: Изд-во ДВГУ: 80–94.

Крадин Н. Н. 2001. Кочевничество в современных теориях исторического процесса. *Время мира. Альманах. Вып. 2: Структуры истории*. Новосибирск: Сибирский хронограф: 369–396.

Крадин Н. Н. 2002. *Империя Хунну*. 2-е изд. М.: Логос.

Крадин Н. Н. 2002а. Структура «варварской империи»: киданьская династия Ляо (907–1125). *Традиционная культура Востока Азии*. Вып. 4. Благовещенск: 212–227.

Крадин, 2003. Новые интерпретации исторического процесса. *Вестник ДВО РАН*, № 4: 72–81.

Куббель Л. Е. 1974. *Сонгайская держава*. М.: Наука.

Кычанов Е. И. 1997. *Кочевые государства от гуннов до маньчжуров*. М.: Восточная литература.

Мандельштам А. Н. 1956. Характеристика тюрок IX в. в «Послании Факту ибн Хакану» ал Джахиза: *Труды Института истории и этнографии АН КазССР*. Т. 1. Алма-Ата.

Марков Г. Е. 1967. Кочевники Азии. (Хозяйственная и общественная структура скотоводческих народов Азии в эпохи возникновения, расцвета и заката кочевничества): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М.

Марков Г. Е. 1976. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М.: Изд-во МГУ.

Марков Г. Е. 1989. Теоретические проблемы номадизма в советской этнографической литературе. *Историография этнографического изучения народов СССР и зарубежных стран* / Отв. ред. Г. Е. Марков. М.: 54–75.

Марков Г. Е. 1998. Из истории изучения номадизма в отечественной литературе: вопросы теории. *Восток*, № 6: 110–23.

Масанов Н. Э. 1991. Специфика общественного развития кочевников-казахов в дореволюционный период: историко-экологические аспекты номадизма: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М.

Масанов Н. Э. 1995. Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельности номадного общества). Алматы: Социнвест; М.: Горизонт.

Материалы. 1968: *Мат-лы по истории сюнну (по китайским источникам)*. Вып. 1 / Введ., перевод и коммент. В. С. Таскина. М.: Наука.

Материалы. 1984: *Мат-лы по истории древних кочевых народов группы дунху* / Введ., перевод и коммент. В. С. Таскина. М.: Наука.

Мункуев Н. Ц. 1975. Комментарии. *Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар)*. М.: 89–199.

Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар) / Пер. Н. Ц. Мункуева. М.: Наука.

Нибур Г. 1907. Рабство как система хозяйства. Этнологическое исследование. М.

Павленко Ю. В. 1997. Альтернативные подходы к осмыслению истории и проблема их синтеза. *Философия и общество*, № 3: 24–39.

Павленко Ю. В. 2002. История мировой цивилизации. Философский анализ. Киев: Феникс.

Першиц А. И. 1976. Некоторые особенности классовообразования и раннеклассовых отношений у кочевников-скотоводов. *Становление классов и государства* / Отв. ред. А. И. Першиц. М.: 280–313.

Першиц А. И. 1994. Война и мир на пороге цивилизации. Кочевые скотоводы. *Война и мир в ранней истории человечества*. М.: 129–244.

Плетнева С. А. 1982. *Кочевники средневековья*. М.: Наука.

Полубояринова М. Д. 1978. *Русские люди в Золотой Орде*. М.: Наука.

Попов А. В. 1986. Теория «кочевого феодализма» академика Б. Я. Владимирцова и современная дискуссия об общественном строе кочевников. *Mongolica. Памяти академика Б. Я. Владимирцова 1884–1931*. М.: 183–93.

Попов В. А. 1990. Этносоциальная история аканов в XVI–XIX в. Проблемы генезиса и стадийно-формационного развития этнополитических организмов. М.: Наука.

Розов Н. С. 2001. На пути к обоснованным периодизациям всемирной истории. *Время мира. Альманах. Вып. 2: Структуры истории*. Новосибирск: 222–305.

Розов Н. С. 2002. *Философия и теория истории*. Кн. 1. Прологомены. М.: Логос.

Руденко С. И. 1961. К вопросу о формах скотоводческого хозяйства и о кочевниках. *Мат-лы по этнографии. (Доклады ГО)*. Вып. 1: 2–15.

Сандерсон С. 1998. Мегаястория и ее парадигмы. *Время мира. Альманах. Вып. 1: Историческая макросоциология в XX в.* Новосибирск: 67–71.

Скрынникова Т. Д. 1997. *Харизма и власть в эпоху Чингис-хана*. М.: Восточная литература.

Трепавлов В. В. 1993. Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности. М.: Наука.

Федоров-Давыдов Г. А. 1973. *Общественный строй Золотой Орды*. М.: Изд-во МГУ.

Федоров-Давыдов Г. А. 1994. *Золотоордынские города Поволжья*. М.: Изд-во МГУ.

Хазанов А. М. 1975. Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. М.: Наука.

- Халиль Исмаил. 1983. Исследование хозяйства и общественных отношений кочевников Азии (включая Южную Сибирь) в советской литературе 50–80 гг.: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. М.
- Худяков Ю. С. 1990. Памятники уйгурской культуры в Монголии. *Центральная Азия и соседние территории в средние века*. Новосибирск: 84–89.
- Штаерман Е. М. 1989. К проблеме возникновения государства в Риме. *Вестник древней истории*, № 2: 76–94.
- Abu-Lughod J. 1989. Before European hegemony: The World-System A. D. 1250–1350. New York: Oxford University press.
- Bacon E. 1958. *Obok. A Study of Social Structure of Eurasia*. New York: Wenner-Gren foundation for anthropological research.
- Barfield T. 1989. The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757. Cambridge: Blackwell.
- Barfield T. 1993. *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Barfield T. 2000. The Shadow Empires: Imperial State Formation along the Chinese-Nomad Frontier. *Empires*. Ed. by C. Sinopoli, T. D'Altroy, K. Morrison and S. Alcock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bargatsky T. 1988. Evolution, sequential hierarchy and areal integration: the case of traditional Samoan society. *State and society: The emergence and development of social hierarchy and political centralization*. Ed. by J. Gledhill, B. Bender and M. T. Larsen. London: 43–56.
- Bondarenko D. M., Korotayev A. V. 2003. «Early State» in Cross-Cultural Perspective: A Statistical Re-Analysis of Henri J. M. Claessen's Database. *Cross-Cultural Research. The Journal of Comparative Social Science* 37 (1): 105–132.
- Bonte P. 1981. Marxist Theory and Anthropological Analysis: The Study of Nomadic Pastoralist Societies. *The Anthropology of Precapitalist Societies* / Ed. by J. S. Khan and J. Llobera. London: 22–55.
- Bonte P. 1990. French Marxist Perspectives on Nomadic Societies. *Nomads in a Changing World*. Ed. by C. Salzman and J. G. Galaty. Naples: 49–101.
- Carneiro R. 1973a. Scale Analysis, Evolutionary Sequences and the Rating of Cultures. *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Ed. by R. Narrol and R. Cohen. New Your and London: 834–871.
- Carneiro R. 1973b. The Four faces of Evolution. *Handbook of social and cultural anthropology*. Ed. by J. J. Honigman. Chicago: 89–110.
- Claessen H. J. M. 1991. State and economy in Polynesia. *Early State Economics*. Ed. by H. J. M. Claessen and P. van de Velde. New Brunswick & London: 291–325.
- Claessen H. J. M. 2000. *Structural Change: Evolution and Evolutionism in Cultural Anthropology*. Leiden: Research School CNWS, Leiden University.
- Claessen H. J. M. and P. Skalnik. 1978 (eds.). *The Early State*. The Hague: Mouton.

Chase-Dunn Chr. 1988. Comparing world-systems: toward a theory of semi-peripheral development. *Comparative civilizations review* 19: 29–66.

Chase-Dunn Chr. and T. D. Hall. 1997. *Rise and Demise: Comparing World-Systems* Boulder, CO.: Westview Press.

Cribb R. 1991. *Nomads in archaeology*. Cambridge: Cambridge Univ. press.

Fletcher J. 1986. The Mongols: ecological and social perspectives. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46 (1) 11–50.

Fried M. 1967. *The Evolution of Political Society: an essay in political anthropology*. N. Y.: Columbia Univ. Press.

Golden P. B. 1992. *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Golden P. B. 2001. *Ethnicity and State Formation in Pre-Činggisid Turkic Eurasia*. Bloomington, IN: Indiana University, Department of Central Eurasian Studies.

Hall T. D. 1991. Civilizational change and role of nomads. *Comparative civilizations review* 24: 34–57.

Hayashi T. 1984. Agriculture and Settlements in the Hsiung-nu. *Bulletin of the Ancient Orient Museum*. Vol. 6. Tokyo: 51–92.

Johnson A. W. and T. Earle. 1987. *The Evolution of Human Societies: From Foraging Groups to Agrarian State*. Stanford (Cal.): Stanford Univ. Press.

Kirch P. 1980. Polynesian prehistory: cultural adaptation in island ecosystems. *American Scientist*, vol. 68, № 1: 39–48.

Kirch P. 1984. *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Khazanov A. M. 1984. *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge Univ. press.

Krader L. 1963. *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. The Hague: Mouton.

Krādin N. N. 1996. Social Evolution among the Pastoral Nomads. XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences (Forlì – Italy – 8/14 September 1996). Section 16. The Prehistory of Asia and Oceania. Colloquium XXXI. The Evolution of Nomadic Herding Civilizations in the Northern European Steppes: the Tools of Archaeology and History Compared. Forlì: 11–15.

Krādin N. N. 2002. Nomadism, Evolution and World-Systems: Pastoral Societies in Theories of Historical Development. *Journal of World-System Research*, vol. 8, № 3: 368–388.

Lattimore O. 1940. *Inner Asian Frontiers of China*. New York and London.

Lenski G. 1973. *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung*. Frankfurt am Main: Suhramp Vwrlag.

Murdock G. 1967. *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh press.

Murdock G. and C. Provost. 1972. Measurement of Cultural Complexity. *Ethnology* 12 (4): 379–392.

Sanderson S. K. 1999. *Social Transformations: A General Theory of Historical Development*, expanded edition. Lanham, MD: Rowman and Littlefield [orig. 1995, Blackwell].

Service E. 1971. *Primitive Social Organization*. 2nd ed. N. Y.: Radmon House.

Service E. 1975. *Origins of the State and Civilization*. N. Y.: Norton.

Southall A. 1953. *Alur Society*. Cambridge: W. Heffer and Sons.

Tamura J. 1974. *Chugoku seitoku oche-no kenkyu* [Study of Conquest Dynasties in China], vol. 1–3. Kioto.

Van Bacel M. 1991. The Political Economy of an Early State: Hawaii and Samoa Compared. *Early State Economics*. New Brunswick and London: 265–290.

Wittfogel K. A., Feng Chia-Sheng. 1949. *History of Chinese Society. Liao (907–1125)*. Philadelphia (Transactions of the American Philosophical Society, new series, 36).

П. К. Дашковский, А. А. Тишкин

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА НАСЕЛЕНИЯ ГОРНОГО АЛТАЯ В СКИФСКУЮ ЭПОХУ*

Вопросы, связанные с социальной историей населения Горного Алтая скифской эпохи, в большей или меньшей степени затрагивались исследователями: М. П. Грязновым, С. И. Руденко, С. В. Киселевым, С. С. Сорокиным, Л. С. Марсадоловым, В. Д. Кубаревым, Ю. Ф. Кирюшиным, А. С. Суразаковым, Н. В. Полосьмак, В. А. Кочевым, В. С. Мироновым, С. А. Васютиным, А. И. Мартыновым и некоторыми другими [Тишкин, Дашковский 2001].

Как правило, ученые обращались к изучению отдельных социальных групп кочевого общества, а не к реконструкции всей общественной структуры в ее горизонтальной и вертикальной проекции. Между тем накопленная широкая источниковая база и современный уровень методологических и методических разработок позволят представить целостную картину социального развития кочевников.

Скифская эпоха Горного Алтая охватывает период с конца IX в. до III–II вв. до н. э. В настоящее время исследователями определены

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (01–01–00062а).

две археологические культуры: бийкенская (кон. IX – перв. треть VI в. до н. э.) и пазырыкская (VI–II вв. до н. э.), памятники которых располагаются в основном в центральных и сопредельных областях этого региона. В предлагаемой работе будут представлены результаты реконструкций особенностей социальных отношений кочевников на основе имеющихся материалов по указанным культурам.

Социальная структура кочевников в раннескифское время

Прежде всего следует подчеркнуть, что проблема изучения общественной организации населения Горного Алтая конца IX – VI вв. до н. э. остается до настоящего времени открытой. Это связано с тем, что культура этого периода (бийкенская) была выделена только во второй половине 90-х гг. XX в. [Тишкин 1996а; 1996б; Кирюшин, Тишкин 1997, 1999], хотя отдельные ее памятники были известны гораздо раньше. Кроме этого, значительное количество погребальных объектов еще в древности было разрушено (ограблено или осквернено). Поэтому имеющиеся материалы позволяют в настоящий момент сделать только предварительные заключения относительно социального устройства «бийкенцев» [Тишкин 1997; Тишкин, Дашковский 1997].

Одна из главных особенностей кочевого социума в раннескифский период заключалась в слабой его дифференциации. Основной массой людей были рядовые представители отдельных территориально-локальных групп, в которых разделения имели, в основном, половозрастной характер. Несмотря на то, что плохая сохранность погребений и ряд других причин не позволяют в нужном объеме исследовать эти стороны человеческих отношений, тем не менее можно указать на следующие факты. Во-первых, для раннескифского времени, как и для других периодов истории кочевников, была характерна довольно высокая смертность. Во-вторых, среди погребенных женщин представлены все возрастные группы от 20 до 50 лет. Важность этого показателя заключается еще и в том, что женский скелет достаточно часто находился в кургане, где была захоронена и лошадь. Имеющиеся данные позволяют считать, что женщины наравне с мужчинами участвовали в ведении хозяйства, а может быть, в определенные моменты жизни, когда сильная половина отсутствовала (военные действия, охота и другие мероприятия масштабного характера), именно им приходилось нести груз ответственности за содержание скота и охра-

ну своей территории. В-третьих, точно зафиксированных умерших мужчин было существенно меньше, чем женщин. Это, возможно, объясняется дальними военными походами, в которых принимали участие номады. Свидетельством этого еще могут являться многочисленные кенотафы, сооруженные, вероятнее всего, для воинов, погибших вдали от мест постоянного проживания. Косвенно подобный вывод подтверждается немногочисленными находками предметов вооружения на памятниках раннескифского времени. Это же предполагает достаточно мирное проживание людей на территории Горного Алтая в указанный период [Тишкин, Дашковский 1997: 115]. Какая-то часть непо потревоженных и «пустых» захоронений, фиксируемых как кенотафы [Тишкин, Грушин 1997], могут свидетельствовать и о захоронениях детей младенческого возраста (при высокой детской смертности), скелеты которых ввиду размещения погребальной камеры на уровне древнего горизонта или рядом с ним просто не сохранились. В принципе, определить, было ли захоронение человека или не было, можно методом фосфатного анализа [Авдусин 1980: 133–134], но такая исследовательская практика при изучении погребальных памятников раннескифского времени Горного Алтая пока не использовалась.

На основании интерпретации порядка расположения курганов на могильном поле и детальном изучении погребальных сооружений выявлены разные признаки существования и жизнедеятельности отдельных территориально-локальных групп. Этот же подход позволил зафиксировать для раннескифского времени Горного Алтая аильную планировку стойбищ, характерную при кочевом и полукочевом образе жизни людей, связанных родственными (семейными) узами, а также дал возможность предположить использование переносных жилищ типа конической или полусферической юрты. Среди исследованных на могильниках раннескифского времени погребальных сооружений, как правило, с юго-западной стороны микроцепочки выделяются объекты, в которых можно усматривать захоронения глав (старейшин) родов и семей. Эти люди играли существенную роль в организации жизни людей и имели определенное положение в обществе [Тишкин 1997: 94–95].

Вероятно, что в рассматриваемый период на территории Горного Алтая существовали какие-то крупные объединения уже отмеченных групп населения с определенной системой разграничения власти. Это

предположение основано на наличии в раннескифское время так называемых «царских» курганов, обнаруженных и исследованных на сопредельных территориях. Подобные объекты имеются и в Горном Алтае, но они еще не раскапывались. Изучение этих захоронений позволит наполнить конкретным содержанием сведения о социальной структуре общества «бийкенцев» и о статусе погребенных в больших курганах. Следует указать на один лишь пример исследования «элитного» погребального комплекса бийкенской культуры. На высокогорном плато Укок раскопан курган, имевший характерную для раннескифского периода плоскую насыпь диаметром 27 м, внутри которой выделялась круглая ограда, а сверху была установлена небольшая каменная стела. Погребальная камера в виде четырехугольной ограды, сооруженной на уровне древнего горизонта, содержала захоронения людей и лошадей в разных половинах. Там же найден характерный предметный комплекс VIII–VII вв. до н. э. Рядом с курганом зафиксировано два ряда небольших каменных стел (13 «оленных» камней с восточной стороны и 7 – с западной) [Полосьмак 1993].

Таким образом, социальная организация номадов Горного Алтая в раннескифский период пока характеризуется слабой структурированностью. В основе горизонтальной проекции общества лежала половозрастная дифференциация. В вертикальной же иерархии наметилось деление, прежде всего, по имущественному положению членов коллектива. Об этом свидетельствует факт наличия или отсутствия сопроводительных захоронений лошадей. В политическом отношении кочевники, вероятно, представляли собой племенную конфедерацию без ярко выраженной верховной «административной» и «сакральной» власти, хотя тенденция к ее оформлению уже стала обозначаться, о чем свидетельствуют «царские» и «элитные» курганы.

Социальная структура номадов в пазырыкское время

Рассмотрим теперь особенности социально-политической организации номадов Горного Алтая в следующий, пазырыкский период (VI–II вв. до н. э.). При этом сначала целесообразно дать характеристику горизонтальной проекции пазырыкского социального пространства (физико-генетическая структура), а затем рассмотреть особенности вертикальной иерархии через анализ имущественных, профессиональных, социальных и иных различий кочевого общества.

Половозрастная структура и семейные отношения в «пазырыкском» обществе. Проведенный анализ курганов пазырыкского времени позволят сделать вывод о существовании у кочевников четырех основных ступеней: детство, юность, зрелость и старость [Дашковский 2002]. Такая физико-генетическая стратификация выявлена у многих народов Евразии древности и средневековья [Чочиев 1985, 1996; Троицкая, Бородовский 1994: 78–81; Горяев 1997; Фролов 2001: 96–99; Матвеева 2000: 249; Михайлов 2001: 100–125 и др.]. При этом период инициаций у кочевников Горного Алтая VI–II вв. до н. э., вероятнее всего, наступал для детей достигших 12–17 лет (или более узко 12–15 лет). На этот период приходится наступление половой зрелости как у девушек (в интервале с 12 до 17 лет), так и у юношей (с 15 лет) [Козлов 1969: 111]. Именно у умерших людей старше этого возраста отмечены достаточно стабильные и устоявшиеся черты погребального обряда пазырыкской культуры. Судя по всему, индикаторами погребенных, прошедших обряды инициации, могут выступать следующие предметы: у мужчин – это металлические модели кинжалов, чеканов и деревянные щиты, а у женщин – специфичный набор предметов женского туалета, связанный с прической и головным убором (наконик, шпилька, эгрета). Кроме того, дополнительным маркирующим признаком таких погребенных служат особенности поясной фурнитуры. Особая социальная и мифологическая роль пояса хорошо известна в кочевых культурах [Хазанов, Шкурко 1976; Акишев 1978: 58; Добжанский 1990: 20–80].

Результаты изучения женских погребений пазырыкской культуры показали, что наибольшей социальной активностью обладали представители этого пола в возрасте 20–35 лет. Именно для этой категории людей отмечены социально значимые элементы погребального обряда и инвентаря. После 35 лет социальная значимость женщин постепенно уменьшается, а к концу жизни сокращается довольно существенно. Об этом свидетельствуют мало репрезентативные, да к тому же немногочисленные (это обусловлено повышенной женской смертностью после 35 лет) погребения старых женщин. Роль представительниц «слабого пола» в структуре «пазырыкского» социума уже рассматривалась в отдельных работах [Полосьмак 2001: 274–287], поэтому, основываясь на всей совокупности источников, можно сделать вывод о достаточно высоком положении женщин, которые были во-

влечены практически во все сферы функционирования общества, за исключением, вероятно, военных .

Среди мужчин наибольшая социальная мобильность характерна для представителей возмужалого и зрелого возраста. Причем, судя по характеру сопроводительного инвентаря, особенностям погребальных сооружений, прослеживается тенденция к некоторому преобладанию в общественной жизни мужчин возмужалого возраста. Имеющиеся материалы о погребениях мужчин преклонного возраста свидетельствуют о некотором уменьшении социальной значимости этой группы, хотя о полном прекращении ими деятельности, во всяком случае, отдельных ее представителей (см., например, погребение из к. 1 могильника Шибе) говорить вряд ли правомерно. Низкий процент людей старческого возраста (мужчин – 4 %, женщин – 1 %), скорее всего, связан с естественными демографическими процессами в этот период времени.

Рассмотренные данные позволяют сделать вывод об определенном социальном приоритете мужчин возмужалого и зрелого возраста. Достаточно высокую роль в социуме занимали женщины 20–35 лет. Существенно ограниченной социальной значимостью обладали дети младшего и старшего возраста, а также подростки до того момента, пока успешно не проходили обряд инициаций и не становились полноправными членами коллектива. Реальное место номада в половозрастной структуре обусловлено его личными физико-генетическими данными, а также особенностями социокультурного развития общества в целом.

Материалы погребального обряда и особенности планиграфии могильников пазырыкской культуры позволяют сделать некоторые

* Достоверных данных о пазырыкских женщинах, занимающихся военной деятельностью, практически нет, если не брать во внимание недавние выводы Н. В. Полосьмак [2001: 277], которые, несомненно, нуждаются в дополнительных уточнениях и повторном осмыслении. Правда, некоторые исследователи, вслед за античными авторами, высказывают мысль о достаточно широком распространении практики участия женщин в войнах среди разных индоевропейских [Джонс-Блэй 1997]. Однако результаты современных исследований кочевых обществ Центральной Азии раннего железного века и средневековья [Крадин 1992; 1996; Кляшторный, Савинов 1994; и др.], судя по-всему, не дают достаточных оснований, подтверждающих существование у номадов данного региона женщин-воительниц («амазонок»).

заключения о характере семейных и родственных отношений у кочевников. Большинство исследователей указывают на семейно-родовой характер «цепочек» пазырыкских курганов [Кубарев 1991: 25; Марсадолов 2000а; 2000б; Васютин 1999: 33–34 и др.]. Некрополи, состоящие из двух или более цепочек, вероятно, оставлены несколькими родственными общинами или кланами [Суразаков 1992: 53]. При этом замечено, что ряд курганов, сооруженных в начале могильника, зачастую включал парные погребения мужчины и женщины, которые являлись мужем и женой, а также главами больших семей [Кубарев 1991: 38]. Совместные погребения мужчин и женщин составляют порядка 53 % от общего числа парных погребений. Возрастной состав женщин варьирует от юного до пожилого. Мужчины, похороненные вместе с женщинами, как правило, возмужалого или зрелого возраста. Судя по всему, в парных погребениях действительно были похоронены муж и жена, хотя в отдельных случаях вместо жены (например, в случае ее ранней смерти) могла быть погребена наложница.

Характер семейных отношений у «пазырыкцев» реконструировать очень сложно из-за отсутствия прямых письменных источников. Определенной компенсацией в данном случае могут стать палеогенетические исследования, которые в последние годы начали проводиться достаточно активно [Овчинников, Друзина, Овчинникова и др. 2000: 222–223; Воеводова, Ситникова, Ромашенко 2000: 318; Воеводова, Ромашенко, Ситникова и др. 2000: 88–94; Самашев, Фаизов, Базарбаева 2001: 22 и др.]. Заслуживающие внимание данные были получены казахскими учеными при молекулярно-генетическом анализе мужского и женского скелетов из к. 11 могильника Берель. По мнению Н. А. Айтхожиной и Е. К. Людвиковой, в этом кургане были похоронены персоны, имеющие кровнородственные связи, – мать и сын. При этом женское захоронение, возможно, было совершено несколько позже, чем мужское. Возраст мужчины предварительно установлен антропологами в 30–40 лет [Самашев, Фаизов, Базарбаева 2001: 22].

Интересно отметить, что, например, китайские письменные источники фиксируют у многих кочевых народов, в частности у хунну, тугю и в других обществах, существования традиции жениться, в случае смерти или гибели мужа, на своих ближайших родственниках, включая жен отцов, братьев. Так, Н. Я. Бичурин [1998: 59], характери-

зую семейные отношения хунну, отмечал, что «...по смерти отца и братьев берут за себя жен их из опасности, чтоб не пресекался род, и посему хотя есть кровосмешение у хуннов, но роды не прекращаются». Аналогичные сведения приводит исследователь и о тюрках: «По смерти отца, старших братьев и дядей по отце женятся на мачехах, невестках и тетках» [Бичурин 1998: 234].

Это, конечно, не означает, что кочевники практиковали инцест со своими матерями, но с точки зрения обычая, причем весьма дикого для китайцев, все жены усопшего родителя, в том числе и родная мать, становились женами наследника. Не исключено, что аналогичная практика в той или иной степени существовала уже в скифское время, в том числе и у «пазырыкцев», особенно среди высших социальных групп номадов. Примечательно, что мужчины и женщины из к. 11 могильника Берель относятся к элите «пазырыкского» общества, о чем свидетельствуют различные особенности погребального обряда.

Производственная деятельность. Основными формами производственной деятельности у номадов являются такие, как хозяйственная и «ремесленная». Важно отметить, что у скотоводческих народов в определенной степени существовало разделение на мужской (война, выпас скота, охота) и женский (домашнее хозяйство) труд, хотя в случае необходимости (участие мужчин в войнах или грабительских набегах) скот могли пасти подростки или женщины. В целом же для кочевых обществ была характерна недифференцированность экономической специализации [Крадин 1996: 21]. Между тем многообразие направлений производственной деятельности кочевников Горного Алтая пазырыкского времени позволяет остановиться на отдельных ее видах более подробно. Коснемся, прежде всего, вопросов, связанных с хозяйством «пазырыкцев», которое целесообразно рассматривать с привлечением материалов не только VI–II вв. до н. э., но и раннескифского времени (конец IX – первая треть VI в. до н. э.) [Тишкин 1996в; Тишкин, Дашковский 1998б: 581–591].

В целом на основе всего круга источников можно сделать вывод, что в хозяйственную деятельность в «пазырыкском» обществе в той или иной степени были вовлечены представители разных половозрастных групп (включая детей-подростков). Косвенным, своего рода символическим подтверждением этого, возможно, служит факт наличия «мясной пищи» в виде кусков баранины и реже – конины в захо-

ронениях, а также металлические ножи в большинстве погребений детей, женщин и мужчин пазырыкского времени (от 50 до 70 %). Кроме того, очень часто представителей указанных половозрастных групп в могилах сопровождали захоронения коней, свидетельствующие как о социальном и имущественном положении людей, так и о характере занятости их в производственной и других видах деятельности. Освобождение от участия в физическом труде могло, вероятно, существовать только в виде исключения из общего правила, например для лиц, занятых управленческой деятельностью [Крадин 1996: 21]. При этом конкретное распределение обязанностей в хозяйственно-трудовой сфере могло варьироваться внутри общества в зависимости от культурно-исторической ситуации (военные действия, эпидемии и т. д.).

Если особенности хозяйства и степень занятости в этом процессе каждой половозрастной группы «пазырыкского» общества реконструируются достаточно хорошо, то гораздо сложнее обстоит дело с выявлением людей, занимающихся тем или иным видом ремесленной деятельности, поскольку орудия труда, кроме металлических ножей, встречаются крайне редко. Поэтому необходимо обратиться к более широкому кругу источников, включая как традиционные письменные, лингвистические и этнографические данные, так и результаты естественно-научных анализов различных предметов из пазырыкских курганов.

Прежде всего интересно обратить внимание на сведения Геродота, который, характеризуя общественную и хозяйственную деятельность скифов и близких им в развитии народов, писал: «...меньше всех ценят тех граждан и их потомков, которые занимаются ремеслом... напротив считают благородными тех, которым совершенно чужд ручной труд и которые ведают только военное дело» (Геродот, II, 167). То же, очевидно, можно сказать о кочевниках более позднего времени. Тюрки, в частности, считали за славу «...умереть на войне, за стыд – кончить жизнь от болезни» [Бичурин 1998: 235].

Не менее примечательные данные приводит Н. М. Пржевальский о монголах XIX в.: «Промышленность у них самая ничтожная и ограничивается только выделкой некоторых предметов, необходимых в домашнем быту, как-то: кож, войлоков, седел, узд, луков; изредка приготавливают огнива и ножи» [цит. по: Крадин 1996: 21]. Аналогичная ситуация характерна и для других народов Азии [Масанов

1969; Антипина 1962; Кармышева 1998: 289–296; Васильев 1998: 276–288 и др.].

Учитывая имеющиеся материалы по пазырыкской культуре, а также исследования и разработки по данной проблеме, можно согласиться с общим выводом ученых о том, что во многих обществах скотоводов ремесло так и не выделилось в специализированную экономическую подсистему. Это объясняется тем, что фактически каждый кочевник или семья были в состоянии изготовить самостоятельно основные предметы утвари и обихода. В тех же случаях, где фиксируется выделение ремесла в отдельный вид деятельности, наблюдается его существенное отличие от аналогичного производства земледельско-городских народов, что обусловлено, прежде всего, подвижным образом жизни номадов [Крадин 1996: 21]. Подтверждением этого является и то, что долгое время в индоевропейских и, в частности, индоиранских языках отсутствовали или существовали в небольшом количестве термины, обозначающие конкретные виды ремесленной деятельности (металлургия, гончарство и др.) [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 687–738]. Имеющиеся данные, судя по всему, не позволяют говорить о выделении у «пазырыкцев» ремесла в самостоятельный вид деятельности, поскольку данный процесс практически никак не прослеживается по погребальному обряду, не говоря уже о других источниках.

В то же время результаты комплексных исследований последних лет, особенно по обработке материалов из курганов VI–II вв. до н. э. плато Укок, позволяют выделить несколько основных направлений производства, получивших значительное развитие у кочевников: металлургия и металлообработка [Кундо, Щербаков, Рослякова 2000: 176–187], изготовление различной керамической посуды [Молодин, Ламина 2000: 140–143; Степанова 2000: 18–20 и др.], шерстяных, полотняных тканей и пошив из нее одежды [Глушкова 1994: 114–121; 2000: 158–161], а также косторезное дело [Бородовский 1997: 121–129; 2000: 144–157 и др.]. Особо следует указать на достаточно высокий уровень развития различных видов деревообрабатывающего производства: от строительства погребальных камер до декоративно-прикладного творчества [Мыльников 1999; 2000]. Важно отметить, что многие из указанных видов производственной деятельности в той или иной форме существовали уже у «бийкенских» племен Горного Алтая

в конце IX – первой трети VI в. до н. э. [Кирюшин, Тишкин 1997: 105–110]. В последующее, пазырыкское, время эти направления получили новое количественное и существенно качественное развитие.

Таким образом, рассмотренная совокупность источников позволяет сделать вывод о том, что в основе развития хозяйственной и ремесленной деятельности номадов Горного Алтая пазырыкского времени лежало домашнее производство – особая форма промышленного труда [Колчин, Сайко 1981: 24], основывавшееся на переработке материалов и сырья в том хозяйстве, которое их и добывает [Гаврилюк 1989: 3]. В то же время у «пазырыкцев», вероятно, наметилась тенденция к преобразованию отдельных производств в самостоятельные специализированные виды деятельности. Однако окончательного формирования ремесла, как формы производства, у номадов, судя по всему, не произошло, что обусловлено особенностями их культурно-исторического развития. Сходные процессы можно проследить у других народов Евразии скифского времени [Мартынов, Алексеев 1986: 78–86; Троицкая, Бородовский 1994: 53–70; Калоев 1999: 18–19; Матвеева 2000: 190 и др.], хотя отдельные исследователи зачастую склонны к преувеличению уровня развития ремесла у скотоводческих обществ.

Военная деятельность. Особое место военного дела в кочевых обществах древности и средневековья признается практически всеми учеными [Хара-Даван 1992: 86–117; Гумилев 1993а; 1993б; Крадин 1994: 34; Худяков 1997: 9–11 и др.]. Теоретически, а часто и практически участвовать в военных действиях могла подавляющая часть мужчин-номадов, поскольку для обеспечения минимального уровня хозяйственной стабильности требовалось не более 4–5 % населения. К тому же во время военных походов или набегов хозяйственная деятельность (например, по выпасу скота) могла полностью возлагаться на женщин и детей старшего возраста – подростков [Крадин 1991: 304].

Частые военные действия и развитие воинского искусства, безусловно, сказывались на развитии социальных отношений кочевников. Не являлось в данном случае исключением и «пазырыкское» общество. Многогранность военной деятельности номадов Горного Алтая, безусловно, требует отдельного всестороннего исследования и отчасти работа в этом направлении ведется [Кочеев 1990; 1997а; 1997б; 1998а; 1998б, 1999; Антонова, Худяков 1999 и др.]. Поэтому в данном

случае укажем только на общие тенденции в данном процессе. Прежде всего имеющиеся материалы по погребальному обряду свидетельствуют о достаточно высокой степени милитаризации социума «пазырыкцев». Это, во-первых, демонстрирует высокий процент (до 70) наличия тех или иных видов оружия (преимущественно в форме их металлических или, гораздо реже, деревянных копий) среди мужских погребений. При этом у наиболее социально активной возрастной группы у возмужалых мужчин данный показатель еще больше – 73 %.

Как уже отмечалось, начиная с эпохи бронзы оружие, наряду со своей основной боевой функцией, начинает выполнять знаковую роль, что проявлялось, в частности, в разных материалах и технике изготовления таких предметов [Худяков 1997а: 63]. Поэтому низкий процент (12,5 %) деревянных имитаций различных категорий вооружения (чекан, кинжал, стрелы) среди мужчин зрелого возраста и полное отсутствие таких предметов у представителей пожилой возрастной группы свидетельствует, вероятно, об особой военной значимости данной категории лиц, которые к тому же, судя по всему, обладали и значительным социальным положением. Во-вторых, о высокой степени военной активности свидетельствует то, что из 7–8 % всех кенотафов 5–6 % мужские, при этом подавляющая часть их приходится на периоды важных исторических событий (походы Александра Македонского, Модэ и др.). В-третьих, выделенные социально-типологические модели погребений показывают, что у «пазырыкцев» существовала определенная воинская иерархия, что нашло отражение и в конкретных элементах погребального обряда (сложность и масштабность погребального сооружения, наличие или отсутствие сопроводительных захоронений лошадей, количество и состав предметов вооружения) [Дашковский 2002].

Безусловно, высшая военная власть сосредотачивалась в руках «вождей» конфедерации и отдельных племен. Непосредственное управление воинскими «подразделениями» во время кампании осуществляла высшая родовая военная аристократия. Обычно в эти группы входили люди или даже целые рода, непосредственно связанные «по крови» и «по происхождению» родственными узами с «вождями», что хорошо фиксируется по письменным источникам у хунну, тюрок, кыргызов, уйгуров, монголов и у ряда других народов [Владимирцов 1934: 71–78; Кляшторный, Савинов 1994: 68–69; Крадин 1996:

73–78 и др.]. При этом внутри аристократии также зачастую существовало определенное деление, преимущественно в зависимости от степени родства с «вождем»-правителем. Обязанности и возможности представителей первых двух социальных групп, вероятно, были наследственными, поэтому в количественном отношении состав аристократии был достаточно гомогенным, поскольку пополнялся, преимущественно, в ходе естественного прироста. Хотя в ряде случаев не стоит исключать в некоторой степени пополнения аристократии за счет браков с «командующими» дружинными подразделениями, с представителями служилой знати (например, сотник), которые проявили себя искусными военачальниками, административными деятелями, дипломатами и т. д.

Следующее звено в военной организации составляла дружина и служилая знать, при этом последняя социальная группа в законченном виде начинает присутствовать только у номадов с гунно-сарматского времени. Проблемой выделения дружинников или воинов-профессионалов занимался В. А. Кочеев [1989; 1990; 1997; 1998а; 1998б и др.]. При этом исследователь при изучении воинской иерархии исходил исключительно из состава предметов вооружения кочевников, что хорошо фиксируется по материалам погребений. Однако данная точка зрения представляется несколько односторонней, поскольку более правомерными, очевидно, можно считать выводы, основанные на анализе всей совокупности признаков погребального обряда номадов. Именно такой подход позволил получить дополнительные свидетельства о существовании определенной иерархии среди «пазырыкских» воинов. На это, кроме категорий вооружения, дополнительно указывают особенности погребальных сооружений (масштаб, конструкция) и наличие сопроводительных конских захоронений. Зафиксированные особенности погребального обряда в ряде мужских погребений позволяют более объективно говорить о процессе сложения у скотоводов Горного Алтая в пазырыкское время особой группы воинов-профессионалов, которых можно считать привилегированным воинским подразделением, особо приближенным к «вождю».

При этом, судя по имеющимся материалам, внутри дружины также существовало деление на отдельные подгруппы (ср., например, в эпоху средневековья у монголов – десятник, сотник и т. д. [Хара-Даван 1992: 87–98]). Так, у «пазырыкцев» достаточно хорошо выде-

ляются в одном случае группы погребений мужчин-воинов с оружием в срубах или каменных ящиках, внутри которых установлены деревянные ложа, а также реализовано сопроводительное захоронение лошадей (от 1 до 3 особей). В другом случае зафиксировано отсутствие такого показателя. Третью совокупность курганов составляют погребения в срубах, каменных ящиках, рамах без дополнительных конструкций (ложе), но с сопроводительными захоронениями коней. При этом доля курганов первой и второй группы значительно меньше, что дополнительно свидетельствует об особом положении умерших, похороненных в таких объектах. Возможно, погребенные на деревянном ложе в срубке или каменном ящике в сопровождении лошадей являлись как раз военачальниками (хотя и не в строгом смысле этого слова) отдельных дружинных подразделений или всей дружины (ср.: у хунну и у других народов «высшая» и «низшая» дружины [Крадин 1996: 82]).

Судя по всему, дружинники были преимущественно конными воинами, о чем и свидетельствует наличие сопроводительных захоронений лошадей. Отсутствие в единичных случаях последнего элемента погребального обряда в мужских воинских погребениях с внутримогильной конструкцией в виде ложа и сруба или каменного ящика можно объяснить отчасти, например, внезапным ухудшением материального положения умершего человека (например, джут, военные набеги врагов и т. д.), хотя не стоит исключать другие варианты.

Надо отметить, что дружины существовали во многих социумах Евразии в древности и средневековье: у скифов, хунну, «саглынцеv», тюрок, уйгуров, хазар, монголов и многих других [Хазанов 1975: 185–187; Грач 1980: 46–48; Владимирцов 1934: 87–96; Худяков 1986: 178; Плетнева 1981: 103 и др.]. Сходные тенденции выявлены не только у скотоводческих обществ, но и у народов с комплексным хозяйством, например у «тагарцев» [Кулемзин 1980: 166]. Важно подчеркнуть, что формирование дружины, как правило, происходило вне традиционных кланово-племенных отношений, а на основе личных связей между воинами и предводителями. При этом в состав дружины могли входить как представители элиты, так и более низших социальных групп, включая отдельных выходцев из низов общества [Крадин 1996: 81–82; Владимирцов 1934: 88–91; Кляшторный, Савинов 1994: 68–73].

Наконец, низшее звено в военной иерархии занимали все остальные соплеменники. Интересно привести для сопоставления сведения Сыма Цяня о простых рядовых кочевниках хунну: «Из домашнего скота у них больше всего лошадей, крупного рогатого скота и овец... Мальчики умеют ездить верхом на овцах, из лука стрелять птиц и мышей; постарше стреляют лисиц и зайцев, которых затем употребляют в пищу; все возмужавшие, которые в состоянии натянуть лук, становятся конными ратниками... в мирное время все следуют за скотом и одновременно охотятся на птиц и зверей, поддерживая таким образом свое существование, а в тревожные годы каждый обучается военному делу для совершения нападений» [цит. по: Крадин 1996: 86]. Аналогичные данные приводит Н. Я. Бичурин [1998: 58–59]: «... хунны ...обыкновенно... в свободное время упражняются в конном стрелянии из лука, а во время приволья веселятся и ни о чем не заботятся».

Таким образом, «пазырыкцы», вероятно, как хунны и многие другие кочевые скотоводческие народы, в мирное время занимались хозяйством, а во время военных кампаний вливались в общеплеменное войско (или войско конфедерации племен и т. п.). Надо отметить, что среди данной группы у номадов Горного Алтая, возможно, также были отдельные представители, для которых война становилась одним из основных средств деятельности. Об этом, например, свидетельствует захоронение воина-профессионала в каменном ящике в к. 5 могильника Уландрык I с полным комплектом вооружения, включая щит, на который был уложен умерший [Кубарев 1987: 212].

По мнению некоторых исследователей, такие погребения подтверждают предположение о существовании не только конных, но и пеших воинов [Полосьмак 1992: 59; Кочеев 1998а: 85]. В то же время, судя по многочисленным источникам, как скифо-сакские племена Евразии (Ариан III, 8.3; Страбон VIII, 1–9), так и кочевники более позднего времени предпочитали сражаться преимущественно конными [Хара-Даван: 1992: 86–117; Крадин 1996: 73–90 и др.]. Обычно в роли пеших воинов в кочевых империях средневековья выступали представители зависимых оседло-земледельческих народов. Правда, например, Страбон (VIII, 5) сообщает, что массагеты – «прекрасные наездники и пешие воины». Однако вряд ли это в целом меняет ситуацию. Не исключено, что какая-то часть «пазырыкцев» по тем или иным причинам могла выполнять роль пеших воинов (ограниченные воз-

возможности маневра, нехватка боевых лошадей из-за джута и т. д.), однако данный вопрос несомненно нуждается в более детальном изучении. Отсутствие лошадей в могилах в 54 % (если исключить из общей совокупности погребений с этим признаком захоронения «элиты») номадов свидетельствует не об их полном отсутствии у этой части населения, а о том, что они не имели достаточного материального благополучия (или оно было ограниченным), мерилom которого выступали лошади, чтобы похоронить коня в погребении человека.

Имеющиеся материалы свидетельствуют о достаточно высокой степени милитаризации пазырыкского общества. Фактически все мужское население в той или иной степени могло быть вовлечено в этот процесс. Между тем явно наметилась тенденция к формированию определенной группы воинов-профессионалов, составляющих дружину (служилую рать) вождя. Однако степень сложения дружинного войска не стоит преувеличивать. Доля погребений, которые можно отнести к дружинным, велика и составляет примерно около 30 % от всей совокупности мужских захоронений. Это свидетельствует о незавершенности начатого процесса.

Зависимое население. Вопрос о наличии в пазырыкском обществе «зависимых людей» – рабов в разное время рассматривался многими исследователями, начиная с С. И. Руденко [1953]. Новый импульс для изучения указанной категории людей дали находки человеческих костей в заполнении могильных ям основных погребений кочевников Горного Алтая пазырыкского времени [Кубарев 1987: 29–30]. Прежде чем интерпретировать такие захоронения, следует указать на методологические и культурно-исторические выводы по данной проблеме, полученные в современном кочевниковедении. Большинство ученых пришли практически к однозначному выводу, что рабство в определенной форме всегда было у кочевников, однако ни в одном таком обществе оно не получило существенного распространения [Хазанов 1975: 139–148; Кляшторный 1986; Крадин 1994: 21; Кляшторный, Савинов 1994: 74–75 и др.]. Такая ситуация обусловлена целым комплексом причин: низкая потребность в дополнительных рабочих руках и экономическая неэффективность использования «рабов» в скотоводческом хозяйстве; сложности в организации контроля за «зависимыми людьми». У кочевников считалось почетным личное занятие скотоводством [Крадин 1996: 92]. В этой связи наибольшее распро-

странение получило домашнее рабство, основанное преимущественно на использовании женщин как в качестве наложниц, так и в бытовой сфере [Кляшторный 1986]. Письменные источники по кочевым народам упоминают захват женщин и девушек как главную военную добычу. Плененные женщины вписывались в систему семейных отношений своего господина, а также в систему хозяйственной деятельности, осуществляемой его семьей, участия как в семейном, так и в общественном производстве [Кляшторный, Савинов 1994: 74; Крадин 1996: 92–95 и др.]. Если учесть, что у кочевников доля женщин в повседневном труде была всегда выше степени участия в этом процессе мужчин, то становится вполне понятным экономическая обусловленность захвата в плен именно женщин, а также широко распространенная практика многоженства и левирата [Кляшторный, Савинов 1994: 74]. Выделить погребения женщин-«рабынь» в общей массе погребений пазырыкского времени достаточно сложно. Вероятно, представителей этой категории зачастую могли хоронить в одной погребальной камере с мужчиной (если только его не погребали в одной могиле с женой). Вероятно, такие захоронения следует искать среди парных (мужчина и женщина) и иногда коллективных погребений. Хотя, безусловно, не стоит интерпретировать все совместные похороны мужчины и женщины как «проводы» в иной мир господина и «рабыни-наложницы».

Надо отметить, что письменные источники фиксируют, в частности у хунну-монголов и ряда других кочевых обществ, не только женщин-рабынь, но и лиц мужского пола с аналогичным социальным статусом. При этом, как правило, такие люди «становились пастухами коров и овец (чабанами), но не табунщиками – коней рабам не доверяли» [Кляшторный, Савинов 1994: 75]. Судя по всему, мужские захоронения в заполнении могильных ям пазырыкских курганов как раз и принадлежали представителям аналогичной социальной группы. При этом исследователи отмечают, что такие же погребения существовали и у «саглынцеv» в Туве [Грач 1980: 48; Кубарев 1987: 28]. Как справедливо заметил В. Д. Кубарев [1987: 30], это были люди из обоих указанных регионов, захваченные во время военных действий и похороненные вместе со своими хозяевами.

В целом имеющиеся археологические данные, а также сведения письменных источников позволяют сделать вывод о существовании в

«пазырыкском» обществе домашней формы рабства, в котором основным объектом эксплуатации были женщины (наложничество, домашнее хозяйство и т. д.).

Управленческая деятельность и проблема политогенеза «пазырыкского» социума. Историография изучения политического устройства кочевников Горного Алтая VI–II вв. до н. э. достаточно подробно рассмотрена [Васютин 1998; Дашковский 2000; 2002 и др.]. Общий итог дискуссии по данной проблеме сводился к следующему. Одна группа исследователей считала, что у «пазырыкцев» сложилось раннегосударственное образование, а вторая, наоборот, настаивала на том, что номады находились на уровне военной демократии и незавершенного классовобразования [см. обзор: Васютин 1998]. В этой связи важно обратить внимание на современные теоретические разработки этой темы, подкрепленные существенным культурно-историческим материалом. По мнению некоторых ученых, социокультурные особенности «ранних кочевников» не имели, в отличие от оседло-земледельческих обществ, предпосылок (экология, система хозяйствования, демографический оптимум) для возникновения государства. Поэтому кочевые общества в подавляющем большинстве были организованы по иерархическому принципу и представляли собой разные формы (стадии) вождества [Крадин 1991: 304–307; 1993]. Среди наиболее типичных черт политических объединений номадов разных исторических периодов можно выделить следующие: многоуровневая иерархическая социальная организация; триадный (реже дуальный) принцип деления социальной организации; военно-иерархический характер общественной организации, как правило, по «десятичному» принципу. При этом, если низшие звенья (семья, семейно-родственные группы) основывались на реальных кровнородственных и экономических связях, то высшие уровни социальной организации (племена или их союзы и конфедерации, вождества) объединялись преимущественно в военно-политические структуры [Крадин 1994: 25]. Отсюда вытекает и высоко милитаризованный характер многих социумов кочевников [Крадин 1993; Кляшторный, Савинов 1994: 66–75].

Имеющаяся совокупность источников и современные методологические разработки по политогенезу древних обществ позволяют сделать вывод, что во главе «пазырыкского» общества стояли вожди племен и их конфедерации [Дашковский 2002]. В их руках сосредото-

чивалась вся верховная, религиозная и административная (управленческая) власть. Применительно к «пазырыкцам», как и ряду других скотоводческих обществ Евразии скифского времени, например сакам, вероятно, правомерно говорить об определенной сакрализации «вождя», который мог являться олицетворением единства всего народа и стабильности в мировом порядке. Не случайно саки и скифы после смерти своих «верховных владык» на время инсценировали хаос, разрушение и дисгармонию мира, после чего снова наступал порядок [Акишев К. А., Акишев А. К. 1981: 149]. В то же время говорить о теократическом характере власти у кочевников Горного Алтая нет обоснований.

Служители культа в социуме кочевников. Изучение социального статуса персон, выполняющих функции священнослужителей (жрецов, шаманов и т. п.) в обществе кочевников и сакрализация правителей («вождей»), – одна из наиболее сложных и слабо разработанных тем [Дашковский 2001: 316–319]. В археологическом отношении это проявляется в трудности обнаружить специфичные ритуальные предметы, которые подтверждали бы не факт их использования в обрядах (поскольку в определенном смысле все вещи из погребений ритуального характера), а подчеркивали бы их сугубо религиозную значимость и принадлежность к атрибутам исключительно священнослужителей. Надо отметить, что категории таких предметов могут быть как универсальными для других культур Евразии скифского времени, так и носить уникальный характер для какого-то конкретного общества. Существование именно такой ситуации можно обнаружить при знакомстве с религиозной практикой скифов, саков, «тагарцев», «саглынцеv» и других этнокультурных объединений евразийских степей скифской эпохи [Вадецкая 1996: 46–49; 1999: 108; Матвеева 2000: 190–191; Чугунов 1996: 69–80; Джумабеков 1996: 83–86; Банников 2000: 177–183; Кузнецова 1988: 17–23; Гусева 1983: 89–95 и др.].

К числу ритуальных предметов, являющихся маркерами захоронений служителей культа* исследователи относят: бронзовые жаров-

* Авторы считают, что применительно к кочевым обществам раннего железного века Евразии более правомерно с методологической точки зрения использовать термин «служители культа» (священнослужитель), чем понятия «жрец», «шаман» [см. Дашковский 2001].

ни с камнями, зерна конопли, «шестиноги», каменные алтарики, специфичные зеркала [Сорокин 1978: 184; Могильников 1997: 90 и др.]. Кроме состава сопроводительного инвентаря, а также изображений на татуировках, в последние годы археологи стали обращать внимание при выявлении «жреческих» курганов и на планиграфию могильников [Полосьмак 2001а: 279–281]. В целом, исходя из выделяемых авторами разных критериев, к числу погребений служителей культа ученые относят следующие объекты: курган 2 могильника Пазырык, Каракольский курган, курган 1 могильника Ак-Алаха III [Шульга 1998; Могильников 1997: 96; Полосьмак 2001: 279–280]. Если учитывать все отмеченные выше признаки погребального обряда, а также особенности погребальной конструкции и сопроводительное захоронение лошадей, то в эту группу погребений священнослужителей «пазырыкского» общества, вероятно, можно включить еще два кургана могильника Тыткескен VI (раскопки Ю. Ф. Кирюшина).

Таким образом, к специфичным погребениям служителей культа более или менее достоверно можно отнести 5 курганов. Данная цифра представляется более чем незначительной, если учесть, что в Горном Алтае исследовано уже свыше 700 курганов пазырыкского времени. Поскольку необходимость в совершении определенных религиозных действий (прежде всего, погребального обряда) была постоянной, то достаточно вероятной представляется ситуация, в которой отправление культовых функций было возложено (в зависимости от сложности и значимости ритуала) на глав патриархальных семей и родов. Данное предположение выглядит еще более убедительным, если принять во внимание устоявшееся в науке мнение, что цепочка курганов – это погребения семейно-родственной группы. Могильник, состоящий из двух или нескольких таких цепочек, компактно расположенных в одном месте, принадлежал нескольким родственным общинам (своеобразному родовому клану) [Суразаков 1992: 53; Кубарев 1991: 38; Шульга 1989 и др.]. Более того, весьма интересными представляются наблюдения, сделанные В. Д. Кубаревым, при изучении могильников номадов в долине р. Юстыд. Исследователь обратил внимание на то, что в большинстве случаев цепочки курганов открывали парные захоронения мужчин и женщин, которые, вероятно, состояли в браке и являлись главами больших семей [Кубарев 1991: 38]. Возможно, именно эта категория людей занималась отпращиванием религиозных культов,

в том числе следила за соблюдением канонов погребального обряда на семейно-родовом уровне.

В то же время при изучении вопроса о месте и роли служителей культа в «пазырыкском» обществе важно обратить внимание на сложность религиозно-мифологических представлений номадов и их отражение в обрядовых действиях [Полосьмак 2001; Дашковский 2002 и др.]. Вполне очевидно, что объем знаний и религиозно-мифологической информации, необходимой для совершения сложных ритуалов, выходил за пределы уровня общего развития глав семейно-родовых групп. Скорее всего, в «пазырыкском» обществе действительно наметилась тенденция к формированию особой группы служителей культа, однако данный процесс не был окончательно завершен. Это объясняется тем, что «жречество» как социальный институт существует преимущественно в обществах, начиная с раннегосударственной формы политического устройства. Номады же Горного Алтая, как уже отмечалось выше, находились только на пути поиска одной из форм такого устройства. Примечательным также является то, что все пять курганов, которые можно связать с погребениями служителей культа («жриц»), преимущественно не относятся к числу «ранних» памятников пазырыкской культуры. К общей характеристике выше сказанных процессов нужно добавить, что в социуме номадов, скорее всего, верховная религиозная власть сосредотачивалась (во всяком случае формально) у вождя племени или «конфедерации племен». Об этом может, в частности, свидетельствовать парное захоронение мужчины и женщины, с указанной выше религиозной атрибутикой, в кургане 2 могильника Пазырык. Сочетание культово-символических и управленческих функций в лице правителя было весьма распространено в различных государствах Древнего мира, а также в предгосударственных образованиях [Дашковский 2001: 316–319 и др.].

Заключение

Палеосоциологические реконструкции позволяют сделать вывод о том, что в основе общественной структуры кочевого общества в раннескифский и пазырыкский периоды лежала половозрастная структура, определяющая место номада в зависимости от его физико-генетических показателей. Вертикальная иерархия базировалась на имущественной, социальной, профессиональной и других структурах.

При этом, если в раннескифский период наблюдается слабая дифференцированность указанных структур, то в пазырыкское время иерархия уже достаточно сильно выражена, что отразилось и в погребальном обряде номадов. Кроме того, именно в пазырыкской культуре стала формироваться новая социальная группа – служители культа, которой в предшествующий период не было. В отличие от «бийкенцев» для пазырыкского общества были характерны высокая степень его милитаризации, а также и начало процесса формирования дружины.

Таким образом, учитывая особенности среды обитания, уровень развития основных видов хозяйственной деятельности, демографическую ситуацию, а также иерархический характер социальной структуры «пазырыкцев», вероятно, можно сделать вывод о том, что кочевники в своем развитии прошли период сложных форм вождества и встали на путь поиска формы раннегосударственного образования. Однако в полной мере процесс сложения государства, судя по всему, не был окончательно завершен. Это обусловлено как особенностями культурно-исторического развития «пазырыкского» общества, так и в целом кочевых народов Центральной Азии скифской эпохи.

Литература

Авдусин Д. А. 1980. *Полевая археология СССР*. М.: Высш. школа.

Акишев К. А. 1978. *Курган Иссык. Искусство саков Казахстана*. М.: Искусство.

Акишев К. А., Акишев А. К. 1980. Происхождение и семантика иссыкского головного убора. *Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана*. Алма-Ата: 14–31.

Антипина К. И. 1962. *Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов*. Фрунзе.

Антонова О. В., Худяков Ю. С. 1999. Погребения воинов в памятниках пазырыкской культуры на Средней Катуні (по материалам раскопок Южно-Сибирского отряда САКЭ ИАЭ СО РАН). *Итоги изучения скифской эпохи Алтай и сопредельных территорий*. Барнаул: 17–20.

Ариан. 1993. *Поход Александра Македонского*. М.

Банников А. Л. 2000. «Жертвенники» как социальный маркер (к вопросу о наличии жреческого слоя у кочевников Южного Урала). *От древности к новому времени (проблемы истории и археологии)*. Уфа: 177–183.

Бичурин Н. Я. 1998. *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена*. Ч. 1. Алматы.

- Бородовский А. П. 1997. *Древнее косторезное дело юга Западной Сибири*. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН.
- Бородовский А. П. 2000. Технология изготовления предметов из полого рога. *Феномен алтайских мумий*. Новосибирск: 144–157.
- Вадецкая Э. Б. 1996. Атрибуты служителей культа по древним погребениям Енисея. *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху*. СПб.: 46–50.
- Вадецкая Э. Б. 1999. *Таштыкская эпоха в древней истории Сибири*. СПб.
- Васильев В. Н. 1998. К вопросу о сарматских каменных жертвенниках кочевников Южного Урала. *Уфимский археологический вестник*, № 1. Уфа: 25–43.
- Васютин С. А. 1998. *Социальная организация кочевников Евразии в отечественной археологии*: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул.
- Васютин С. А. 1999. Проблемы изучения социальной организации кочевников скифского времени Горного Алтая по материалам погребений. *Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий*. Барнаул: 31–35.
- Владимирцов Б. Я. 1934. *Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм*. Л.: Изд-во АН СССР.
- Воеводова М. И., Ситникова В. В., Ромащенко А. Г. 2000. Расово- и этноспецифические особенности мтДНК представителей пазырыкской культуры Горного Алтая. *Феномен алтайских мумий*. Новосибирск: 224–230.
- Воеводова М. И., Ромащенко А. Г., Ситникова В. В., Шульгина Е. О., Кобзев В. Ф. 2001. Сравнение полиморфизма митохондриальной ДНК пазырыкцев и современного населения Евразии. *Археология, этнография и антропология Евразии*, № 1: 88–94.
- Гаврилюк Н. А. 1989. *Домашнее производство и быт степных скифов*. Киев: Наукова думка.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Ч. 1–2. Тбилиси.
- Геродот. 1972. *История: В девяти книгах* / Пер. и прим. Г. И. Стратановского. Л.: Наука.
- Глушкова Т. Н. 1994. Плетение и ткачество в раннем железном веке (по материалам могильника Ак-Алаха I). *Полосьмак Н. В. «Стережущие золото грифы» (Ак-алахинские курганы)*. Новосибирск: 114–121.
- Глушкова Т. Н. 2000. Традиции изготовления пазырыкских тканей. *Феномен алтайских мумий*. Новосибирск: 158–161.
- Горяев В. С. 1997. Количественный анализ предметов погребального инвентаря и половозрастная структура. *Социальная организация и социогенез первобытных обществ: теория, методология, интерпретация*: Мат-лы всерос. конф. Кемерово: 34–39.

- Грач А. Д. 1980. *Древние кочевники в Центре Азии*. М.: Наука.
- Гумилев Л. Н. 1993а. *Хунну*. СПб.: Тайм-Аут-Компасс.
- Гумилев Л. Н. 1993б. *Древние тюрки*. М.
- Гусева Н. 1983. К вопросу о ритуальных напитках древних скотоводов евразийских степей и Центральной Азии. *Информационный бюллетень. Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии*. Вып. 3–4. М.: 89–95.
- Дашковский П. К. 2001б. К вопросу о служителях культа в пазырыкском обществе. *Историко-культурное наследие Северной Азии: Итоги и перспективы изучения на рубеже тысячелетий*. Барнаул: 313–319.
- Дашковский П. К. 2002. *Социальная структура и система мировоззрений населения Горного Алтая скифского времени*: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул.
- Джонс-Блэй К. 1997. Женщины и война в индоевропейском мире. *Стратум: структура и катастрофы. Сб. Символической истории. Археология, источниковедение, лингвистика. Философия истории*. СПб.: 67–72.
- Добжанский В. Н. 1990. *Наборные пояса кочевников Азии*. Новосибирск: Изд-во НГУ.
- Джумабеков Г. С. 1996. О сакральной функции котлов из семиреченских «кладов». *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху*. СПб.: 83–86.
- Калоев Б. А. 1999. *Осетинские историко-этнографические этюды*. М.
- Кармышева Б. Х. 1998. Изготовление войлока у узбеков. *Приаралье в древности и средневековье*. М.: 289–296.
- Кирюшин Ю. Ф., Тишкин А. А. 1997. *Скифская эпоха Горного Алтая. Ч. 1: Культура населения в раннескифское время*. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та.
- Кирюшин Ю. Ф., Тишкин А. А. 1999. Основные этапы изучения скифской эпохи Горного Алтая. *Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий*. Барнаул: 70–75.
- Кляшторный С. Г. 1986. Формы социальной зависимости в государствах кочевников Центральной Азии (конец I тыс. до н. э. – I тыс. н. э.). *Рабство в странах Востока в средние века*. М.: 312–339.
- Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. 1994. *Степные империи Евразии*. СПб.: Фарн.
- Козлов В. И. 1969. *Динамика численности народов. Методология исследования и основные факторы*. М.: Наука.
- Колчин Б. А., Сайко Э. В. 1981. Особенности развития и организации скотоводства. *Становление производства в эпоху неолита и бронзы*. М.: 9–34.
- Кочеев В. А. 1990. Войны пазырыкского общества. *Проблемы изучения древней и средневековой истории Горного Алтая*. Горно-Алтайск: 105–118.
- Кочеев В. А. 1997а. Средний слой пазырыкского общества. *Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири*. Барнаул: 112–114.

- Кочеев В. А. 1997б. Луки горно-алтайских курганов (к вопросу о луках скифского времени Горного Алтая): *Известия лаборатории археологии*, № 2. Горно-Алтайск: 147–152.
- Кочеев В. А. 1998а. К вопросу о защитном вооружении кочевников Горного Алтая в скифское время. *Древности Алтая: Известия лаборатории археологии*, № 3. Горно-Алтайск: 83–88.
- Кочеев В. А. 1998б. Некоторые вопросы военного дела и военного искусства древних кочевников Горного Алтая скифского времени. *Сибирь в панораме тысячелетий*. Т. 1. Новосибирск: 271–276.
- Кочеев В. А. 1999. Погребение в с. Эликманар и оружейный комплекс в курганах кара-кобинского типа (по материалам горно-алтайских курганов скифского времени). *Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий*. Барнаул: 82–84.
- Крадин Н. Н. 1991. Особенности классообразования и политогенеза у кочевников. *Архаическое общество: Узловые проблемы социологии развития*. М.: 301–324.
- Крадин Н. Н. 1992. *Кочевые общества (проблемы формационной характеристики)*. Владивосток: Дальнаука.
- Крадин Н. Н. 1993. Структура власти в государственных образованиях кочевников. Феномен восточного деспотизма: структура управления и власти. М.: 192–210.
- Крадин Н. Н. 1994. *Кочевые общества (проблемы формационной характеристики)*: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М.
- Крадин Н. Н. 1996. *Империя хунну*. Владивосток: Дальнаука.
- Кубарев В. Д. 1987. *Курганы Уландрыка*. Новосибирск: Наука, Сиб. отделение.
- Кубарев В. Д. 1991. *Курганы Юстыда*. Новосибирск: Наука, Сиб. отделение.
- Кузнецова Т. М. 1988. Скифские ритуальные сосуды. *КСИА*. Вып. 194. М.: 17–23.
- Кундо Л. П., Щербаков Ю. Г., Рослякова Н. В. 2000. Особенности бронзолитейного дела и сырьевые ресурсы металлургии скифской эпохи Горного Алтая. *Феномен алтайских мумий*. Новосибирск: 176–178.
- Марсадолов Л. С. 2000. Планиграфия могильников Горного Алтая VI–IV вв. до н. э. *Пятые исторические чтения памяти М. П. Грязнова*. Омск, 2000а. С. 69–72.
- Марсадолов Л. С. 2000б. Археологические памятники IX–III веков до н. э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазыркской культуры): Автореф. ... д-ра культурологии. СПб.
- Мартынов А. И. 1986. О хозяйственном освоении территорий скифо-сибирского мира. *Исторический опыт освоения Сибири*. Новосибирск: 11–14.
- Мартынов А. И., Алексеев В. П. 1986. *История и палеоантропология скифо-сибирского мира*. Кемерово.

- Масанов Э. А. 1969. Казахское войлочное производство во второй половине XIX и начале XX в. *Труды Института истории, археологии и этнографии АН КССР*. Т. 6. *Этнография*. Алма-Ата.
- Матвеева Н. П. 2000. *Социально-экономические структуры населения Западной Сибири в раннем железном веке*. Новосибирск: Наука.
- Михайлов Ю. И. 2001. *Мировоззрение древних обществ юга Западной Сибири (эпоха бронзы)*. Кемерово: Кузбассвуиздат.
- Могильников В. А. 1997. *Население Верхнего Приобья в середине – второй половине I тыс. до н. э.* М.: Наука.
- Молодин В. И., Ламина В. В. 2000. Технологический анализ керамических сосудов. *Феномен алтайских мумий*. Новосибирск: 140–143.
- Мыльников В. П. 1999. *Обработка дерева носителями пазырыкской культуры*. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН.
- Мыльников В. П. 2000. Технология изготовления погребальных сооружений из дерева. *Феномен алтайских мумий*. Новосибирск: 125–139.
- Овчинников И. В., Друзина Е. Б., Овчинникова О. И., Козельцев В. Л., Ребров Л. Б., Быков В. А. 2000. Молекулярно-генетический анализ делеционного-инсерционного полиморфизма региона V мтДНК у мумии из погребального комплекса Ак-Алаха-3. *Феномен алтайских мумий*. Новосибирск: 222–223.
- Плетнева С. А. 1981. Печенеги, торги, половцы. *Степи Евразии в эпоху средневековья*. М.: 213–222.
- Полосьмак Н. В. 1992. Деревянные щиты из пазырыкских курганов. *Проблемы сохранения, использования и изучения памятников археологии*. Вып. 2. Горно-Алтайск: 58–59.
- Полосьмак Н. В. 1993. Исследование памятников скифского времени на Укоке. *Altaica*, № 3. Новосибирск: 21–31.
- Полосьмак Н. В. 2001. *Всадники Укока*. Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс.
- Руденко С. И. 1953. *Культура населения Горного Алтая в скифское время*. М.; Л.: Наука.
- Самашев З. С., Фаизов К. Ш., Базарбаева Г. А. 2001. *Археологические памятники и палеопочвы Казахского Алтая*. Алматы: Изд. группа ОФ «Берел».
- Сорокин С. С. 1978. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры. *Культура Востока. Древность и раннее средневековье*. Л.: 172–191.
- Степанова Н. Ф. 2000. *Погребальные комплексы скифского времени Средней Катуни*: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул.
- Страбон. 1994. *География в 17 книгах*. М.: Ладомир.
- Суразаков А. С. 1992. О некоторых проблемах изучения социальных отношений населения Горного Алтая эпохи раннего железа: *Мат-лы к изучению прошлого Горного Алтая*. Горно-Алтайск: 48–56.

- Таиров А. Д. 1993. Пастбищно-кочевая система и исторические судьбы кочевников Урало-казахстанских степей в I тыс. до н. э. *Кочевники Урало-казахстанских степей*. Екатеринбург: 3–23.
- Тишкин А. А. 1996а. Погребальные сооружения курганного могильника Бийке в Горном Алтае и культура населения, оставившего их. *Погребальный обряд древних племен Алтая*. Барнаул: 20–54.
- Тишкин А. А. 1996б. *Культура населения Центрального и Северо-Западного Алтая в раннескифское время*: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул.
- Тишкин А. А. 1996в. Характеристика основного направления хозяйственной деятельности населения раннескифского времени Горного Алтая. *Актуальные проблемы сибирской археологии*. Барнаул: 57–61.
- Тишкин А. А. 1997. Изучение социально-экономической структуры населения Горного Алтая раннескифского времени. *Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири*. Барнаул: 93–95.
- Тишкин А. А., Грушин С. П. 1997. Что такое кенотаф? *Известия лаборатории археологии*. Вып. 2. Горно-Алтайск: 24–28.
- Тишкин А. А., Дашковский П. К. 1997. Захоронение человека с конем как отражение некоторых сторон социально-экономической структуры населения Горного Алтая скифской эпохи. *Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири*. Барнаул: 114–117.
- Тишкин А. А., Дашковский П. К. 1998а. Погребения человека с конем в курганах пазырыкской культуры Горного Алтая. *История и культура народов Саяно-Алтая: в прошлом, настоящем и будущем*. Горно-Алтайск: 16–19.
- Тишкин А. А., Дашковский П. К. 1998б. Значение лошади в культуре населения Горного Алтая скифской эпохи. *Сибирь в панораме тысячелетий: Мат-лы международного симпозиума*. Т. 1. Новосибирск: 581–591.
- Тишкин А. А., Дашковский П. К. 2001. Социально-политическая организация населения Горного Алтая скифской эпохи (по материалам исследований 1960–1990-х гг.). *Историко-культурное наследие Северной Азии*. Барнаул: 134–149.
- Троицкая Т. Н., Бородовский А. П. 1994. *Большереченская культура лесостепного Приобья*. Новосибирск.
- Фролов Я. В. 2001. Особенности погребальной обрядности большереченской культуры (топография и планиграфия могильников, погребальные сооружения). *Гуманитарные исследования на пороге нового тысячелетия*. Барнаул: 96–99.
- Чочиев А. Р. 1985. Очерки истории социальной структуры осетин. Цхинвали.
- Чочиев А. Р. 1996. *Нарты-арии и арийская идеология*. Кн. 1. М.
- Хазанов А. М. 1975. *Социальная история скифов*. М.: Наука.

Хазанов А. М., Шкурко А. И. 1976. Социальные и религиозные основы скифского искусства. *Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии*. М.

Хара-Даван Э. 1992. *Чингисхан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII–XIV веков*. Алма-Ата.

Худяков Ю. С. 1986. *Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии*. Новосибирск.

Худяков Ю. С. 1995. Археологические исследования в зоне затопления Катунской ГЭС. *Проблемы охраны, изучения и использования культурного наследия Алтай*. Вып. 6. Барнаул: 135–136.

Худяков Ю. С. 1996. Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая. *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху*. СПб.: 87–89.

Худяков Ю. С. 1997а. Оружие как показатель социального статуса в кочевых обществах Южной Сибири и Центральной Азии. *Социальная организация и социогенез первобытных обществ: теория, методология, интерпретация: Мат-лы Всероссийской конференции*. Кемерово: 62–64.

Худяков Ю. С. 1997б. Роль военного дела в социальной стратификации кочевого общества. *Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири*. Барнаул: 9–11.

Чугунов К. В. 1996. Погребальный комплекс с кенотафом из Тувы (к вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников). *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху*. СПб.: 69–80.

Шульга П. И. 1989. К вопросу о планировке могильников скифского времени на Алтае. *Скифо-сибирский мир. (Социальная структура и общественные отношения)*. Ч. 2. Кемерово: 41–44.

Шульга П. И. 1998. Жреческие парные захоронения с зеркалами-погребушками (к постановке проблемы). *Древности Алтая: Известия лаборатории археологии*, № 4. Горно-Алтайск: 82–91.

В. В. Трепавлов

**ВОЖДЬ И ЖРЕЦ В ЭПИЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ
ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ:
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ
ОРГАНИЗАЦИИ ВЛАСТИ У КОЧЕВНИКОВ**

Фольклорные памятники, особенно эпические сказания о богатырях, представляют собой весьма информативный источник для изучения социального строя кочевников, равно как и их представлений о нормах организации кочевого общества. В настоящей статье попробуем на материалах фольклора осветить процесс выделения отдельных

функций власти в кочевых обществах. Функции власти в данном случае понимаются как руководство управляемым населением и посредничество между народом и его божественными покровителями. Полагается, что состояние источниковой базы позволяет наметить несколько уровней проявления и отражения упомянутых функций: мифологический, родовой, улусный, государственный и общеисторический. Эпические памятники зафиксировали исключительно первые три уровня и почти не отразили четвертого; письменные же источники с разной степенью детальности описывают четвертый уровень, государственный, и отчасти третий, улусный, но умалчивают о первых двух. Общеисторический уровень – это стадия собственно научного анализа. Для раскрытия данной темы использованы материалы монгольских, калмыцких, алтайских, хакасских и якутских эпосов.

Не случайно отобраны именно они. Якутские сказания весьма архаичны и поэтому удобны для реконструкции мифологического видения мира. К тому же изображаемое ими общество патриархально, их герои существуют в рамках родового (семейного) коллектива. Алтайские, хакасские эпосы и калмыцкая Джангариада повествуют о событиях, которые происходят в недрах кочевых улусов; алтайские и хакасские – в раннем улусе (т. е. простом вожестве), «*Джангар*» – в позднем улусе (сложном вожестве, или ханстве). Монгольский эпос в принципе тоже отобразил отношения сложного вожества, но сюжеты его оказались серьезно модифицированными в условиях теократического государства, поэтому в нем присутствуют многочисленные реалии более поздней эпохи.

Понятие «власть» по отношению к персонажам героического эпоса очень условно. Герой обычно приобретает свои потестарные prerogatives и сверхъестественные качества вне связи с обществом, в результате благоволения небесных сил. Тем не менее для определения функций героя в обществе это даже удобнее, поскольку они приобретаются им как бы в чистом виде, как абстракция, без какой-либо исторической конкретики. Эпический богатырь обычно выступает как естественное средоточие всех общественных функций и человеческих совершенств. Поэтому проводимое ниже разделение между эпическими персонажами ролей хана (вождя) и жреца также довольно условно. И все-таки уже на самых ранних стадиях социальности просматривается тенденция к обособлению друг от друга администра-

тивной и духовной прерогатив, в чем можно убедиться на данных фольклора, на мифологическом уровне.

Мифологический уровень отражения представляет собой, пожалуй, высшую форму абстрагирования, доступную человеку в ранних социумах. Вместе с тем мифологизированное сознание обладало свойством построения предельно конкретных форм в виде персонафикации природных и социальных явлений, которые олицетворялись в образах мифических персонажей. В частности, древние якуты персонифицировали высшую мироустроительную силу в лице божества-творца по имени Юрюнг Айыы-тойон. Хотя по данным эпических текстов, это божество общается главным образом с богатырями-героями, этнографы располагают сведениями, что в мире людей («Среднем мире») предусмотрен специальный посредник для общения с главой пантеона. В случае угрозы людям и их скоту со стороны какого-нибудь врага они могут обращаться к Юрюнг Айыы-тойону только через так называемого белого шамана. В ответ на просьбу последнего Творец поражает обидчиков молнией [Дугаров 1991: 247].

Сейчас нам важно пока зафиксировать, что уже на мифологическом уровне складывается представление о посредничестве между земным и небесным («Верхним») мирами как особая способность и обязанность определенного лица. Причем это лицо не является административным главой данного социума: во главе якутских родоплеменных подразделений находились старейшины и аристократы-*тойоны*. Хотя критерий непосредственной связи с небожителями очень нагляден, но для исторического исследования более полезной может оказаться информация об отношениях между персонажами, принадлежащими не к разным, а к одному «этажу» мифического мироздания – только небесному, или земному, или подземному.

В якутском героическом сказании (*олонхо*) «Могучий Дьагарьыма» действуют потусторонние персонажи из Нижнего мира: «дух пучины» Уннью Санный-тойон; его старший сын, «летающий вихрь, неукротимый богатырь» Умсары Холорук-тойон; младший сын, «дух берега пучины» Бэрийэ Хара, возящий подарки брату, терпящий от него побои и боящийся его гораздо больше, нежели далекого отца [Романов 1984: 108, 112]. Как видим, *тойонами* (т. е. вождами) здесь являются отец и старший сын, духами – отец и младший сын. По положению в этой троице Умсары Холорук-тойон занимает место, сле-

дующее за Уннью Саннью-тойоном; Бэрийэ Хара же всецело подчинен грозному брату. Владения их разделены между отцом, с одной стороны, и двумя сыновьями – с другой. Так что пространство, заселенное братьями, можно рассматривать как относительно самостоятельное. Внутри него отчетливо определяется распределение функций. «Тойоном и повелителем» является старший брат, но его «духовая» характеристика не названа; очевидно, ее и нет. Значит, сила отца и его военные, богатырские потенции в данном сюжете переходят к Умсары Холорук-тойону. Духовные же prerogatives наследуются преимущественно охранителем берега.

Так мы сталкиваемся с заметным разделением качеств лидера: от синтезного управления, воплощенного в образе отца, происходит переход к параллельному сосуществованию носителей различных prerogatives – административно-военной (так как старший сын – не только *тойон*, но и богатырь) и духовной. Отношения между персонажами отразим на схеме 1.

Схема 1. Отец (вождь + воин + дух)

Старший	Младший
Вождь и воин	Дух

Такое же сопряжение действующих лиц с разными качествами предстает в другом *олонхо*. У супруги богатыря Тонг Саар-тойона после сына-человека рождается сын-бык. Изгнанный перепуганной матерью из дома, он селится на западной стороне улуса, но постоянно помогает старшему брату в борьбе с врагами своими мудрыми советами, да к тому же обладает способностью предсказывать судьбу [Емельянов 1990: 113, 123, 124, 131]. В данном случае присутствуют некоторые моменты, сходные с отмеченными выше. Снова действуют два брата, и старший из них является богатырем, воином. Младший, хотя и оборотень, но имеет такие сверхъестественные черты, которые отсутствуют у первенца. Качества обоих сыновей Тонг Саар-тойона позволяют определить их как воина и мудреца (схема 2); верховным же вождем остается сам Тонг-Саар-тойон.

Схема 2

Старший	Младший
Воин	Мудрец

Совместное проживание и соуправление братьев с различными функциями очень распространены в героическом эпосе. Кроме того, аналогичные отношения могут складываться у отца с сыном. Оба этих варианта присущи, в основном, персонажам, живущим в мифической, но уже земной обстановке, поэтому их удобнее рассматривать на следующем уровне отражения.

Родовой уровень. Соотношение между отцом и сыном попытаемся проиллюстрировать на примере монгольского эпоса «*Энхэ Болот-хан*». Собственно, действует там только старший сын Энхэ Болот-хана, Шилен Галдзу-батар, который борется с духами и чудовищами, освобождая своих маленьких брата и сестру. Сам же хан лишь эпизодически появляется в зачине и в конце сказания, но при этом он все же представлен сказителем как

Разнообразных ханов больше,
 Всех ханов больше,
 Больше всех возможных правителей,
 Великий хан [Рорре 1928: 202].

А Шилен Галдзу-батар ездит на охоту, воюет с врагами и вообще находится в центре повествования. Однако родители героя однажды все-таки выходят на первый план – в критической ситуации, при угрозе улусу со стороны чудовища-*мангуса*. Хан с ханшей вручают Шилен Галдзу-батару принадлежащую им волшебную книгу, свершившись с которой, тот убивает противника [Рорре 1928: 213]. Стало быть, хранительницей мудрости здесь выступает царствующая чета. Одновременно, несмотря на пышные эпитеты Энхэ Болот-хана, реальным вершителем судеб улуса оказывается молодой герой, а сам хан управляет в известной степени номинально. Информация данного эпоса по интересующему нас поводу сводится к схеме 3.

Схема 3

Старший	Младший
Отец	Сын
Мудрец	Воин
Номинальный правитель	Реальный правитель

Уже просматривается определенная закономерность. В пределах одного владения, родового улуса, находятся фактически двое правителей, один из которых воплощает мудрость и связь с высшими силами, предопределяющими судьбу, другой – силу и богатырскую удаль.

Отношения между братьями еще более показательны. Эрбэхтэй Бэргэн уважительно относится к своему старшему брату Басымны Баатыру (в одноименном *олонхо*), беспрекословно выполняет его волю, но, будучи более рассудительным, дает ему мудрые советы [Емельянов 1990: 159].

Приблизительно такой же расклад явлен в *олонхо* «Басымнылаан», где один из братьев – смельчак-охотник, а второй – мудрый чудотворец, разъезжающий на облаке и оживляющий убитого брата [Емельянов 1980: 204, 205]. Похожи на них и герои сказания «Бэриэт Бэргэн», где старший брат – защитник людей, младший – «ученый», предсказатель и грамотей [Емельянов 1980: 172].

Все эти ситуации, как и множество аналогичных в других эпосах, обобщенно отображены в схеме 2. Уже можно выявить два «полюса» в распределении компетенции между эпическими персонажами. Один из них (обычно старший родственник, но иногда бывает и младший) осуществляет обязанность защиты социума, другой сосредотачивает в себе умственную мощь, обладает сверхъестественными интеллектуальными способностями, позволяющими предвидеть течение судеб. Обозначим обоих соответственно как «воин» и «мудрец» и предположим, что социальное главенство принадлежит «воину», но по степени близости к божествам-миродержцам «мудрец» выигрывает, и в этом отношении его персона, вероятно, более священна.

Во взаимоотношениях «воина» и «мудреца» есть много нюансов, два из которых могут пригодиться нам для исследования. Во-первых, в упоминавшемся *олонхо* «Басымнылаан» один из братьев, «воин», погибает, и «мудрец» соуправляет владением вместе с племянником, сыном покойного. При этом «мудрец», естественно, сохраняет свои качества, а племянник участвует в боях [Емельянов 1980: 205 и сл.]. Значит, даже такая первичная, сугубо внутрисемейная разверстка компетенции уже могла приобретать наследственный характер (по крайней мере, по отношению к «воину»). В тексте эпоса не названы причины наследования. Для сказителей, видимо, был несомненным переход статуса от отца к сыну. Во-вторых, со статусом «мудреца» часто сочетается обязанность поддержания домашнего очага, хранителя улуса в отсутствие брата – «воина» (см., например: [Емельянов 1980: 237; Баскаков 1965: 213, 216; Емельянов 1990: 54, 55; Титов 1856: 211, 219]).

Улусный уровень. В вожестве-улусе было, возможно, несколько вариантов сочетания «воина» и «мудреца» в зависимости от типа улуса. Рассмотрим их.

Улус, развившийся из родового коллектива, сохранял родовую иерархию. В такой улус могли вливаться части других родов, сам он мог делиться и распадаться на отдельные части, но в нем все равно сохранялось общественное значение старейшин-патриархов. В силу как своего жизненного опыта, так и общепризнанного авторитета местных аксакалы имели весьма высокий статус в родовых улусах.

Характерным примером такого деятеля является персонаж огузских этногонических сказаний Коркут. Он «выступает прежде всего как мудрый патриарх племени, стоящий во главе старейшин и народа, он избирает и низлагает ханов, дает ханам и народу советы, которые выполняются как прорицание и завет, он окружен почетом как первый человек в народе, его особа священна, перед ним склоняет колена избранный по его слову хан огузов» [Жирмунский 1974: 541]. Поскольку Коркут считался общим пращуром всех людей огузского эля, то и огузские ханы рассматривались как младшие родичи патриарха. Во взаимных связях Коркута и ханов (схема 4) вновь возникают отношения, отраженные в схеме 2; «воин» – теперь еще и полноценный вождь, глава народа, его правитель.

Схема 4

Старший	Младший
Патриарх	Хан
«Мудрец»	«Вождь»
Номинальный лидер	Реальный правитель

Всеобщее преклонение перед старцем диктовалось не только понятным уважением к престарелому родственнику. Приоритет Коркута в выборе кандидатуры очередного хана свидетельствует о его, Коркута, высочайшем общественном ранге, ведь организация власти в ранних обществах была предприятием, явно не доступным для большинства населения. Поэтому совершенно верно утверждение В. М. Жирмунского о том, что своеобразная власть Коркута имела несомненно сакральный характер [1974: 542, 543]. Пока нам известно, что эта сакральная власть сводится к совершению обряда интронизации вождей и «мудрым советам». О характере таких советов также можно догадываться из эпических источников.

Подумаем, в каких советах нуждался хан? Вероятно, прежде всего в таких, которые могли бы помочь в регулировании отношений между новой формирующейся властью и подданными, а также в среде подданных. Обе эти сферы регламентировались обычным правом, а обычаи были общеизвестны, т. е. известны как представителям власти, так и подданным. Но в сложной обстановке кристаллизации власти, встающей над народом, неизбежно возникали коллизии, не предусмотренные обычными нормами. Вот здесь-то и требовались консультации от знатоков этих обычаев, а таковыми являлись старики – хранители завещанных предками жизненных устоев. Неудивительно, что на месте советника мы встречаем, как правило, старца, особенно в случае конфликта с обычно-правовыми установками. В хакасском эпосе «Алтын-Арыг» регентша Пичен-Арыг, задумав свергнуть малолетнего хана, обращается к своему престарелому отцу, Алтын-Сейзену: «Хочу стать ханшей». Тот горячо отговаривает ее, ссылаясь на непреложность канонов наследования от отца к сыну как залог благополучия народа [Майногашева 1988: 264, 265].

Более сложная структура вождества явлена в сказаниях, где сюжет строится на контактах вождя не со всем народом, а только с кругом особо приближенных лиц, его военных соратников, т. е. с дружиной. Классическими образцами таких сюжетов можно считать степные эпопеи о Гэсэре и Джангаре.

В улусе Гэсэра ханская дружина состоит не только из родственников хана. Одного из дружинников, Барс-багатура, «Гэсэр особенно любил из всех тридцати богатырей и пожаловал, оставив в дворцехороне своем попечителем», когда отправился на войну. Однако не Барс-багатур являлся истинным гэсэровым соправителем. Во время ханских походов дома остается, кроме Барс-багатура, еще брат Гэсэра, Цзаса-Шикир, хотя он и живет отдельно от Гэсэра. Именно Цзаса-Шикир определяет, откуда исходит опасность для улуса – причем, чудесным образом, читая по перу волшебной птицы [Козин 1935: 142, 144, 145], выполняя, тем самым, обычную для эпического «мудреца» функцию. Сопряженность Гэсэра и Цзаса-Шикира описывается схемой 5.

Схема 5

Старший	Младший
Вождь	Мудрец

Теперь посмотрим на информацию Джангариады. Самым высокородным в окружении хана-богатыря Джангара был Алтан Чэджи, сын и внук ханов. Некогда Алтан Чэджи управлял собственными владениями, но Джангар подчинил их себе, а Алтан Чэджи назначил «главой правой (стороны) своих многочисленных рядовых богатырей» [Биткеев 1990: 197]. Оказавшись в подданстве у победителя, Алтан Чэджи, видимо, сохранил за собой свое прежнее достоинство. В одной из песен говорится, что ранее у него имелся «подобный картине дворец», в другой упоминаются пять миллионов его подданных [Биткеев 1990: 196; Еременко 1990: 23]. Судя по всему, он имел удел в пределах державы Джангара. Устойчивый эпитет Алтан Чэджи – «ясновидящий», что неоднократно расширявается:

Предсказывающий будущее
На девяносто девять лет вперед,
Безошибочно рассказывающий о прошлом,
(Что было) семьдесят лет назад и т. п.

[Еременко 1990: 198, 200, 349].

Военная функция у этого персонажа отсутствует начисто. Его, случается, именуют «полководцем», но он никогда не участвует в боях. При определении, кому идти на врага в поход, при подсчете, кто сколько покорил ханств, окружение Джангара припоминает заслуги всех его ближайших соратников на этом поприще, в том числе и из правого крыла, но не называет при этом Алтан Чэджи: за ним таких ханств не числилось. Пренебрежение к главе правого крыла по данному поводу определенно сквозит в словах Джангара, когда при выборе караульного жребий выпал на Алтан Чэджи:

Этот предводитель, старый тюшемил (сановник. – *В. Т.*)

Не прославился ни в близких, ни в дальних краях –

и все присутствующие приговорили переметнуть жребий [Биткеев 1990: 359]. В период самостоятельного ханствования Алтан Чэджи, возможно, и был богатырем, что следует из его полководческого титула и эпизодического упоминания клички его боевого коня (обязательный атрибут эпического образа витязя).

И все-таки, несмотря на отсутствие героического «послужного списка», предводитель правого крыла занимал высочайшее место среди улусной элиты. Ясновидение было не просто сверхъестественным свойством, но сочеталось с необычайной мудростью («Он, гово-

рять, превзошедший всех умом мудрец» [Биткеев 1990: 349]). Кроме того, Алтан Чэджи выглядит довольно самостоятельным и полномочным иерархом:

(Делами) правления семидесяти ханств ведает он.
Любые, самые сложные тяжбы
Сам, без помощи хана разрешая,
На черном шелковом дербелджине (циновке. – В. Т.)
Он восседает [Биткеев 1990: 200].

Прерогативы соправителя и судьи народа семидесяти ханств (т. е. завоеванных Джангаром улусов, составивших правое крыло) сочетались и с обязанностью замещать хана в его отсутствие. Так произошло, когда поступило известие о пленении врагами дружинника Мингъяна; Алтан Чэджи, сообщив об этом тем, «кто восседал во дворце славного Джангара», снарядил бойцов на выручку. Так произошло и во время пленения самого Джангара [Биткеев 1990: 286, 324].

Возникает резонный вопрос: происходят ли все указанные права и властная компетенция Алтан Чэджи из его поста в правом крыле или из персональных качеств мудреца-ясновидца? Ответить поможет одна сцена. Когда Джангар отправляется сватать невесту для своего главного дружинника и побратима Хонгора, Алтан Чэджи пытается подсказать подходящую, по его мнению, кандидатуру – когда-то виденную им девушку. Хан не соглашается, так как присмотрел для Хонгора другую, и раздражается следующей тирадой:

То, что верным считаю я,
Почему неверным считаешь ты?
В давнюю пору ясновидением ты обладал,
А теперь постарел, ясновидцем быть перестал.
Сказанные тобой слова
Пусть уйдут через зубы и рот [Биткеев 1990: 208–209].

Следовательно, провидческие потенции Алтан Чэджи оказались (по крайней мере, в глазах Джангара) столь же преходящими, как и ранее его воинская доблесть. Однако влияние и полномочия главы правого крыла после приведенного разговора несколько не уменьшились. Значит, несмотря на исчезнувшую богатырскую мощь и исчезающую старческую мудрость, Алтан Чэджи остается у кормила власти, и это может быть объяснено только незыблемостью его статуса в улусе. На этой стадии улусного развития положение «мудреца» пре-

вратилось уже в общественный ранг, сопровождаемый определенной долей власти. Отношения между Джангаром и Алтан Чэджи попробуем отразить схематически (схема 6).

Схема 6

Хан	Глава правого крыла
«Вождь»	«Мудрец»
Постоянный правитель	Временный правитель (соправитель)

Все приведенные до сих пор свидетельства раскрывают лишь косвенные следы тенденции к отделению духовной субстанции власти от «светской», непосредственно управленческой. Духовная пока является подчиненной и сопутствующей основной – военной или, как в последнем примере из «*Джангара*», военно-административной. Однако в эпосах есть сюжеты с действующими лицами, для которых возможность общения с потусторонними силами является главным качеством, хотя оно и сочетается иногда с управленческими полномочиями и удельным владением.

Монгольское сказание «*Дзан Дзалудай*» рассказывает о герое, живущем в своем улусе вместе с женой и «ламой-созерцателем – отшельником пещеры». Для этого ламы богатырь «на юго-западе (улуса. – В. Т.) воздвиг... длинную белую ставку» [Бамбаев 1929: 61, 69]. Лама не принимает ни малейшего участия в событиях данного эпоса. Но пара «вождь» и «мудрец» нам уже знакома, и на месте «мудреца» здесь оказывается уже истинно духовное лицо, настоящий священник. Трудно сказать, насколько «*Дзан Дзалудай*» был модифицирован в эпоху распространения буддизма, и все же возможно представить на месте ламы языческого белого шамана, поскольку такие шаманы активно действуют в других эпосах.

Иногда белый шаман появляется в качестве верховного улусного иерарха. Например, в алтайском героическом эпосе «*Маадай-Кара*» богатыри во главе с Когюдей-Мергеном приезжают свататься к дочери соседнего Ай-каана «в землю Ай-каана». Вдова некоего Кара Кула-каана, некогда разгромленного и убитого Когюдей-Мергеном, Абрам-Моос Кара-Таади, интригует против гостей – выкапывает в ханской юрте волчью яму и накрывает ее кошмой.

На одном краю белой кошмы
Ай-каана посадила,

На другом краю
Кюн-каана посадила, оказывается
[Суразаков 1973: 396].

Абрам-Моос Кара-Таади, видимо, иерархически старше обоих ханов-соправителей, так как указала им, где садиться. Если появление ее в ставке Ай-каана может объясняться ненавистью к убийце мужа, Когюдей-Мергену, то ее распоряжения, думается, происходят из подчиненности Ай-каана и Кюн-каана ее покойному мужу.

Схожие отношения просматриваются в другом алтайском эпосе: «Два равных белых богатыря, два равных русских чулмуса и их ведающий Куренке-хан, имеющий коня темнобурой масти, под их предводительством мы были повоены; брат Куренке-хана, Алмыс-хан, имеющий коня темнобурой масти, а над ними всеми владычествует Чулмус-хан, у которого конь темносаврасой масти... Над этими ханами господствует Торлоо-Эмеген, «старуха-куропатка», у которой орбу (колотушка для бубна) о девяти концах, она вещунья, все знает вокруг» [Потанин 1915: 211–212]. Здесь над всей пирамидой власти опять стоит колдунья. Хотя она и не связана супружеством с каким-либо вышестоящим ханом, как Абрам-Моос Кара-Таади в «Маадай-Кара», но зато прямо указано на подчиненность ей многоступенчатой когорты правителей.

В обоих приведенных выше фрагментах шаманство является, скорее, не столько духовной функцией персонажей, сколько вместилищем их вредоносного потенциала. Ведь сверхъестественные способности никак не проявляются, и колдуньи действуют как правительницы-интриганки.

Уяснению соотношения между вождем и белым шаманом может лучше помочь текст, в котором действуют параллельно вождь и шаман. К таким текстам относится якутское *олонхо* «Уолымар и Айтыр». В одном улусе живут Бай Харахан-тойон; его сын, Сильный человек Кюн-Эрилик; шаман Кыкыллан; его сын, Лучший человек Бэрэт-Бэргэн. При этом Бай Харахан-тойон назван хозяином, Кюн-Эрилик – хозяйским сыном [Ястремский 1929: 130–132]. Та же схема: «вождь»-тойон и «мудрец»-шаман, военный глава и сакральный глава («лучший», т. е. выше номинально). Сильный человек и Лучший человек женятся на сестрах – первый на старшей, второй на младшей. Живут в одном доме; когда приходят туда, то Сильный человек са-

дится в переднем углу, а Лучший – в красном [Ястремский 1929: 136]. Два героя обычно действуют вместе, но больше внимания уделяется Сильному человеку (есть его прямая речь, тогда как слова шаманского отпрыска лишь пересказываются). А ведь это сыновья (!) тойона и шамана. Получается, что они унаследовали родительский статус и характер взаимоотношений между родителями. Их дети богатыри тоже действуют совместно, но более активен опять же сын Сильного человека, и его сватовство находится в центре последующего повествования.

Отметим некоторые важные моменты (схема 7).

Схема 7

Вождь	Белый шаман
«Сильный человек»	«Лучший человек»
Реальный правитель	Номинальный правитель

Во-первых, белый шаман занимает одну из двух высших ступеней в иерархии улуса. Во-вторых, шаман реально слабее, поскольку его напарник – «Сильный»; но номинально шаман, пожалуй, выше рангом, поскольку именуется «Лучшим». В-третьих, улус не разделен между ними («живут в одном доме»), так что строгое разделение компетенции являлось настоятельной необходимостью. Наконец, в статусе сыновей обеих персонажей можно усматривать наследственность отцовских рангов.

Улусное сосуществование вождя и белого шамана можно найти также в письменных источниках и этнографических материалах. Сначала обратим внимание на древнемонгольский институт *бэки* – жрецов, имевшие право проводить родовые моления и одновременно являвшихся родовыми предводителями [Галданова 1989: 150; Скрынникова 1989: 41, 42]. Б. Я. Владимирцов отметил некоторые принципиальные аспекты статуса *бэки*: а) этим титулом обладали, как правило, старшие сыновья улусных лидеров и старшие потомки родоначальников; б) смысл поста *бэки* сводился к первосвященничеству, волхвованию и предводительству над кланом; в) данный титул был наиболее распространен у племен, у которых шаманизм развился наиболее сильно [Владимирцов 1934: 49–50]. По отдельным упоминаниям в «Тайной истории монголов» (XIII в.) можно найти подтверждение колдовских, чудодейственных прерогатив *бэки* [Скрынникова 1989: 42], но в основном информация извлекается из следующего обраще-

ния Чингис-хана к своему окружению: «По Монгольской Правде, существует у нас обычай возведения в нойонский сан – беки. В таковой возводятся потомки старшего сына Бодончара, Баарина. Сан беки идет у нас от самого старшего в роде. Пусть же примет сан беки старец Усун. По возведении его в сан беки пусть облачат его в белую шубу, посадят на белого коня и возведут затем на трон» [Козин 1941: § 216].

С одной стороны, Усун, действительно, являлся старейшиной родов, происходивших от первопредка Бодончара (по линии бодончарова старшего сына Барина). Очевидно, в этом можно видеть зачатки династийного принципа. К тому же мы замечали, что еще на семейном и родовом уровнях отражения дети «воинов» и «мудрецов» наследовали отцовский статус. С другой стороны, выясняется, что *бэки* – не просто обозначение родового жреца, но и определенный ранг в *нойонской*, т. е. аристократической «номенклатуре». Причем аристократическое достоинство *бэки* было очень высоким, ведь в словах Чингис-хана содержится указание возвести Усуна на трон. Думаю, это пожелание следует понимать буквально. Известно, что во время посвящения белого шамана (а именно к этой категории языческого жречества относились *бэки*) его усаживали на белый войлок и трижды или девятикратно обносили вокруг престола [Дугаров 1991: 257]. Идентичная церемония проводилась при коронации государей у сяньби, древних тюрков, уйгуров и у тех же древних монголов (см., например: [Бичурин 1950: 229; Сухбаатар 1971: 132; Шастина 1957: 219; Saint Quentin, 1965: 93]).

В пользу того, что рекомендации Чингис-хана на самом деле можно трактовать как признание за *бэки* главенствующего положения, говорит и информация Рашид-ад-дина (конец XIII – начало XIV в.). Персидский хронист повествует о некоем Янги (или Баки) из племени бааринов. Этого Янги Чингис-хан «сделал онгоном... подобно тому, как делают онгоном коня и других животных, то есть никто на него не будет притязать, и он будет свободным и тарханом... В ханской ставка (орде) он сидел выше всех, подобно царевичам, он входил по правую руку (от хана), коня его привязывали с конем Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 188–189]. В этом коротком пассаже отразилась целая гамма отношений (схема 8), которые нам будут понятнее с учетом всего изложенного выше.

Схема 8

Хан	<i>Бэки</i>
Правитель (вождь)	Первосвященник
Реальный лидер	Сакральный лидер
Левая сторона	Правая сторона

Итак: а) бааринец стал объектом священного поклонения (*онгон*), отчего резко возвысился над окружающими и приобрел недоступную для них сакральность; б) при этом *онгонское* достоинство он получил, если верить источнику, по воле Чингис-хана – сугубо «светского» правителя. Но сам-то хан не имел степени *онгона*, значит, бааринец в этом отношении возвысился в том числе и над назначившим его каганом; в) в монгольском улусе именно хан и *онгоң-бэки* («сидел выше всех») оказались на вершине аристократической иерархии. Это доказывают и формальные признаки: общая (или рядом стоящая) коновязь и расположение *онгона-бэки* справа от хана. Разделения улуса между ними, как в случае с Джангаром и Алтан Чэджи, не произошло, но знаковые признаки управления западной частью улуса – правая сторона и белый цвет присутствуют в обрядности, связанной с монгольским *бэки*.

Известно, что в политике Чингис-хана первосвященники-*бэки* не принимали заметного участия. Оставаясь воплощением сакральной субстанции, небесного покровительства над народом и империей, они разумно оберегались государем и не допускались к опасным военным предприятиям, которые хан брал на себя. Поэтому неудивительно, что письменные источники, созданные в абсолютном большинстве немонголами, никак не отразили существования верховных жрецов в монгольском улусе, а затем и в империи. Первосвященники не появлялись под стенами осажденных крепостей, не участвовали в переговорах и в сборе дани, отчего и не получили возможности отображения на страницах средневековых хроник. Тем не менее даже по приведенным выше минимальным данным можно сделать вывод, что, в частности, у монголов ко времени создания империи (начало XIII в.) произошло отделение военно-административной ветви власти от сакральной. Неучастие *бэки* в политической жизни приводит к мысли, что его персона тщательно оберегалась, поскольку олицетворяла собой благоденствие населения и возможность контакта с Вечным Синим Небом.

Государственный уровень. Полагаю, что изложенные особенности статуса *бэки* в монгольской социальной структуре не противоречат выводу Т. Д. Скрынниковой о светском характере его власти [1997: 123–134, 145–146]. Собственно, об этом и идет речь в настоящей статье: прерогативы правителя включали как непосредственно административные, так и сакральные (фактически жреческие) функции. Соправитель-«воин» и соправитель-«мудрец», оставаясь, несомненно, светскими деятелями, просто принимали на себя выполнение разных обязанностей по управлению социумом. Поэтому нельзя приписывать подобной организации управления теократический характер, на что справедливо указывает Н. Н. Крадин [1992: 150].

Другое дело, что «завещанные предками» порядки, отраженные в эпосе, на практике неизбежно корректировались, и сакрализованные напарники монархов в кочевых империях не получали никакой политической власти. К тому же верховный правитель и сам обладал определенным набором жреческих полномочий и необходимой харизмой, превращавшими его в подлинного лидера кочевого общества (см., например: [Трепавлов 1993: 62–68; Скрынникова 1997; Крадин 2002: 140–141]; общий анализ сакральной роли правителя в вождестве и раннем государстве см.: [Крадин 2001: 103–116]).

По процитированным и пересказанным выше эпическим сюжетам можно полагать, что процесс отделения одной ветви власти от другой занимал довольно длительное время. Средневековые источники застали монголов уже на той стадии, когда духовные и «светские» функции власти оформились полностью. Однако «*Тайная история монголов*» рассказывает о притязаниях жреца и на часть реальной власти. Белый шаман Кокочу Тэб-тэнгри пользовался высоким авторитетом среди монгольской знати. Он имел собственную ставку, куда одно время стали стекаться монгольские *нойоны* и целые кланы, недовольные Чингис-ханом. При посещении каганской орды Тэб-тэнгри садился справа от Чингиса [Козин 1941: § 245; Рашид-ад-дин 1952б: 253].

Роль этого шамана в оформлении Монгольской империи раскрывается из двух важнейших актов – предсказаний, сделанных им Чингис-хану. Во-первых, Тэб-тэнгри предрек ему возвышение и дал прозвище «Чингис»¹, фактически он же руководил каганской коронацией в 1206 г. Во-вторых, жрец однажды заявил кагану, что Небо, дескать, колеблется, утвердить ли на царстве Темучина (Чингис-хана) или же его младшего брата, Хасара, что послужило причиной ссоры братьев

и отстранения Хасара от участия в управлении империей [Козин 1941: § 244]². Массовая поддержка жреца со стороны подданных, его интриги, заносчивое поведение, «вмешательство во все (по Рашид-ад-дину) – эти причины в конце концов побудили Чингис-хана казнить Тэб-тэнгри³. С тех пор, судя по источникам, монгольские белые шаманы не выдвигались на ведущие политические роли. Жреческая функция верховной власти, как считает Г. Р. Галданова, оказалась привилегией, принадлежащей «Золотому роду» Чингисидов-борджигинов [Галданова 1989: 154], т. е. закрепились за носителями «светской» государственной власти. К этому можно добавить суждение Г. Франке [Franke 1978: 24], что каганская власть расценивалась монголами как своеобразное соуправление правящего императора с покровительствующим государству духом Чингис-хана, а не с сакрализованным жрецом, номинальным правителем.

Нетрудно убедиться, что отношения между Чингис-ханом и Тэб-тэнгри вписываются в нашу схему 8 – с той лишь разницей, что последний, видимо, предпринимал усилия по обретению политической власти, за что и поплатился жизнью. И еще одно отличие – в собственном уделе, где Тэб-тэнгри проживал постоянно и куда стекались его приверженцы, сосуществование правителей реального, с военно-административными функциями, и номинального, сакрализованного, несмотря на кровавую развязку у монголов в начале XIII в., все же могло успешно практиковаться. С одной стороны, в героических эпохах, как мы убедились, это явление было довольно обычным – значит, оно было спроецировано из действительности. С другой, в истории кочевников наблюдались реальные примеры такого соуправления.

Несколько каганских рангов существовало в Тюркском каганате. Китайские средневековые хронисты обычно называли всех каганов, помимо верховного, малыми. В свое время П. М. Мелиоранский предположил, что у древних тюрок имел хождение титул *кичиг* (малый) кагана – наряду с *улу* (великим) каганом [1899: 110]. Но иногда малые каганы в тех же династийных хрониках обозначены титульными прозвищами – *и*, *ини*, *кюси*, *кюби* и др., причем некоторые из них были наследственными (см., например: [Бичурин 1950: 263, 270, 285; Liu Mau-tsai 1958: 155]). *Кичиг кагану* П. М. Мелиоранского ближе прочих соответствовал, очевидно, *ини-каган*, так как тюркское значение *ини* – «маленький, молодой, младший брат». Таким образом, этот каганский ранг был действительно «малым» [Hirth 1899: 80].

Малый каган в литературе расценивается по-разному – то как помощник правящего государя и его ближайший родственник, то в качестве заранее назначенного наследника [Потапов, Грач 1964: 95; Giraud 1960: 212]. В тюркских рунических памятниках тоже изредка фигурирует низшая «номенклатура» – Инэль-каган и Бёгю-каган. Эпизодичность их появления в рунических текстах не обязательно свидетельствует о кратковременности существования вторичного каганства, как полагал Р. Жиро [Giraud 1960: 73]. Традиционность его для центральноазиатских кочевников нам может быть очевидна из эпосов. Однако теперь речь идет не о родовых и племенных улусах, а о государстве-каганате.

В тюркской государственной структуре высшие посты распределялись между представителями рода Ашина. Разверстку каганских должностей в конце VII в. в Восточно-Тюркском каганате лаконично, но исчерпывающе изложил С. Г. Кляшторный: «В 699 г. Капаган (каган. – *В. Т.*) сделал своего сына Бёгю «малым каганом» и назначил его правителем западной части каганата, то есть области, номинально управлявшейся... Могилянem (племянником Капагана. – *В. Т.*). Титул кагана получил и второй сын Капагана – Инэль... Во время походов 715–716 гг., которыми руководил сам Мочжо (т. е. Капаган. – *В. Т.*) Бёгю оставался в ставке как правитель государства» [Кляшторный 1964: 37]. Младший правитель, остающийся дома во время отлучки верховного сюзерена, нам уже знаком. Конкретно о древних тюрках в одном китайском сочинении VIII в. содержится такая информация: «Имеются также каганы, стоящие по положению ниже еху (т. е. *ябгу* – главы правого крыла. – *В. Т.*), и имеются предводители крупных фамилий, живущие дома, которые называют друг друга и кэхань (каган). Туцзюэсцы (тюрки. – *В. Т.*) называют дом «и», и это название означает «каган дома»» [Таскин 1984: 306].

Историки неоднократно обращали внимание на данное явление в тюркской государственности. Встречающуюся в текстах китайскую транскрипцию *и кэхань* расшифровывают как *уй-каган* или *дб* (или *эв*) *-каган*, т. е. тюркское «дом-каган». При этом одни исследователи объясняют значение титула как повелитель своего рода или семьи, другие – как государя, постоянно пребывающего в главной ставке [Таскин 1984: 305; Golden 1980: 100; Golden 1982: 46]. Вероятно, Бёгю и стал таким *дб-каганом* (схема 9).

Схема 9

Старший	Младший
Реальный правитель	Номинальный правитель
Постоянный правитель	Временный правитель

Однако это не полная аналогия с эпическим «мудрецом»-соправителем. Ведь в Тюркском каганате жреческая функция еще не обрела специальных исполнителей, и контакт с Небом осуществлял сам верховный каган, что являлось одной из основных его прерогатив (см.: [Кляшторный 1977: 14–15; Кляшторный 1986: 321]). Тем не менее именно институт *дб-каганов*, «ленивых королей» можно считать (вслед за П. Голденом) предшественником знаменитого хазарского двоевластия [Golden 1982: 46, 62].

Литература по проблеме сосуществования у хазар номинального и реального государей огромна. Нам важно лишь напомнить, что номинальный каган являлся воплощением сакральности власти; он жил в затворничестве, олицетворяя своим здоровьем и благополучием здоровье и благополучие державы и народа. В случае одряхления кагана его могли сместить или убить (см., например: [Ковалевский 1956: 147; Минорский 1963:195]). Реальный же правитель, несмотря на свое полновластие, занимал в иерархии низшее место по сравнению с каганом. Трон его стоял справа от каганского, и титуловался он в разное время не только каганским званием – *каган-бек*, но еще и княжескими – «просто» *бек* и *дб-шад* [Заходер 1962: 209, 211]. Взаимоотношения на вершине хазарской правительственной пирамиды близки эпическим аналогам – особенно отраженным на наших схемах 3 и 7. С учетом же взаимного расположения тронов их можно уподобить также связи монгольского улусного хана и *бэки* (схема 8).

Еще одну аналогию дает история Золотой Орды конца XIII в. Беклербек Ногай являлся главой правого крыла (западной части) государства и одновременно считался «хранителем» обычаев и заветов Бату, фактического основателя Золотой Орды. Кроме того, с 1270-х гг. Ногай обрел положение «старшего в роде» среди Джучидов [Рашид-ад-дин 1960: 83, 84, 105]. Однако попытка играть главенствующую роль в государстве рассорила его с большинством монгольской знати, и в конце концов его постигла та же участь, что и неудачливого узурпатора Тэб-тэнгри.

На **общей историческом уровне** возможно ставить вопрос о происхождении административно-сакрального дуализма в ранних полициях. Многочисленные факты сосуществования наряду с «вождями» «мудрецов» не только в кочевой степи, но и в других регионах, в том числе и вне Евразии, позволяют усматривать некую общую закономерность. Именно в **общей историческом**, глобальном ракурсе она сформулирована Л. Е. Куббелем и заключается в «общей тенденции... в сторону разделения и появления специализированных носителей отдельных видов власти» [1988: 98], в данном случае военно-административной и сакрально-жреческой. Л. Е. Куббель обозначил три основные первичные ветви разделения власти – жрец, военачальник и вождь. Причем сочетание в одном лице жреца и военного предводителя не зафиксировано в этнографической литературе [1988: 98]⁴, равно как и, добавлю, в эпических сказаниях и письменных источниках. Конечно, исключая те случаи, когда все функции власти концентрировались в единой персоне правителя.

Причина появления указанной тенденции видится в усложнении социальных структур, невозможности для одного харизматического предводителя в полной мере осуществлять все функции управления. Специализация власти, таким образом, оказывалась тем глубже, чем более развитым и структурированным оказывалось общество. В абстрактной схеме это выглядело бы как появление особых функционеров – сначала порученцев-дружинников или придворных слуг, затем чиновников, а позже и специализированных ведомств. Но в таком раннесоциальном мире, как кочевой, этот процесс, как правило, тормозился в самом начале.

Во-первых, продолжали действовать традиции патриархального клана, которые заставляли соотносить регуляцию управления с иерархией линиджей и авторитетом аксакалов. Во-вторых, при относительной структурной стабильности самодостаточной кочевой экономики хозяйственные сферы деятельности верховной власти почти не проявлялись; каганы и *беки* становились общенародными лидерами лишь при решении политических задач. Экономическая малоподвижность приводила к консервации административной системы, ее пребыванию в рамках «установленных предками» обычаев управления (*тёрю* – об этом явлении см: [Трепавлов 1991; Скрынникова 1997: 45–47, 116–117]). Завоевывая регионы с оседлым населением, номады

обычно заимствовали у новых подданных и институты управления ими, а степные институты власти оставались незыблемыми, и после распада огромных трансконтинентальных империй-каганатов они продолжали действовать в прежнем ритме, в соответствии с *тёрю*.

Начавшись в недрах первобытного кровнородственного коллектива, процесс разделения власти завершился в государстве. Формула данного процесса, сводящаяся к схеме 5, отразила тенденцию к дуальному членению власти. Это членение по мере социального развития модифицировалось и «обрастало» различными вариантами. На родовом уровне сказывались естественные возрастные отличия: сила являлась прерогативой молодежи, т. е. младших родичей, а жизненный опыт и житейская мудрость оставались за стариками. Так происходило пока внесоциальное разделение функций внутри первичной социальной общности (см. схемы 2 и 3).

В вождестве, где административные обязанности уже начинали закрепляться и наконец утверждались за определенной частью коллектива, происходила кристаллизация и усложнение наметившихся на предыдущей стадии «полюсов» власти. К военной знати (вождям и старшим дружинникам) отходили военная и управленческая сферы деятельности, за шаманством (жречеством), сформировавшимся из хранителей родовых культов, числились идеологические полномочия власти (см. схемы 4, 6, 7).

Наконец в государственных организмах разбираемые отношения получили полноценное обоснование (сакрализировались) и закреплялись в административной иерархии. Власть теперь полностью отделялась от подданных как институт, а «вождь» и «мудрец» становились соправителями (см. схемы 8, 9). При этом фигура «вождя» являлась порождением исторических и политических закономерностей, которые привели к формированию политической структуры, а «мудрец» олицетворял наследие догосударственных социальных структур и представлений об общественном устройстве.

В развитых обществах древний институт особого исполнителя жреческой функции, стоящего на вершине иерархической пирамиды, мог трансформироваться в организованные теократические или церковные системы, а мог и угаснуть, оставшись лишь в исторической памяти и фольклоре или продолжая теплиться в жизненном укладе отдельных общин «инородческого» населения на периферии обшир-

ной империи. Н. Н. Крадин удачно назвал последнее явление «двойной политической культурой, в которой параллельно с официальными органами управления присутствуют традиционные формы власти» [2001: 157].

В итоге многовекового развития формировалось своеобразное явление биархии, при котором харизма власти считалась принадлежащей двум сюзеренам с разными функциями (схема 10): **старший сюзерен** – «вождь» и/или «воин», верховный, полновластный и постоянный государь, в иерархической конструкции занимал положение «левого» (= восточного) партнера по управлению; **младший сюзерен** – «мудрец», первосвященник, номинальный государь, иногда заменяющий «воина» в его отсутствие, занимал правую сторону в иерархически организованных обрядах (что могло означать и формальное главенство в западной части государства). Полномочия старшего сюзерена простирались на все управление государством, народом и армией, за младшим же оставались лишь камлания и моления о благополучии подданных. В развитых социальных структурах кочевников ранги «вождя» и «мудреца» превращались в наследственные категории и удерживались избранными аристократическими кланами.

Схема 10

Старший	Младший
«Вождь» и/или «воин»	«Мудрец»
Верховный правитель	Первосвященник
Реальный правитель	Номинальный правитель
Постоянный правитель	Временный правитель (соправитель)
Левая сторона	Правая сторона

Литература

Бамбаев Б. Б. 1929. Отчет о командировке в Монголию летом 1926 года. *Предварительный отчет лингвистической экспедиции в Северную Монголию за 1926 год* / Отв. ред. Н. Поппе. Л.: 27–74.

Баскаков Н. А. 1965. *Северные диалекты алтайского (ойротского) языка*. М.: Наука.

Биткеев Н. Ц. и др. (пер.). 1990. *Джангар*. М.: Наука.

Бичурин Н. Я. 1950. *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена*. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Владимирцов Б. Я. 1934. *Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм*. Л.: Изд-во АН СССР.

- Галданова Г. Р. 1989. К проблеме монгольского шаманизма XII–XIII вв. *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока*. Ч. 1 / Ред. Ю. А. Петросян. М.: Наука: 149–158.
- Дугаров Д. С. 1991. *Исторические корни белого шаманства*. М.: Наука.
- Емельянов Н. Ф. 1980. *Сюжеты якутских олонхо*. М.: Наука.
- Емельянов Н. Ф. 1990. *Сюжеты олонхо о родоначальниках племени*. М.: Наука.
- Еременко В. Н. и др. (пер.). 1990. *Джангар*. Элиста: Калмыцкое кн. изд-во.
- Жирмунский В. М. 1974. *Тюркский героический эпос*. Л.: Наука.
- Заходер Б. Н. 1962. *Каспийский свод сведений о Восточной Европе*. Т. 1. М.: Изд-во вост. лит-ры.
- Кляшторный С. Г. 1964. *Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии*. М.: Наука.
- Кляшторный С. Г. 1977. Образ кагана в письменных источниках. *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока* / Ред. Ю. А. Петросян. М.: 14–17.
- Кляшторный С. Г. 1986. Формы социальной зависимости в государствах кочевников Центральной Азии. *Рабство в странах Востока в средние века* / Ред. О. Г. Большаков, Е. И. Кычанов. М.: 312–339.
- Козин С. А. 1935. *Гесериада*. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- Козин С. А. 1941. *Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г.* М.: Изд-во АН СССР.
- Ковалевский А. П. 1956. *Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.* Харьков.
- Крадин Н. Н. 1992. *Кочевые общества (проблемы формационной характеристики)*. Владивосток: Дальнаука.
- Крадин Н. Н. 2001. *Политическая антропология*. М.: Ладомир.
- Крадин Н. Н. 2002. *Империя Хунну*. 2-е изд. М.: Логос.
- Куббель Л. Е. 1988. *Очерки потестарно-политической этнографии*. М.: Наука.
- Майногашева В. Е. (пер.). 1988. *Алтын-Арыг*. М.: Наука.
- Мелиоранский П. М. 1899. Памятник в честь Кюль-тегина. *Записки Восточного отделения Русского географического общества*. Т. 12. Вып. 2–3: 1–144.
- Минорский В. Ф. 1963. *История Ширвана и Дербенда X–XI веков*. М.: Изд-во вост. лит-ры.
- Потанин Г. Н. (ред.). 1915. *Аносский сборник. Собрание алтайских сказок*. Омск.
- Потапов Л. П., Грач А. Д. 1964. Период ранних феодальных отношений. Тува в составе Тюркского каганата. *История Тувы*. Т. 1 / Ред. Л. П. Потапов. М.: Наука.
- Рашид-ад-дин. 1952а. *Сборник летописей*. Т. 1. Кн. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Рашид-ад-дин. 19526. *Сборник летописей*. Т. 1. Кн. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Рашид-ад-дин. 1960. *Сборник летописей*. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Романов А. (пер.) 1984. *Могучий Дьбагарыма*. Новосибирск: Западно-Сибирское кн. изд-во.

Скрынникова Т. Д. 1989. К вопросу о формировании монгольской государственности в XI–XII вв. *Исследования по истории и культуре Монголии* / Ред. Ш. Б. Чимитдоржиев. Новосибирск: Наука: 29–45.

Скрынникова Т. Д. 1997. *Харизма и власть в эпоху Чингис-хана*. М.: Восточная литература.

Суразаков С. С. (пер.). 1973. *Маадай-Кара*. М.: Наука.

Сухбаатар Г. 1971. *Сяньби нарын угсаа гарал, соёл*. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академигийн хэвлэлийн газар.

Таскин В. С. (пер.). 1984. *Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху*. М.: Наука.

Титов В. 1856. *Богатырские поэмы минусинских татар*. СПб.

Трепавлов В. В. 1991. Төрү у древних тюрок и монголов. *Международная Ассоциация по изучению культур Центральной Азии. Информационный бюллетень*. Вып. 18. М.: 19–30.

Трепавлов В. В. 1993. *Государственный строй Монгольской империи XIII в. (проблема исторической преемственности)*. М.: Восточная литература.

Шастина Н. П. (ред.). 1957. *Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука*. М.: Гос. изд-во географ. лит.-ры.

Ястремский С. В. 1929. *Образцы народной литературы якутов*. Л.: Изд-во АН СССР.

Franke H. 1978. *From Chieftain to Universal Emperor and God*. Muenchen: Bauerische Akademie der Wissenschaften.

Giraud R. 1960. *L'empire des Turcs celestes*. P.

Golden P. 1980. *Khazar Studies*. Vol. 1. Budapest: Akademiai Kiado.

Golden P. 1982. Imperial Ideology of the Sources of Political Unity amongst the Pre-Chinggisid Nomads. *Archivum Eurasiae medii aevi*. Т. 2. Wiesbaden: 37–76.

Hirth F. 1899. Nachworte zur Inschrift der Tonjukuk. *Radloff W. Die altturkischen Inschriften der Mongolei*. Saint-Petersbourg: 1–140.

Liu Mau-tsai. 1958. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken*. Bd. I. Wiesbaden: Harrassowitz.

Poppe N. 1928. Zum khalkhamongolische Heldenepos. *Asia Major*. Т. 5: 183–213.

Saint Quentin S. 1965. *Histoire des tartares*. P.: Libr. orientaliste Geuther.

Примечания

¹ Обряд наречения героя богатырским именем в героическом эпосе обычно осуществлялся родовым патриархом, мудрейшим из аксакалов.

² Кстати, мать братьев утверждала, будто Темучин рос более умным, чем Хасар, а Хасар более сильным. Эта эпическая деталь «*Тайной истории монголов*», хотя и не получила развития в тексте памятника, но соответствует разбираемой нами эпической оппозиции: «воин» – «мудрец», сильный – мудрый.

³ Анализ этой ситуации с точки зрения организации власти в монгольском обществе см.: [Скрынникова 1997: 146-148].

⁴ Конкретные причины формирования в отдельных социумах административно-жреческого дуализма могли быть различными. См., например, многолетнюю дискуссию о факторах генезиса хазарского двоевластия. Было бы заманчиво связать возникновение дуализма с наследием фратрий, и в принципе для этого есть некоторые формальные основания, но в эпических и нарративных материалах напрямую никогда не сообщается о фратриальной принадлежности персонажей. Однозначно можно утверждать, что фратриальные структуры отразились в системе крыльев, а на рассматриваемое в настоящей главе явление дуализма они если и влияли, то весьма опосредованно.

С. Г. Кляшторный

ОБРАЗ КАГАНА В ОРХОНСКИХ ПАМЯТНИКАХ

Среди древнетюркских рунических памятников Центральной Азии главное место по праву занимают эпитафии Бильге-кагану (735 г.), Кюль-тегину (732 г.) и надпись Тоньюкука (около 725 г.), открытые в бассейне реки Орхон. Источниковедный анализ этих сравнительно крупных текстов, начатый В. В. Бартольдом, И. Марквартом, П. М. Мелиоранским, П. Пельо и продолженный многими другими исследователями, осуществлялся: а) методом сопоставления орхонских надписей с независимыми от них группами источников (византийскими, арабскими, персидскими, согдийскими, китайскими, тибетскими, хотано-сакскими, тохарскими); б) методом выявления повествовательных закономерностей самого древнетюркского текста. Новые возможности для историографической интерпретации надписей открывает еще мало освоенный прием – функциональный анализ типических образов надписей, первым из которых является образ кагана.

Орхонским памятникам, как и другим произведениям средневековой историографии, не в малой степени была свойственна политическая тенденциозность, определяемая, прежде всего, общим соци-

альным идеалом аристократической верхушки тюркского племенного союза. Таким социальным идеалом выступает в надписях «вечный эль народа тюрков», т. е. созданная тюрками империя. Гарантом благополучия «вечного эля» был избранный Небом каган, а основным условием существования эля провозглашены верность кагану бегов и «всего народа».

Имя кагана выступает как эпоним («в эле Ильтериш-кагана», «в эле Бильге-кагана») и синоним названия государства («земля – кагана»). Ради тюркского эля каган должен «приобретать (т. е. предпринимать завоевания) до полного изнеможения», ради «народа тюрков», он должен «не спать ночей и не сидеть (без дела) днем»). Война и мир, битва и союз – все решается по воле кагана для благоденствия «тюркского эля». Военные и дипломатические prerogatives кагана абсолютны, но ими не исчерпываются все его функции. Надписи постоянно фиксируют конкретные действия кагана и тем определяют место в системе управления. Так, каган а) поселяет и переселяет побежденные племена, т. е. заново определяет их территорию; б) расселяет тюрков на завоеванной территории, распределяя земли племенами; в) собирает, расселяет и «устраивает» тюрков в «стране Отюкен», т. е. на коренной территории народа тюрков; г) передает на определенных условиях часть племенных земель в своей собственной стране каким-либо группам иммигрантов (например, согдийцам). Главным преступлением «народа» против кагана и «вечного эля» была откочевка на другие земли, т. е. выход из-под каганской власти. Поэтому памятники полны предостережений и угроз против тех, кто замыслил отделение – откочевку, а к числу главных функций кагана отнесено «сбирание» и «устроение» народа на подвластной кагану земле, т. е. создание политической организации, системы подчинения.

Более детальный анализ действий кагана в орхонских надписях несомненно добавит к образу тюркского правителя многие другие черты, определяющие его положение в общественной и государственной системе. Однако важно установить, подчинялся ли образ кагана в тексте какому-либо заранее определенному идеалу, например идеалу мудрого и смелого правителя, который полностью, или по большей части снимал реалистичность изображаемого лица, или же для трактовки образа имелась иная установка.

В орхонских памятниках упоминаются две плеяды каганов – древние каганы и каганы – современники создателей памятников. Из

древних каганов двое, Бумын и Истеми, родоначальники династии и создатели империи, изображаются как великие завоеватели, добывшие тюркскому элю земли и богатства. Таким же образом изображают этих каганов в византийских, арабских и китайских исторических сочинениях. Относительно всех других древних каганов в надписях говорится нечто совершенно противоположное: «После них (т. е. Бумына и Истеми. – С. К.) стали каганами младшие их братья, а потом и их сыновья стали каганами. После того, так как младшие братья не были подобны в поступках старшим, а сыновья не были подобны отцам, то сели на царство трусливые каганы» (Памятник в честь Кюльтегина, большая надпись, стк. 4–5). Противопоставление «мудрых» и «неразумных», «смелых и трусливых» каганов, сделанное через 150 лет после описываемых событий, полностью соответствует историческим результатам правления наследников Бумына и Истеми (длительная кровавая междоусобица, развал и гибель тюркского эля) и свидетельствует о причастности автора надписи к наличествующей в государстве историографической традиции.

Из «новой» плеяды каганов упомянуты трое – Ильтериш, его младший брат Капаган, сын Ильтериша Бильге. Деятельность Ильтериша, основателя новой династии и второго каганата, в двух текстах из трех оценивается в панегирических тонах. А в надписи Тоньюкука его образ совсем иной – это деятельный, но отнюдь не мудрый каган, обязанный всеми успехами своему советнику; более того, и каганом он стал по выбору Тоньюкука. Образ следующего кагана, Капагана, еще более противоречив. Наряду с выражениями, вполне пристойными для характеристики царствующей особы и близкого родственника, орхонские надписи прямо намекают на политическую неполноценность предшественника Бильге-кагана. Он единственный из «новых» каганов, который не был избран Небом, а сам «сел на царство» без божественной санкции. О времени его правления прямо сказано: «Тогда в Отюкенской черни не было хорошего (т. е. настоящего) владыки» (Памятник в честь Кюльтегина, малая надпись, стк. 4). «Стеснения», которые пережил тюркский эль в последние годы правления Капагана, отнесены не только за счет «неразумного» поведения и «измен» подданных, но и за счет «теперешней порчи» самого кагана. Еще более уничижительно рисуется Капаган в надписи Тоньюкука. Иначе говоря, в более завуалированной форме (речь идет о недавней

междоусобице!) повторено противопоставление между «мудрыми» и «неразумными» правителями.

Очевидно, что образ того или иного кагана характеризовался надписью по результатам его деятельности на пользу аристократического и иерархического тюркского эля, в соответствии с социальной сверхзадачей эпитафийного текста и политической тенденциозностью его автора. Вступая в противоречия друг с другом, споря в оценках и выводах, авторы орхонских надписей соперничают друг с другом в точности и убедительности описания событий, представляющимися им главными в недавней истории тюркского эля. Именно поэтому надписи подлинно историчны. Их лапидарность огорчительна, а селективность неизбежна. Их политическая тенденциозность не только не умаляет, а напротив, повышает значение надписей как исторического источника, так как сопоставление программных деклараций и дискуссионных суждений позволяет ясно обозначить социальные конфликты и политические противоречия в государстве древних тюрков.

П. Голден

КИПЧАКИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРАЗИИ: ПРИМЕР НЕГОСУДАРСТВЕННОЙ АДАПТАЦИИ В СТЕПИ

Эта страна раньше была землей кипчаков. Когда ее заполнили татары, кипчаки стали их подданными (rá âyâ). Позже они перемешались и пережились друг с другом. Земля победила природный нрав (jibillah) и происхождение (aşl). Все (они) стали похожи на кипчаков, как будто они были одного корня (jins wâhid), потому что монголы жили на земле кипчаков и (благодаря) их брачным узам с ними и их сообществом в их земле [al-'Umarî 1968: arab. text, 73].

В этом кратком утверждении мамлюкский историк Ахмед ибн Яхья Ибн Фадлаллах аль-Умари (749/1348–1349) описал кипчакизацию завоевателей Евразии под предводительством Чингизидов. Этот процесс, который многократно повторялся при различных обстоя-

тельстввах в эпоху политического господства Чингизидов и который дал начало современным тюркоязычным кипчакским народам, вряд ли был уникальным в истории степных народов. Поскольку многие боевые подразделения, приведенные монголами в Западную Евразию, разговаривали на различных восточнотюркских языках, то процесс тюркизации оказался сравнительно легким и, возможно, даже естественным. Однако монгольский язык в пределах империи, по крайней мере при дворе и в правящих кругах, не исчез [Григорьев 1981: 81–89]¹. Когда отмечаем данный факт, мы не ставим перед собой цели проследить процесс культурной ассимиляции одной кочевой группы другой. Скорее, это всего лишь еще одна и, вне всякого сомнения, наиболее значимая иллюстрация невероятной устойчивости и адаптивности кипчакского племенного союза. Принимая во внимание историю их ассимиляции разных этнических элементов, неудивительно, что кипчаки, в конечном итоге одержали победу над своими завоевателями. Эта «победа» служила лишь последним примером уже давно усвоенной ими пассивной стратегии выживания.

Происхождение кипчаков остается одной из самых запутанных проблем тюркологии [Marquart 1914; Pritsak 1982: 321–340]. Этот вопрос выходит за рамки проблематики данной статьи и будет рассматриваться лишь поверхностно. Этноним Qïbčaq/Qïrčaq (араб., перс. Xifjâq, Qifjâq и т. д., арм. Xbšax, груз. Qivč'aq-i) впервые зафиксирован в плохо сохранившейся строке надписи уйгурского кагана Элетрес Билге-кагана (747–759) на так называемом Селенгинском камне. Прочтение надписи и, значит, ее исторический контекст неясны². В любом случае, эти кипчаки не находились на значительном удалении от уйгурской территории в Монголии. Возможно, это был тот самый регион, который в «Книге дорог и царств» начальника разведки Аббасидского халифата Ибн Хордадбеха (Ibn Xurdâd/hbih) (середина – конец IX в.) назван их территорией, находившейся по соседству с киргизами [Ibn Xurdâd/hbih 1889: 31], т. е. в восточной, центральноазиатской области племенного союза кимаков [Кумекоев 1972], центр которого располагался в Сибири. Однако через сто лет в анонимном персидском географическом трактате «Регионы мира» (372/982) описывалось, что они по-прежнему были подданными (возможно, лишь номинально) союза кимаков, но проживали уже к югу от «северных незаселенных земель» и к северу от печенегов (последние жили в

Волго-Уральском междуречье) [Sotoodeh 1962: 87]; [Minorsky 1970: 101]. Ясно, что имело место продвижение на запад. Таким образом, один из аспектов этногенеза кипчаков тесно связан с союзом кимаков.

Другие элементы племенного союза, который стал называться кипчаками, по многим, но не по всем источникам, ведут свое происхождение от алтайского племени или объединения Кун, имевшего, возможно, монгольские корни. Как нам известно из отчета (около 1120 г.), сохраненного аль-Марвази, придворным врачом при Сельджукидах, в первые десятилетия XI в. куны вследствие волнений во Внутренней Азии переместились на запад, при этом продвигая впереди себя другие кочевые народы [Marvazi 1950: 18]. Куны или стали частью клонящейся к упадку кимакской конфедерации, или одержали над ней победу. Название *кун* может быть вариантом названия куман (Comani, Cumanī, Qumân), под которым этот племенной союз был широко известен в Западной Евразии. Этноним Qun сохранился в венгерском Kun, используемом для определения этого народа и его потомков. Этноним Quman в заимствованном переводе на западнославянские языки звучит как polovčín, polovcy (ср. венг. Palóc), германские и германо-латинские – Falwen Valwen, Falvi, латинский – Pallidi и армянский – Хартêš, что означает «бледный» (кроме уже упоминавшихся работ Маркварта и Прицака, см.: [Pelliot 1920: 125–185; Németh 1940: 93–107; Менгес 1979: 73]). Восточная ветвь этой конфедерации была известна как канглы. Вильям Рубрук, который совершил путешествие в Монгольскую империю в XIII в., дает основания считать, что куманы, кипчаки и канглы были, по сути, одним народом (см.: [Wyngaert 1929: 194, 218] «Comani qui dicuntur Capchat (т. е. кипчаки),» «Cangle quidam parentela Comanorum»).

Непрекращающиеся волнения в киданьской империи Ляо в Северном Китае, результатом которых стало разрушение этого государства чжурчжэнями в третьем десятилетии XII в., привели к тому, что другие кочевые элементы Внутренней Азии переместились или были вытеснены в Центральную Азию, а затем в западноевразийские степи. Здесь они влились в кипчакский союз. Таким образом, в середине XII в. олберлики, имевшие, возможно, монгольское происхождение, мигрировали в Дешт-и-Кыпчак и установили контроль над целой группировкой восточных кипчаков [Golden 1986: 5–29], что является одним из немногочисленных примеров, о которых мы располагаем

письменными свидетельствами (биография кипчакского военачальника оберликского происхождения, состоявшего на службе у Юаней) этого процесса. Несомненно, существовали и другие подобные примеры, которые не были письменно зафиксированы.

Возникшая в результате полития представляла собой протяженную кочевую конфедерацию, сочетавшую в себе элементы различного этнического и лингвистического происхождения, в том числе монгольские и иранские, часть которых представляла собой весьма архаичные группы, подвергшиеся тюркизации. Другие, такие, как алано-асские, были тесно связаны политически. Подобная этническая и лингвистическая гетерогенность была характерна для большинства объединений и государств, имевших тюркское кочевое происхождение. Эта общность простиралась от Дуная до степей, окружавших города среднеазиатских оазисов, особенно Хорезм, и глубоко вдавалась в Западную Сибирь. По-видимому, она подразделялась на множество субконфедераций, имевших четкую географическую локализацию. Их можно определить следующим образом: Центральная Азия – Казахстан, междуречье Урала (Яик) – Волги (Итиль), районы рек Дон, Днепр и Дунай. Мусульманские, основанные на западных материалах (аль-Идриси), и венгерские (Симон де Кеза) источники также отмечают регионы и народы, называемые «черной» и «белой» Куманией (Cumania) [al-Idrisi 1970–1984: fasc. IX 915, 916; Simon de Kéza 1937: 146, 148].

Наши данные, основывающиеся, главным образом, на русских летописях, также предполагают существование разнообразных группировок. В ходе времени они могли подвергаться значительным изменениям. Прицак полагает, что только в Западной Евразии он нашел по меньшей мере двенадцать групп, а именно волжская, донская, донецкая, днепровская-левобережная, днепровская-луговая, азовская, крымская, днепровская-правобережная, киевско-корсунская (херсонская), бужская, лукоморьевская и дунайская [Pritsak 1982: 342–367; см также: Кудряшов 1948: 134; Плетнева 1975: 262–281]. Русские летописи дают сведения о названиях родов и племен (хотя в источниках они не всегда четко определены) и упоминают одну важную куманскую политическую субконфедерацию так называемых «диких половцев» [Golden 1979–1980: 296–309]. Они были неизменно враждебно настроены по отношению к киевским правителям и обычно заклю-

чали союз с теми русскими князьями, которые противостояли великому князю. В середине XII в. «дикие половцы» включали в себя племена олберлик и токсоба. С этим союзом были связаны две семьи великих вождей: род Боняка и его сына Севенча и род Шарукана, его сына Атрака (русское *отрок*) и сына последнего Кончака, сыном которого был Юрги (< русское Юрий, Георгий?). Поскольку шаруканиды, по-видимому, возглавляли токсоба [Golden 1979–1980: 306], бонякиды могли быть предводителями олберлик. В начале XIII в. шаруканиды под руководством Юрги, которого русские летописи называют «болише бѣ всѣх половецъ» [ПСРЛ 1926: 504], возможно, были на пути к установлению полного владычества над куманами, но им мешало монгольское нашествие. Юрги погиб при Калке. Из-за слабого сопротивления монголам со стороны кипчаков крепнувший политический статус Юрги, очевидно, не оформился в сильную централизованную власть. Русские источники особо отмечают *князей лепших и лепших мужей*, подразумевая, несомненно, племенных и родовых правителей и аристократов (*беков*), но не дают сведений о сильной центральной власти. Действительно, еврейский путешественник конца XII в. Петахия из Ратисбона, говоря о народе «земли Кедар», отмечал, что «у них нет царя, а есть лишь князья и знатные семьи» [Petachia 1856: на иврите с. 4/перевод с. 5].

Одной из наиболее примечательных черт истории кипчаков Западной и Восточной Евразии является отсутствие государства, что следует из известных нам данных об их социальной и политической организации. В этой связи нам, вероятно, следует показать, что мы понимаем под государством. Оно подразумевает централизованную политическую власть, которая монополизирует (или делегирует) управление и регулярно взимает налоги на более или менее определенной территории. Государство провозглашает «преимущество применения голыи силы для решения социальных проблем» [Fried 1967: 230]. Оно обладает военной силой, способной защитить его перед лицом внешнего или внутреннего врага. Кроме военных и налоговых чиновников, оно имеет в своем распоряжении другие «эксплицитные, комплексные и формальные» органы управления. Оно руководит и устанавливает правила для общества, в котором производительные силы являются достаточно развитыми для того, чтобы породить, в различной степени, социальную дифференциацию, стратификацию и

создать излишки, необходимые для содержания государства. Социальные связи основываются не на узах родства и обычаях. Кроме того, существует государственная идеология, которую чаще всего подкрепляет организованное духовенство и понятие гражданства [Claessen, Skalnik 1978: 21; Krader 1968: 9–10, 13; Sagan 1985: xvi, xx, xxi]. М. Фрид отмечает: «Точка концентрации является одним из основных принципов организации: иерархия, дифференцированная степень доступа к основным ресурсам, повиновение официальным лицам и защита территории». Оно сохраняет себя «и физическими, и идеологическими средствами, путем поддержания военных сил и путем создания идентичности среди других подобных организационных единиц» [Fried 1967: 235]. В своей основе государство должно быть «совокупностью организаций, наделенных властью принимать обязательные для народа решения, и организаций, юридически располагающихся на определенной территории, которые внедряют эти решения, используя, при необходимости, силу» [Evans, Rueschmeyer, Skocpol 1985: 46–47].

Не все эти критерии могут быть применимы при анализе степного общества. Мобильность – колоссальное военное преимущество кочевников – была также и источником потенциальной политической слабости. Чтобы компенсировать эту слабость и непостоянство территориальных связей, в кочевой политической организации [Khazanov 1984: 138–142], даже на государственном уровне, по крайней мере на его ранних этапах, продолжали играть роль весьма политизированные родовые факторы. Крэдер называл такую общность «кровнородственным государством» [Krader 1968: 4]. Структуру кочевого общества определяли семья и айл, род, племя и насущные нужды пастбищной экономики, которые требовали определенного уровня кооперации, взаимодействия родственных связей и экономической деятельности. Те, кто претендовал на создание государства, часто вынуждены были прибегать к силе по отношению к своим собственным обществам, чтобы ввести их в рамки этих базовых уровней организации.

Состояние безгосударственности, характерное для кипчакской политической организации, было типичным для большинства кочевых сообществ региона. Кочевые тюркские племена Евразии передвигались вперед и вспять вдоль континуума, на одном полюсе которого находилось «первобытное» безгосударственное общество, а на другом – «передовое комплексное» общество. Первое из них было способно

лишь с трудом управлять собой, а второе стояло на пороге какого-то варианта ранней государственности. В западноевразийских степях безгосударственность была нормой вплоть до того момента, когда государство было привнесено извне другими кочевниками или когда кочевники завоевывали оседлое общество, в котором существовало государство (и вследствие этого покидали степь). Значит, государственность означала резкое отклонение от нормы. Кочевники Внутренней Азии, столкнувшись с мощью Китая, вынуждены были создавать государства. В Центральной и Западной Евразии подобного давления не было. Великие державы региона не имели возможности массированно и продолжительное время воздействовать своей военной мощью на степь. Расстояния были слишком велики, территории слишком обширны, а добыча – слишком мала.

Взаимодействие этих кочевых сообществ с их оседлыми соседями (всегда являющееся у кочевников решающим фактором государствообразования и вследствие тесного переплетения обоих процессов – и нароодообразования) могло происходить как мирным, даже симбиотическим, путем, так и в обстановке конфликта. Несмотря на то, что слабая экономика кочевников побуждала их совершать набеги и грабежи и зачастую именно они оказывались инициаторами враждебных отношений, все же не всегда причиной столкновений были они. Точно так же, хотя, за редким исключением, они считались великими завоевателями, их завоевания обычно ограничивались захватом территорий других кочевников в степи. Кочевники редко занимали оседлые земли. В ходе истории, особенно в начале Нового и в Новое время, чаще всего было наоборот.

Хотя кочевое хозяйство предоставляло больше благ индивидуальным кочевникам и давало значительно больше личной свободы, чем это было доступно оседлым крестьянам, все же пастбищное производство не могло сравниться с земледелием в производстве продуктов питания. Поэтому сельскохозяйственные общества могли обладать автаркией и содержать большее количество населения. А кочевые сообщества вынуждены были взаимодействовать с оседлым миром для того, чтобы получить доступ к тем материальным благам, которые сами не производили [Khazanov 1984: 46, 50, 70–72, 81, 83; Braudel 1979: 104]. Пастушеское хозяйство является значительно более рискованным видом деятельности, чем земледелие. Эпизоотии со-

крашали численность скота, перепроизводство требовало расширения пастбищ и, как следствие, вело к кровавым столкновениям в степи. Побежденный был вынужден откочевывать, становясь, в свою очередь, причиной целой серии степных миграций. Эти волнения выплескивались на оседлые территории, которые и без того страдали от набегов [Khazanov 1984: 69–72, 78–79, 81; Ecsedy 1981: 210–212]. В редких случаях отчаявшиеся кочевники завоевывали земледельческие зоны и оседали в них.

Кочевое сообщество было безжалостным по отношению к своим членам. Чаще всего те, кто из-за неправильного хозяйствования или из-за невезения были неспособны содержать количество скота, соответствующее уровню выживания (обычно 60–100 голов овец и лошадей, составлявших большую часть их стад, и меньшее число коров, коз или верблюдов), не найдя работы у богачей или у родственников, вынуждены были осесть [Jagchid, Heyer 1979: 289; Barth 1961: 16–17, 108–109; Хазанов 1975: 150–151]. Обнищавшие, «неприкасаемые» члены кочевого общества часто становились соратниками тех, кто претендовал на завоевания и создание государства в кочевом мире. Кроме того, они, а нередко и рядовые кочевники создавали банды, жертвами набегов которых в равной мере были как другие кочевники, так и оседлое население. Благодаря великолепному искусству верховой езды и военной выучке, отточенным постоянной жизнью в седле, кочевник был замечательным воином и смертельно опасным врагом [Sinor 1972: 177; 1981: 134–135]. Его навыки пользовались большим спросом. Фактически, все государства, соседствовавшие с евразийскими степями, имели наемников из числа таких кочевников. В зависимости от обстоятельств отношения могли иметь разные формы: союзнические (часто скреплявшиеся брачными узами (ср. альянсы куманов с русскими князьями, близкие связи хорезмшахов с кипчаками, йемеками и другими, связи грузинских царей с Шаруканидами), вассальные (ср. *черные клобуки* киевских князей), наемные (часто с Византией, реже – с русскими князьями), военное рабовладение (например, гулямы и мамлюки в исламском мире или армия грузинского царя Давида Агмашенебели, состоящая из рабов, и т. д.).

Вражда между кочевниками и оседлыми обществами проистекала из-за проблемы доступа к продуктам питания и изделиям ремесла, производившимися оседлыми земледельцами и горожанами. Для ко-

чевника торговля и набеги были лишь двумя стратегиями для достижения одной цели – получения необходимых или желаемых товаров. Избранная стратегия обуславливалась балансом военных сил. Ослабленные границы делали грабительские набеги более эффективным средством получения товаров. Сильные государства не только заставляли кочевников заниматься торговлей, но зачастую диктовали условия и контролировали поведение кочевников либо перспективой увеличения объемов торговли, либо, напротив, угрозой ограничить ее. Таковую политику для обеспечения безопасности своих границ проводил Китай [Yu 1967: 4–5; Jagchid 1977: 177–204; Khazanov 1984: 202–206, 209, 211–212]. Эти необходимые торговые взаимоотношения и конфликты из-за доступа к товарам могли послужить катализатором политического развития кочевников. А поскольку зачатки государства существовали в большинстве кочевых обществ, то движение к государственности, получив необходимый стимул, легко становилось эффективным. Хотя мнение о том, что кочевые общества обладали внутренними силами, способными создать государство, все еще дискутируется, тем не менее, почти несомненно, что главную роль играло внешнее воздействие. Его источник мог находиться на значительном удалении, но он, бесспорно, находился в оседлом обществе.

Племенная конфедерация, получившая толчок в этом направлении, сначала объединяет соседние, а затем и более дальние племена подобно снежному кому. Дж. Дэр назвал этот эффект суперстратификацией [Deér 1938: 10–16]. Высвобождающийся при этом динамизм легко преобразовывался в завоевательское государство, особенно тогда, когда в результате междоусобных войн снижалась обороноспособность оседлых государств. По мнению некоторых ученых, еще одним катализатором перехода кочевников к государственности было их включение в международную торговлю (ср. «Шелковый путь», большая часть которого пролегла через территории, контролировавшиеся кочевниками), желание контролировать или использовать ее, а также стимулирующие контакты с международными городскими торговыми группами (например, из центрально-азиатской Согдианы) [Pritsak 1981: 15–17]. Как мы увидим, перед эпохой Чингизидов формирование государства в степи явилось, главным образом, результатом взаимодействия с Китаем. Такие кочевые государства, расширяясь к западу, включали в себя другое, степное население. Те тюркские

государства, которые возникли после падения Тюркского каганата, являлись, так или иначе, наследниками этой империи, результатом интервенции соседней великой оседлой державы или следствием завоевания уже существовавшего оседлого государства. Нет ни одного случая, когда бы государство в степи возникло спонтанно.

Создание государства несло угрозу и рядовым кочевникам. Если оно было создано в результате завоевания оседлого государства, то правящий дом кочевников, увлекаемый притягательной силой утонченной городской культуры, которая теперь находилась в их распоряжении, очень скоро превращался в царскую династию в соответствии с оседлыми традициями. Через несколько поколений он полностью отдалялся от племенных элементов, приведших его к власти. И наступал момент, когда то государство, которое было завоевано кочевниками, пыталось обложить их налогами. Противостояние между правителем и племенами часто приводило к падению династий (ср. Великие Сельджукиды). Кочевые государства в степи или по соседству с ней создавали таких же правителей «по небесному повелению», которые должны были уделять много времени борьбе с мятежными племенами (ср. Тюркский каганат). К тому же экономическое положение рядовых кочевников с созданием государства существенно не улучшалось, точнее, есть свидетельства того, что они становились не богаче, а беднее (ср. монголы эпохи Чингизидов) [Далай 1983: 116–120].

Когда кочевые государства разрушались, племена и роды, составлявшие их, всего лишь перегруппировывались, иногда под руководством родов, происходивших (или заявлявших, что происходят) от «харизматического» правящего дома, или под руководством новых родов, но чаще всего не как государства. Они возвращались к определенной точке континуума между безгосударственностью и государственностью в ожидании нового катализатора, который мог бы снова подтолкнуть их к государству. Такая характеристика придавала кочевым государствам эфемерный и пестрый облик.

В заключение нашего обсуждения кочевой безгосударственности и государственности приведем замечание В. В. Бартольда о том, что кочевники обычно не стремятся к политическому объединению. Ханы появляются и присваивают власть только в особых обстоятельствах. Их не избирают и не приглашают [1963–1977: 22–23]. Безгосударственность, таким образом, предоставляет кочевнику больше свободы,

чем государство, и, с точки зрения кочевника, она во многом предпочтительней, чем государственность. И если взглянуть с этой точки зрения, то отсутствие у кипчаков государства не является чем-то необычным. Внимания заслуживает то, какие стратегии использовали кипчаки для взаимодействия с окружающими их различными политическими образованиями.

Для того чтобы дать рассматриваемой проблеме должную оценку, а также для того, чтобы документально подтвердить свои рассуждения, мы должны, прежде всего, представить краткий обзор истории кочевых сообществ внутреннеазиатского происхождения³, располагавшихся на территориях кипчаков. В первую очередь речь идет о центральноазиатских и восточноевропейских гуннах. Они, по-видимому, произошли от группировок, вытесненных в Среднюю Азию в результате того, что сообщество хунну во Внутренней Азии потерпело целую серию поражений от ханьского Китая и его протомонгольских союзников сяньби. Этнические корни и языковая принадлежность и азиатских, и европейских гуннов не выяснены (о миграциях см.: [Czeglédy 1983: 1–33, 88–92]; о хуннском языке см.: [Maenchen-Helfen 1973: 376ff; Doerfer 1973: 1–50]). Также дискуссионным является вопрос о том, действительно ли хунну создали государство⁴.

Еще меньше мы знаем о структуре гуннской политики в Европе. Вполне возможно, что гунны сохранили некоторые элементы политических традиций хунну, т. е. имперскую федерацию. Нет достоверных свидетельств того, что они собирали налоги. Правда, они получали дань или «субсидии», которые, в сущности, вымогались у поздней Римской империи. Как бы хорошо не была организована эта система, все же ее вряд ли можно назвать управлением. Наши источники упоминают видных представителей гуннского общества, в которых кое-кто из ученых усматривает развитую аристократию. И здесь данные тоже противоречивы [Maenchen-Helfen 1973: 180–186, 190–198].

Возможно, речь идет о родовых и племенных вождях. Не вполне ясные свидетельства указывают на существование «царского», т. е. правящего рода, из которого происходил Аттила, а восточноримские источники дают общие сведения о «царстве гуннов» [Priskos 1903: 121]. Тем не менее есть некоторые основания полагать, что у них существовала система управления, выходившая за рамки военной структуры типичной кочевой конфедерации. Под руководством дина-

мичного харизматического лидера, такого, как Аттила, эта конфедерация росла, присоединяла к себе новые элементы (степных кочевников и других, например готов и славян), и в результате длительного взаимодействия с римским миром, из которого получала огромные материальные блага, она могла бы развиваться в раннее государство. Этот возможный прогресс внезапно прервался из-за смерти Аттилы в 453 г. (при невыясненных обстоятельствах) [Иордан 1960: лат. 171–172, рус. 116–117]⁵. Мятеж покоренных племен в 454 г., кульминацией которого была гибель сына Аттилы Эллака, и выход из конфедерации многих из них лишь подчеркивают хрупкость ее структуры. В дальнейшем легенда об Аттиле, по-видимому, использовалась в идеологических целях дунайско-балканскими булгарами, которые, если предположения современных ученых справедливы, связывали свой правящий дом с потомками Аттилы и таким образом легитимировали его (см. ниже).

В следующем столетии кочевники Западной Евразии, различные огурские племена (огуры, оногуры, *шара огуры, ут(р)игуры, кутригуры) и сабиры, появившиеся в этом регионе в связи с наступлением аваров в 463 г. [Priskos 1903: 586]⁶, не создали политической структуры выше уровня племенного союза. Византия использовала их разобщенность и соперничество с роковыми для них последствиями (например, братоубийственная война между ут(р)игурами и кутригурами, спровоцированная Константинополем в середине VI в.) [Procopius 1928: 84–95, 235–251; Agathias 1967: 176–179; Menander 1903: 170–171]. Когда на этой арене⁷ в 557 г. появились авары, они присоединили к себе некоторые из этих племен (например, кутригуров) и нашли убежище в Паннонии. Здесь они постепенно осели, но продолжали совершать грабительские набеги и войны с Византией, как и их предшественники в Паннонии, европейские гунны. Подобно последним, они сохранили элементы политической структуры своих внутреннеазиатских предков. Византийские и латинские источники сообщают, что ими руководил *каган*, а их чиновники именовались *tudun* и *yugruš* [Németh 1930: 103]. Все эти термины внутреннеазиатского происхождения были связаны с жуаньжуанями и протомонгольским племенным союзом сяньби, из которого и вышли.

Какой бы ни была государственная или государствовоподобная структура европейских аваров, они, или, скорее, их правящие роды,

принесли ее из Внутренней Азии. Они не создали государства на европейской земле. В типично степной манере, как только они ворвались в этот регион, они захватили другие племена и распространили на них те элементы своего государственного/государствоподобного аппарата, которым обладали. Будучи союзниками и противниками Константинополя, они собирали дань, накапливая колоссальные богатства, которыми, по-видимому, воспользовались Каролинги, победившие аваров в конце VIII в.

Византийцы не были совершенно пассивны перед лицом этой постоянной, если не сказать традиционной, опасности. Они искали союзников в Понто-Каспийских степях и при любой возможности поддерживали те общности, которые обладали достаточной силой, чтобы противостоять или контролировать угрозу, исходившую из степей. На первых порах такие союзники не заставили себя ждать. Речь идет о тюрках, которые быстро объединили в свой союз все кочевые племена Понто-Каспийских степей. Из китайских источников следует, что тюрки, несомненно, заимствовавшие многие элементы у жуаньжуаней (включая титул *каган*, происхождение которого остается неясным), обладали вполне сформированной системой управления. Они поделили свою обширную империю, простиравшуюся от Понтийских степей до Маньчжурии, на Восточный и Западный каганаты. Теоретически Восточный каган обладал более высоким статусом, тогда как Западный каган назывался *Yabġu Qaġan*. «*Чжоу шу*» и другие исторические хроники, как и тюркские надписи, содержат многочисленные тюркские титулы и должности: *yabġu* (ye-hu), *šad* (shê), *tegin* (t'ê-lê), *ilteber* (sse-li-fa?), *tudun*, *tutuq* [Liu 1958: 8–9, 41; Clauson 1972: 134 (ilteber), 453 (tutuq), 457 (tudun), 483 (tegin), 866 (šad), 873 (yabġu) – многие из них имели иранское или тохарское происхождение]. Эти же источники сообщают о сложных церемониях инвеституры при восшествии нового кагана, в которых сильно ощущались шаманистские мотивы [Liu 1958: 8]. Именно эта империя раскинулась в Понто-Каспийских степях в конце 560-х гг., неся кочевникам этого региона свою государственность в форме Западно-Тюркского каганата и подчинив их. В этом регионе кочевники следовали политическим традициям, принесенным сюда тюркским каганатом, как бы они ни забывались с течением времени. Эта тюркская политическая традиция сохранилась и в дальнейшем, хотя реальная власть каганата над регионом через некоторое время была утеряна [Golden 1982: 37–76].

Когда в конце VI – начале VII в. Тюркская держава, разрываемая внутренними раздорами и давлением со стороны Китая, стала клониться к упадку, Византия обратила свой взор на болгар. Они представляли собой племенной союз, который, по нашим источникам, впервые появился в 480 г. [Златарски 1918, 1927, репр. 1970: 81–82; Веševliev 1980: 83]. Император Ираклий (610–641), боровшийся не на жизнь, а на смерть с сасанидским Ираном, поддерживал и болгарский союз в Понтийских степях, и хазарский союз, который окреп под тюркским патронажем в низовье Волжско-Северокавказской зоны. Ираклий был заинтересован в обращении (в 619 г.) Кубрата, вождя болгар [John of Nikiu 1916: 197], как части широкого плана сдерживания аваров, которые к этому моменту уже объединили свои силы с персами. К 635 г. болгарская конфедерация под предводительством Кубрата (происхождение которого не выяснено), по-видимому, добилась независимости от аваров [Kollautz, Miyakawa 1970: 159–160; Веševliev 1980: 149]⁸. Нам нет необходимости углубляться в эту тему, краткая история «*Магна Булгарии*» описана византийскими историками Теофаном и Никифором. Раздираемые внутренними противоречиями, болгары потерпели поражение от своих врагов хазар, которые установили гегемонию над западноевропейскими степями около 650 г. [Theophanes 1883, reprint 1963: 356–358; Nicephorus 1889, reprint 1975: 33–34; подробнее см.: Golden 1980: 44–46]. Большая часть болгарских племен осталась в Понтийских степях под хазарским владычеством (а немного позже переселилась в Среднее Поволжье). Некоторые орды, например те, которыми руководил Аспарух, в конечном итоге, пересекли Дунай и заняли (в 679 г.) их нынешнюю родину, Болгарию. Болгарское государство возникло в условиях симбиоза со славянами и благодаря огромному культурному воздействию Византии, но все же сохранило элементы внутреннеазиатского наследия. Оно было типичным кочевым захватническим государством. Вытесненное из степи другими кочевниками, оно захватило оседлую территорию и постепенно смешалось с ее обитателями. Славянизация стала заметной с IX в. Этот процесс ускорялся обращением в христианство, поскольку старая болгарская аристократия пыталась оказать сопротивление монархии и сохранять свои языческие традиции. Следствием поражения в этой борьбе явился упадок (дискредитация?) старой тюркской языческой культуры. Правящий дом, который когда-то ле-

гитимировал свою власть в степных терминах⁹, теперь стал христианской династией и имел в своем распоряжении новый мощный источник легитимирующей идеологии.

Хазарский каганат, возникший в 650 г., был значительно ближе к своему тюркскому прародителю и сохранил многие его должности, титулы (*qağan, yabġu, šad, tudun* и т. д.), структуры и традиции (например, церемонии инвеституры). Отличие Хазарского каганата состояло в том, что в нем существовала сакрализованная дуальная царская власть, в которой старший царь, каган, являлся церемониальной фигурой, гарантировавшей *кут* («небесно благое счастье») для царства, в то время как *каган-бек*, или *шад*, управлял насущными государственными делами. Такая тенденция уже существовала, в той или иной степени, и среди тюрков. Царский род мог быть тюркского, т. е. от Ашина, происхождения [Golden 1982: 55–61; 1983: 149–150, п. 67]. Напомним, что Хазарский каганат представлял собой государство, заимствованное извне. Его истоки следует искать в Тюркском каганате, с которым он был связан самым тесным образом.

Второй (Восточный) Тюркский каганат распался из-за междоусобиц в 742 г. В преследующей борьбе победу сначала одержало племя басмыл (под предводительством Ашина-кагана), а затем уйгуры (в 744–840 гг.). Уйгуры, вождь которых возвысился до ранга ябгу в период короткого правления басмылов, стали каганским народом. Правитель карлуков в награду за заключение союза с басмылами тоже стал ябгу. Кроме того, этот высокий ранг получил и вождь огузов. Конфликт между членами этой тройки был неизбежен. Карлуки под предводительством своего ябгу ушли на земли западных тюрков (ок. 745 г.) и способствовали гибели Западного каганата в 766 г. [Pritsak 1951: 233–274; Pritsak 1953: 403; Beckwith 1987: 126]. Огузский союз, тоже вынужденный покинуть родные земли во Внутренней Азии, в 770-е гг. переместился в регион к западу от центральноазиатской территории, заселенной карлуками, в сыр-дарьинскую степную зону [Golden 1972: 54].

Карлуки и огузы оставались племенными конфедерациями, а не государствами в течение двух столетий. Другие племенные группировки, которые раньше были частью Тюркской империи, например кимакский союз, находились на таком же уровне политической организации. Они сохраняли элементы тюркского аппарата управления,

особенно титулатуру, в частности титул, который вождь их правящего рода носил в тюркском государстве. Так, карлукские и огузские правители продолжали величать себя ябгу. Когда киргизы, свергнувшие в 840 г. уйгуров, не смогли продолжить тюркские традиции (каганат при тюрках и уйгурах находился в Монголии, близ священных мест на Орхоне), на каганат, по-видимому, стал претендовать карлукский ябгу. Свидетельства этого содержатся в мусульманских источниках¹⁰. Так называемая Караханидская династия возникла именно в этих условиях, связанных с большей или меньшей степенью исламизации и значительными контактами с культурой ирано-мусульманских оазисных городов-государств, с которыми торговали, а иногда и совершали на них набеги. Точное происхождение правящей династии этого государства (из рода ашина, или из правящих родов карлук, ягма, тогуз огуз) до сих пор не выяснено. Хотя его можно назвать, в некоторой степени, наследным государством тюрков, хотя бы с точки зрения структуры (дуальный каганат) и династии (?), оно все же было в большей степени захватническим. Завоеванные им иранские городские области Туркестана были регионами древней оседлой культуры и государственности. Караханиды всего лишь привили некоторые основные традиции тюркской власти на оседлую территорию и управление, которое было у Саманидов. Этот процесс упрощался благодаря тому, что составлявшие население страны две этнические группы, тюрки и иранцы, были носителями мусульманской культуры. Исламизацию важных элементов их политической культуры можно проследить в *«Кутадгу билик»*, караханидском «зерцале принцев» XI в. [Dankoff 1983]. Еще большей исламизации подверглись те огузы, которые под предводительством сельджуков продвинулись на Ближний и Средний Восток (из Средней Азии их вытеснили более сильные соседи) и завоевали империю в середине XI в. [Sümer 1980: 61ff; о сельджукских институтах см.: Uzunçarşılı 1984; 1–58; Cahen 1968: 1–51]. Короче говоря, из этого следует, что государства караханидов и сельджуков, действительно, были следствием их завоеваний уже существовавших государств.

Наконец, мы можем отметить, что племенные союзы печенегов и восточных огузов (русское название – торки), которые доминировали в Понто-Каспийских степях после падения хазарского царства в конце X в., оставались конфедерациями и никогда не достигали уровня государственности [Golden 1982: 63–68].

В этом смысле проблему представляет кимакский союз, который был основой кипчакской конфедерации. Прицак, выдвинув целый ряд сложных филологических и исторических аргументов, содержащих множество предположений, приходит к выводу о том, что кипчаки произошли от «восточных тюркютов», которые были вытеснены на запад после того, как уйгуры закрепились в Монголии в 744 г. В конце IX в. протомонгольские *куомаки/кимаки (кит. K'u-mo), пришедшие в район Иртыша из Маньчжурии, стали их восточными соседями. Тюркские кипчаки называли их куманами¹¹. Эта гипотеза интересна и обоснованна, однако наши источники настолько скудны, что не позволяют полностью принять эту интерпретацию. Сюмер, в сходном гипотетическом ключе, связывает их с упоминавшимся в орхонских надписях народом Чик [Sümer 1980: 31–32], который подчинялся тюркам. Кумекон предполагает, что около 650 г. они обитали на севере Алтая, в районе Иртыша. Они могли быть одним из племен, подчинявшихся Западно-тюркскому государству, которое тогда клонилось к упадку. Вскоре после этого, полагает Кумекон, они добились независимого статуса. Затем они переместились в Южно-Уральский регион (западное, кипчакское крыло) и северо-восточное семиречье. Здесь они граничили с тогуз огузами (уйгурами) Восточного Туркестана, а на юге – с карлуками. Такая реконструкция подразумевает, что они были частью Тюркского каганата. Эта точка зрения подтверждается наличием у них тюркских титулов (например, шад, тутук, байгу [recte yabǵu]). Согласно реконструкции Кумекова, после падения в 840 г. уйгурского государства, некоторые вассальные уйгурские племена присоединились к кимакам. Именно благодаря этому они приобрели статус народа под предводительством ябгу (в тюркской терминологии: *yabǵuluq budun*). Кимакское государство, простиравшееся от Среднего Иртыша до Джунгарских Ворот, создавалось, как полагает Кумекон, на фоне кровопролитных сражений между различными беглецами из внутреннеазиатского тюркского государства. Кроме того, чтобы подтвердить свою точку зрения о том, что у кимакон, действительно, было государство, Кумекон исследует данные арабо-персидской исторической и географической литературы [1972: 113–116]. К этим материалам обращаемся и мы.

Тамим ибн Бахр, который путешествовал по тюркским землям в IX в., упоминает, что «царь кимаков» проживает примерно в восьми-

десяти дней пути от Тараза [Minorsky 1948: араб. текст с. 281/пер. с. 284]. Аль Якуби, также в IX в., в своей книге «*Китаб аль-Булдан*» пишет: «Туркестан (Turk'stân) и тюрки (представляют) несколько племен (*ajnâs*) и стран (*mamâlik*, мн. ч. от *tamlakah*, что можно перевести как «царство, государство, страна»; отсюда вытекает одна из трудностей текста. – П. Г.). Среди них карлуки, тугузгузы, туркаши, кимаки и гуззы. Каждое племя (*jins*) тюрков имеет свою (собственную) отдельную страну/государство (*tamlakah*, не похоже, что каждое из них представляет государство. – П. Г.), а некоторые из них воюют с другими» [Al-Ya'qûbî 1892: 295].

Ибн аль-Факих (умер ок. 340/951–952 г.) в манускрипте Машâд / (f. 168a) [Кумекон 1972: 116] сообщает, что огузы, тогуз огузы и кимаки являются самыми сильными тюркскими народами и все имеют царей. Хотя у тогуз огузов/уйгуров, конечно, было государство и цари, даже когда они рассеялись после 840 г., этого нельзя сказать об огузах. Поэтому эти данные представляются довольно неопределенными. Является ли «царь» всего лишь условным обозначением, которое наши источники применяют к любому правителю, вождю и т. д., или он подразумевает наличие царства и государственного аппарата? Что касается кочевников, я все же склоняюсь, в основном, к первой точке зрения, поскольку во всем огромном количестве источников мы не находим подтверждения существования государственного аппарата. Лишь в «*Худуд аль-Алам*» (982) мы находим определенные сведения, содержащие важные подробности.

Неизвестный составитель утверждает, что «царя кимаков называют каганом. У него в стране кимаков есть одиннадцать наместников (*âmil*), а владения (*âmal*) передаются по наследству детям наместников». Летней резиденцией кагана называется город «Намакия» (=Ямакия), примерно в 80 днях пути от Тараза [Minorsky 1970: 100; Sotoodeh 1962: 85–86]. Примечательно, что в то время использовался титул *каган*. Этот титул принимался не так уж просто, и он подразумевал существование тюркского кочевого государства по образцу тюрков. Наличие особых (возможно, племенных) территорий, управляемых амилами, позволяет предполагать наличие какого-либо государственного аппарата. Это является убедительным доводом в пользу существования у кимаков государства. Однако и здесь возникают вопросы.

Несколько другую картину представляет Гардизи, который писал в середине XI в., но пользовался мифами и данными более ранней эпохи. Он перечисляет семь племен, которые составляют кимакский союз: *îmî*, *îmâk* (=Yimek<Kimek¹²), *Tatar*, *Bayândîr*, *Xifcâq*, *Lnîqâz*, *'jîlâd*, и прослеживает их правящий дом от «*Tatârân*». В представленных им этногенетических мифах титулы шад и тутук (выступающие в роли собственных имен) ассоциируются с правителями. Что для нас особенно важно, Гардизи не упоминает о кагане. Он, скорее, говорит о том, что «их предводителя (*ra'is-i išân*) называют *Yinal Yabğu (*bmâl bygw*)» [Бартольд 1963–1977. Т. VIII: 26–28/пер. 43–45; Martinez 1982: 120–122]. Это был малозначимый титул, которым обозначались их современники карлуки и огузы – в прошлом тоже покоренные племена в составе Тюркского каганата. Сведения Гардизи, как мы уже отмечали, не были современными, скорее, они, как и данные *Худуде*, были почерпнуты из отчетов путешественников и географов IX–X вв. Коротко говоря, вырисовывающаяся картина далека от ясности. Основываясь на *Худуде*, можно предположить, что кимаки, которые появились в результате падения тюркского государства (хотя мы не располагаем ни современными, ни какими-либо другими источниками, которые, действительно, указывали бы на их пребывание в этом государстве), были вынуждены развить зачаточное государство, латентно присутствовавшее во всех кочевых племенных конфедерациях Евразии, для того чтобы противостоять карлукам и другим. Однако в степи часто подобные раздоры не влекли за собой создание государства. Кроме того, государства, которые возникали в кочевой Евразии подобным образом, почти неизбежно становились захватническими из-за динамизма, высвобождавшегося в акте творения. Мы не располагаем подобными сведениями о кимаках. Что же тогда нам делать с данными, содержащимися в *Худуде*? Они не похожи на общие и клишированные данные других географических источников.

Ясно, что после 840 г. необходимо было переосмыслить легитимность каганата. Вплоть до того момента каганат ассоциировался с осуществлением политической власти в Монголии и Южной Сибири, традиционных локусах тюркского владычества, и с обладанием символическими священными землями. Мы уже кратко охарактеризовали адаптацию карлуков и других народов, которые находились в тесном взаимодействии с исламским обществом. Кимаки же жили на значи-

тельном удалении от них. В отличие от карлуков, огузов и более мелких туркестанских группировок, находившихся в непосредственном контакте с урбанистическим исламским сообществом в экономическом, культурном и физическом отношении, кимаки не граничили с ним. Решение проблемы, возможно, следует искать в факте вовлечения кимаков в международную торговлю. Как бы далеко они ни находились от политико-военных перспектив великих городских центров, кимаки были настолько важны для мусульманских торговых интересов, что географы предоставляли информацию о том, как до них добраться (например, Гардизи приводит данные о путях, ведущих к кимакам). Худуд отмечает, что «у них только один город, но племен множество». Эти жители – кочевники, «которые живут в войлочных юртах, зимой и летом бродят по пастбищным землям, водам и лугам. Их главные товары – соболя, куницы и овцы» [Minorsky 1970: 99; Sotoodeh 1962: 85].

Ответ на наш вопрос заключается, думается, в том, что кимаки торговали мехами. Кочевники издавна властвовали над лесными народами, которые охотились и меняли пушнину. Эта была модель, которая, возможно, шла от скифских времен (объясняющая некоторые иранские элементы в финно-угорских языках) [Ligeti 1943: 41–42, 54–57]¹³ и продолжалась в эпоху Чингизидов [Allsen 1985: 28–31]. А потому, вероятно, кимаки продвигались к государственности, основываясь (предположительно) на тюркских традициях (которые нашли отражение в некоторых титулах), в ответ на угрозу со стороны соседей и, что еще важнее, вследствие использования прибыльной пушной торговли. И здесь импульсом к созданию государственности послужил внешний катализатор: экономическое господство над лесными народами и влияние, хотя и на расстоянии, мусульманских городов – конечной цели их торговой деятельности. Если составитель не перепутал их с кем-то (может быть, с Киргизским каганатом), то этот пример может считаться одним из немногих случаев появления государства в степи. Что заставляет немного колебаться в принятии гипотезы о кимакской государственности, так это то обстоятельство, что кипчакская конфедерация, которая вышла из кимацкого союза, ничего не взяла из этого наследия государственности. Если кимакское государство и существовало, оно не имело глубоких корней.

В *Худуде* содержится отдельное краткое упоминание о кипчаках, в котором отмечается, что они «являются родом (*qaum*), который, отделившись от кимаков, осел на этих землях (вблизи границ с печенегами. – П. Г.)... Их царь (*malik*) (назначается) от имени кимаков» [Minorsky 1970: 101; Sotoodeh 1962: 87]. И снова можно заподозрить, что под *маликом Худуд* или его источник подразумевал всего лишь вождя этой субконфедерации.

Как мы уже отмечали выше, конфедерация под руководством кипчаков сформировалась в ходе или сразу после кунской миграции. К сожалению, мы не располагаем источниками, проливающими свет на процесс интеграции кунов и кимаков и на превращение кипчаков в господствующий элемент. К 1031 г. или около того кипчаки и союзные племена чуграков и кучетов/кочетов уже беспокоили границы Хорезма. Спустя короткое время они оказались втянутыми во внутренние дела хорезмшахов как «союзники» или, что более вероятно, как наемники и использовались для достижения политических целей внутри государства [Baihaqî 1324/ 1945: 86, 316–333, 682–684]. Считается, что один из сельджукских руководителей, Чагры Бег, вскоре после победы сельджуков над газневидами при Данданкане в 1040 г., которая открыла им путь к созданию своего государства на Среднем Востоке, обратил одного из предводителей кипчаков в ислам и породнился с ним брачными узами [Sümer 1980: 92]. А затем кипчаки оказались втянутыми в дела Хорезма. Они действовали и как союзники, и как враги. Так, согласно Джузджани, хорезмшах Ала'-ад-Дин Атсыз (1127–1156) «направил силы против Джанда, Туркистана и Кипчака». В конечном итоге он распространил свою власть над всем степным регионом, окружавшим его страну. Его сын Иль-Арслан (1156–1172), однако, «заключил союз с ханами кипчаков» [Juzjâni 1342–43/1963–64: 299–300]. Его сын Текиш (1171–1200) женился на дочери одного из кипчакских вождей, которая затем получила титул *терген хатун* (как и жена его отца, которая тоже могла быть кипчакского происхождения).

Терген хатун, чьи интриги и прочные связи в хорезмском руководстве сыграли роль в падении этого государства с приходом монголов, была, согласно источникам, ханского происхождения. Ан-Насави и Ибн Халдун считали, что она была из рода/племени Баяут. Джувайни связывает ее с родом/племенем Уран/Ёрен. Они были частью кип-

чакской субконфедерации, имевшей отношение к имекам/емекам (< кимакам) [Ан-Насави 1973: 70; Ibn Xaldûn 1983–1986: 235; Juvainî 1912, 1916, 1937 II: 109; см.: Boyle 1958, II: 378; Golden 1986: 22–23]. В случае их войны друг с другом Текиш иногда мог манипулировать обоими. Однако он усвоил, что, даже являясь союзниками, кипчаки доставляют беспокойство [Juvainî там же: 40–43; см.: Boyle 1958, I: 309–310]. Хотя наши источники иногда наделяют кипчакских вождей титулом «хан», этот термин, даже если он, действительно, использовался, вовсе не подразумевает существования государства. Нет доказательств того, что у восточных кипчаков на границах Хорезма была какая-либо централизованная власть или организация. По-видимому, они были так же разделены на различные субконфедерации, как и их конфедераты в западных степях. Хорезмшахи были слишком заняты другими делами и целями (длительное вмешательство в дела Азербайджана и Среднего Востока, присутствие каракиданей на востоке (после падения киданьского государства Ляо в Северном Китае в 1125 г.). К тому же кочевники не были столь притягательной целью, ради которой имело бы смысл вести долгие боевые действия. Они предпринимались только в случае крайней необходимости. Выгода была минимальной. Подобно Китаю и Византии, хорезмшахи (которые вплоть до конца XII в. оставались, хотя бы номинально, данниками сельджуков) считали более эффективным сочетать военную силу, или ее угрозу, с торговлей¹⁴ и возможностью использовать кочевников в узаконенном грабеже в качестве союзников или наемников. Весьма сходная модель взаимоотношений была установлена с Русью.

В 1054 г. кипчаки, перед которыми продвигались теснимые ими западные огузы и печенеги (позже Русь изгнала последних в Византийскую империю), вошли в контакт с русскими князьями. Нет необходимости еще раз пересказывать историю русско-половецких (куман/кипчакских) военных отношений¹⁵. Мы лишь заметим, что длительный период взаимных проверок боем начался в 1060-е гг. Но никогда не было такого момента, чтобы кочевники стремились завоевать Русь. На самом деле кипчаки очень скоро оказались включенными в русскую систему¹⁶, служили в качестве наемников и союзников и часто становились родственниками (посредством заключения брака) отдельных ветвей Рюриковичей. Период этот закончился в царствование Владимира Мономаха (ум. 1125), который в зрелые годы, если

не использовал их в качестве союзников, успешно воевал против них. Ольговичи, ведя борьбу со своими сородичами Рюриковичами, призывали кипчаков около 15 раз. Владимир Мономах заключил с ними не менее 19 мирных договоров [Плетнева 1958: 222].

В конце этого периода в военном противостоянии, в сущности, победу одержала Русь. Когда князья Рюриковичи объединились, они оказались в состоянии нанести кипчакам сокрушительный удар, и делали это несколько раз. Например, в 1103 г., собравшись при Долобске, русские под предводительством Владимира Мономаха и по его призыву предприняли поход в глубь половецких территорий. Презрительно отвергнув предложения о мире, русские совершили нападение, убили 20 половецких вождей и пленили остальных. Позже некоторых пленных по приказу Владимира зарубили [ПСРЛ, I: 277–279; II: 252–256] в отместку за набеги¹⁷. Следует иметь в виду, что у Руси был большой опыт взаимоотношений с кочевниками. Она уже одержала победу над печенегами и уничтожила торков (и те, и другие были вытеснены в Понтийские степи давлением со стороны кимак-кипчаков). По всей вероятности, кипчаков ожидала бы та же судьба, будь Русь в состоянии создать политическое единство. Однако в период после Мономаха, особенно после смерти его талантливого сына Мстислава (1132), Русь, в сущности, представляла собой совокупность княжеств, подчинявшихся киевскому князю лишь номинально, которые иногда объединялись на короткое время для достижения ограниченных целей. Кипчаки, будучи независимыми общностями, были полностью включены в эту систему, причем различные субконфедерации служили разным группам Рюриковичей или устанавливали с ними отношения.

Кипчаки принимали участие и в событиях в Закавказье. Когда Грузинское царство вело отчаянную войну с сельджуками, царь Давид Агмашенебели (1089–1125) призвал своего тестя, кипчакского вождя Атрака, сына Шарукана из конфедерации «диких куманов» (см. выше, Давид был женат на дочери Атрака. Грузинские источники называют ее Гуарандухт [это имя, несомненно, иранского происхождения и было, по всей видимости, тронным именем царицы]). Это случилось примерно в 1118 г. Мы не располагаем сведениями, как сложился этот альянс, хотя грузинские цари издавна заключали политико-брачные союзы с важными группами на Северном Кавказе (например,

алано-асы). Давид прибег к соплеменникам Атрака для того, чтобы увеличить численность своих собственных войск [Qauḥč'išvili 1955, I: 335–337]. Затем он начал объединять Грузию и заложил основы ее становления как главной державы региона. Грузинское доминирование в Закавказье закончилось только с монгольским завоеванием. Главным фактором этого завоевания были продолжающиеся отношения грузинской короны с кипчаками. Атрак, как известно из русских источников, после смерти Владимира Мономаха вернулся в Понто-Каспийские степи [ПСРЛ, II: 716]. Причиной ухода Атрака на Кавказ была агрессивность Владимира. Но другие кипчаки остались в Грузии, в некоторых районах которой наблюдалось уменьшение населения, и в конце концов приняли христианство и огрузинились¹⁸. Новые группы кипчаков пришли в конце XII в. В других случаях грузинские цари могли просто их позвать (как поступил неудачливый Георгий Лаша, 1213–1223) [Qauḥč'išvili 1955, I: 367; 1959, II: 65]. Мы не будем подробно обсуждать роль кипчаков в грузинской истории [Golden 1984: 45–87]. Заметим лишь, что корона использовала их для сдерживания мятежной аристократии. Но в свое время окультуренные кипчаки сами стали лидерами аристократических фракций. Еще можно добавить, что кипчаки, пришедшие в Грузию, находились на племенной стадии. Шаруканиды, как бы высок ни был их статус в степи и Грузии, не были царями и не управляли государством. На Балканах племена западных кипчаков/куманов, некоторые из которых, наряду со службой Константинополю, иногда разоряли границы клонящейся к упадку Византии [Diaconu 1978], сыграли важную роль в создании (1185–1188 гг.) Асенидской династии и Второй Болгарской империи [Fine 1987: 10 ff]. Царствовавшие позже болгарский царь Георгий I Тертер (1279–1292) и наследовавшие ему Шишманиды (царствовавшие вплоть до Османского завоевания в конце XIV в.) были по происхождению, вероятно, кипчаками. Они, подобно куманам в Венгрии (которые расселились там в конце 1230-х – 1240-е гг. в двух регионах, Великой и Малой Кумании [Nagykunság и Kiskunság]), вследствие монгольского нашествия и службы венгерской короне (о куманах в Венгрии см.: Rásonyi 1981: 120 ff), сохраняли племенную организацию и управлялись незаурядными вождями (например, Котьяном /Kötän/, хорошо известным и на Руси). Они не были частью государства.

Как указывалось ранее, для того чтобы кочевники создали государство, необходим был какой-то внешний катализатор (обычно оседлое государство). На территориях, окружавших кипчакские степи, такого катализатора не было. Соседние оседлые государства были слишком слабы политически (но это не означало обязательно военной слабости), чтобы представлять для кочевников реальную угрозу. В свою очередь, кочевники, для которых неопределенность конфедеративных связей была нормой, никогда серьезно не угрожали окружающим государствам. В том сравнительно редком случае, когда соседнее оседлое государство решало применить против кочевников всю свою военную мощь (например, Русь при Владимире Мономахе), кочевники неизменно терпели поражение. С кочевой точки зрения, их положение в Дешт-и-Кыпчаке было превосходным. У них были отличные пастбища, хорошо снабжавшиеся водой. Они имели легкий доступ к товарам оседлых сообществ, как к продуктам питания, так и к изделиям ремесла. Они могли заниматься торговлей или набегами, обычно сочетая их. Дополнительный доход можно было получить посредством военной службы и в качестве союзника одного государства в его борьбе против другого, и внутри одного государства, поддерживая отдельные группировки. Их положение укреплялось сложной совокупностью брачных уз/альянсов, которые интегрировали их в региональную межгосударственную систему взаимоотношений. Русские князья, грузинские цари, хорезмшахи и, позже, венгерские короли имели в своем распоряжении куманские войска. Благодаря этому кипчаки избежали судьбы своих предшественников в западноевразийских степях. Они выжили. Кипчакская независимость была уничтожена кочевым государством, государством монголов-чингизидов. И снова, после некоторого сопротивления, они быстро интегрировались в новое политическое окружение. Некоторые кипчаки стали высокопоставленными чиновниками в юаньском Китае, однако большинство осталось в кипчакской степи и в свое время ассимилировало своих завоевателей.

Литература

- Ангелов Д. 1971. *Образуване на българската народност*. София.
- Ан-Насави, Шихаб ад-дин Мухаммад. 1973. *Жизнеописание султана Джелал ад-дин Манкбурны*. Баку.
- Бартольд В. В. 1963–1977. *Сочинения*. Т. 1–8. М.: Наука.

- Волин С. Л. и др. (ред.). 1939. *Мат-лы по истории туркмен и Туркмении*. Т. 1. М.; Л.
- Голубовский П. 1984. *Печенеги, торки и половцы до нашествия татар*. Киев.
- Гордеев Ф. И. 1985. *Историческое развитие лексики марийского языка*. Йошкар-Ола.
- Григорьев А. П. 1981. Официальный язык Золотой Орды XIII-XIV вв. *Туркологический сборник*, 1977. М.: Наука.
- Гумилев Л. Н. 1970. *Поиски вымышленного царства*. М.: Наука.
- Далай Ч. 1983. *Монголия в XIII-XIV вв.* М.: Наука.
- Иордан. 1960. *О происхождении и деяниях гетов*. *Гетика* / Пер. на рус. яз. Е. Ч. Скржиньской. М.
- Каргалов В. В. 1967. *Внешнеполитические факторы развития феодальной Руси*. М.
- Кляшторный С. Г. 1986. Кипчаки в рунических памятниках. *Turcologica*. Л.
- Кудряшов К. В. 1948. Половецкая степь. *Записки Всесоюзного географического общества*. Вып. 2. М.
- Кумекон Б. Е. 1972. *Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам*. Алма-Ата.
- Мавродина Р. М. 1973. Русь и кочевники. *Советская историография Киевской Руси* / Отв. ред. В. В. Мавродин и др. Л.
- Мавродина Р. М. 1983. *Киевская Русь и кочевники*. Л.: Изд-во ЛГУ.
- Менгес К. Х. 1979. *Восточные элементы в «Слове о полку Игореве»*. Л.
- Плетнева С. А. 1958. Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях. *Мат-лы и исследования по археологии СССР*. Вып. 62. М.; Л.
- Плетнева С. А. 1975. Половецкая земля. *Древнерусские княжества X-XIII вв.* М.: Наука.
- ПСРЛ. 1841-1977. *Полное собрание русских летописей*, 2-е изд. Спб./Пг./Л.; М.
- Расовский Д. А. 1935-1940. Половцы. *Seminarium Kondakovianum*, VII (1935), VIII (1936), IX (1937), X (1938), XI (1940).
- Толочко П. П. 1980. *Киев и киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII-XIII веков*. Киев.
- Хайду Р. 1985. *Уральские языки и народы*. М.
- Хазанов А. М. 1975. *Социальная история скифов*. М.: Наука.
- Aalto P., Pekkanen T. 1975, 1980. *Latin Sources on North-Eastern Eurasia*. Wiesbaden.
- Agathias. 1967. *Agathias Myrinaei Historiarum libri quinque*. Ed. R. Keydell. Berlin.
- Al-Idrisi, 1970-1984. *Kitâb Nuzhat al-Muštâq fî Ixtirâq al-Âfaq. Opus Geographicum sive Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studean*. Ed. E. Cerulli, F. Gabrielli et al. Naples-Rome.

- Allsen T. 1985. The Princes of the Left Hand: An Introduction to the History of the Ulus of Orda in the Thirteenth and early Fourteenth Centuries. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 5.
- Al-Mas'ûdî. 1966–1979. *Murûj ad-Dahab wa Ma'âdin al-Jawhar*, vol. 1. Ed. Ch. Pellat. Beirut.
- Al-Muqaddasî. 1906. *Aṣṣan at-Taqâsim fî Ma'rifat al-Iqâlim*. *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol. 3. Ed. M. J. de Goeje. Leiden.
- Al-'Umarî Lech K. 1968. *Das mongolische Weltreich. al-Umarî's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masâlik al-Absar fî Mamâlik al-Amsâr*. Wiesbaden.
- Al-Ya'qûbî. 1982. *Kitâb al-Buldân*. *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, vol. 7. Ed. M. J. De Goeje. Leiden.
- Baihaqî. 1324/1945. *Târîx-i Mas'ûdî*. Ed. Q. Gani and 'A. A. Fayyâz. Teheran.
- Barfield T. 1981. The Hsiung-nu Imperial Confederation: Organization and Foreign Policy. *Journal of Asian Studies*, vol. XLI, № 1: 45–61.
- Barth F. 1961. *Nomads of South Persia*. Boston.
- Beckwith C. 1987. *The Tibetan Empire in Central Asia*. Princeton.
- Benkő G. L. (ed.). 1968. *A magyar nyelv története*. Budapest.
- Beševliev V. 1980. *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*. Amsterdam.
- Boyle J. 1958 (trans.) 1958. *The History of the World Conqueror*. Cambridge.
- Braudel F. 1979. *Civilization and Capitalism. Vol. I. The Structure of Everyday Life*. Trans. S. Reynolds. New York.
- Cahen C. 1968. *Pre-Ottoman Turkey*. Trans. J. Jones-Williams. New York.
- Claessen H. J. M., Skalník P. (eds.) 1978. *The Early State*. The Hague: Mouton.
- Czeglédy K. 1977. Ogurok és türkök Kazáriában. *Magyar östörténi tanulmányok*. Budapest.
- Czeglédy K. 1983. From East to West: The Age of Nomadic Migrations in Eurasia. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 3.
- Dankoff R. (trans.) 1983. *Yûsuf Khass Hâjib, Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig). A Turko-Islamic Mirror for Princes*. Chicago.
- Deér J. 1938. *Pogany magyarság keresztény magyarság*. Budapest.
- Diaconu P. 1978. *Les Coumans au Bos-Danube aux XI^e et XII^e siècles*. Bucharest.
- Doerfer G. 1973. Zur Sprache der Hunnen. *Central Asiatic Journal*, vol. 17: 1–50.
- Ecsedy H. 1981. Nomads in History and Historical Research. *Acta Orientalia Hungarica*, vol. 35: 201–227.
- Evans P. B., Rueschemeyer D., Skocpol T. (eds.) 1985. *Bringing the State Back In*. Cambridge.

- Fine J. V. A. 1987. *The Late Medieval Balkans*. Ann Arbor.
- Fried M. H. 1967. *The Evolution of Political Society: an essay in political anthropology*. New York: Columbia Univ. Press.
- Golden P. B. 1972. The Migrations of the Oğuz. *Archivum Ottomanicum*, vol. 4: 45–84.
- Golden P. B. 1979–1980. The Polovci Dikii. *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 3–4: 296–309.
- Golden P. B. 1980. *Khazar Studies*. Budapest
- Golden P. B. 1982. Imperial Ideology and the Sources of Political Unity Amongst the Pre-Çinggisid Nomads of Western Eurasia. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 2: 37–76.
- Golden P. B. 1983. Khazaria and Judaism. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 3: 127–156.
- Golden P. B. 1984. Cumanica I: The Qıpçaqs in Georgia. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 4: 45–87.
- Golden P. B. 1986. Cumanica II: The Ölberli (Ölperli): The Fortunes and Misfortunes of an Inner Asian Nomadic Clan. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 6: 5–29.
- Halasi-Kun T. 1950. Orta-Kıpçakça q-, k->O meselesi. *Türk Dili ve Tarihi hakkında Araştırmalar*. Eds. H. Eren, T. Halasi-Kun. Ankara.
- Harmatta J. 1977. Irániak és finnugorok, irániak és magyarok. *Magyar őstörténeti tanulmányok*. Eds. A. Bartha et al. Budapest.
- Ibn Xaldûn. 1983–1986. *Ta 'rîx al-'Allâmah*. IX. Beirut.
- Ibn Xurdâhbih. 1889. *Kitab al-Masâlik wa'l-Mamâlik*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden.
- Jagchid S. 1977. Patterns of Trade and Conflict between China and the Nomadic People of Mongolia. *Zentralasiatische Studien*, Bd. 11: 177–204 (перепечатано в его *Essays in Mongolian Studies* (Provo, Utah, 1988).
- Jagchid S., Heyer P. 1979. *Mongolia's Society and Culture*. Boulder and Folkestone.
- John of Nikiu. 1916. *The Chronicle of John Coptic Bishop of Nikiu*. Trans. from Ethiopic R. H. Charles. London, reprint Amsterdam, n. d.
- Juvainî. 1912, 1916, 1937. *Târîx-i Jahân-Guşa*. II. Ed. M. Qazwînî. Leiden-London.
- Juzjânî, Minhâj ad-Dîn. 1342–43/1963–64. *Tabaqât-i Nâ'îrî*. I. Ed.' Abd al-Hayy Ḥabîbî. Kabul.
- Khazanov A. M. 1984. *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kollautz A., Miyakawa H. 1970. *Geschichte und Kultur eines völkerwanderungszeitlichen Nomadenvolks: die Jou-jan der Mongolei und die Awaren in Mitteleuropa*. 2 vols. Klagenfurt: Rudolf Habelt Verlag.
- Krader L. 1968. *Formation of the State*. New York: Englewood Cliffs.

- Ligeti L. 1943. Az uráli magyarórhaza. *A magyarság őstörténete*. Ed. L. Ligeti. Budapest.
- Liu Mau-tsai. 1958. *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken (Tu-kue)*. Wiesbaden.
- Maenchen-Helfen O. 1973. *The World of the Huns*. Berkeley: University of California Press.
- Marquart J. 1914. Über das Volkstum der Komanen. *W. Bang, J. Marquart. Osttürkische Dialektstudien (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologische-historische Klasse, N. F. XIII)*.
- Martinez A. P. 1982. Gardízi's two chapters on the Turks. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 2.
- Marvazi 1950. *Sharâf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India*. Ed., trans. V. F. Minorsky. London.
- Menander 1903. *Excerpta de Legationibus*. Ed. de Boor. Berlin.
- Minorsky V. 1948. Tamîm ibn Bahr's journey to the Uyghurs. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 13.
- Minorsky V. 1970. *Hudûd al-'Âlam*. Trans. commentary. 2nd ed. London.
- Neméth Gy. 1930. *A honfoglaló magyarság kialakulása*. Budapest.
- Németh Gy. 1940. Die Volksname *quman* und *qûn*. *Körösi Csoma Archivum*, vol. 3.
- Nicephorus. 1889. *Opuscula historica*. Ed. C. De Boor. Leipzig, reprint: New York, 1975.
- Pelliot P. 1920. A propos des Comans. *Journal Asiatique*, vol. 15.
- Petachia 1856. *The Travels of Rabbi Petachia of Ratisbon*, Ed. trans. A. Benisch. London.
- Priskos 1903. *Excerpta de Legationibus*. Ed. C. De Boor. Berlin.
- Pritsak O. 1951. Von den Karluk zu den Qarachoniden. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 101.
- Pritsak O. 1953. Untergang des Reiches des Oguzischen yabğu. *Fuad Köprülü Armağanı*. Ed. O. Turan, H. Eren. Istanbul.
- Pritsak O. 1955. *Die bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren*. Wiesbaden.
- Pritsak O. 1981. *The Origin of Rus*. Vol. I. Cambridge, Mass.
- Pritsak O. 1982. The Polovcians and Rus. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 2.
- Procopius. 1928. *History of the Wars*. Ed. trans. H. B. Dewing. Cambridge, Mass.-London (Loeb Classical Library, vol. 5).
- Qauxč'išvili S. (ed.). 1955. *K'art'lis C'xovreba*, I. T'bilisi.
- Qauxč'išvili S. (ed.). 1959. *K'art'lis C'xovreba*, II. T'bilisi.
- Rásonyi L. 1981. *Hidák a Dunán*. Budapest.
- Sagan E. 1985. *At the Dawn of Tyranny. The Origins of Individualism, Political Oppression and the State*. New York.

- Simon Kéza. 1937. *Scriptores Rerum Hungaricarum*. Ed. E. Szentpétery et al.
- Sinor D. 1946–47. Autour d'une migration de peuples au V^e siècle. *Journal Asiatique*, vol. 235: 1–78.
- Sinor D. 1972. Horse and Pasture in Inner Asian History. *Oriens Extremus*, vol. 19: 171–183.
- Sinor D. 1981. Inner Asian Warriors. *Journal of the American Oriental Society*, 101/2.
- Sotoodeh M. (ed.). 1962. *Hudûd al-'Âlam*. Tehran.
- Sümer O. 1980. *Oguzlar*. Istanbul.
- Theophanes. 1883. *Chronographia*. Ed. C. De Boor. Leipzig, reprint: Hildesheim, 1963.
- Uzunçarşılı I. H. 1984. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*. 3d ed. Ankara.
- Van der Wyngaert A. (ed.). 1929. Sinica Franciscana, I. *Itinera et relationes fratrum minorum saeculi XIII et XIV*. Quaracchi-Firenze.
- Ying-shih Yü. 1967. *Trade and Expansion in Han China*. Berkeley: University of California Press.
- Златарски В. 1918, 1927. *История на българската държава през средните векове*. Sofia (reprint 1970, vol. 1).

Примечания

¹ Григорьев приходит к выводу о том, что большинство *ярлыков*, изданных ханами Золотой Орды, были первоначально написаны на монгольском языке с использованием уйгурского алфавита, а затем переведены на тюркские и другие языки.

² С. Г. Кляшторный [1986: 321–340] в своей статье сделал попытку связать их с *сирами* из тюркских орхонских надписей (Тоңиууq, Bilge Qağan), *си* (< *siet), Sie-yen-to из китайских рукописей, которые, считает автор, вследствие различных поражений были переименованы в кипчаков, что означает «злоудачный, злосчастный, злополучный».

³ В этом обзоре я опускаю скифские, сарматские, аорсийские, аланские и другие иранские племена. Хотя они представляли большое структурное сходство, создали важный субстрат в тюркских племенах и, бесспорно, явились источником многих культурных заимствований, тюркские народы принесли с собой особый культурный багаж, восходящий к государству хунну/хун и его последователям в Монголии.

⁴ См. вдумчивый комментарий Т. Барфилда [Barfield 1981: 47], где хуннское общество определяется как «имперская конфедерация, автократическая и государствовоподобная во внешней политике, но консультативная и федеративная по структуре во внутренней политике».

⁵ Этот источник утверждает, что его смерть явилась следствием кровотечения, вызванного пьянством и развратом. Аммианус Марцелинус, однако, полагал, что его заколола женщина [Aalto, Pekkanen 1975, 1980: 69].

⁶ О важности этого отрывка и событий, в нем описанных, см.: [Neméth 1930: 98–102] и критический комментарий [Sinor 1946–47: 1–77].

⁷ И здесь тоже много неясностей в вопросе их происхождения. Как и в случае связи европейских гуннов с хунну, может оказаться, что элементы Уарвар-гуннских племен, из которых состояли государства жужаней, или жуаньжуаней (азиатские авары), и эфталитов, были вытеснены на запад тюрками, после того как последние уничтожили жужаней в Монголии в 552 г. (см.: [Czeglédy 1983: 117–120; Kollautz, Miyakawa 1970: 104–105].

⁸ К. Цегледи [Czeglédy 1977: 61–63] связывает возникновение государства понтийских булгар с восстанием огур-телеских племен против тюркского владычества в начале VII в. Д. Ангелов [Ангелов 1971: 194] утверждает, что государство «Magna Bulgaria» создавалось в течение длительного времени «как результат свержения тюркского владычества».

⁹ См., в частности, так называемые Списки Болгарских Князей и содержащуюся в них генеалогию [Pritsak 1955], особенно р. 38, 64, где Прицак связывает род Доуло с хуннским царским родом Ту-ко [*d'o-klak, *d'uo-klo]. Ирник из списка князей отождествляется с сыном Аттилы [Pritsak 1955: 36–37].

¹⁰ Ибн-аль Факих (манускр. Машад, f. 171b), цит. по: [Волин 1939: 153], говорит, что «у них есть царство и они занимают среди них (тюркских народов. – П. Г.) высокое положение». Аль-Мас'уди [Al-Mas'ûdî: 1966–1979: 155] отмечает, что «Хаган Хаганов» (xâqân al-xawâqîn) «собрал под своей властью другие страны тюрков, а их царей подчинил себе». Гардизи (персидский текст содержится в VIII томе сочинений В. В. Бартольда (с. 26, рус. пер., с. 42–43) утверждает, что каганат перешел к карлукскому роду Чунчан, или Чунпан, когда последний из «каганцев» погиб во время мятежа.

¹¹ Для более полного подтверждения данной гипотезы, элементы которой восходят к Маркору и Пелльо, см.: Pritsak 1982: 331–336.

¹² О чередовании *k-*, *q-* > *θ* shift в среднекипчакском языке см: [Eren, Halasi-Kun 1950: 45–61].

¹³ Иранские заимствования в уральских языках представляют собой сложную проблему, см: [Хайду 1985: 164–167; Benkö 1968: 279–279; Гордеев 1985: 71–106; Harmatta 1977: 167–182].

¹⁴ Для степных кочевников Хорезм был огромным торговым центром и выступал в таком качестве и в предшествующий период, см: [al-Muqaddasî 1906: 234–325].

¹⁵ Литература слишком обширна для того, чтобы всю ее здесь приводить. Основными источниками являются русские хроники, особенно Лаврентьевская и Ипатьевская летописи [ПСРЛ 1841–1977, I, II]. Историография взаимоотношения кочевников и Руси рассматривалась Р. М. Мавродиной [1973: 210–221; 1983], а также в более ранних работах [Голубовский 1884; Расовский 1935; 1936; 1937; 1938; 1940; Плетнева 1958].

¹⁶ Л. Н. Гумилев [1970: 312], возможно, преувеличивает, когда заявляет, что благодаря единой кумано-русской системе, кипчаки стали частью русского государства в той же мере, как Полоцк или Новгород. Такой статус имели вассальные *черные клобуки*, но кипчаки сохранили свою независимость и в реальности пользовались куда большей свободой действий.

¹⁷ Набеги кипчаков, которые, действительно, доставляли беспокойство, были нацелены главным образом на приграничные княжества (в частности, Переяславльское), непосредственно соприкасавшиеся со степью. Бедствия, принесенные этими набегами, являются частой темой русских хроник. В русской и советской историографии набеги оцениваются в том же духе. Здесь они являются частью более обширной темы противостояния леса и степи, Руси и кочевников. Этой теме сопутствует утверждение, что эти набеги и грабежи разрушили русскую торговлю и тем самым привели к упадку утонченной городской жизни Руси ср. [Каргалов 1967: 58]. Однако же реалии были совершенно иными. Население Руси, особенно в приграничных регионах, страдало от алчных и продажных чиновников не в меньшей степени, чем от кочевников [ПСРЛ, II: 215]. Более того, кочевники, для которых торговля была еще важнее, хотели контролировать ее, а не уничтожать. Торговля продолжалась даже в ходе активных боевых действий. Упоминания о реальном уничтожении торговли очень редки в русских хрониках и там характеризуются тоже как редкие. Более того, некоторые советские исследователи (например, П. П. Толочко [1980: 198]) пришли к выводу, что торговля Руси, хотя и испытывала некоторое давление, существенно не пострадала.

¹⁸ Шафуканид «Юрги Кончакович» носил имя Георгий (на Руси часто *Юрги*, которое может быть и тюркской формой. Однако ср. карачаев. *gürge kün* «вторник» < *gürge* «Георгий», день святого Георгия). Это имя было любимым и у грузинских царей.

ЧАСТЬ II
МОНГОЛОСФЕРА

МОНГОЛЫ В МИР-СИСТЕМНОЙ ИСТОРИИ¹

Введение

Данная статья является кратким изложением моих размышлений о роли монголов в мир-системной истории и опирается на результаты моей совместной работы с К. Чейз-Данном [Chase-Dunn, Hall 1997], а также содержит выкладки из моих предыдущих исследований. Для краткости я представляю в виде аксиом несколько утверждений, получивших достаточное теоретическое основание в других исследованиях. Я также хочу отметить, что основной интерес для меня представляют не столько сами монголы, сколько понимание того, как мир-системы формируются, изменяются, сливаются, сокращаются и каким образом они включают в себя другие народы, территории и мир-системы. Моим основным утверждением будет то, что монголы и в целом степные скотоводы сыграли основные роли в разрастании мир-систем, окружающих степи Центральной Азии. Кроме того, изучение и исследование этих ролей дает особую возможность для понимания того, каким образом изменяются мир-системы и какие жизненно важные, хотя нередко и невидимые, роли играли народы без государства в процессах социального изменения мировой истории.

Я начинаю свой анализ с краткого напоминания о том, что есть анализ мир-систем, выделяя недавние попытки расширить изначальную парадигму И. Валлерстайна на докапиталистический период, т. е. до 1500 г. н. э. Затем перехожу к краткому анализу роли центральноазиатских кочевников в истории Афроевразийской мир-системы, концентрируя свое внимание на монголах. Завершится статья некоторыми размышлениями о том, куда же приведет нас дальнейшее исследование, а также обсуждением некоторых насущных теоретических и эмпирических вопросов.

Анализ мир-систем: краткий экскурс

Я ссылаюсь на анализ мир-систем как на перспективу или парадигму в том виде, в котором ее понимает Т. Кун, а не на теорию [Kuhn 1970; 1977]. Вкратце, парадигма является более общей, нежели теория. Это набор предположений, которые направляют проблемы и

развитие многих родственных, но соперничающих теорий. Ошибочное принятие мир-системного анализа за теорию, а не парадигму заставило многих ученых предположить, что ранние работы И. Валлерстайна охватывали всю «теорию». В то время как мир-системная мысль продвинулась намного дальше Валлерстайновских изначальных формулировок, многие из основных предположений происходят из его ранних работ².

Использование термина «мир» в мир-системах в последние десятилетия несколько сбивает с толку. Часто оно видится как синоним «глобального». Однако оно более относится к независимой, внутренне когерентной единице социальной организации. Говоря словами Валлерстайна: «Моя мир-система не есть система в мире или система мира. Это система, которая сама по себе – мир» [Wallerstein 1993b: 294].

Таким образом, мир-система является фундаментальной единицей анализа, в которой должны анализироваться все остальные социальные процессы и структуры. Это, однако, не есть утверждение о том, что анализ мир-систем вытесняет и замещает все остальные типы социального анализа. Напротив, это заявка необходимого, но еще далеко не достаточного требования для любого социального анализа. Таким образом, все социальные процессы происходят в определенное время и в определенном месте и позиции внутри мир-системы. Этот контекст является необходимой частью понимания любого социального процесса.

Для Валлерстайна существуют три основных типа мир-систем: мир-экономики, мир-империи и мини-системы. Мир-экономика состоит из государств, торгующих, соперничающих и воюющих друг с другом. Мир-империя – результат политического объединения одним государством других, обычно путем завоевания. Мир-экономики и мир-империи часто являются разными историческими фазами одной и той же системы. Мир-империя может распасться вследствие различных факторов, таких, как, к примеру, династический или экологический кризис. В этом случае обычно иное государство, нередко полупериферийное, милитизированное, завоевывает остальные и создает другую мир-империю [Chase-Dunn, Hall 1997: гл. 5]. Валлерстайн также утверждает, что современная мир-система уникальна потому, что, будучи построенной на капитализме, она не стала мир-империей, но из подобных систем стала первой действительно глобальной.

Эта «современная мир-система» развилась в Западной Европе в течение «длинного шестнадцатого века» (1450–1640 гг.). Раннекапиталистические купцы нуждались в рабочей силе, сырье и рынках. Эти потребности стали двигателем расширения торговых коммуникаций и колонизации многих районов мира. Экспансия была длительной, но подверженной циклическим ритмам, что является основным качеством мир-системы. Современная мир-система основывалась на разделении труда и состояла из: (1) стран ядра, имеющих развитое индустриальное производство и системы распределения, обладающих сильным государством, буржуазией и крупным рабочим классом; (2) периферийных районов и стран, специализирующихся на добыче сырья и имеющих слабое государственное устройство, малое количество буржуазии и много крестьян; (3) полупериферийные страны, экономически, социально и политически являющиеся промежуточным звеном между первыми и вторыми. Их социальные структуры находятся либо в состоянии транзита, либо имеют смешанную природу.

Капиталисты стран ядра используют принуждение, чтобы заставить производителей из периферийных стран принять низкие цены и низкие заработные платы. Подобный неравный обмен способствует развитию центра и одновременному обнищанию периферии. Пространственные рамки этого тройного разделения не всегда явны и остаются проблематичными. Вышеизложенное является, в известной степени, «идеальными типами». То, что было высокотехнологичным в прошлые века, например текстильная промышленность в XVIII–XIX вв., может являться низкотехнологичным в будущем, как, например, та же текстильная промышленность в конце XX в.

Мир-системный анализ имеет двойную исследовательскую задачу. Он призван установить: 1) каким образом системные процессы формируют внутреннюю динамику и социальные структуры его компонентов (государств, регионов, народов)? и 2) каким образом изменения внутри компонентов производят изменения в системе? Анализ мир-систем часто критикуется за свой излишний детерминизм и игнорирование человеческого фактора. Эта критика, несмотря на свою обоснованность, является избыточной. Частично это происходит потому, что анализы второго типа отражены в книгах и опираются на достаточное историческое описание, в то время как более краткие статьи, такие, как эта, дают краткие выкладки, которые часто читают-

ся как первый тип анализа. Вообще одной из перспектив дальнейшего изучения роли степных скотоводов, включая монголов, является более глубокое эмпирическое и теоретическое понимание мир-системных процессов.

Краткие структурные отчеты имеют тенденцию недостаточно выделять динамические аспекты мир-систем. Динамическая диалектика локального и глобального лежит в основе мир-системного анализа. Системы демонстрируют несколько направлений со встроенными циклами, производящие спираль изменений [Boswell, Chase-Dunn 2000]. Направления включают: товарность, пролетаризацию, государственное строительство, увеличение размеров предприятий и интенсификацию капитала. Два главных циклических процесса – волна Кондратьева и гегемонический цикл.

Цикл Кондратьева (К-волна) представляет собой приблизительно 50-летние ценовые циклы. Верхняя часть носит название А-часть, нижняя – Б-часть. К-волны сложно точно датировать, так как они должны измеряться непрямым способом [Grimes 2000]. В упрощенном виде это выглядит так – развитие новой технологии дает возможность экономической экспансии. Однако рынок насыщается, конкуренция растет, экспансия замедляется до тех пор, пока новая или обновленная технология не начнет новый цикл.

Гегемония, не в том смысле, который вкладывал в термин Грамши, является состоянием, в котором одно государство в центре доминирует в мир-системе посредством его экономической и политической мощи. Когда мощь гегемона достигает пика и гегемония теряется или ослабевает, центр испытывает усиленную межгосударственную конкуренцию. Гегемоны часто достигают могущества посредством войны, которая включает всю или большую часть системы. Комбинация К-волн и гегемонического цикла способствует циклам колонизации, деколонизации, войны, образования государств и социальных движений. Однако они не являются причинами этих других циклов, но создают для них более или менее благоприятные условия.

От мир-системы к мир-системам

На первый взгляд антропологические и археологические исследования имеют мало общего с мир-системным анализом. Однако, если мы хотим понять, как развилась так называемая «современная» (modern) мир-система и избежать интерпретации текущих процессов в

неверную мировую историю, мы должны критически изучить его прошлое. Одновременно археологи увидели в мир-системе определенный потенциал для понимания региональных систем. В то время как анализ мир-систем, казалось, предлагал путь для интеграции узких исследований в более широкие процессы, он также казался слишком программным, слишком структурированным и уделял слишком мало внимания объекту изучения. Эти ранние попытки заставили некоторых исследователей мир-систем переосмыслить свои основные предположения и трансформировать некоторые из них в эмпирические вопросы [Hall, Chase-Dunn 1993], наподобие того, сколько может быть полупериферийных моделей между центром и периферией и каковы их роли в истории мир-систем?

Другим вопросом является роль различных типов обменов в динамике и эволюции мир-систем. Дж. Шнайдер [Schneider 1977] подвергла сомнению повышенное внимание Валлерстайна к обмену основными товарами и отсутствие внимания к торговле предметами роскоши. Несколько исследователей анализировали, как лидеры использовали обмен предметами роскоши или престижными товарами для того, чтобы улучшить свое положение и усилить политическую власть. Эти авторы создали исследования, которые изучали роль обменов предметами роскоши, военных альянсов и идей по функционированию мир-систем [Peregrine 1992; 1995; 2000; Peregrine, Feinman 1996; Kardulias 1999].

К. Чейз-Данн и Т. Холл [Chase-Dunn, Hall 1991; 1997; 2000] развили эти идеи, показав, что расширение мир-системного анализа на докапиталистические периоды требует трансформации многих компонентов теории в эмпирические вопросы. Авторы выдвинули точку зрения, что существовало четыре широкомасштабных типа мир-систем: родовые, даннические, капиталистические и, возможно в будущем, социалистические³. Каждый тип имеет много вариантов или подтипов. Тем не менее каждый из них имеет доминантный способ накопления (*mode of accumulation*) – более или менее обычный для них способ накопления богатства или капитала, в отличие от способа производства (*mode of production*).

Системы, основанные на родственных отношениях, были наиболее ранними, зачаточными формами мир-систем. Они состояли из небольших, не имевших государственного образования оседлых групп

собирателей. Эти системы имели весьма неразвитые формы дифференциации или иерархии. Так как они не имели государственной организации, их политика была встроена в систему родственных, брачных и гендерных отношений. В то время как подобные системы далеко отстоят от «современной» мир-системы», они являются первоосновой, из которой развились все остальные мир-системы.

Около семи тысяч лет назад началось развитие мир-систем вожеств. Эти системы имели более четко выраженную иерархию и, в определенной степени, разделение на центр и периферию. Конфликты между этими системами, а также их динамика [Hall 2001] дали начало первым государствам и данническим мир-системам, которые появились приблизительно пять тысяч лет назад. Очень быстро даннические мир-системы распространились по свету. Они поглотили родовые системы и вожества и доминировали до тех пор, пока голландцы не создали первое капиталистическое государство в XVII в. Чейз-Данн и Холл [Chase-Dunn, Hall 1997] утверждают, что именно это, а не «долгий шестнадцатый век» по Валлерстайну, обозначило появление современной, капиталистической мир-системы⁴.

Исследования докапиталистических мир-систем привели к созданию нескольких рабочих гипотез. Во-первых, один способ накопления может включать более чем один способ производства. Даннические мир-системы часто включают некоторое число основанных на родстве мини-систем, расположенных обычно (но не исключительно) в периферийных районах. Они могут содержать анклав, где существуют капиталистические отношения. Однако основное богатство накапливается посредством дани, которая выплачивается главному правителю. В этом позиция Чейз-Данна и Холла отличается от взглядов многих других ученых [Denemark et al. 2000; Denemark 2000; Thompson 2000]. Во-вторых, в добавление к системам торговли основными товарами мир-системы часто имеют сети политических/военных обменов, обменов престижными товарами и предметами роскоши и обмена информацией. Для Чейз-Данна и Холла информация включает все виды данных нематериального, культурного содержания. Каждая из сетей имеет собственные пределы или границы. Все четыре структуры редко совпадают, за исключением небольших островов или внутри современной мир-системы. Отношения между этими сетями во времени остаются неясными.

В-третьих, все мир-системы «пульсируют», т. е. расширяются и сжимаются или расширяются быстрее, а затем медленнее. Когда пульсация спорадична и циклична, но не линейна, происходит экспансия. Все виды мир-систем пульсируют, таким образом, пульсации не могут возникать в определенном способе производства или способе накопления. Скорее, такие циклы являются прямым свойством жизнедеятельности системы [Straussfogel 1998, 2000]. В-четвертых, Афроевразия (в общепринятых терминах Азия, Европа и Северная Африка) была связана, по крайней мере на уровне информации или обмена предметами роскоши, самое малое в течение двух с половиной тысячелетий. Таким образом, события и процессы в Европе не могут объясняться только европейскими процессами. Это делает еще более загадочным то, почему динамика размеров империй и процессов урбанизации, происходивших синхронно в западной и восточной части Афроевразии, были связаны, по крайней мере, в течение двух тысячелетий [Teggard 1918; 1925; 1939; Chase-Dunn, Manning, Hall 2000]. Турчин и Холл [Turchin, Hall 2003] предполагают, что экологические циклы и другие факторы могли бы быть причинами подобной синхронизации циклов в системах, даже разделенных значительными расстояниями.

Анализ Чейз-Данна и Холла [Chase-Dunn, Hall 1997; 2000] отличается от остальных в нескольких чертах. Во-первых, они полагают, что существовало много мир-систем, объединенных в четыре широкие категории со множеством подтипов. Во-вторых, они утверждают, что существуют определенные сложные процессы, двигающие эволюцию мир-систем [Chase-Dunn, Hall 2000]⁵. В-третьих, полупериферия является основным локусом изменений. В-четвертых, они не согласны с А. Г. Франком и И. Валлерстайном по поводу исторической глубины «современной мир-системы», хотя и последние авторы признают, что ее исторические корни уходят вглубь на пять тысячелетий. Наконец, Чейз-Данн и Холл видят происхождение государственности как этап эволюции мир-систем, но, в отличие от других ученых, начинают свой анализ задолго до периода формирования государства.

В последнем вопросе настораживает то, почему Чейз-Данн и Холл проводят теоретический и эмпирический водораздел между дифференциацией «центр-периферия» и иерархией центра и периферии. Они определяют дифференциацию «центра-периферии» как

«обществ, находящихся на разных уровнях сложности и плотности населения во взаимодействии друг с другом», тогда как иерархия центра и периферии есть «межобщественное доминирование и эксплуатация» [Chase-Dunn, Hall 1997: 36, 272]. Подобное разграничение позволяет упростить как теоретическое, так и конкретно-эмпирическое понимание того, как изначально общества становятся дифференцированными, и затем, как и когда различия в социальной организации и взаимоотношениях дают толчок к иерархическим отношениям, вместо того чтобы полагать, что эти процессы идут одновременно.

Объединение и слияние

Государства, цивилизации и мир-системы постоянно встречались, сталкивались, воевали, завоевывали и разрушали, равно как, в некоторых случаях, подвергались разрушению разными негосударственными группами. Государства часто и разными путями старались поглотить или присоединить безгосударственные или аборигенные народы. Присоединение всегда производит сильнейший эффект даже когда его степень ограничена. Инкорпорация является двусторонним интерактивным процессом, характер которого варьируется от мягкого до экстремального [Hall 1989a]. Называние всего этого процесса «инкорпорацией» скрывает важные вариации и затрудняет понимание широкого ряда последствий инкорпорации и реакций на нее, которые происходят на границах мир-систем [Hall 2000b]. Некоторые изменения, произошедшие вследствие инкорпораций, обратимы, другие – необратимы.

Инкорпорация создает многочисленные виды приграничных зон [Hall 2000b]. Многие из известных нам сегодня групп американских индейцев ведут свое происхождение от слабо интегрированных аборигенных сообществ, объединившихся в процессе инкорпорации [Hall 1989b]. Аборигенное сопротивление расширяющимся мир-системам, империям или государствам, с последующей мобилизацией, осуществлялось повсеместно. Самостоятельное возникновение многих из предполагаемых эволюционных типов обществ вызывает сомнение, поскольку последние являются продуктом широкого взаимодействия с государствами и/или мир-системами. Так как эти воздействия являются древними, ясно, что не все вредоносные последствия принадлежат капитализму, но также и институту государства. При этом неред-

ко истории подобных столкновений отражали взгляды экспансионистских государств, согласно которым превосходство государства над негосударственными народами является аксиомой [Wolf 1982].

Иногда инкорпорация подталкивает государства к более сложным формам организации: локальные группы становятся племенами, племена – вождествами, а вождества – государствами. Подобная реактивная эволюция, как результат инкорпорации, может отразиться и на инкорпорирующем государстве или мир-системе. Монгольское завоевание Китая демонстрирует нам, как принудительная централизация может повредить государству, инициировавшему ее.

Пример монголов также показывает, как вызванная инкорпорацией централизация может привести к трансформации инкорпорируемой группы, в этом случае, во вторичное государство и даже к созданию империи. Часто эти вторичные государства были внутренне нестабильны, как это видно в случае степных конфедераций. Они обычно сохранялись до тех пор, пока высокоразвитое оседлое государство снабжало их товарами для торговли. Даже монголы оставались в зависимости от китайских товаров. Как говорили китайцы: «Поднебесная может быть завоевана на коне, но она не может на коне управляться». Степные империи могли существовать, только получая прибыль от регионального центра.

Исследования отношений государства с негосударственными народами в докапиталистический период образуют основу для сравнения взаимоотношений негосударственных обществ с государствами в современной мир-системе и отношениями внутри даннической мир-системы. Эти сравнения помогают нам понять, что является уникальным в данных процессах в современной мир-системе. Одним уроком является то, что угнетение и культурное доминирование не являются уникальными для капитализма или европейцев, но есть общее для всех ситуаций, когда государства взаимодействуют с негосударственными обществами. Однако типы, интенсивность и последствия таких взаимодействий значительно различаются в даннических, раннекапиталистических и позднекапиталистических мир-системах [Hall 1998a]. Более того, в древних и докапиталистических мир-системах зоны инкорпорации или фронтиры возникают вдоль всех четырех типов границ сетей: основных товаров, политико-военных, предметов роскоши и информации. Слишком мало было проделано работы по их сопоставлению для того, чтобы прийти к каким-либо выводам.

Близкой по сути является проблема слияния мир-систем. Отличительным признаком ситуаций слияния является то, что одна мир-система в действительности не поглощает и не присоединяет другую, но они входят друг в друга, т. е. сливаются. Можно предположить, что подобные слияния происходили вдоль наиболее широких границ информации и престижных товаров для того, чтобы включить политические и военные связи и в конце концов маршруты основных товаров. Именно это было показано Чейз-Данном и Холлом [Chase-Dunn, Hall 1997] в их реконструкции более чем двух тысячелетий истории афроевразийских мир-систем.

Афроевразия и степные кочевники⁶

Чейз-Данн и Холл доказывают, что в Афроевразии существуют по крайней мере три мир-системы: одна с центром в западной Азии и происходит из первых государств Месопотамии, позже Египта и Рима, следующая представляет собой мир-системы и государства, возникшие в Южной Азии, которые недостаточно изучены с точки зрения теории мир-систем и, наконец, китайская мир-система. Агентами объединения в указанных случаях выступали степные конфедерации, которые, несмотря на свой грабительский характер, способствовали развитию азиатской торговли.

В своем исследовании «*Рим и Китай*» Ф. Дж. Теггарт [Teggart 1939] доказывает, что военные действия на восточных границах Римской империи и в западных пределах Китая были связаны друг с другом. Он также утверждает, что механизм данной корреляции представлял собой передвижения различных центральноазиатских степных народов, однако он не определяет механизмов этого объединения.

В общем, кочевые группы Центральной Азии имеют сегментарную линиджную структуру [Barfield 1989; Sahlins 1961]. Заметной чертой сегментарной линиджной структуры является то, что она позволяет легко формировать альянсы и облегчает превращение недавнего врага в союзника, которое часто рационализируется посредством метафоры родства. Это был единственный путь, через который степные лидеры могли манипулировать течением экономики престижных товаров для создания более широких союзов и более крупных армий.

Киммерийцы и скифы, которые вполне могли быть первыми конными степняками, появились где-то около IX в. до н. э. Китайские ис-

точники, описывающие конных номадов, появляются около IV в. до н. э. Развитие государства Хунну, первой крупной степной конфедерации, совпало с формированием династии Цинь в Китае в конце III в. до н. э. Это не было случайным совпадением, напротив, это, скорее, представляло собой первый цикл подъема и упадка китайских династий и степных конфедераций, как показывает Барфилд [Barfield 1989: 13; 1991: 23].

Отношения между степью и оседлыми народами демонстрируют несколько повторяющихся сюжетов в китайской истории. Во-первых, постепенное расширение зон оседлого земледелия вытесняло кочевников дальше в степи. Однако сочетание сельскохозяйственной технологии и местной экологии ограничивало это распространение. Вдоль приграничья земледельцы иногда перенимали образ жизни кочевников, временами кочевники становились оседлыми. На отдельных участках китайской границы это создавало смешанные зоны. В местах, где зоны вегетации имели четкие очертания, подобный характер имела и граница. В общем, различие между степняками и оседлым населением определялось условиями жизни, но не этничностью или расой, хотя часто это именно так и выражалось. Это был один из ранних примеров сохранения культурной границы, несмотря на постоянное движение людей, семей или групп сквозь нее [Barth 1969]. Во-вторых, географические и политические факторы обуславливали возникновение волн завоеваний или миграций с востока на запад Евразийского континента. Температура и количество осадков изменялись с востока на запад евразийской степи и на западе находились лучшие пастбища [McNeill 1982: 17; 1987: 265ff., 323]. Однако на востоке внимание привлекала Китайская империя.

В-третьих, номады представляли мало интереса или ценности для земледельческого Китая и поэтому им часто приходилось стимулировать торговлю угрозами: набеги и торговля являлись разными средствами, служившими одной цели [Jagchin, Symons 1989: гл. 1]. Хазанов [Khazanov 1984: 202ff.] отмечает, что в потребности в этой торговле существовала заметная асимметрия. Благодаря специфике своего жизненного уклада, номады испытывали гораздо большую нужду в товарах, производимых оседлыми народами, – как в сельскохозяйственных, так и в ремесленных – чем земледельцы в товарах, произведенных степняками. Наиболее сильная потребность в обменах с номада-

ми возникла из второго типа торговли, в котором кочевники играли роль посредников между оседлыми цивилизациями. Тем не менее асимметрия в торговой потребности объясняет, почему кочевники нередко принуждали оседлые народы к торговле посредством набегов.

Кристофер Беквис [Beckwith 1991] приводит важный пример обратного. Уйгуры поставляли танскому Китаю лошадей, необходимых для внутренней торговли и управления. Таким образом, по крайней мере в раннем средневековье, кочевники поставляли необходимые для жизни товары. Ди Космо [Di Cosmo 1994] также опровергает существование асимметрии на основе отношений Хунну, замечая, что кочевники иногда совмещали сельское хозяйство с кочевым. В то время как Ди Космо добавляет несколько тонких нюансов к анализу отношений между кочевниками и оседлыми народами, ничего из того, что он отмечает, не искажает анализа Барфилда. Рассуждения Беквиса, тем не менее, не опровергают анализа Барфилда и укрепляют утверждение о том, что кочевые конфедерации иногда выполняли полупериферийную роль в торговле. Ясно, что необходимо больше информации о подобной торговле и может потребоваться пересмотр этой концепции.

С течением времени китайцы создали кавалерию, способную бороться с кочевниками. Набеги находились в связи с изменяющимися условиями торговли и изменениями в стабильности государств [Szykiewicz 1989: 154; Barfield 1989]. Китайские чиновники видели в этой торговле способ контролировать кочевников. Лидеры кочевых обществ использовали престижные товары, чтобы поддержать и символизировать собственную власть. Эти взаимодействия вызвали изменения в Китае и у кочевников. Когда китайские династии были в упадке, кочевники временами помогали защищать от восставших осажденные области. Когда династии находились в стадии подъема, это способствовало объединению номадов. Таким образом, степные конфедерации также часто являлись источником изменений, как и принимали их.

Барфилд [Barfield 1989] приводит примеры тесной связи между китайской империей и степной политической организацией. Он проводит четкое разграничение между стратегиями внешней и внутренней границы. Стратегия внешней границы состояла в том, что доминирующий степной лидер, используя насилие для запугивания китай-

ских чиновников, балансируя между миром и войной, получал дань (которую китайцы называли «подарками») и улучшал условия торговли. Он тщательно избегал захвата китайской территории, для того чтобы избежать вовлечения в сплетения китайской политики, которое подобный захват мог бы вызвать.

Стратегия внутренней границы возникала в тот момент, когда кочевая конфедерация начинала распадаться. Тот или иной лидер кочевой фракции (обычно слабой) искал союза с неким китайским чиновником против своих степных противников. Китайские чиновники использовали сложившуюся ситуацию, чтобы натравливать «варваров против варваров» [Yü Ying-shih 1967: 15; Kwanten 1979: 12ff.; Beckwith 1987d]. Лидер кочевой фракции иногда входил в союз с частью китайской армейской верхушки, чтобы победить своих врагов. Он также старался использовать свои хорошие отношения с китайцами, чтобы прервать поступление китайских товаров своим противникам. Подобная практическая монополия на китайские товары стала мощным орудием для обретения сторонников. Это особенно хорошо работало в системах с сегментарной линиджной структурой, где экзотические товары использовались для улучшения статуса и репутации лидеров, т. е. в экономиках предметов роскоши. Как только такой лидер получал верховную власть, он мог использовать ее либо для объединения кочевых групп и возвращения к стратегии внешней границы, либо оставлял их политически разъединенными и укреплял свою власть в ограниченном регионе.

Циклическое использование стратегий внутренней и внешней границы являлось механизмом, синхронизировавшим усиление степных политий с усилением китайской империи и фрагментацию степных конфедераций с ее распадом. Только когда аграрная империя была сильна, можно было «доить» ее посредством политики внешней границы. Когда империя была слаба, степные лидеры склонялись к стратегии внутренней границы, создавая союзы с местными военными вождями.

Эта цикличность объясняет, почему эта «опасная граница» [Barfield 1989] оставалась относительно постоянной. Кочевники не могли править оседлым населением, не став при этом оседлыми. Однако оседлые государства не могли завоевать кочевников, не делая их оседлыми. Они могли пытаться контролировать номадов, комбинируя

барьеры и высококомобильные войска, которые могли побеждать кочевников их собственным оружием [Lattimore 1962: 485]. Таким образом, центральноазиатские кочевники, особенно монголы, могли создавать огромные империи, но не могли надолго сохранять их. Напротив, китайцы могли манипулировать кочевниками, но им никогда не удавалось подчинить своих степных противников. Китаизация кочевников отмечалась часто, однако «монголизация» приграничных китайцев фиксируется редко [кроме Lattimore 1940; 1962a].

Воздействие цикличности стратегий внутренней и внешней границ в афроевразийском масштабе распространялось волнами по степной территории и иногда вынуждало кочевников двигаться на запад. Когда китайская мир-система становилась многоцентричной, связанные с ней степные конфедерации также распались на отдельные части. Конфликт между кочевыми группами нередко разрешался миграцией более слабой группы на новую территорию. Так как конфедерация, союзная китайцам, была, как правило, более крупной и сильной, чем ее противники в глубине степи, она могла легко завоевать и изгнать их. Поэтому крупномасштабная миграция на запад была обычной. Так, Западная Азия подвергалась периодическим многочисленным завоеваниям вытесненных племен. Это один из факторов синхронизации упадков и подъемов империй, и расцвета и упадка городов в восточноазиатской и западноазиатской мир-системах [Chase-Dunn, Manning and Hall 2000]⁷. В то же время неправильно было бы считать, что именно набеги кочевников были главными причинами падения восточно- и западноазиатских империй. Падение империй во многом вызывалось чрезмерным увеличением, а затем сокращением расходов на содержание империй [Tainter 1988; Hopkins 1978a]. Тем не менее эта тенденция вызывала миграции и усиливала набеги кочевников, которые ускоряли развал империй.

Данный анализ степных конфедераций дает пищу для дискуссии по поводу роли классовых отношений в формировании государства. Согласно традиционному марксистскому подходу, государства появляются только после формирования классов. В то время как у центральноазиатских номадов наблюдалось имущественное расслоение, было бы преувеличением называть это классами. Кроме того, существовала постоянно повторявшаяся проблема перехода кочевников к «племенному» строю после распада их, условно говоря, «государств».

Проблема здесь в господствующей точке зрения, согласно которой происхождение государства есть явление исключительно эндогенное. Степные конфедерации представляли собой единственные чисто «даннические» государства в том смысле, что основной доход они изымали только у других государств, в то время как собственные подданные давали очень мало. Формирование степных конфедераций может быть объяснено лишь, принимая во внимание мир-системные отношения. Это был необычный случай, когда менее сложная и менее иерархическая периферия или полупериферия (в рамках различения центра-периферии) эксплуатировала более сложный центральный регион. Этот пример наглядно показывает, почему Чейз-Данн и Холл [Chase-Dunn, Hall 1997] настаивают на том, что отношение между различием центра-периферии и иерархией центра – периферии должно изучаться эмпирически, а не предполагаться теоретически.

Степные конфедерации могут пониматься как полупериферийные, а не как периферийные. Если китайская империя представляла собой центр, отдаленные кочевники – периферию, а ближние степные конфедерации – полупериферию, тогда такая ситуация представляет собой интригующую загадку мир-системы. Здесь полупериферия растет вследствие неравного обмена в свою пользу с центром и использует свою мощь для блокирования процесса формирования соперничающих полупериферий. Однако, тем не менее, она остается зависимой от центра в том смысле, что это отношение находится в зависимости от материального состояния центра.

Кажущаяся противоречивость эксплуатации полупериферией центра частично нивелируется соотношением размеров. Китайские государства превосходили степные конфедерации по населению в сто и более раз. Таким образом, то, что они давали степнякам, было относительно малым по сравнению с другими обменов и, тем не менее, представляло жизненную необходимость для кочевников. Поэтому одни и те же обмены представлялись степным кочевникам «данью», в то время как китайцы называли их «подарками» или «взятками» [Jagchid and Symons 1989: гл. 2 и 4].

На другом конце Афроевразии негосударственные народы, противостоявшие Риму, были более разнообразными и представляли собой проблему другого рода [Dyson 1985; Wells 1999]. Вдоль восточной и южной (т. е. Северная Африка) границ негосударственные на-

роды были более или менее одинаково подвижными скотоводами. На европейских границах народы варьировались от полуоседлых ранних земледельцев до сложных вождеств. Рим оказывал значительное, хотя и неравномерное, давление на своих соседей, стимулируя политическую централизацию негосударственных обществ. Иногда это давление имело отрицательные последствия и для самого Рима как, например, в случае разгрома Артемием римских легионов в битве в Тевтобургском лесу в 9 г. н. э. [Wells 1999].

В отличие от степных западноазиатские и североафриканские кочевники имели родовую организацию, которая менее поддавалась экспансии посредством включению в «фиктивную» генеалогическую структуру, что, возможно, отражало важные географические различия [Barfield 1990]. Номады более часто и охотно чередовали кочевой и оседлый образ жизни [Cribb 1991]. Это могло происходить в особенности из-за того, что они занимали очень разнообразный ландшафт трансгуманский тип хозяйства. Соответственно, они часто имели симбиотические отношения с оседлыми земледельцами регионально-го центра [Barfield 1993: 94].

В конце концов, римская стратегия отношений с негосударственными обществами отличалась от китайской, а также парфянской, селевкидской, сасанидской и стратегий других государств Западной Азии. Продолжая свою раннюю политику федерализации, Рим часто старался превратить своих стародавних негосударственных противников в союзников. Эта стратегия перемежалась с территориальным или прямым, либо гегемоническим, или непрямым контролем.

Маттингли [Mattingly 1992] отмечает, что конфликты римлян со скотоводами Северной Африки, в отличие от знаменитого анализа римской стратегии Э. Люттвака [Luttwak 1976], не всегда имели целью держать кочевников подальше от своих пределов, даже в позднимперский период. «Римские границы любого типа (стены, земляные сооружения, реки, горы, пустыни или системы дорог и фортов) не предназначались для блокады или первоначального сдерживания наступающих сил противника. Скорее, они представляли собой фильтры, предназначенные для облегчения наблюдения и контроля за движением в территориях и зонах доминирования» [Mattingly 1992: 56]. Таким образом, Рим склонял кочевников-скотоводов к стратегии внутренней границы и блокировал любой сдвиг к стратегии внешней

границы с помощью разумной комбинации дани, альянсов и политики «разделяй и властвуй» [Mattingly 1992:54]. Эти способы также облегчались уже отмеченными нами географическими и родоплеменными различиями.

Итак, Риму редко противостояли объединенные конфедерации типа тех, что противостояли Китаю. Это не избавляло от угрозы и влияния кочевников на Рим или другие империи Западной Азии. Центральноазиатский цикл кочевнических конфедераций приводил к синхронизации приграничной войны в Китае и Риме и направлял объединение и распад систем обмена товарами роскоши и информации в масштабах Афроевразии.

Монголы

О монголах и Чингис-хане было написано много. Здесь я только выделю те черты, которые мир-системный анализ может добавить к дебатам, и не буду углубляться в их богатую и сложную историю. Монгольское завоевание являлось одним из наиболее важных процессов, имевших место в истории афроевразийских мир-систем. Барфилд утверждает, что: «Исключительная природа Монгольской империи часто понималась неправильно, так как, будучи самым мощным кочевым государством из всех существовавших, оно рассматривалось как кульминация политической эволюции степи, а не как исключение, каковым оно и являлось» [Barfield 1991: 48]. Она представляла собой исключение в нескольких чертах: в процессе прихода Чингис-хана к власти, в чжурчженьской реакции на это, в масштабе завоевания, а также в создании государств с городской базой, включая династию Юань.

Чингис поднялся из маргинального состояния и часто сталкивался с оппозицией в лице собственных родичей. Поэтому он не полагался на родство для организации своих последователей, но опирался на преданность и автократический контроль. Он создал разноплеменную элиту из своих друзей и приближенных.

Исходя из этого, политическая организация Чингис-хана не была кульминацией долговременной эволюции степных традиций, так как она отрицала модель имперской конфедерации. Вместо этого монгольское государство базировалось на принципах централизованной администрации, разрушении племенных моделей лидерства и жест-

кой дисциплине, не встречавшейся среди номадов в столь развитой степени. Это было уникальное образование. После падения Монгольской империи кочевники вернулись к более архаичной и традиционной организационной модели имперской конфедерации [Barfield 1991: 49].

Это государство нового образца столкнулось с чжурчжэньским полупериферийным завоевательным государством, которое не стало следовать проверенной временем китайской политике умиротворения. Чингис-хан переиграл чжурчжэней с помощью стратегии внешней границы – разрушительных набегов и склонения к политике умиротворения, а затем как-то неохотно завоевал Северный Китай. Вместе с малой терпимостью Чингиса к сопротивлению это привело к масштабным разрушениям городов и сельскохозяйственной инфраструктуры. Только при Хубилае монголы приняли на себя ответственность за управление Северным Китаем вместо того, чтобы разорять его.

Монгольская империя впервые объединила большую часть Евразии в рамках одной империи. Однако слияние было далеко от завершения. Мамлюки предотвратили военный захват Египта и Северной Африки. Неудобство лесных зон для конных лучников [Lindner 1981; 1983] в сочетании с успехами рыцарей в лесных зонах [McNeill 1963; 1964; 1882] сохранили Европу от монгольского завоевания.

Объяснение успеха монголов лежит в факторах и процессах, происходивших одновременно на нескольких уровнях [Sounders 1971; Morgan 1986; Lindner 1981; 1983; Barfield 1989]. Во-первых, государства Западной Азии были слабы по сравнению с Китаем и открыты для завоевания. Монголы не знали, что их экологические рамки были более хрупкими, чем у китайцев, которые часто отстраивали и заново заселяли разрушенные города. Однако в Юго-Западной Азии такое разрушение часто оставалось навечно, особенно когда разрушению подвергались оросительные системы. Так как монголы особенно не утруждались организацией местной администрации, часто случалось так, что не оставалось тех, кто был бы способен восстановить разрушенные города и ирригационные системы [Barfield 1989: 201–202].

Во-вторых, клиентные отношения с монголами являлись выгодной «сделкой» в условиях непрекращавшейся войны. Государства, не подчинившиеся власти монголов или нарушившие договоры с ними (государство Цзинь в Китае, Западный Туркестан и Тангутское госу-

дарство), как правило, уничтожались. Государства же, подчинившиеся монголам (Маньчжурия, Корея, оазисы Уйгурии), уцелели и часто сохраняли своих правителей.

Чингис был особенно нетерпим к проявлениям нелояльности. Как пишет Барфилд: «Карательные войны были настолько разрушительны, что приводили к падению правящих династий и прямой инкорпорации в Монгольскую империю» [Barfield 1989: 200]. Это было чем-то новым для степных набегов в Центральной Азии. На западе им пришлось захватить и управлять государствами, которые они не уничтожили. На востоке сила монголов в конце концов привела их в ловушку, так как они были вынуждены основать новую династию Юань.

Привязанность монголов к степи была третьим фактором их успеха. Эти кочевники имели гибкую родовую структуру, которая, с одной стороны, позволяла им привлекать других номадов и иногда даже оседлые группы в свою растущую завоевательную машину. С другой стороны, Чингис-хан построил такую командную структуру, выбирая лидеров по их преданности и способностям, а не из-за родственных связей, что ее было сложно расколоть вдоль племенных линий.

Четвертым фактором успеха было присутствие нескольких лидеров, которые умно сочетали желание покорять и грабить с нуждами управления. Мункэ, брат Хубилая, осуществил некоторые административные нововведения, позволявшие направить устремления консерваторов на постоянные успешные внешние войны, что помогло освободить ему руки для решения проблем в столице [Allsen 1987].

Вышеизложенное не является возвращением к теории «выдающихся личностей» в истории. Напротив, мы признаем, что монгольское правление являлось формой отчасти подобной институту лидерства «бигмена» [Sahlins 1961; 1963; 1968], которое было особенно чувствительно к степени компетенции кандидата. Несколько монгольских вождей подвергали грабежу и облагали данью племена, которые в противном случае покинули бы союз. То есть внутри своего государства они довели до совершенства стратегию внешней границы, выжимая дань из оседлых государств, даже при том, что во внешней политике они часто переигрывали этой стратегией. Далее, монгольские вожди отличались достаточным опытом и знанием того, как функционировали государства и, несомненно, использовали это зна-

ние для того, чтобы выборочно принять и приспособить приемы правления государством для собственных управленческих нужд.

Пятый, и основной, фактор успеха монголов – отличные материально-технические возможности в военной сфере – связи, транспорте и передвижении. Кочевой образ жизни лежит в основе этой способности: многочисленные лошади, глубокое знание географии и способность перемещаться вместе со всеми средствами производства (семьями и стадами).

Используя данные преимущества, все Великие ханы полагались на структуру родства и проницаемость групповых границ в создании крупных конфедераций. Завоеванные народы могли предпочесть подчиниться новому хозяину, чем умереть в безнадежной борьбе. В то время как такой подход работал в случае кочевников, он не действовал в случае оседлых народов. Проблема получения дохода облегчалась постоянной экспансией и притоком награбленной добычи. Этот постоянный приток помогал свести к минимуму межплеменные распри и заглушить недовольство изменениями, пришедшими вместе с империей. Отличная мобильность и коммуникации значительно облегчили процесс сбора крупных армий. Тем не менее, будучи внутренне нестабильными, эти достоинства являлись временными.

Источником данной нестабильности были технологические и политические проблемы. Законная преемственность власти представляла собой политическую проблему. Личные способности, из которых немаловажными считаются умение создавать союзы и воевать, лежат в основе могущества крупного лидера. Так, война была жизненно важной частью восхождения к власти. Принципы горизонтального и линейного наследования внутри монгольского общества являлись источником внутреннего соперничества и конфликта⁸. Поэтому вооруженный захват власти был неизбежен из-за отсутствия ясных приоритетов в системе наследования. Однако институционализация системы наследования подорвала бы само основание лидерства. Проблема состоит не только в том, что монголы не смогли институционализировать политическое наследование, как утверждает Эйзенштадт [Eisenstadt 1963], но и в том, что если бы они смогли добиться этого, они перестали бы оставаться монголами. Подобные проблемы были внутренне присущи политическому контролю и сбору доходов.

Превосходство в средствах связи и мобильности способствовало нестабильности потому, что эти возможности были присущи кочевой

жизни и являлись врожденными навыками всех кочевых групп и вождей. Таким образом, какому-либо одному вождю было практически невозможно монополизировать контроль над стратегическими ресурсами, чтобы вынудить своих соседей подчиняться. Несогласные всегда имели возможность свернуть свои юрты и откочевать вместе со своими стадами.

Корни данной ситуации лежат в материальной адаптации к постоянной и неопределенной степной среде. Кочевая экономика была очень адаптивна для жизни в нестабильном окружении, так как базировалась на гибкой родственной системе и текучей форме лидерства, которая быстро реагировала на изменяющиеся обстоятельства. Эта адаптация позволяла организовывать мобильные армии, однако одновременно ограничивала экспансию. Кроме того, она была совершенно не приспособлена к управлению оседлыми земледельческими культурами. Именно поэтому край степи оставался постоянной границей [Lattimore 1940; Lindner 1983; McNeill 1964; Whittaker 1994].

Тем не менее, несмотря на достаточно короткое существование (немногим более века), единство монголов принесло значительные изменения в Афроевразию. Монгольское завоевание открыло северный путь, ведущий из Китая в Европу в обход путей, пролегающих через современные Иран и Ирак, или через Индийский океан. Последовавшая стабильная торговля между Востоком и Западом, проходившая по степи, открыла новые торговые циклы. «Постепенно обмен рабов и мехов на товары, происходивший с севера на юг, дополнил поток товаров с востока на запад, осуществлявшийся с помощью караванов» [Bentley 1993: 56]. Еще одним важным последствием стало распространение бубонной чумы в Европе и Китае [McNeill 1976]⁹. Черная смерть сначала прошла по Китаю в 1331 г., унеся огромное количество жизней, а затем – по Европе в 1348 г., уничтожив от одной трети до половины населения континента, что в конце концов повлияло на изменение отношений между феодалами и крестьянами.

Распространение чумы, возможно, также являлось причиной упадка монгольской державы [McNeill 1976: 132–175]. Бацилла *Pasteurella pestis*, возможно, пришла с монголами из Маньчжурии в степи Средней Азии. Здесь она распространилась среди местных грызунов и приняла эндемический характер. Затем чума распространилась в Китай и Европу и, возможно, среди многих центральноазиатских

номадов. Если так, то она также замедлила темп монгольского завоевания. Ее распространение в Китае (1331 г.) способствовало ослаблению династии Юань (которая пала в 1368 г.). Приход чумы в степи также объясняет, почему после падения монгольской державы миграция проходила из оседлых районов в степь, а не наоборот.

Выводы, вопросы, размышления

Общим эффектом всех этих событий и процессов в мир-системном историческом контексте стало пульсирующее объединение и разделение мир-систем в Западной и Восточной Азии и, в гораздо меньшей степени, Южной Азии. Конечно, относительно продолжительная изоляция Южной Азии – кроме критического на уровне информации и распространения религиозных идей – может объяснить, почему синхрония в изменениях, происходивших в Восточной и Западной Азии, не затронула Южной Азии. Ясно, что центральноазиатские кочевники играли важные, хотя и конфликтные, изменяющиеся и непостоянные роли в слиянии этих мир-систем на уровне информации и предметов роскоши. Однако монголы являлись единственной группой, которая достигла объединения на уровне политического и военного взаимодействия.

Объединение монголов во многих отношениях способствовало подъему Европы. Новые идеи, новые предметы роскоши, новые патогены и новые враги (или страх перед ними) привели ко многим изменениям на далеком западе Афроевразии (обычно называемом Европой). Одним из важных факторов являлся поиск более коротких или менее оспариваемых путей в Азию для развития новых торговых линий. Край степной границы [McNeill 1964] также помогал защитить Европу от военного вторжения. Все эти факторы способствовали движению Европы по такой траектории изменений, которая дала толчок колониализму, меркантилизму, подъему капиталистических государств и индустриальной революции. Ясно, что подъем Европы не может объясняться только внутренними факторами. Те, кто утверждает это, игнорируют процессы, происходившие во всей Афроевразии и создававшие контекст, внутри которого черты местной европейской социальной организации могли возыметь то действие, которое они имели. По мнению К. Померанца [Pomeranz 2000], многое из того, что произошло в Европе, имело смысл только в широком контексте. В данной статье я хотел показать, что центральноазиатские ко-

чевники, в особенности монголы, являлись ключевыми фигурами в этом процессе.

Есть и другие выводы, или по крайней мере размышления и вопросы, которые можно вывести из приведенного здесь анализа. Во-первых, события в степях Центральной Азии не могут объясняться исключительно через местные факторы. Как показал Барфилд [Barfield 1989], кочевников можно понять, только глядя в разных направлениях – на восток, запад, север и юг. Хазанов [Khazanov 1984] уже давно разработал похожую аргументацию. К этому я добавлю, что сложные, хотя и изменчивые и непостоянные, роли кочевников в различных мир-системах необходимы, чтобы понять их социальные структуры и особенности эволюции. Степные конфедерации не могли бы существовать без сильных центральных государств. Мир-системный анализ как минимум дает путь для выделения и изучения этих сложных отношений с большей степенью точности. Однако последствия изучения степных кочевников идут в обоих направлениях.

Во вторых, изучение кочевников Центральной Азии дает пути для исследования синхронии и слияния мир-систем. Во многих случаях степные конфедерации играли роль *оспариваемой* (contested) периферии и, конечно, при монголах – оспариваемой полупериферии. Оспариваемая периферия или полупериферия предстает собой социальную группу, существующую между мир-системами и может одновременно являться периферией или, реже, полупериферией в каждой из них [Allen 1996; Berquist 1995; Cline 2000]. Таким образом, эти оспариваемые территории становятся связующими элементами для обмена между мир-системами. Однако иногда они могут выступать в качестве барьеров, хотя и частично проницаемых, в зависимости от того, что и в каком направлении проходит через них. Таким образом, изучение степных кочевников дает широкие возможности для изучения всего этого комплекса и его важной роли в мир-системах. Несомненно, похожие или аналогичные процессы имели место и в других местах, но до тех пор, пока у нас не будет больше знания о таких случаях, мы не сможем сделать более или менее приемлемых предположений относительно либо уникальности, либо общего характера этих степных процессов.

В третьих, используя этот подход, мы сможем переоценить эволюционные последовательности и понять, как изменяются кочевые

общества и в какой зависимости эти изменения находятся от их мир-системных контекстов. Н. Крадин утверждает, что степные конфедерации являлись ксенократическими суперсложными вождествами, а не сложившимися государствами [Kradin 2002]. Я же рассматривал их в качестве формы государства. Тем не менее в наших подходах меньше различий, чем можно предположить из терминологии. Если это государства, они могут быть протогосударствами, государствами в стадии возникновения, или рудиментарными государствами, но не полностью развитыми государствами. То, когда вождество становится государством, является острой научной проблемой. Более близкое изучение степных конфедераций дает исследователям возможность изучить этот важный переход в человеческой социальной эволюции. Конечно, будущие исследования могут заставить пересмотреть наше понимание процессов и последовательностей социальной эволюции.

В конечном итоге все это касается других проблем – значения классов, форм государства и вождества, роли родственных отношений и политической преемственности и многих других социальных процессов. Нередко бывает полезно заново изучить основные положения и теоретические выкладки и подвергнуть их критическому эмпирическому анализу. Конечно, здесь нужно еще многое изучать. Я также надеюсь, что изучение центральноазиатских кочевников не является бесполезным упражнением, но необходимо для более глубокого понимания истоков нашей глобализующейся мир-системы.

Литература

Abu-Lughod J. 1989. *Before European Hegemony: The World System A. D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press.

Allen M. 1996. *Contested Peripheries: Philistia in the Neo-Assyrian World-System*. Unpublished Ph. D. dissertation, Interdepartmental archaeology program, UCLA.

Allsen T. 1987. *Mongol Imperialism: The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands, 1251–1259*. University of California Press.

Barfield T. J. 1989. *The Perilous Frontier*. London: Blackwell.

Barfield T. J. 1990. *Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective. Tribe and State Formation in the Middle East*. Ed. by Ph. Khoury and J. Kostiner. Berkeley: 153–182.

Barfield T. J. 1991. *Inner Asia and Cycles of Power in China's Imperial Dynastic History. Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*. Ed. by G. Seaman and D. Marks. Los Angeles, CA: 21–62.

- Barfield T. J. 1993. *The Nomadic Alternative*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Beckwith Ch. 1987a. The Tibetans in the Ordos and North China: Considerations on the Role of the Tibetan Empire in World History. *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*. Ed. by C. Beckwith, vol. 20. Bloomington, IN: 3–11.
- Beckwith Ch. 1987b. *The Tibetan Empire in Central Asia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Beckwith Ch. 1987c. Tibetan Science at the Court of the Great Khans. *The Journal of the Tibet Society*, vol. 7: 5–11.
- Beckwith Ch. 1987d. The Concept of 'Barbarian' in Chinese Historiography and Western Sinology: Rhetoric and the Creation of Fourth World Nations in Inner Asia. Papers presented at the Association of Asian Studies meeting. Boston.
- Beckwith Ch. 1991. The Impact of the Horse and Silk Trade on the Economies of T'ang China and the Uighur Empire. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 34, № 2: 183–198.
- Bentley J. H. 1993. *Old World Encounters: Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*. Oxford: Oxford University Press.
- Berquist J. L. 1995. The Shifting Frontier: the Achaemenid Empire's Treatment of Western Colonies. *Journal of World-Systems Research*, vol. 1, № 1: 17 [ejournal <http://csf.Colorado.edu/jwsr>].
- Boswell T., Chase-Dunn Ch. 2000. *The Spiral of Capitalism and Socialism: The Decline of State Socialism and the Future of the World-System*. Boulder, CO: Lynne-Rienner.
- Burnham Ph. 1979. Spatial Mobility and Political Centralization in Pastoral Societies. *Pastoral Production and Society / Production Pastorale et Société*. Cambridge: 349–360.
- Chase-Dunn Ch. 1998. *Global Formation: Structures of the World-Economy*, 2nd ed. Boulder, CO: Rowman and Littlefield (Originally 1989. London: Blackwell).
- Chase-Dunn Ch. 2001. World-Systems Theorizing. *Handbook of Sociological Theory*. Ed. by J. H. Turner. New York: 589–612.
- Chase-Dunn Ch., Hall T. (eds.). 1991. *Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds*. Boulder, CO: Westview Press.
- Chase-Dunn Ch., Hall T. 1997. *Rise and Demise: Comparing World-Systems*. Boulder: Westview Press.
- Chase-Dunn Ch., Hall T. 2000. Comparing World-systems to Explain Social Evolution. *World System History: The Social Science of Long-Term Change*. Ed. by R. Denemark, J. Friedman, B. K. Gills and G. Modelski. London: 86–111.
- Chase-Dunn Ch., Manning S., Hall T. 2000. Rise and Fall: East-West Synchronicity and Indic Exceptionalism Reexamined. *Social Science History*, vol. 24, № 4: 727–754.

- Cline E. 2000. «Contested Peripheries» in World Systems Theory: Megiddo and Jezreel Valley as a Test Case. *Journal of World-Systems Research*, vol. 6, № 1: 8–17. [ejournal: <http://csf.colorado.edu/jwsr>].
- Cribb R. 1991. *Nomads in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Denemark R. A. 2000. Cumulation and Direction in World System History. *World System History: The Social Science of Long-Term Change*. Ed. by R. Denemark, J. Friedman, B. K. Gills and G. Modelski. London: 299–312.
- Denemark R. A., Friedman J., Gills B. K. and Modelski G. (eds.). 2000. *World System History: The Social Science of Long-Term Change*. London: Routledge.
- Di Cosmo N. 1994. Ancient Inner Asian Nomads: Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History. *Journal of Asian Studies*, vol. 53, № 4: 1092–1126.
- Dyson S. L. 1985. *The Creation of the Roman Frontier*. Princeton: Princeton University Press.
- Eisenstadt S. N. 1963. *The Decline of Empires*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Frank A. G. 1992. *The Centrality of Central Asia*. Amsterdam: VU University Press for Center for Asian Studies Amsterdam (CASA), Comparative Asian Studies № 8.
- Frank A. G., Gills B. K. (eds.). 1993. *The World System: Five Hundred Years of Five Thousand?* London: Routledge.
- Grimes P. 2000. Recent Research on World-Systems. *A World-Systems Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples and Ecology*. Ed. by Thomas D. Hall. Lanham, MD: 29–55.
- Hall T. 1989a. *Social Change in the Southwest, 1350–1880*. Lawrence, KS: University Press of Kansas.
- Hall T. 1989b. Is Historical Sociology of Peripheral Regions Peripheral? *Studies of Development and Change in the Modern World*. Ed. by M. T. Martin and T. R. Kandal. New York: 349–372.
- Hall T. 1991. The Role of Nomads in Core/Periphery Relations. *Core/Periphery Relations In Precapitalist Worlds*. Ed. by Ch. Chase-Dunn and T. D. Hall. Boulder, CO: 212–239.
- Hall T. 1998. The Effects of Incorporation into World-Systems on Ethnic Processes: Lessons from the Ancient World for the Contemporary World. *International Political Science Review*, vol. 19, № 3: 51–267.
- Hall T. (ed.). 2000a. *A World-Systems Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples and Ecology*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Press.

Hall T. 2000b. Frontiers and Ethnogenesis and World-Systems: Rethinking the Theories. *A World-Systems Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples and Ecology*. Ed. by T. D. Hall. Lanham, MD: 237–270.

Hall T. 2001. Chiefdoms, States, Cycling and World-Systems Evolution: A Review Essay. *Journal of World-Systems Research*, vol. 7, № 1: 91–100 [E-Journal <http://csf.colorado.edu>].

Hall T. 2002. World-Systems Analysis and Globalization: Directions for the Twenty-First Century. *Theoretical Directions in Political Sociology for the 21st Century, Research in Political Sociology*, vol. 11. Ed. by B. A. Dobratz, T. Buzzell, L. K. Waldner. Oxford: 81–122.

Hall T., Chase-Dunn Ch. 1993. The World-Systems Perspective and Archaeology: Forward into the Past. *Journal of Archaeological Research*, vol. 1, № 2: 121–143.

Irons W. 1979. Political Stratification among Pastoral Nomads. *Pastoral Production and Society / Production Pastorale et Société*. Cambridge: 361–374.

Jagchid S., Symons V. J. 1989. *Peace, War, and trade Along the Great Wall: Nomadic-Chinese Interaction Through Two Millennia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Kardulias P. N. (ed.). 1999. *Leadership, Production and Exchange: World-Systems Theory in Practice*. CO: Rowman and Littlefield.

Khazanov A. M. 1984. *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge University Press. (2nd ed. 1994, Madison, WI: University of Wisconsin Press).

Kradin N. 2002. Nomadism, Evolution and World-Systems: Pastoral Societies in Theories of Historical Development. *Journal of World-Systems Research*, vol. 8, № 3: 368–388 [ejournal <http://csf.Colorado.edu/jwsr>].

Kuhn T. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn T. 1977. Second Thoughts on Paradigms. T. S. Kuhn. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Traditions and Change*. Chicago: 293–319.

Kwanten L. 1979. *Imperial Nomads: A History of Central Asia, 500–1500*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lattimore O. 1951. *Inner Asian Frontiers*. 2nd ed. Boston: Beacon Press. (Originally [1940]. New York: American Geographical Society).

Lattimore O. 1962a. The Frontier in History. O. Lattimore. *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928–58*. London: 469–491.

Lattimore O. 1962b. Inner Asian Frontiers: Defensive Empires and Conquest Empires. O. Lattimore. *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928–58*. London: 501–513.

Lattimore O. 1962c. *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928–58*. London: Oxford University Press.

Lattimore O. 1980. The Periphery as Locus of Innovation. *Centre and Periphery: Spatial Variation in Politics*. Ed. by J. Gottman. Beverly Hills: 205–208.

Lindner R. 1981. Nomadism, Horses and Huns. *Past & Present*, vol. 92 (Aug): 3–19.

Lindner R. 1983. *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, vol. 144 Indiana University Uralic and Altaic Series. Bloomington, IN: Research Institute for Inner Asian Studies.

Luttwak E. N. 1976. *The Grand Strategy of the Roman Empire: From the First Century A. D. to the Third*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Martin W. 1994. The World-Systems Perspective in Perspective: Assessing the Attempt to Move Beyond Nineteenth Century Eurocentric Conceptions. *Review*, vol. 17, № 2: 145–185.

Martin W. 2000. Still Partners and Still Dissident After All these Years? Wallerstein, World Revolutions and the World-Systems Perspective. *Journal of World-Systems Research*, vol. 6, № 2: 234–263 [ejournal <http://csf.colorado.edu/jwsr>].

Mattingly D. J. 1992. War and Peace in Roman North Africa: Observations and Models of State-tribe Interaction. *War in the Tribal Zone*. Ed. by R. B. Ferguson and N. L. Whitehead. Santa Fe: 31–60.

McNeill W. 1963. *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press.

McNeill W. 1964. *Europe's Steppe Frontier, 1500–1800*. Chicago: University of Chicago Press.

McNeill W. 1976. *Plagues and Peoples*. Garden City, New York: Doubleday.

McNeill W. 1982. *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A. D. 1000*. Chicago: University of Chicago Press.

McNeill W. 1987. *A History of the Human Community, Vol. I: Prehistory to 1500*. 2nd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Morgan D. 1986. *The Mongols*. London: Blackwell.

Peregrine P. 1992. *Mississippian Evolution: A World-System Perspective*. (Monographs in World Archaeology № 9). Madison, WI: Prehistory Press.

Peregrine P. 1995. Networks of Power: The Mississippian World-System. *Native American Interactions*. Ed. by M. Nassaney and K. Sassaman. Knoxville, TN: 132–143.

Peregrine P. 2000. Archaeology and World-Systems Theory. *A World-Systems Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples and Ecology*. Ed. by T. Hall. Lanham, MD: 59–68.

Peregrine P., Feinman G. (eds.). 1996. *Pre-Columbian World-Systems*. (Monographs in World Archaeology № 26). Madison, WI: Prehistory Press.

Pomeranz K. 2000. *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.

- Sahlins M. 1961. The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion. *American Anthropologist*, vol. 63, № 2: 322–345.
- Sahlins M. 1963. Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, № 3: 285–303.
- Sahlins M. 1968. *Tribesmen*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Saunders J. J. 1971. *The History of the Mongol Conquests*. New York: Barnes & Noble.
- Schneider J. 1977. Was There a Pre-Capitalist World-System? *Peasant Studies*, vol. 6, № 1: 20–29.
- Seaman G. (ed.). 1989. *Ecology and Empire: Nomads in the Cultural Evolution of the Old World*. Los Angeles, CA: Ethnographics Press, Center for Visual Anthropology, University of Southern California.
- Seaman G. (ed.). 1992. *Foundations of Empire: Archaeology and Art of the Eurasian Steppes*. Los Angeles, CA: Ethnographics Press, Center for Visual Anthropology, University of Southern California.
- Seaman G., Marks D. (ed.). 1991. *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*. Los Angeles, CA: Ethnographics Press, Center for Visual Anthropology, University of Southern California.
- Shannon T. R. 1996. *An Introduction to the World-System Perspective*, 2nd ed. Boulder, CO: Westview Press.
- So A. Y. 1990. *Social Change and Development: Modernization, Dependency, and World-system Theory*. Newbury Park, CA: Sage.
- Straussfogel D. 1998. How Many World-Systems? A Contribution to the Continuationist/Transformationist Debate. *Review*, vol. 21, № 1: 1–28.
- Straussfogel D. 2000. World-Systems Theory in the Context of Systems Theory: An Overview. *A World-Systems Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples and Ecology*. Ed. by T. Hall. Lanham, MD: 169–180.
- Szynkiewicz S. 1989. Interactions between the Nomadic Cultures of Central Asia and China in the Middle Ages. *Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaeology*. Ed. by T. C. Champion. London: 151–158.
- Teggart F. 1918. *The Processes of History*. New Haven: Yale University Press.
- Teggart F. 1925. *Theory of History*. New Haven: Yale University Press. (Both reprinted University of California Press 1942, Peter Smith 1972).
- Teggart F. 1939. *Rome and China: A Study of Correlations in Historical Events*. Berkeley: University of California Press.
- Thompson W. R. 2000. Comparing Approaches to the Social Science History of the World System. *World System History: The Social Science of Long-Term Change*. Ed. by R. Denemark, J. Friedman, B. K. Gills and G. Modelski. London: 287–298.

Turchin P., Hall T. 2003. Spatial Synchrony among and within World-Systems: Insights from Theoretical Ecology. *Journal of World-Systems Research*, vol. 9, № 1: 37–64 [ejournal <http://csf.Colorado.edu/jwsr>].

Wallerstein I. 1974a. The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, № 4: 387–415, also in Wallerstein (1979:Ch.1).

Wallerstein I. 1974b. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

Wallerstein I. 1993. World System vs. World-Systems. *The World System: Five Hundred Years of Five Thousand?* Ed. by A. G. Frank and B. K. Gills. London: 291–296.

Wells P. S. 1999. *The Barbarians Speak: How the Conquered Peoples Shaped Roman Europe*. Princeton: Princeton University Press.

Whittaker C. R. 1994. *Frontiers of the Roman Empire: A Social and Economic Study*. Baltimore: Johns Hopkins University.

Wolf E. R. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

Yü Ying-shih. 1967. *Trade and expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press.

Примечания

¹ Я благодарен моему коллеге Н. Крадину за предложение суммировать мои мысли о монголах, изложенные в нашей совместной с К. Чейз-Данном монографии «*Рост и упадок: сравнивая мир-системы*» (Chase-Dunn, Hall 1997) и в ряде более ранних публикаций. Я рассматриваю эту статью как вклад в диалог между учеными, которые из-за различных политических проблем (например, «холодной войны»), а также языковых различий не знали о проводимых друг другом исследований. Моя долгая переписка по электронной почте с проф. Крадиным, а также его опубликованная на английском языке в *Journal of World Systems Research* статья наводит меня на предположение, что для многих российских читателей моя статья может показаться «изобретением велосипеда». В данной работе я ссылаюсь, в основном, на англоязычную литературу.

² Более подробно см. другие работы [Chase-Dunn 1998; 2001; Grimes 2000; Hall 2000a; 2002; Martin 1994; 2000; Shannon 1996; So 1990], а также труды самого И. Валлерстайна.

³ См. у Босвелла и Чейз-Данна по поводу того, что они имели в виду [Boswell, Chase-Dunn 2000]. Вкратце, социалистическая мир-система должна

была являться глобальной и направляться сильными демократическими мерами для достижения коллективной рациональности, в противоположность частному доходу. Согласно этому определению, в современном мире никогда не существовало социализма, в лучшем случае встречался только локализованный государственный социализм.

⁴ Они не противоречат аргументу Валлерстайна об истоках современной мир-системы, уходящих далеко в XVI в. и, конечно, конкурируют с доводами Ж. Абу-Лугод [Abu-Luhgod 1989] о том, что корни эти уходят на два или три века раньше. Противоречие возникает тогда, когда термин «капиталистический» становится употребимым. Другие аргументы см. [see Frank and Gills 1993].

⁵ Здесь некоторые наши более ранние идеи [Chase-Dunn and Hall 1997] сформулированы в более четкой форме, и это нужно иметь в виду.

⁶ Эта часть в значительной степени основывается на 8-й главе «*Роста и упадка*» [Chase-Dunn, Hall 1997] и работах Барфилда [Barfield 1989; 1990; 1991; 1993]. Другие важные работы: [Lattimore 1940; 1962a; 1962b; 1980; Khazanov 1984; Irons 1979; Burnham 1979; Morgan 1986; Seaman 1989; 1992; Seaman and Marks 1991; Szykiewicz 1989; Jagchid, Symons 1989; Beckwith 1987a; 1987b; 1987c; 1991]. Джачид и Саймонс во Введении своей книги [Jachid, Symons 1989] делают обзор литературы по этой проблеме. Холл [Hall 1991] и Франк [Frank 1992] осуществляют мир-системную интерпретацию проблемы взаимоотношений кочевников и земледельческих цивилизаций.

⁷ Изменения климата, понижающие продуктивность местных пастбищ, могут производить идентичный эффект. Фактически, следуя аргументам Турчина и Холла, большое разнообразие факторов может произвести подобную синхронизацию [Turchin, Hall 2003]. Для понимания этой синхронизации требуется дальнейшее исследование. Однако, каким бы ни был механизм, очевидно, что степные кочевники играли в нем значительную роль.

⁸ Боковое (горизонтальное) наследование предполагало передачу власти от старших к младшим сыновьям, в то время как прямой принцип наследования предполагал переход статуса от отца к сыну. Прямое происхождение может осуществляться посредством майората или минората. Практика полигамии осложняет все эти формы происхождения. Барфилд [Barfield 1989] дает много детальных свидетельств того, как осуществлялся и не осуществлялся этот процесс у кочевников Центральной Азии.

⁹ Недавно имела место дискуссия о том, какая именно инфекция была распространена. Однако, какими бы ни были причины патогенеза и какими бы путями он не распространялся, многие из этих процессов так или иначе бы произошли. Однако их детальное понимание все-таки требует более углубленного изучения.

ЦИВИЛИЗАЦИЯ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ*

Степь и кочевая культура

Во все времена кочевники были маргиналами цивилизационного развития, которое традиционно связывается с развитым земледелием, ремеслом, городской культурой. Довольно часто, если не как правило, кочевники становились паразитической социально-политической надстройкой на теле государственной и общественной самоорганизации временно завоеванных ими земледельческих народов. Дальнейшая судьба завоевателей-кочевников – либо ассимиляция местным населением, либо изгнание из страны, либо отход в завоеванной стране на второстепенные социально-экономические роли, занятие какой-либо второстепенной социальной экологической ниши. Причины столь незавидной судьбы кочевых народов в специфике культуры кочевых народов.

В то же время культура кочевников не может рассматриваться как низкая, ущербная, она достигла высокого уровня соответствия, «пригнанности» со специфическим хозяйствованием – кочевым скотоводством, с высокопроизводительной и потому тупиковой технологией. Кочевники исторически заняли природную экологическую нишу – зону степей, территорию суровых природных условий. В степи в древности и средневековье не случайно жили только кочевники, но не земледельцы. Не случайно в средневековье Великая степь до Золотой Орды не была страной городов. Климат степей Евразии суров и плохо приспособлен не только для земледелия, но и для жизни людей (одна из последних работ о степях [Мордкович и др. 1997]).

Степь отличается сезонной и суточной контрастностью температур с сильным перегревом земли летом и резким остыванием зимой, большим суточным перепадом дневных и ночных температур. «Степной климат отличается от климата других ландшафтных зон прежде всего поразительным непостоянством, – пишет Вячеслав Мордкович. – Жизнь между засухой и потопом, жарой и холодом – обычное состояние экосистем степного типа. Климатические контрасты проявляются также чередованием морозных дней и оттепелей зимой, вне-

* Работа выполнена при поддержке РФФИ (02–06–80184а).

запным похолоданием летом или таким же неожиданным потеплением (до 30 °С) рано весной в апреле, когда еще не полностью растаял снег». Летом «холодный душ» сменяется изнуряющей жарой и засухой. «Даже в середине лета бывают похолодания как в тундре. Среднесуточная температура воздуха в июле может вдруг опуститься с 30 до 7 °С... Требуется всего 2–3 часа, чтобы температура поверхности степной почвы подскочила с 16 до 42 °С. Суточная амплитуда температур воздуха в степи даже в середине лета достигает 31 °С» [Мордкович и др. 1997: 129, 140, 142]. Практически вся выпадающая атмосферная влага (80 %) в степи приходится на летние месяцы, причем крайне неравномерно: в июне-июле от Молдавии до Дона – засуха. С третьей декады сентября все евразийские степи погружаются в зимнюю спячку либо из-за нехватки тепла, либо воды, либо того и другого. Иногда вся влага может выпасть одним большим летним ливнем и быстро испариться из-за жары, а во все остальное время – сухь, из-за которой в степи не растут деревья, мало сочного разнотравья, и у людей пересыхает язык во рту. Растения могут использовать не более одной пятой выпадающей в степи влаги. Через каждые 3–4 года в степи повторяются сильные засухи [Мордкович и др. 1997: 27–37]. Не случайно земледелие кочевников сводилось к весеннему посеву и уходу от поля, с возвращением к нему лишь осенью, сбору скудного урожая, если он был.

Образ жизни, культура и духовные представления кочевников во многом определялись особенностями хозяйства, имели ограничения, обусловленные типом хозяйствования, были чрезвычайно специфическими, отличными от народов-земледельцев. Культура кочевников была малоспособна к трансформациям, постепенному переходу от кочевого скотоводства к земледелию. Земледельческий труд у скотоводов традиционно был не престижным. В древности и средневековье самым престижным был труд воина. Земледелие требует интенсивных трудовых вложений в течение всего года. Земледельцу, в отличие от скотовода, было трудно быть одновременно и пахарем, и воином. Трудозатраты скотовода много меньше. За него «работает» прежде всего сама природа. В соответствии с традициями средневековой степи каждый мужчина был воином. Данное обстоятельство давало возможность небольшим кочевым племенам одерживать победы над многочисленными народами, когда армии последних количественно и

качественно уступали кочевникам, а в результате побед – временно поработать земледельческое население. Хотя без насилия власть – не власть, при одном насилии она недолговечна.

Устойчивым же государство будет тогда, когда становится необходимым, полезным обществу, когда является гарантом порядка, производства, инфраструктуры и обмена. Чтобы быть гарантом порядка, нужно не просто знать культуру завоеванного народа, но принадлежать к ней. Чтобы осуществлять производственный контроль, нужно знать производство. Специфика кочевого хозяйства связана с высокой территориальной мобильностью. В силу этого обстоятельства кочевники могли быть полезны обществу в качестве информационного звена в управлении государством. Но эта функция управления, хотя и важна, но второстепенна. В целом, власть завоевателей-кочевников не случайно всегда рассматривается как временное торжество грубой силы, варварства. Также традиционно оценивается и в Золотой Орде власть кочевников, именуемая в народе и литературе *татаро-монгольским игом*. Исходя из посылки *ига*, нельзя даже предполагать какое-либо существенное позитивное влияние власти кочевников в Восточной Европе на эволюцию суперэтнуса. Однако задачи удержания власти в Золотой Орде требовали от завоевателей нестандартных решений, они и определили культурный взлет народов, располагавшихся южнее славян – жителей северных лесов.

Города и торговля в Золотой Орде

В XIII-XIV вв. Золотая Орда была не только самым большим по территории и численности населения, но, по-видимому, и самым богатым государством в Восточной Европе [Егоров 1985]. Богатство и могущество во многом проистекало из роли Золотой Орды как моста в материальном и духовном обмене Запада и Востока. Через это государство проходило большая часть Великого шелкового пути, а обслуживание транспортных коммуникаций стало одной из главных функций государства. В Золотой Орде под единой политической властью оказались не просто многочисленные и разные народы и земли, но народы, живущие вдали друг от друга независимой экономической и культурной жизнью, говорящие на разных языках. Это государство, включая зависимые, т. е. говоря современным языком автономные полугосударственные образования, простиралось на огромной терри-

тории: от Карпат на западе до Алтая на востоке и от Белого моря на севере до Черного и Приаралья на юге. На севере обитали восточные славяне, уже в то время, вероятно, самые многочисленные во вмещающем ландшафте. На юге, в низовьях Аму-Дарьи, в оазисе в окружении пустынь и полупустынь жили мусульмане-хорезмийцы, говорящие на фарси, и разноязыкие народы Северного Кавказа и Крыма, пока еще в XIII-XIV вв. в своем большинстве христиане, но уже начавшие омусульманиваться. Севернее земледельцев Хорезма, Кавказа и Крыма в широкой полосе степей кочевали тюркоязычные скотоводы – язычники, мусульмане, христиане и иудаисты. Далее на север в лесостепях и лесах жили славяне, балты, финно-угры, тюрки – болгары, чувашаи, башкиры. Кроме славян, скорее номинально, чем фактически, принявших христианство, остальные народы не были конфессионально объединены, делясь на христиан, мусульман и язычников.

Все народы Золотой Орды в условиях господства натурального хозяйства были экономически самодостаточны, что для средневековья естественно. У них не было, столь характерной для современного мира, сильной внутренней потребности в обмене знаниями, продуктами производства, технологиями и культурными достижениями. Насилием объединить многие этносы было много проще, чем удержать в одном государстве аморфный конгломерат народов. Жизнеспособность империи объективно зависела от того, насколько эти самодостаточные регионы установят между собой связи, насколько эти связи – экономические, культурные и идеологические, станут тесными, естественными, насколько народы их населяющие станут двуязычными, говорящими как на своем родном языке, так и на общем для всех подданных империи. Иными словами, насколько люди, населяющие империю, превратятся в систему, где внутренние связи между элементами намного теснее внешних.

Названному превращению препятствовали не просто различия языков, культуры, хозяйства, но и территориальная разобщенность. Географический центр империи находился в степях, где было крайне редкое население. Степи составляли в XIII в. более трети всего государства, а если смотреть на территории относительно плотного населения – около половины. Для удержания власти желательно было расположить политический центр государства в месте, равноудаленном от островков плотного населения, расположенных по окраинам

государства. В противном случае эффективность управления дальней периферией при тогдашних средствах коммуникации была бы чрезвычайно низкой. Связи между этими окраинами и внешним окружением могли оказаться более тесными, чем между частями империи, что изначально обусловило бы нежизнеспособность самой империи. Но для этого нужно было колонизировать центральные области государства, осуществить *не внешнюю, но внутреннюю* колонизацию, антропогенезировать *центральную часть* вмещающего ландшафта.

Не знаю, насколько завоеватели (в своем подавляющем большинстве разные тюркские этносы, во главе которых стояли монголы) осознавали ситуацию именно так, как она описана выше. Нельзя преуменьшать интеллектуальные способности прошлых поколений, как не стоит и преувеличивать. Известно, что советниками Бату-хана (Батые) были китайцы, а китайская цивилизация в то время была не только древнейшей, но самой высокой. Проблемы государственного управления в этой цивилизации были так полно и детально изучены, как нигде.

Мы не знаем, как конкретно выбиралось место для столицы империи, но факт, что первая столица – Сарай-Бату была равномерно удалена от основных районов плотного населения как на севере, так и на юге. Вторая столица – Сарай Ал-Джадид (Новый Сарай) была расположена почти точно в середине империи, если смотреть с севера на юг: на 48° параллели северной широты, и лишь немного сдвинута от середины к западу по долготе – 46° восточной долготы (географический центр Золотой Орды – 50° северной широты и 51° восточной долготы). Сдвиг на запад был обусловлен не только великой меридианальной магистралью Восточной Европы – Волгой, но и массой населения, которая тяготела к западу и северу государства.

Столица империи – не просто административный центр. Знать, бюрократический аппарат нуждались в обслуживании. Потребности остального населения, пусть весьма скромные, также должны были удовлетворяться. Наконец, для воинских соединений, находящихся в столице и близ нее, нужны оружие и провиант. А вокруг столицы вообще не было местного оседлого населения, не было не только городов, но селений и, соответственно, полей, огородов, ремесленного производства. Здесь была степь с суровыми природными условиями, малопригодная в условиях средневековья для земледелия и развития

городов. Не случайно до образования великой Монгольской империи в евразийской степи, за редкими исключениями, не было городов, сел, развитого производства, земледелия. Степь представляла собой в сравнении с населенными северными и южными окраинами империи почти человеческую пустыню, по которой сезонно мигрировали с востока на запад и обратно немногочисленные кочевые племена.

Воздвигнуть большой город за сотни километров от областей оседлого населения невозможно без создания на месте строительной индустрии, без производства строительных материалов, которых не было в окружающей город степи, прежде всего камня и дерева. Деревья в степи встречаются редко и локально – в понижениях рельефа, чаще всего в долинах рек или руслах временных паводковых водотоков. Для строительства городов в нижнем и среднем течении Волги дерево сплавлялось с севера. Оно было необходимо тогда не только как непосредственно строительный материал, но для обжига кирпича, для отопления домов, для любого производства: от керамического до оружейного. В. Л. Егоров пишет о первой столице империи: «Город был не просто столицей государства, а *крупнейшим* (выделено мною. – Э. К.) центром ремесленного производства. Целые кварталы занимали ремесленники, специализировавшиеся на какой-то определенной отрасли (металлургической, керамической, ювелирной, стекольной, косторезной и т. д.)» [Егоров 1997: 75].

Построить на «обочине» хозяйственно-экономической системы один, даже крупный, город можно, но если этот город находится слишком далеко от поддерживающей его периферии, то поддерживать его жизнеспособность сколько-нибудь длительное время трудно или невозможно. Вслед за созданием столицы возникла проблема укрепления ее системой земледельческих и ремесленных поселений, иными словами, колонизации степи. Внеэкономическим путем создать подобную систему и в наши дни затруднительно, а в средневековье было просто невозможно. Насильно государство не могло осуществить колонизацию степи, построить в ней систему взаимосвязанных городов. Однако оно могло создать условия для колонизации.

Мы не знаем имелся ли хотя бы в общих чертах план того, что было реально создано в первоначально почти безлюдной после монгольского нашествия центральной части государства, существовало ли нечто подобное программе хозяйственного освоения степи, созда-

ния в ней очагов земледелия, развитого скотоводства, строительства населенных пунктов – центров торговли и ремесленного производства. Скорее всего, ничего подобного не было. Более правдоподобно предположение, что правители Золотой Орды руководствовались лишь конфуцианским (изначально даоским) принципом «у-вэй» – недеяния. Оно просто решило воспользоваться плодами своего географического положения: по территории Золотой Орды проходила большая часть Великого шелкового пути. Мысль о том, что было бы неплохо создать благоприятные условия для международной торговли, вероятно, была не просто очевидной, но подкрепленной политическими и идеологическими установками Чингис-хана. Так или иначе, можно констатировать, что правящая элита Золотой Орды в полной мере использовала свое положение моста между Западом и Востоком. Она стала действовать в том направлении, которое благоприятствовало экономическому развитию.

В XIII и XIV вв., как правило, лишь торговые республики Италии поддерживали своих купцов. Остальные государства, которых в Центральной Европе было великое множество, облагали купцов многочисленными пошлинами, а мелкие бароны занимались прямым грабежом проезжих купцов. В противоположность этому, как отмечали ведущие исследователи Золотой Орды – Г. Губайдуллин [1994], М. Г. Сафаргалиев [1996], Г. А. Федоров-Давыдов [1973] и другие, в этой империи был создан и вплоть до середины XIV в. поддерживался режим наибольшего благоприятствования для торговли и производства для иноземцев. Что касается своих купцов, то правительство не только предоставляло им льготы, но прямо финансово поддерживало их. В описании порядков Золотой Орды у Газиза Губайдуллина лейтмотивом проходит не сформулированная конкретно, но четко выраженная мысль: *порядок ради торговли* [1994: 55–77]. Все исследователи средневековой степной империи сходятся во мнении, что созданный в Золотой Орде и поддерживаемый государством в течение длительного времени порядок максимально благоприятствует торговле. Торговые пути там были безопасны, хорошо организованы, дешевы, таможенные пошлины низкие.

«Говоря о торговле, – полагает Газиз Губайдуллин, – нельзя пройти мимо дорог и почтовой связи... Природные условия страны кипчаков были разнообразны: сплошные лесные массивы, реки, боло-

та, степи. Для контроля страной со столь пестрыми природными условиями требовалось прежде всего устройство хороших дорог, пригодных для проезда в любое время года... Дороги были нужны для быстрого передвижения больших масс войск, а также для организации быстрой и надежной связи со всеми уголками страны. Дороги постоянно ремонтировались, велось большое строительство новых дорог. Через некоторые реки были переброшены мосты. У переправ через крупные реки содержались специальные лодки и лодочники, тут же на берегах рек были дома, где проживали проводники. Персонал, обслуживающий дороги, имел специальные наименования, как, например, *кэмэчи* (лодочник), *куперчи* (мостостроитель). Придорожным жителям вменялось в обязанность сопровождать государственных чиновников, путешественников и купцов, предоставлять им при надобности лошадей, кормить, устраивать их ночлег и отдых. Обслуживание имело специальное название *глуфэ* (или *алана*), а самих путешественников называли не иначе как *кунак кешен* (твой гость). На больших дорогах были сооружены специальные дома – ямы, в которых содержались почтовые лошади, всегда готовые для нужд путешественников» [1994: 65].

Тот же автор пишет: «Насколько этот путь (из Европы на Дальний Восток. – Э. К.) был важен для итальянских торговых республик, говорит тот факт, что для торговцев начали готовить специальные пособия об этом пути. В одном из них о кипчакских землях говорилось: «Прежде всего, в городе Тана (который расположен там, где находится современный Азов. – Г. Г.) необходимо взять одного переводчика, знающего кипчакский язык, и еще для охраны двух работников. С собой нужно брать также муку и соленую рыбу, так как в пути следования можно встретить много мяса, но нет того, о чем сказано выше. *Вооруженных охранников брать не следует* (выделено мною. – Э. К.), так как татарские ханы всю дорогу от Тана до Китая хорошо охраняют». Как говорится далее, дорожные расходы невелики. Они составляют небольшую часть от стоимости тех товаров, которые предназначены для продажи. Товары можно вести в повозках, которые могут брать до 30–40 пудов. В эти повозки обычно запрягают трех верблюдов... Кроме того, имеется несколько карт, составленных итальянцами, путешествовавшими в Китай» [Губайдуллин 1994: 62–63].

Вторая важная для функционирования государства мысль Газиза Губайдуллина связана с первой, но выражена походя: «После окончания крупных войн и значительного сокращения доходов от военных трофеев золотоордынское государство полностью отрегулировало вопросы бюджета, его расходную и приходную часть. Налоги были трех видов и налагались, во-первых, на тюркское население – самих татар, во-вторых, на подчиненные им народы, в-третьих, на товары купцов – пошлина ...» и далее: «Основная статья доходов в Золотой Орде формировалась за счет таможенных сборов» [1994: 69].

Нет сомнений, что Губайдуллин не имел возможности реконструировать все статьи доходов и расходов. Для исследователей средневековых государств это практически недостижимая задача, однако сам характер видов налогов, приводимый им [там же: 69–71], недвусмысленно говорит о том, что звонкую монету или товар, могущий быстро обратиться в звонкую монету, скорее всего, могла дать именно внешняя торговля.

Порядки великой империи, которые для современного читателя кажутся обычными, совершенно иначе выглядели для европейцев средневековья. Вот что пишет о Европе того времени Ж. Ле Гофф: «У путешественников не было недостатка ни в испытаниях, ни препятствиях... почти исчезла разрушенная вторжениями и неподдерживаемая великолепная сеть римских дорог... путники охотно делали круг, чтобы обойти замок рыцаря-разбойника, чтобы посетить святилище... Средневековый люд шел по тропам, дорожкам, запутанным путям, которые блуждали между несколькими фиксированными пунктами: ярмарочными городами, местами паломничества, мостами, бродами или перевалами. Сколько препятствий нужно было преодолеть: лес с его опасностями и страхами... бандиты, будь то рыцари или вилланы, засевшие в засаде на краю леса или на вершине утеса; бесчисленные пошлины, взимаемые с купцов, а иногда и просто с путешественников у мостов, на перевалах, на реках... скверное состояние дорог» [1992: 128–129].

Значительная часть исследователей отмечают также благоприятную роль низких таможенных сборов на развитие торговли в Золотой Орде. Последние не превышали 5 % от стоимости товаров. В Северном Причерноморье – до 3 % на ввоз и вывоз товаров. «Лишь при Бардибеке (1357–59), в канун кризиса власти 60–80-х гг. XIV в., тор-

говые пошлины здесь выросли до 5 %. К мероприятиям, стимулировавшим новый рынок, остается добавить курс властей на участие в финансировании купцов-уртаков в первой половине XIV в. Все это привело к резкой активизации торговли на маршрутах степного пути» [Крамаровский 1992: 39].

Зарождение и развитие культуры степной гардарики

На перекрестках дорог, где по ханскому приказу были созданы и затем четко функционировали станции обслуживания путешественников – *ямы*, на месте переправ возникли и стали расти населенные пункты, постепенно превращавшиеся из мелких в крупные. По плотности населения (более тысячи жителей на квадратный километр) и по числу жителей многие из них становились городами. Строились степные города быстро, в отличие от старых селищ, практически одновременно (во второй половине XIII – первой половине XIV в.) и хотя не по единому «типовому проекту», но по единым принципам и нормам. Основными строительными материалами фундаментальных сооружений были камень и кирпич. Кирпичи, как и связующие материалы – известь, изготовлялись на месте, а дерево для обжига кирпича и извести могло быть поставлено в безлесную степь нередко только издалека, да и камень тоже не всегда был рядом. Степные города Золотой Орды отличались от всех тогдашних городов как Запада, так и Востока.

Новые города в южнорусских степях имели водопровод (в керамических трубах), канализацию (в деревянных), общественные бани. Их жители брали питьевую воду в фонтанах. Роль водостоков выполняли арыки. В Сарае обнаружен даже общественный туалет, разделенный на женскую и мужскую половины [Егоров 1997: 76]. В те времена в Европе бани и водопровод были редкостью, водосточные канавы появились только в XIV–XV вв. и то лишь в крупных городах, общественные туалеты – явление XIX в. Бани в золотоордынских городах выполняли функции современных клубов. Люди там встречались, общались и даже вели деловые переговоры.

Степные города Золотой Орды принципиально отличались от городов Европы и Азии того времени. Прежде всего, они не имели стен, что позволяло иметь широкие улицы и кварталы усадебного типа: вдоль Волги дома стояли в садах. Города имели восточный облик, но не было в них обычной для восточного города цитадели – арки и тор-

гово-промышленного предместья за крепостной стеной – рабата, хотя промышленные районы располагались не в центре города.

Экономические функции средневековых городов заключались в обслуживании земледельческой периферии и местной торговли. Степные золотоордынские города также обслуживали скотоводческую периферию, частично ближайшую земледельческую округу, но кроме того, а иногда и прежде всего – магистральные торговые пути, в том числе главный Великий шелковый путь. Этим определялось наличие в каждом городе от одного до нескольких караван-сараяв. Последние играли роль не только гостиниц, трактиров, но и бирж.

Облик любого города определяется центральной площадью. Поскольку новые города создавались буквально на пустом месте и без ограничивающих пространство стен, то центральные площади их были большими, как правило, много большими, чем в старых городах, и имели прямоугольную или квадратную форму. Например, в западном Шехр ал-Джеддиде (Старый Орхей, близ современного Кишинева) городская площадь занимала территорию 2 тыс. кв. м. На центральной площади находились монументальные сооружения, в обязательном порядке – культовые, соборные. При храмах, как правило, были помещения духовных школ. На центральной площади напротив мечети располагался караван-сарай (главный караван-сарай, если в городе их было несколько). Здесь же находились торговые ряды и мастерские [Егоров 1985; Брыня, Рябой 1997].

В результате консолидированных действий власти и общества удивительно быстро, всего лишь за какие-то 60 лет, в степи возникло более ста городов (к настоящему времени археологи открыли 110 [Егоров 1997: 72–76]). Подобно тому как в камере Вильсона капельки влаги возникают по пути движения электрона и обозначают его невидимый полет, города Золотой Орды обозначили направление двух транспортных торговых путей Евразии: с запада на восток – Великий шелковый путь и севера на юг, где Волга заменила Днепр в пути *из варяг в греки*, а роль варягов стал выполнять не только север Европы, но Русь, а Византии – Персия. Помимо собственно золотоордынских городов, в степи возникло 38 факторий торговых республик Италии – Венеции и Генуи. Часть факторий представляли собой небольшие поселки, факториями были кварталы, обнесенные стенами, в двух золотоордынских столицах, часть – города, из которых ныне наиболее из-

вестны главные из них – крымские Судак и Феодосия – средневековые Солдайя и Каффа. Фактории вовсе не были независимыми частями – государствами в государстве. Как пишет М. Г. Крамаровский: «На протяжении всей золотоордынской истории Солхат-Крым доминировал на полуострове в постоянном соперничестве с Каффой. И хотя это был спор двух примерно равных по возрасту административных «столиц» – джучидской и «колониального владения Газзариин» – реальная власть в Крыму, несмотря даже на поражение золотоордынцев в локальной войне с генуэзцами в 1385–86 гг., принадлежала Солхату... нас не удивляет, что в пересказе Ибн Батутты эмир Азова (Азак-Таны. – Э. К.) выступает как лицо, подчиненное Толук-Тимуру, темнику, представлявшему в Крыму интересы золотоордынских ханов от Токты до Узбека» [1997: 102].

Интенсивная городская колонизация степи (первая половина XIV в.) пришлось на время, когда внутренняя колонизация в Западной Европе (Великая распашка и возникновение новых городов) завершилась (конец XIII в.), ознаменовав колоссальный прорыв вперед европейской цивилизации. Однако в Западной Европе распахивались земли, которые и раньше были пашней, но заросли лесами после гибели Римской империи, росли города там, где и раньше они были. В степях же раньше ничего подобного не было. Здесь все было впервые, а повторено (если можно применить данное слово) было лишь 500–600 лет спустя. Иными словами, городская цивилизация, о которой в Западной Европе известно поныне бережно хранимым с тех времен достижениям и материальной, и духовной культуры, от Золотой Орды не хранились достижения духовной культуры: не было преемственности ее в Московском государстве. Города Золотой Орды были стерты с лица земли 20-летней гражданской войной (Великой замятней 1360–1380), нашествием Тимура (1395), сохранившиеся и полуразрушенные здания буквально сравнены с землей при Петре I. Лишь благодаря археологам нам известно о бытовой культуре жителей степных городов. В частности, то, что по многим параметрам она превосходила западноевропейскую. Что касается духовной атмосферы, то здесь известны лишь общие положения. Здесь не было университетов, уже возникших в то время в Западной Европе, но «в оба Сарая – Сарай Бату и Сарай Берке – приезжали ремесленники, купцы, художники, ученые и разнообразные представители тогдашней феодально-мусуль-

манской интеллигенции» [Греков, Якубовский 1950: 91], при мечетях существовали школы. Историки прежде всего фиксируют непривычную для европейской и ближневосточной цивилизаций того времени веротерпимость. Конфессиональная принадлежность не была ограничением для социальной и служебной карьеры. Государство гарантировало защиту от любых преследований, оскорблений из-за конфессиональной принадлежности. Иными словами, речь идет о духовной свободе, ставшей непременным условием лишь нашего времени.

Некоторые косвенные свидетельства говорят о том, что не исключено, что порядок, поддерживаемый государством, в Золотой Орде был не на словах, как в большинстве государств того времени, но на деле, жестким и в некоторых своих чертах вполне цивилизованным. В частности, известно, что представителям власти запрещалось брать заложников, арестовывать вместо преступника родственников или соплеменников [Григорьев, Григорьев 1990: 96]. Ориентация не на групповую, но личную ответственность каждого совершившего проступок характерно для норм современного права. Обычно обращение к групповой ответственности свидетельствует о бессилии власти, приоритет личной – о способности органов государства контролировать социальную жизнь общества. Известно, что ханская власть до Великой замятни 1360 г. была сильной. Не исключено, что она была настолько сильной, что (с точки зрения современного человека) могла действовать цивилизованными методами.

Был ли свободен человек в Золотой Орде? Понятия законности и свободы современного и средневекового человека не совпадают. С современной точки зрения подданный хана был бесправен, поскольку его права не были защищены четкими, юридически оформленными законами, обязательными для всеобщего исполнения, когда «закон превыше короля». С позиций тогдашнего европейца – максимально свободен. Ибо по его понятиям, «свободный человек – это тот, у кого есть могущественный покровитель» [Ле Гофф 1992: 262]. В Золотой Орде покровитель был самый могущественный из всех возможных – огромное мощное государство. Возникает главный вопрос: кто были создатели степной городской цивилизации?

Суперэтнический синтез

В процессе самоорганизации, перехода от хаоса к порядку многое зависит от этноса-лидера, от его способности предложить другим на-

родам «формулу» такого совместного бытия, которое устраивало бы всех. Обычно при завоевании кочевниками земледельцев такой этнос был «готовым»: миссию ведущего системообразующего этноса завоеватели уступали завоеванным народам. В Золотой Орде ситуация была нетипичной. Как уже говорилось, в империи не было компактного и этнически однородного населения. Управление огромным государством, состоящем из нескольких, оторванных друг друга анклавов постоянного земледельческого населения, при неразвитости тогдашних путей сообщения могло осуществляться только из центральной части империи. Но там не было постоянных жителей, а следовательно, не могло быть готовых социально-экономических структур и местного управленческого аппарата, который можно было эксплуатировать. Там вообще не было местного оседлого населения, не было не только городов, но селений и, соответственно, ремесленного производства. Была степь с суровыми природными условиями, малопригодная в условиях средневековья для земледелия и развития городов. Бремя империи требовало от завоевателей-кочевников, если не полностью, то в значительной степени превратиться в оседлое население – горожан-ремесленников и земледельцев, либо организовать земледелие и ремесленное производство из других народов, либо выбрать компромиссный вариант, и тогда в степи возник бы новый этнос, в создание которого вложили бы свою лепту все народы империи.

Ясно, что первый вариант (массово сесть на землю) не имеет отношения к реальной истории Золотой Орды. Свидетельств о массовых насильственных обращениях кочевников в земледельцев в истории Золотой Орды мы не знаем. Какая-то часть потомков завоевателей кочевников стала горожанами, живущими в городах постоянно. Но большая их часть жила в городах лишь зимой, а с наступлением весны уходила кочевать в окружающие степи. Зимой население степных городов возрастало за счет юрт кочевников, образующих кварталы временного поселения. По-видимому, в случае Золотой Орды речь может идти о втором или, скорее, о третьем варианте – создании нового этноса в степи.

Неизвестно, насколько завоеватели-монголы, составившие верхушку правящего социального слоя, осознавали проблемы государственного строительства, насколько завоеватели-кочевники, ставшие

привилегированной стратой в государстве, элитой, думали о государственных интересах. Не исключено, что главной заслугой элиты был правильный подбор профессионалов-управленцев, вне зависимости от их этнической принадлежности и социального происхождения. Элита решала текущие проблемы руками советников-министров, а самотек решения текущих проблем стихийно содействовал разрешению главной задачи. Ретроспективно мы можем видеть лишь итоги этой деятельности.

Не случайно столица государства первоначально создавалась трудом представителей покоренных народов – специально отобранных высоких (каждый в своей области) профессионалов, насильственно вывезенных на постоянное местожительство в степь, потомки которых становились свободными жителями степных районов. В Орде, как пишут Б. Д. Греков и А. Ю. Якубовский: «Редко рабы переживали в одной линии несколько поколений, и – по большей части – если отец был рабом, то сын садился на землю, наделялся средствами производства и становился сабанчи (свободным пахарем) или уртакчи (испольщиком). Огромное количество рабов из военнопленных были ремесленники, вывезенные при завоеваниях из одного места в другое. Оседая на новой территории, в новом городе как военнопленные-рабы, они постепенно делались свободными лицами» [1950: 116–117].

Со временем в степи вдоль рек стало развиваться не только богарное, но и орошаемое земледелие, садоводство. Для пропитания городского населения необходимы были зерновые, которые лишь частью стали выращиваться вдоль Волги и доставлялись в степные города издалека. Для защиты от холода, строительства, обжига кирпичей, производства утвари из керамики и металлов, оружия требовалось огромное количества топлива, которое в безводную и потому безлесную степь нужно было доставлять с далекого лесного севера. Само существование столицы, а затем растущих около нее поселков, городков требовало хозяйственных связей с провинциями. Эти связи были тем более необходимы, что центр империи географически находился в климатической зоне, не слишком благоприятной не только для градостроительства, но и жизни людей. Но как только удалось удовлетворить базовые потребности – защиту от голода, холода, воспроизводства и получения удовольствий – 110 степных городов стали

местом концентрации экономической и культурной жизни империи, базой развития цивилизации. Города притягивали к себе экономически активное население со всех областей империи и из-за ее рубежей. Эти города одновременно являлись живыми свидетельствами формирования новой цивилизации.

Уровень цивилизованности общества определяется его способностью не просто хозяйственно освоить неблагоприятные для жизни людей участки земной поверхности, но и обеспечить там условия жизни, соответствующие принятым обществом стандартам. Северные рубежи римской империи совпадают с нулевой изотермой января: это граница, в пределах которой Рим мог обеспечить пользование благами своей цивилизации. В наши дни Аляска является той северной границей западноевропейской цивилизации, в пределах которой обеспечиваются уровень и качество жизни граждан в соответствии с принятыми в США стандартами. Что касается степей, то не случайно лишь в XIX в. прошли процессы гардаризации североамериканских прерий (Дикого Запада) и южноамериканской пампы, а антропогенизировать южнорусские степи, создать там систему городов и городских удобств жизни удалось также лишь в XIX в. Создание системы городов в Южнорусских степях в XIV в. позволяет говорить о Золотой Орде как о попытке цивилизационного прорыва в истории человечества.

Изначально для Золотой Орды был характерен религиозный плюрализм, а межконфессиональная рознь преследовалась государством. Со временем в городах преобладающей религией населения стал ислам. В своем подавляющем большинстве жители городов, именуемые татарами, по происхождению вряд ли были тюрками. Знать состояла из тюркизированных потомков завоевателей – монголов. Сколько было этих потомков завоевателей, каков был их удельный вес в империи и степных городах, мы не знаем. Существенная часть (какая, сегодня определить трудно) незнатных тюрков, пришедших в Южнорусские степи с монголами, по всей вероятности, осталась кочевниками. Другая, видимо много меньшая, часть постепенно превращалась в постоянных жителей городов.

Социальная страта, из состава которой формировались чиновники государственного аппарата – организующей силы империи, была,

вероятно, чрезвычайно пестрой. Известно, что первоначально советниками монгольских завоевателей были китайцы. В дальнейшем в составе названной страты стали преобладать тюрки и персоязычные жители покоренной монголами Средней Азии. К сарайскому двору приглашались ученые из арабских стран [Губайдуллин 1994: 55–77; Федоров-Давыдов 1991: 101–102]. Наконец, знать покоренных народов стремилась породниться со знатью завоевателей и войти в социальный слой, принимающий главные государственные решения, определяющий социальное, хозяйственное и культурное развитие общества. Ясно, что в стране, являющейся мостом между Востоком и Западом, где торговля приносила основные доходы государства, разноплеменные купцы (по принципу «кто платит, тот и заказывает музыку») также играли важную роль.

В соответствии с законами социальных миграций, столицы государства притягивали к себе наиболее активных жителей окраин, и, возможно, ту же роль выполняли другие степные города, поскольку именно в них жил господствующий слой империи. К тому же, известно, что Среднее и Нижнее Поволжье в то время на довольно большом протяжении представляло собой несколько сплошных мегаполисов. Объективно это разноплеменное городское население, со временем сплавлявшееся в единое целое, способствовало созданию единства всех народов государства, сложению из разных этносов – единого суперэтноса.

Жители степных городов, вероятно, были представителями всех народов империи и иммигрантами из других стран, элитой общества были тюрки (татары). Делопроизводство велось на тюркском языке и народный язык – язык базара – был тюркским. Жители городов, разноплеменные, разнокультурные и разноязыкие общались между собой на тюркском языке, подчинялись законам, вытекающим из Ясы Чингиз-хана, в процессе совместной жизни сплавлялись в единое целое, и представители этого нового этнического образования за пределами государства назывались татарами.

Крушение великой империи

У этой цивилизации были две ахилесовы пяты. Одна заключалась в неспособности общества освоить степь для земледелия, прежде

всего зерноводства, в объеме, достаточном для дальнейшего развития городов. Вдоль рек, на которых стояли города, развивались преимущественно садоводство и бахчеводство. Хозяйственным основанием благополучия степной гардарики оставалось экстенсивное животноводство. Экстенсивное развитие животноводства, стартовав в центральной – степной части государства, повело наступление на леса. Рост поголовья скота обусловил превращение лесостепей в степь, лесов – в лесостепи. В средневековье лес использовался в Европе, как правило, для пастьбы скота. В лесу травоядные едят не только траву, в сухие годы – кору деревьев и подрост, останавливая естественное воспроизводство леса. Мы не можем восстановить процесс уничтожения южных лесов Восточной Европы, где скот в буквальном смысле съел леса, о чем, прежде всего, говорят изменившиеся маршруты сезонных кочевий. Если половцы кочевали в широтном направлении вдоль границы леса по направлению Харьков – Киев, не заходя в леса, то татары в XV в. ежегодно пасли скот у южных границ московского княжества. Иными словами, к этому времени лес на протяжении от Харькова до Калуги и Тулы превратился в лесостепь. Расширенное хозяйственное воспроизводство основывалось не только на опустевшей после половцев степи, но и в больших, если не уникально огромных, возможностях расширения пастбищ. Известно, что половцы в своих сезонных кочевьях не переходили границ Большой климатической оси Евразии [Смирнов, Киселев 1994: 27]. Направление сезонных перекочевок в евразийской степи было либо с юга на север, либо с востока на запад. Половцы кочевали, в основном, с востока на запад: от Дона к Киеву. Чем была вызвана такая направленность кочевий – предмет специального исследования, поскольку они выбирали с хозяйственной точки зрения не лучший вариант. К северу были от Оси более мощные черноземы, более устойчивый и влажный климат, больше объем фитомассы.

Расширенное хозяйственное и демографическое воспроизводство продолжалось до тех пор, пока беспрецедентно жестокая 20-летняя засуха 1360–1380 гг. не спровоцировала экологический кризис [Борисенков 1988]. Засуха вызвала массовый падеж скота и подорвала хозяйственное благополучие общества, практически не знавшего голодовок, в то время как в Западной Европе того времени голод был хроническим состоянием.

Вторым слабым местом была чрезмерная ориентация на обслуживание торговых путей Запад – Восток и Север – Юг вместо стимулирования развития внутренних производства и хозяйственных связей. С началом восстания в Китае против монголов в 1351 г. перестал функционировать Великий шелковый путь – источник финансового благополучия империи (окончательное падение монгольской Юаньской династии произошло в 1368 г.).

Два эти обстоятельства обусловили комплексный социально-экологический кризис – кризис одновременно и природы и общества, в свой политической ипостаси известный как *Великая зямтя* (смута) 1360–1380 гг., а нашествие Тимура в конце XIV в. разрушило беззащитные степные города, почти буквально стерев их с лица земли.

Литература

Борисенко Е. П. (отв. ред.). 1988. *Колесания климата за последнее тысячелетие*. Л.: Гидрометеиздат.

Бырня П. П., Рябой Т. Ф. 1997. К вопросу о топографии золотоордынского города в Молдавии (по материалам Старого Орхея). *Новые исследования археологов России и СНГ*: Мат-лы пленума ИИМК РАН. 28–30 апреля 1997 г. СПб.: 107–110.

Губайдуллин Г. 1994. *История татар*. М.: Московский лицей.

Ле Гофф Ж. 1992. *Цивилизация средневекового Запада*. М.: Прогресс.

Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. 1950. *Золотая Орда и ее падение*. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Григорьев А. П., Григорьев В. П. 1990. Ярлык хана Узбека венецианским купцам Азова. Реконструкция содержания. *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. Вып. 13. Л.: 74–106.

Егоров В. Л. 1985. *Историческая география Золотой Орды XIII–XIV вв.* М.: Наука.

Егоров В. Л. 1997. Сарай, Сарайчик, Бахчисарай... *Родина*, № 3–4: 72–76.

Крамаровский М. Г. 1992. Северное Причерноморье, Лигурия и Латинская Романия в XIII–XV вв. К вопросу о латинском компоненте в культуре Золотой Орды. *Степи Восточной Европы во взаимосвязи Востока и Запада в средневековье*: Тез. докл. Донецк.

Крамаровский М. Г. 1997. Золотоордынский город Солхат-Крым. К проблеме формирования городской культуры (новые материалы). *Татарская археология*, № 1: 101–106.

Мордкович В. Г., Гиляров А. М., Тишков А. А., Баландин С. А. 1997. *Судьба степей*. Новосибирск: Мангазея.

Сафаргалиев М. Г. 1996. Распад Золотой Орды. *На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образований и распада империй X–XVI вв.)*. М.: 280–526.

Слепцов А. М. 1997. Изменение климата европейской части СССР в XIII–XX вв. *Человек и природа: Мат-лы VI научной конференции «Человек и природа – проблемы социоестественной истории»*. М.: 73–75.

Смирнова О. В., Киселева Л. Л. 1994. Изменение видового состава и распространения восточноевропейских широколиственных лесов в голоцене по споропыльцевым и археологическим данным. *Восточноевропейские широколиственные леса*. М.: 7–29.

Федоров-Давыдов Г. А. 1973. *Общественный строй Золотой Орды*. М.: Изд-во МГУ.

Федоров-Давыдов Г. А. 1991. Оседлое и кочевое население в западных улусах Чингизидов в XIII–XIV вв. *Взаимодействие кочевых и оседлых культур на «Великом шелковом пути»*: Тез. докл. Алма-Ата: 101–102.

Ю. В. Кривошеев

СРЕДНЕВЕКОВАЯ РУСЬ И ДЖУЧИЕВ УЛУС: ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ СИСТЕМЫ ОТНОШЕНИЙ*

Вопрос о влиянии монголо-татарской политики на внутреннее (социально-политическое, социально-экономическое, социальное) устройство Руси традиционен для историографии. Мнения относительно воздействия в целом данного внешнего фактора, как известно, расходятся вплоть до взаимоисключающих. В данной статье, принимая во внимание новейшие работы отечественных исследователей-востоковедов (Н. Н. Крадина, Т. Д. Скрынниковой, В. В. Трепавлова), мы будем исходить из того, что в XIII в. произошло столкновение двух достаточно близких по своему социальному развитию миров, так как и на Руси (работы И. Я. Фроянова и его школы), и у монголов во многом определяющую роль играли архаические архетипы и основы, но двух разных по быту и мировоззрению этносов-социумов. Эти факторы, как представляется, и наложили отпечаток на их сложные длительные взаимоотношения в XIII–XV вв.

Уже при столкновении с русскими в 1237 г. татаро-монголы потребовали уплаты дани. Собственно говоря, на этом их условия и ис-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (02–06–80379).

черпывались. Не получив дани, они подвергли русские земли разгрому и разорению [Кривошеев 1999: 139–157]. После этого почти два десятилетия не существовало какого-либо упорядоченного взимания дани. Положение изменяется в конце 50-х гг. XIII в., когда на Руси была проведена перепись населения [Кривошеев 1999: 161–190]. Именно она послужила точкой отсчета для получения монголо-татарами дани, называемой на Руси «выходом».

Говоря о времени установления ордынской зависимости в Северо-Восточной Руси, необходимо отметить, что татаро-монголы первоначально попытались ввести жесткий режим зависимости. В рамках переписи 1257–1259 гг. они приспособили к сбору дани издревле существовавшую на Руси сотенную организацию. Непосредственно сбором дани стали заниматься откупщики-«бесермены». Однако уже в начале 60-х гг. – после крупных выступлений горожан на северо-востоке Руси – от тотального откупничества ордынцы были вынуждены отказаться. В 1273 (или 1275) г. была проведена еще одна перепись, но она оказалась последней. Видимо, не имея достаточных возможностей для содержания постоянных воинских контингентов на Руси, встретившись с организованным сопротивлением, столкнувшись во многом с непривычными природными условиями (леса, болота), большими расстояниями при отсутствии дорог, татары не рискнули продолжить повсеместную практику переписей и откупов. «238 лет монголо-татарского господства над Русью, казалось бы, должны были оставить многочисленные свидетельства о системе чужеземной власти в покоренных русских княжествах, но этого нет. Сохранились яркие описания карательных и репрессивных действий ордынских ханов, их темников и баскаков в отношении русского населения, от его низов до князей включительно, но сведения об организации, структуре, функциях, круге прав и обязанностей иноземных властителей приходится собирать буквально по круплицам», – пишет современный исследователь истории средневековой Руси В. А. Кучкин [1996: 5]. Стоит задуматься, почему, действительно, в источниках нет столь же «ярких» описаний организации монголо-татарского «властвования»? Можно, конечно, посетовать на их тенденциозное «умолчание» или позднейшие утраты. Но, может быть, этой искомой, по мнению историков, столь всеохватывающей и пронизывающей все и вся на Руси организации и не сложилось?

Один из крупнейших отечественных исследователей «монголов и Руси» А. Н. Насонов связывает «изобретенную» им военно-политическую организацию монголов с деятельностью в русских землях таких представителей монгольского чиновничества, как баскаки [1940/2002: 16–22]. Его построения стали основополагающими в отечественной исторической науке второй половины XX в. Рассмотрим этот сюжет подробнее.

В целом многочисленные мнения ученых по данному вопросу можно разделить на две большие группы. Представители первой отталкиваются от толкования францисканского монаха Плаю Карпини – современника событий – и осмысления функций баскаков отечественным востоковедом XIX в. И. Н. Березиным. В их понимании деятельность баскаков в основном сводится к насилию над населением, во всяком случае, к применению чрезвычайно жестких мер по управлению подвластными монголам территориями. Эти соображения являются общепринятыми и в отечественной историографии новейшего периода. Другие исследователи, в основном обращаясь к персидским и армянским источникам, приходят к выводу о преимущественно «мироустроительной» деятельности монгольских баскаков¹.

Баскаки представляли собой постоянный институт ханской – по сути, верховной – власти на Руси. Присутствие баскаков – ханских наместников означало прямую власть монголов над Русью. Русь становилась фактически подвластной территорией Золотой Орды. Одно из первых (и немногих) упоминаний баскаков связано с их внешнеполитическими функциями (1269 г.), другое – по ярлыку Менгу-Тимура 1267 г. – с их внутренней – на Руси – деятельностью, сопряженной, в основном, со сбором дани. Эти их функции вполне со-

¹ По многим сведениям, монголы после покорения тех или иных земель старались наладить мирную жизнь. Так, в города Средней Азии, как правило, назначался монгольский чиновник-наместник, называвшийся баскаком (по-тюркски), или дарухачи (по-монгольски). Это был представитель главы империи. В его обязанности входили: перепись жителей, набор войска, устройство почтовых сообщений, соби́рание и доставление ко двору даней. Таким образом, он являлся исполнительным и контролирующим лицом, он же доставлял необходимые сведения в центр. Однако почти всегда рядом с ним находился представитель местной власти [Бартольд 1962: 468].

гласуются с трактовкой термина «баскак» не как «даватель», а «охранитель», «опекун», «ханский наместник». Татары на Руси были заняты в основном сбором дани. На это и была направлена деятельность баскаков и других чиновников. Таким образом, вопреки утверждениям А. Н. Насонова, скорее всего, военно-политическая организация монголов на Руси образована не была. Созданная (а точнее, приспособленная) ими при переписи населения структура преследовала прежде всего фискальные, а не военно-политические, оккупационные цели.

Итак, если мы можем отрицать наличие военно-политической организации монголов во главе с баскаками, то существование их самих на Руси – непреложный факт.

В литературе неоднократно рассматривался и вопрос о периоде их пребывания на Руси. Так, С. М. Соловьев, а также Б. Д. Греков и А. Ю. Якубовский полагали, что баскаки исчезают уже с конца XIII в. А. Н. Насонов указал на время начала XIV в. Выступая продолжателем взглядов на роль монголов на Руси А. Н. Насонова, А. А. Зимин «продляет» пребывание монгольских баскаков в Северо-Восточной Руси до 20-х гг. XIV в., связывая падение этого института с восстаниями в Ростове (1320 г.) и Твери (1327 г.) [Зимин: 64–65]. Нам представляется, что есть все основания вернуться к факту того, что институт баскачества существовал в Северо-Восточной Руси лишь несколько десятилетий – до начала XIV в., а не до 20-х гг. XIV в. В источниках же (грамоты русских митрополитов, адресованные православно-христианскому населению территории, примыкающей к Червленому Яру и спорной между Рязанской и Сарайской епископиями), относящихся к южной окраине русских земель, баскаки упоминаются и в середине XIV в.

Возвращаясь на северо-восток Руси, зададим вопрос – с чем связана ликвидация института баскачества там в конце XIII – начале XIV в.? Видимо, с системой ордынской зависимости, которая сложилась на Руси. В силу тех или иных причин монголы не смогли установить жесткую зависимость, включающую постоянное нахождение на Руси крупного чиновничества, полностью контролирующего деятельность русских властных институтов. Зависимость в конечном итоге свелась к выплате дани – именно это становится основным элементом русско-монгольских отношений на многие последующие десятилетия.

Главными же действующими лицами в русско-ордынских даннических отношениях уже с конца XIII в. становятся русские князья.

Даннические отношения в своем конкретном выражении могли иметь различные формы и осуществляться различными методами. Первоначально ханы сделали упор на соби́рание дани собственными силами, отсюда появление пресловутых «откупщиков» мусульман на рубеже 50–60-х гг. XIII в. Но, не прижившись на Руси на уровне «откупов», получаемых иноземцами-купцами, откупная система позже стала действенным инструментом в руках русских князей и, более широко, городских общин, заинтересованных в выплате дани за счет общин других земель-государств, что, в частности, видно из «фискальной» деятельности московских князей: мы имеем в виду так называемые «купли» Ивана Калиты Белоозера, Галича и Углича. Под этими «куплями» вполне можно понимать не покупку собственно территории «княжеств» как административно-политических единиц Руси (так трактует большинство исследователей), а передачу права сбора «выхода» – дани, в данном случае в варианте «откупа», что широко практиковалось. Что же касается утраты политических прав князей этих территорий, то они были относительны. Эти земли сохраняли возможность самостоятельного внутреннего развития, но были подчинены Москве в военно- и внешнеполитическом значении: соответственно в походах московских князей выставлялась местная рать, и сношения с Ордой осуществлялись «через» Москву. Отсюда, действительно, имела место «непрочность», неопределенность их статуса, что связано с временностью, эфемерностью этих «владений».

«Купли» Ивана Калиты необходимо рассматривать, таким образом, не сугубо во внутривнутриполитической плоскости, а прежде всего в плоскости даннических отношений. Тогда, действительно, снимаются многие вопросы о самостоятельности или, наоборот, зависимости этих земель и их князей от Москвы. Не связка Калита – князья, а связка Калита – Орда здесь является определяющей. Следовательно, речь идет не столько о внутривнутриполитическом вопросе, сколько «внешнеполитическом» – данническом. Актуальным он был в 30-х гг. XIV в., таковым же, видимо, оставался и позже.

Социальная природа даннических отношений достаточно подробно исследована отечественными историками и этнографами. Наи-

более полно выглядят обобщения А. И. Першица. Он отграничивает дань от контрибуции с побежденных – с одной стороны, и от податей (налогов) с подданных, как более высокого уровня эксплуатации, – с другой. От первой дань отличают регулярные поборы, от вторых – то, что поборы совершаются не с собственной, а «с покоренной чужой общины (племени, города, государства)», остающейся при этом «более или менее самостоятельной». Мысль исследователя о сохранении самостоятельности побежденной общины представляется чрезвычайно важной при понимании сути даннических отношений. Развивая ее, А. И. Першиц пишет, что побежденные «в основном» не утрачивают «прежней экономической и социально-потестарной структуры коллективов». Экономическая самостоятельность выражается в том, что «данники располагают собственными, не принадлежавшими получателям дани средствами производства и эксплуатируются путем внеэкономического принуждения, которое распространяется не на отдельные личности, а на весь коллектив». Сохранение существующей политической системы следует из того, что «данники и получатели дани не интегрированы в составе одного этнического и социально-политического организма: во-первых, они принадлежат к разным племенам и народам, во-вторых, у них может быть разная социальная структура, равно как и производные от нее надстроечные формы» [1973: 2, 11, 12].

Итак, в пределах даннической системы существование и развитие общественных институтов побежденных народов происходят без особого влияния со стороны внешнего фактора.

Представляется, что именно таким образом и складываются отношения между Русью и Джучиевым улусом. Прежде чем мы остановимся на них, несколько слов о сопутствовавших «ордынской дани» грабежах и разбоях. А. И. Першиц отмечает подобного рода отклонения. «Первоначальная, в эпоху разложения первобытнообщинного строя и в раннеклассовых обществах, данническая эксплуатация еще не вполне оторвалась от генетически и функционально близких к ней, но еще более примитивных порядков – военного грабежа и контрибуции», – пишет он [1973: 8].

Все это имело место на Руси. Летописи часто фиксируют наше внимание на таких фактах начиная со времени нашествия. Монголо-

татары то и дело сбивались, так сказать, на неупорядоченный сбор даней: после военных или «посольских» экспедиций. Грабеж и разорения становятся итогом почти каждого появления ордынского отряда в русских землях (другое дело – какова причина той или иной экспедиции; во многих случаях это бывало по просьбе самих тех или иных Рюриковичей). Точно так же, не гнушаясь, монголо-татары прибегали и к контрибуциям, как своеобразному откупу от прямого грабежа. На эти татарские акции и обращали, как правило, свое внимание историки. Они были систематизированы В. Л. Егоровым, который предложил различать кратковременные набеги с ограниченными задачами и длительные военные экспедиции. «В первом случае относительно небольшой по численности отряд нацеливался на определенную заранее точку, обычно город, после чего следовал грабеж его ближайшей округи и встречавшегося на пути населения. Во втором случае выбиралась наиболее удобно расположенная в географическом отношении опорная база, откуда совершались рейды в различных направлениях и куда свозилось награбленное и сгонялся полон и скот». Несмотря на разную продолжительность и «тактические различия», суть походов-экспедиций была одинаковой: грабеж, сопровождавшийся зачастую разбоем [Егоров 1985: 186].

Однако не походы, даже самые разорительные и грабительские, определяли магистральную линию в русско-ордынских отношениях, а дань. В литературе справедливо отмечается, что «монгольские набеги 1237–1480 годов при кажущейся их плотности не охватывали всю территорию Руси ни географически, ни хронологически. Ни в коем случае не отрицая того вреда хозяйству страны, который был нанесен монголами ... также было бы неправильно преувеличивать его. Русское государство в это время имело возможность развиваться, вести внешние и внутренние войны» [Астайкин 1996: 554].

К вопросу о данничестве как социальной системе обращается и Н. Н. Крадин. Определяя кочевнические общества ранних эпох как кочевые империи, он подразделяет их на «типичные кочевые империи», «даннические кочевые империи» и «переходные кочевые империи». Характерный пример «даннических кочевых империй», по мнению исследователя, – Золотая Орда [1992: 166–178]. Тип этих отношений он определяет следующим образом. В «даннических» кочевых

империях «кочевники и земледельцы входили в состав одного политического организма, но продолжали жить отдельно в собственных экологических зонах и сохраняли различные социально-экономические структуры. Их интеграция принимала лишь политический характер. Иногда это выражалось в том, что кочевники и земледельцы входили в состав одной общественной системы (т. е. в данном случае страны), иногда ограничивалось вассальной зависимостью земледельцев и горожан от номадов... Взаимоотношения между кочевниками, с одной стороны, и земледельцами и горожанами, с другой – носили ограниченный характер и не выходили за рамки однонаправленных политических связей в форме навязываемого кочевниками регулярного взимания дани либо закрепленного налогообложения. Кочевая аристократия, ставшая правящим классом в полиэтничном государстве, как правило, устранялась от непосредственного управления завоеванными территориями. К тому же вмешательство в управление часто было попросту невозможно из-за сложности бюрократического аппарата оседло-земледельческих государств. Вследствие этого эксплуатация, даже если она принимала самые жесткие формы, не затрагивала основ экономики и социальных отношений земледельцев и не трансформировала их с номадами в одну структуру. Все это вело к тому, что кочевники, являясь гегемоном в политической сфере, в социально-экономических отношениях оказывались более отсталыми, чем завоеванные земледельцы» [1992: 171–172].

Соглашаясь с Н. Н. Крадиным относительно взаимоотношений Золотой Орды и Руси как одного из покоренных оседло-земледельческих государств в целом, тем не менее заметим, что его заключение о политической интеграции кочевников и земледельцев, как представляется, противоречит его же тезису об устранении кочевой аристократии от «непосредственного управления завоеванными территориями». Это утверждение, по сути, предполагает сохранение не только прежних экономических и социальных отношений, но и политического строя ставших зависимыми народов, как это определяет А. И. Першиц.

Н. Н. Крадин допускает и иной, нежели данничество, тип экзоплуатации, когда земледельческая цивилизация не входит в состав кочевой империи. Но этот вариант экзоплуатации предусматривает

получение непостоянного прибавочного продукта «путем многих видов внешнеэксплуататорской деятельности – грабежей, периодических набегов, войны, вымоганием так называемых «подарков», навязыванием неэквивалентной торговли и пр.»: он определяет этот тип как «дистанционная эксплуатация» [1992: 128–129].

Нам представляется, что именно дистанционная эксплуатация и присутствовала в отношениях Руси и Орды. Вместе с тем ее основой являлось, безусловно, данничество. Что же касается грабежей, набегов, прочего насилия, то, как опять-таки отметил А. И. Першиц, они, являя собой более примитивные и ранние формы внешней эксплуатации, при даннических отношениях лишь сопутствовали им². Наконец, «подарки» также можно считать составной частью даннической системы, о чем мы скажем ниже. Таким образом, представляется, предложенная Н. Н. Крадиным типология отнюдь не нарушает принципов даннических отношений, очерченных А. И. Першицем, главным из которых является сохранение на зависимой территории сложившегося до нападения общественно-политического устройства.

Вместе с тем некоторые летописные данные называют русские земли термином «улус», что, по мнению исследователей, может означать вхождение их в качестве части государственной территории в Золотую Орду [Трепавлов 1993: 302]. Представляется, что здесь не вполне учитывается неоднозначность термина «улус». Его первоначальное значение – народ, племя. Т. Д. Скрынникова приходит к выводу, что «социальный организм, обозначаемый монгольскими терминами *irgen* и *ulus*, не представлял собой государственного образования. Оба термина были идентичны термину ‘этнос’, обозначавшему ‘народ, люди, племя’». «Термины ‘ирген’ и ‘улус’ фиксировали социально-потестарную общность гетерогенного характера, аристократией которой являлся правящий род, чей этноним стал политонимом, и обозначали крупные этно-социальные объединения, причем акцент

² Впрочем, об этом же пишет и сам Н. Н. Крадин: «В отличие от монгольской политики в Китае, ханы Орды предпочитали управлять издали, собирая дань наездами» [Крадин 1992: 174]. Но при этом он настаивает, что Золотая Орда – типичный пример «даннической кочевой империи». Последняя же предусматривает политическую интеграцию, с чем мы в отношении Северо-Восточной Руси согласиться не можем.

делался на людях. Границы объединений, обозначаемых как 'ирген улус', определялись не границами территорий, хотя последние и были достаточно определенными, а фиксировались кругом лиц, возглавлявших отдельные его части» [1997: 10].

В XIV–XV вв. в ряде случаев слово «улус» приобретает государственно-территориальный акцент. Но первоначальное значение тоже оставалось в обращении. Русские летописи позволяют трактовать «улус» не как подчиненные Орде и управляемые ханом земли, а как территорию, население которой платит дань, во всяком случае, такое понимание не противоречит смыслу текстов. Так, в летописи под 1348 г. сказано: «И слышавъ царь жалобу князя великаго, оже Олгердь съ своею братию царевъ оулусъ, а князя великаго отчину, испоустошилъ, и выдал» литовцев Семену [ПСРЛ, XV: 58; ПСРЛ, VII: 215; ПСРЛ, XVIII: 96].

В 1384 г. хан Тохтамыш, вручая тверское княжение Михаилу Александровичу, говорит: «Азь улусы своя самъ знаю, и кийждо князь Русский на моемъ улусе, а на своемъ отечестве, живеть по старине, а мне служить правдою, и язъ его жалую» [ПСРЛ, XI: 84]. Обращается к хану Тимур-Кутлугу и сын Михаила Тверского Иван, «моля его, дабы пожаловаль его отчиною и дединою, а своим улусомъ, великим княжениемъ Тферским» [ПСРЛ, XI: 83]³.

В связи с вышесказанным можно поставить и сообщение Рогожской летописи под 1360 г.: «Насла (хан Наврус. – Ю. К.) на князя Андрея Костьянтиновича, дая емоу княжение великое, 15 темъ» [ПСРЛ, XV: 68]. Это сообщение было проанализировано А. Н. Насоновым. Он писал, что «не исключена ... возможность, что слова 'княжение великое 15 темъ' свидетельствуют о количестве плательщиков (или семейств) в пределах 'великого княжения Владимирского' (т. е. о 150 тыс. плательщиках), хотя возможно и другое объяснение: ничего нет невероятного в том, что территория великого княжения Владимирского делилась на 15 'туманов' или небольших областей, размеры которых определялись в соответствии с величиной взимавшейся дани» [1940/2002: 98–99].

³ Такая семантика имеет место и в источниках XV–XVII вв. [Федоров-Давыдов 1973: 117–118].

Таким образом, и «улус» и «тьму» возможно определить как даннические единицы, не имеющие отношения к территориально-государственной структуре Золотой Орды, непосредственно управляемой ханами.

В современной литературе встречается и точка зрения, согласно которой русские Северо-Восточные земли рассматриваются в качестве вассальных. Так, В. В. Трепавлов пишет, что «в 30–40-х гг. XIII в. в результате монгольского завоевания большинство русских княжеств и Новгородская земля оказались включенными в империю Чингисидов на положении ‘русского улуса’ – вассальных податных владений» [1993: 302].

Что означает «улус» мы только что выяснили. Но можно ли говорить о вассалитете? В чем видит В. В. Трепавлов его проявления? «Подчиненность, – констатирует он, – выражалась главным образом в выплате дани – ‘ордынского выхода’, ханской инвеституре князей, контроле над их политикой и периодическом привлечении князей к участию в военных походах ханов» [1993: 302].

Что в этом «вассальном наборе» определяло основную линию отношений? Вероятно, дань, что отмечает и В. В. Трепавлов, подчеркивая «вассальные податные владения». Такую завуалированность структурообразующего звена подметил и А. И. Першиц: «В средние века вообще данничество в соответствии с господствовавшей политической и правовой доктриной часто внешне оформлялось по образцу отношений сюзеренитета-вассалитета» [1973: 9].

Итак, в XIII в. произошло столкновение двух крупных колониционных потоков эпохи раннего средневековья: татаро-монгольского и восточнославянского. Последние освоили и продолжали осваивать восточные, а также юго-восточные степные территории. Степи были нужны и татаро-монголам, но только степи, поэтому они ограничились тем, что сдвинули основное русское население с юга – оно уходит теперь севернее. Это первое. Второе – татары заняли степную полосу вдоль Каспийского, Азовского и Черного морей. Территория севернее этой полосы стала «буферной зоной» со смешанным населением и монгольским управлением. Ее протяженность с севера на юг составляла от 50 до 200 км. К «буферным зонам» В. Л. Егоров относит земли южнее Курска, район Тульского степного коридора (с Кулико-

вым полем) и земли вдоль южной границы Рязанской земли [1985: 39–43].

Безусловно, «выход»-дань, наряду с другими введенными повинностями, лег тяжелым бременем на русское население, явившись дополнительным фактором в существовавшей на Руси системе сбора налогов. Вопрос о размерах и динамике ордынской дани достаточно подробно (насколько это возможно вследствие слишком кратких и немногочисленных упоминаний в источниках) рассмотрен в литературе. Вместе с тем современные исследователи признают, что он чрезвычайно сложен и в настоящее время на него нет однозначного ответа [Егоров 1098]. С. М. Каштанов в общем плане для Руси XIV–XVI вв. ставит и такую существенную проблему, как соотношение налогов и возможность их оплаты населением. И фактически признает, что решить ее невозможно: «Весьма трудно проанализировать взаимозависимость финансовых обязательств населения и его экономического потенциала» [1988: 5]. Видимо, и на современном уровне изучения данной проблемы стоит признать правоту вывода И. Н. Березина, сделанного им полтора столетия назад: «Для нас остаются неизвестны не только общая цифра государственных доходов в Орде, но и величина и способ взимания разных податей и налогов в частности» [1864: 469].

Нам же важно подчеркнуть, что суть даннических отношений влечет за собой сохранение Ордой на Руси общественной системы, сложившейся к середине XII в. и продолжавшей развиваться в начале XIII в., т. е. земель-государств, для которых была характерна широкая вечевая деятельность, как проявление прямого народовластия; княжеские институты при этом представляли как органы исполнительной власти. Князья вынуждены были ездить в Орду, получать там ярлыки на княжение, верно и то, что татары вмешивались во внутренние коллизии на Руси (кстати, во многих случаях не без просьб самих князей). Вместе с тем необходимо указать не только на собственно политический механизм, приводивший в движение ордынско-русскую данническую систему, но и на основы и связи иной природы.

Ими являлись некоторые представления, присущие многим этносам и их взаимоотношениям между собой на определенных стадиях общественного развития, либо при доминировании архаических от-

ношений, либо при сохранении их в том или ином варианте. Но все это происходит в пределах даннической зависимости, не нарушавшей внутреннее устройство русских земель. То есть отношения князей и ханов, как нам представляется, возможно рассмотреть не как разные, но параллельные с данями проявления ордынской политики, а в рамках в целом системы даннических отношений.

Собственно княжеско-ханские отношения начинаются с 1243 г., когда «великий князь Ярославъ поеха в Татары к Батыеву, а сына своего Костянтина посла къ Канови. Батый же почти Ярослава великою честью и мужи его, и отпусти и рек ему: ‘Ярославе, буди ты старейи всем князем в Русском языке’. Ярослав же взъратися в свою землю с великою честью». На следующий год «про свою отчину» ездили к Батью другие князья. Он, «почтив я честью достоиную и отпустивъ я, расудивъ имъ когождо в свою отчину, и приехаха с честью на свою землю» [ПСРЛ, I: 470]. Таким образом, суть отношений заключалась как бы в санкционировании ханами княжения на том или ином столе.

В этот период в действиях князей чувствуется отсутствие осознания зависимости от ордынцев в занятии столов. Вместе с тем татары начинают вмешиваться вооруженным путем в межкняжеские отношения. Особенно преуспел в привлечении их к совместным действиям на Руси князь Андрей Александрович. С 1281 по 1293 г. он четыре раза приводил отряды татарских «царевичей», добываясь силой «княженья великого, а не по старейшинству». От этих усобиц в первую очередь страдали «христьяне». Тем не менее такого рода «союзы» с татарами перешли и в XIV в. (1315, 1316, 1318, 1322, 1327 гг. и т. д.). Но наряду с этим «опытом» решения княжеских вопросов князья прибегали и к старой, проверенной практике собирания съездов (снемов). И хотя подобных сведений немного, Л. В. Черепнин [1977] полагает, что они заслуживают внимания. Он отмечает съезды 1296, 1304, 1340, 1360, 1380 гг. В некоторых из них участвовали татары, но также и представители городских общин.

Однако уже ранние русско-татарские отношения не сводились только к прямому или косвенному вмешательству татар во внутренние дела русских князей или к разорениям русских земель. В истории их отношений имеются примеры союзнических военных действий. Усилившаяся угроза на западных рубежах Руси потребовала ответных

походов, в которых участвовали ордынцы. В 1269 г. князь Святослав Ярославич, собрав «силу многу» в Низовских землях, «прииде с ними в Новъгород, бяше же с ними баскакъ великии Володимерьский именован Армаганъ, и хоте ити на город на Неметцкии Кольванъ, и уведаша Немци, прислаша послы своя с челобитьемъ, глаголюще: ‘челом бьем, господине, на всеи твоеи воли, а Неровы всее отступаемся’. И тако взя миръ с Немци». Другой поход – неудачный – состоялся в 1275 г.: «ходиша Татарове и Русстии князи на Литву и не успевше ничто же взратишася назад, но много зло створиша Татарове идущи християномъ» [ПСРЛ, XXV: 148, 151].

В 1277 г. помощь потребовалась уже Орде. Из ханской ставки «князи же вси со царем Менгугемерем поидоша в воину на Ясы, и приступиша Русстии князи ко Яскому городу ко славному Дедакову и взяша его месяца февраля въ 8 и многу корысть и полонъ взяша, а противных избиша бесчислено, град же их огнем пожгоша. Царь же Менгугемеръ добре почести князи Русские и похвали их вельми и одаривъ их отпусти въ свою отчину» [ПСРЛ, XXV: 152]. Таким образом, русские князья здесь выступают по меньшей мере как равноправные союзники. Пользуясь правом победителей, они берут «корысть и полон», а их действия одобряются командиром объединенного войска.

Кстати, в этом походе русских князей (видимо, до Сарая) сопровождали их жены и дети. Кроме того, что этот факт можно расценивать в качестве своеобразной демонстрации дружелюбия, он указывает и на династические связи русских князей и татарских ханов. Наиболее известным является брак московского князя Юрия Даниловича, но русско-татарские браки имели место и в XIII в., и в последующем.

Безусловно, князья воспринимались ханами, прежде всего, как реальная политическая сила. Л. В. Черепнин прав, когда пишет, что ордынские ханы стремились поставить существовавшие на Руси «политические порядки» «себе на службу, используя в своих интересах русских князей» [1977: 198]. Однако это лишь одна сторона дела. Другая заключается в том, что и русские князья пользовались татарской «помощью».

Часто усиление власти русских князей связывается с вооруженной поддержкой их монголо-татарами. Если в прежние времена население того или иного города указывало, согласно вечевому решению,

«путь чист» «нелюбому князю», то теперь ситуация меняется. Князь, получив в Орде ярлык, является в город на княжение не только со своей дружиной, но и с отрядом какого-нибудь татарского «мурзы».

Однако известно, что и в Киевской Руси кочевники – в основном половцы – постоянно и активно участвовали в междоусобицах, раздиравших семейство Рюриковичей. Многие древнерусские князья навели и возглавляли «поганных» в набегах на города и веси. Половцы выступали как союзники того или иного князя, пытавшегося с их помощью укрепиться в том или ином «граде» и волости. Но это не мешало затем «людью» зачастую поступить с князем по-своему.

Следовательно, союзы русских князей с кочевниками тоже не являются чем-то принципиально новым. И все-таки мы не можем отбросить влияния монголо-татарской силы на изменение в положении князей и в их взаимоотношениях во второй половине XIII–XIV вв. Видимо, дело здесь в жесткой системе контроля за статусом и перемещениями княжеской власти со стороны ханов. Татары явились дополнительным фактором, обуславливающим отношения северо-восточного князя, и без них непростые и запутанные. Стоит заметить и то, что татары, способствуя усилению княжеской власти, одновременно ставили преграды на пути ее роста, уменьшая ее финансовые и имущественные возможности вследствие требования даней.

Князья адекватно оценивали и использовали союз с ордынцами как необходимый, но временный. А наряду с этим подспудно и объективно происходило «собрание власти» – и не только московскими князьями, но и вообще в руках русского князя, как социального слоя средневековой Руси. Но этот процесс не являл собой какое-то кратковременное действие – он растянулся на столетия. Великокняжеская власть шла к своей вершине тернистым путем, испытывая давление со стороны, прежде всего, общинных – вечевых – структур.

Таким образом, даже обзор первых десятилетий отношений между князьями и ханами показывает, что они не укладываются в рамки простых отношений господства – подчинения. Они многообразнее и представляют собой сложные переплетения различных уровней: политического, военного, династического, экономического.

Некоторые же обстоятельства указывают на то, что отношения князей и ханов складывались во многом в плоскости порядков, суще-

ствовавших в архаических обществах. А именно традиционных, с сохранением многих обычаев, характерных для доклассовых структур, каковыми, по-нашему мнению, и следует считать русское и монгольское общественное устройство, каждое из которых, понятно, имело и присущие только ему особенности.

Иногда архаические порядки означали разный уровень ментальности русского и монголо-татарского этносов. Это, в частности, проявилось уже в первом столкновении – в 1223 г., когда русские князья уничтожили татарских послов, считавшихся особами «священными» [Кривошеев 1999: 135–139].

Трудно сказать, насколько знал и воспринимал монгольское обычное право Александр Невский; скорее всего, он действовал исходя из неизбежной реальности, когда в 1251 г., возможно, побратался с сыном Батыя Сартаком [Гумилев 1989: 534]. Братание являлось одним из важнейших монгольских обычаев. «Закон побратимства состоит в том, что анды, названные братья, – как одна душа: никогда не оставляя, спасают друг друга в смертельной опасности», – изложено в 117 параграфе «Сокровенного сказания». «Закреплению этих отношений, – добавляет современная исследовательница Т. Д. Скрынникова, – способствовал обмен равноценными подарками, что позволяет определить их как союз равноправных партнеров». Этот тип отношений – «продукт родовых отношений, когда чужие люди становятся в положение кровного родства» [1989: 37, 39]. Далее мы хотим обратить внимание на такое универсальное явление, характерное особенно для архаических обществ, как обмен-дар.

«Сложившиеся стереотипы нередко отводят этой традиции роль частного и маргинального явления в социальной жизни», – отметил В. М. Крюков [1997]. И такое резюме справедливо не только по отношению к древнекитайскому обществу, системе дарений которого посвящены работы этого ученого. Достаточно «стереотипно» выглядят эти сюжеты и в современной русской историографии. Нам же представляется, что и систему средневековых русско-монгольских отношений также возможно рассмотреть с позиций дарений.

Этносоциологическая концепция дарения была разработана французским антропологом М. Моссом. Основные ее положения заключаются в следующем. Обмен в форме дарения характерен и уни-

версален для архаических обществ. Обмен-дар, будучи формально добровольным, вместе с тем состоит из трех взаимозаменяемых обязанностей: давать – брать – возвращать. Наиболее существенным действием является компенсирующий дар, т. е. возврат. Возвращение (по сути, возмещение) дара должно, по меньшей мере, быть равноценным. Отсутствие или неполнота дара-возврата ставит получившего дар в зависимое положение по отношению к подарившему. Сохранение вещи без эквивалентного ее возмещения опасно для получившего, так как в ней заложена магическая сила дарителя. Но в любом случае уклонение от одной из указанных обязанностей может привести к серьезным последствиям для субъектов обмена – вплоть до объявления войны.

Дары выходят за рамки бытовых и экономических отношений, охватывая все сферы общества. «Все – пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги – составляет предмет передачи и возмещения» [Мосс 1996: 83–222]. Система «подарок-отдарок» является целостным социальным феноменом, или комплексом, включающим религиозные, мифологические, экономические, морфологические, социально-политические, юридические, эстетические и иные формы и их материальное воплощение (наряду с дарами, это – угощения, пиршества и т. д.). Благодаря системе «подарок-отдарок» сохраняется мир, достигаются взаимоотношения дружбы и солидарности. Таким образом, институты дарообмена играли фундаментальную роль. Наконец, еще одно важное наблюдение: субъектами обмена выступают в основном группы или индивиды, символизирующие группы (вожди, старейшины и т. д.) [там же].

Выводы теории дара оказались применимыми для объяснения многих явлений не только в классических архаических обществах, но и в обществах, вышедших за их рамки, но сохранивших традиционные отношения, как, например, древнерусское [Фроянов 1980] и средневековые в Европе [Гуревич 1970 и др.]. Но институт даров знал и монгольское общество. В этой связи для нас представляют большое значение исследования, проведенные Н. Л. Жуковской [1988]. Она полагает, что основные компоненты теории дарообмена вполне применимы к обществу монгольских кочевников. Но еще более важ-

ным является то, что Н. Л. Жуковской удалось расширить построения М. Мосса, обосновав это конкретными примерами монгольской истории. В буквально пронизанных явлением «подарка-отдарка» отношениях в монгольском обществе различных эпох она выделяет четыре уровня этого способа социальной коммуникации: наиболее архаичский – кровных родственников и членов разных родов, породнившихся путем браков; другой – это реальное, или эпическое, побратимство. Для нашего исследования наиболее важными представляются два следующих уровня системы «дарения – ответного дара»: «подарок-отдарок» как форма вассальных отношений между низшими и высшими статусными группами позднесредневековой Монголии и как составная часть ритуала монгольского гостеприимства [1988: 101, 105–109].

Идея дара явно прослеживается с самого начала и в отношениях между русскими князьями и монгольскими ханами. Еще в 1237 г. рязанские и владимирские князья пытались откупиться от татар дарами. Это не удалось, ибо последние преследовали другие цели: им был нужен постоянный и регламентированный доход – дань-десятина. Однако уже с начала 40-х гг. XIII в. отношения между русскими князьями и монгольскими ханами строятся на основе «даров»-подарков. Каждый приезд русских князей в Орду требовал «дара» хану и его приближенным⁴. Об этом свидетельствуют и русские летописи. Так, в 1256 г. «Борись поеха в Татары, а Олександръ князь послалъ дары. Борись же бывъ Оулавчия дары давъ и приеха в свою отчину с честью». Подарки русских князей требовали своего эквивалента. Татары тоже одаривали своих данников, как это было, к примеру, в 1247 г. в случае с Александром Ярославичем, когда Батый «почтивъ его много и дары дать ему...» [ПСРЛ, I: 474; ПСРЛ, XXV: 139].

На эту сторону отношений указывают и сообщения иностранцев-современников, например, папского посла Плано Карпини и автора

⁴ Н. И. Веселовский, обративший на это внимание, верно отмечает, что «обмен подарками при посредстве послов установился в очень отдаленное время и не составлял исключительного явления у татар», но в то же время ошибается, говоря, что «последние довели систему вымогательства подарков до виртуозности» [1911: 7]. Не вымогательство, а архаические нормы и обычаи являлись основой этих отношений.

персидского происхождения Джувейни. Последний писал следующее: «Исчислить дары и щедроты его да измерить великодушие и щедрость невозможно. Государи соседние, властители (разных) стран света и другие (лица) приходили к нему на поклон. Подносившиеся подарки, являвшиеся запасом долгого времени, еще прежде чем они могли поступить в казну, он целиком раздавал монголам, мусульманам и (всем) присутствующим в собрании и не обращал внимания малы они или велики. Торговцы с (разных) сторон привозили ему различные товары, все это, что бы оно ни было, он брал и за каждую вещь давал цену, в несколько раз превышавшую ее стоимость. Султанам Рума, Сирии и других стран он жаловал *льготные грамоты и ярлыки* (курсив наш. – Ю. К.), и всякий, кто являлся к нему, не возвращался без достижения своей цели» [Тизенгаузен 1941: 22]. Таким образом, речь идет не только об обмене различными дарами, но и о связи привозимых материальных даров-подарков и совсем иной природы «отдарков»: «Он жаловал льготные грамоты и ярлыки», т. е. санкционировал получение властных полномочий.

Ярлыки известны и русско-монгольским княжеским отношениям. В отечественной историографии принято видеть в них своеобразный субъект купли-продажи, достигавшийся по принципу: «цель оправдывает средства», как это полагал в свое время, например, В. О. Ключевский. Другая интерпретация была предложена Л. Н. Гумилевым: «Ярлык – это пакт о дружбе и ненападении. Реальной зависимости он не предполагал. Батый посылал ярлыки к правителям Рима, Сирии и других стран, от него независимых» [Гумилев 1989: 525]. Таким образом, Л. Н. Гумилев по-иному, но также рассматривает ярлык, исходя из рационалистических позиций.

Нам представляется вполне обоснованным включение ярлыков в систему архаических норм и обычаев, в данном случае – дарообмена. Ярлыки на княжение, дававшие князьям самостоятельность в своих действиях в русских землях, становятся главным «отдарком» со стороны монгольских ханов. «Ярослав, буди ты старей всем князем в Русском языке», «расудив им кождо в свою отчину», «почтив отпусти в свою отчину» – такого рода формальностями заканчивались многие посещения Рюриковичами Орды. С прагматической точки зрения этот эквивалент – ярлык был более весомым, ибо означал, по

сути, политическую свободу и для русского князя и, в широком смысле, для русских земель. В архаической – иррациональной для нас – системе координат в этой ситуации сохранялось безусловное равновесие. Язык общения на уровне этносов представителями высшего ранга этих этносов, таким образом, был найден. Сакральность «духа» и «буквы» ярлыков определяла своеобразное равенство их как «отдарков», а даров – как материальных благ привозимых князьями [Кривошеев 1999: 271–280].

Более того, близкими являлись и непосредственные функции-последствия таких «подарков-отдарков». И те, и другие способствовали стабильности власти соответственно князей и ханов. Получение ярлыка, безусловно, означало не столько укрепление в целом, сколько защиту власти конкретного князя. В то же время, как отмечалось, и полученные подарки ханы использовали для раздачи своему окружению и в целом народу. Раздача богатства – имущества также означала укрепление и определенный иммунитет власти тех или иных правителей (см. напр.: [Фроянов 1980: 137–144, 146–149]).

В русско-ордынских отношениях возникали и, так сказать, ситуации наоборот. Интересен случай, уже отмеченный нами, когда за военную помощь в 1277 г. хан Менгу-Темир «одарив» русских князей. То есть на этот раз в качестве «подарка» выступает военная помощь, а собственный материальный эквивалент фигурирует как «отдарок». Но обычно все же даром с русской стороны было некое материальное богатство, а ответным – «ярлык», как своеобразная гарантия покровительства, с одной стороны, и самостоятельности в действиях – с другой.

Практика даров в рамках системы даннических отношений между Русью и Ордой была продолжена и в XIV в. Так, А. А. Горский подчеркивает, что в 1331 г. Иван Калита получил все великое княжение «путем щедрых даров и обещания больших выплат» [1995: 40].

Для русско-ордынских второй половины XIV–XV вв., а затем русско-крымских отношений характерными становятся постепенное сближение и эволюция фиксированного и выраженного в денежном измерении даннического сбора в откуп-дар. М. Н. Тихомиров в качестве своеобразного водораздела называл Куликовскую битву. После нее, писал он, «ханские ярлыки на великое княжение, так называемое «царево жалование», сделались почти фикцией, а дань, уплачиваемая

в Орду, получила характер откупа от грабительских нападений» [1955: 24].

Таким образом, русско-татарские княжеско-ханские отношения XIII–XIV вв. нельзя сводить исключительно к жесткому политическому и военному противостоянию. Безусловно, они ярче и многограннее. Мы попытались рассмотреть их под нетрадиционным углом зрения. Действительность русского и монгольского средневековых обществ была достаточно архаичной. В их взаимоотношениях это проявилось в даннических отношениях, частью которых первоначально была система «подарка-отдарка». Ее функционирование можно увидеть при первых контактах русских князей и татарских ханов. В дальнейшем она, по сути, сливается с данью и заменяет ее.

Другим, кроме княжеского, властным институтом на Руси этого периода оставалось вече. Считается, что с наступлением монголо-татарского ига деятельность веча смещается в сторону борьбы за независимость. Действительно, вечевые выступления второй половины XIII – начала XIV в. в той или иной степени были связаны, как правило, с бесчинствами монголо-татарских чиновников. Однако, как представляется, ничего принципиально нового в этой стороне вечевых функций нет. Ведь и ранее вече собиралось, когда надвигалась или существовала внешняя опасность, будь то набеги половцев, поход на Русь западных соседей или усобица между землями-государствами. Установившиеся между Русью и Ордой даннические отношения сути здесь не меняли. Вместе с тем вече второй половины XIII в. (как и в предыдущее и в последующее время) активно занимается княжескими «разборками». Отношения веча и князей, а также бояр иной раз приобретали социальную остроту, что, впрочем, тоже было обычным делом [ПСРЛ, VII: 184; ПСРЛ, X: 175; ПСРЛ, XVIII: 86; ПСРЛ, XXV: 393]. Словом, вече продолжало работать, так сказать, в заданном прежде и присущем ему режиме.

20-е гг. и последующие десятилетия XIV в. не внесли заметных изменений в общественно-политическую ситуацию в Северо-Восточной Руси. Сложившийся в XIII в. «треугольник сил» (вече – князя – татары) во многом продолжал определять происходящие события.

Таким образом, вече в первое столетие зависимости от монголо-татар – самое тяжелое время для Руси – активно занималось сугубо

внутренними делами: поставлением и отстранением князей, некоторыми другими аспектами общинной жизни. Касаясь вопроса княжеской власти, а ее рост, безусловно, происходил под воздействием татарского фактора, необходимо отметить и еще один фактор – вечевой строй, который, наоборот, сдерживал усиление института княжеской власти в целом.

Подытоживая сведения о вече этого периода, представляется уместным привести слова А. М. Сахарова: «Было бы неправильным думать, что дошедшими до нас известиями исчерпываются все факты городских вечевых собраний в Северо-Восточной Руси во второй половине XIII и начале XIV в. Более реально предположить, что многие сведения остались неизвестными...» [1959: 206]. Соглашаясь с таким выводом, добавим следующее. Думается, и «дошедших» фактов достаточно, чтобы говорить о северо-восточном вече данного времени как о реально действующем властном органе всего народа, чутко и остро реагирующем на любые изменения в социально-политической жизни, сохранившем и развившем с учетом новых условий традиции древнерусского периода.

От второй половины XIV в. сохранились сведения о вече, касающиеся Москвы, Владимира, Нижнего Новгорода. Во Владимире активность населения была связана с происходившей в начале 70-х гг. XIV в. борьбой за Великое Владимирское княжение между Михаилом Александровичем Тверским и Дмитрием Ивановичем Московским. Дмитрию удалось склонить владимирцев на свою сторону, а Михаил пошел в Орду. Получив там ярлык, он «поиде къ Володимерю, хотя сести тамо на великое княжение, и не приаша его, но отвещаша ему сице: ‘не имем сему веры просто взяти тебе великое княжение’» [ПСРЛ, VIII: 18]. Таким образом, и здесь владимирцы стараются твердо придерживаться традиций старины: призвания и изгнания князя.

Исследователи неоднократно обращались к причинам упадка вечевого строя. Таковым, к примеру, в качестве «внешней причины» называлось монголо-татарское владычество (Н. М. Карамзин, М. В. Довнар-Запольский). На наш взгляд, прекращение деятельности находит объяснение в глубинных процессах, происходивших в русском обществе того времени, связанных в том числе с изменением государственных форм. Вторая половина XV в. – это начальный период скла-

дывания единого Русского государства, государственного образования, исторически закономерно соединившего и вобравшего прежние средневековые государственные структуры – земли-государства.

Итак, вопреки установившимся в историографии взглядам, монголо-татарское «иго» не отбросило и не остановило общественное развитие северо-восточных русских земель. Впрочем, не способствовало оно и прогрессу в сфере общественных отношений. Воздействие его на внутренние процессы очевидно, но к каким-либо существенным изменениям, кардинальному повороту (тем более перевороту) в социально-экономической и социально-политической сферах оно не привело. Влияние монголо-татар, безусловно, имело место, но коренной ломки сложившейся в XII – начале XIII в. структуры общественных отношений не произошло. «Иго» стало лишь дополнительным фактором (или одним из факторов) в уже существовавших общественных отношениях, особенно политического свойства. Система, в основании которой лежали общинные порядки, сохранилась и на вершине общественной пирамиды (вече, князья, усиление власти которых в определенной степени связано с монголо-татарским фактором), и на ее нижних этажах (сотенное устройство), сохранилась в городах и в сельской местности. Таким образом, и в XIII, и в XIV вв. в Северо-Восточной Руси функционировала традиционная система земель-государств [Кривошеев 1999: 294–351]. Ее трансформация и ликвидация происходят под воздействием внутренних процессов. Расширение территории, усиление княжеской власти, начало формирования сословий приводят к падению ранней государственности и возникновению государства нового, автократического типа.

Литература

- Астайкин А. 1996. Летописи о монгольских вторжениях на Русь: 1237–1480. *Русский разлив*. Т. 1. М.
- Бартольд В. В. 1962. *Сочинения*. Т. 1. М.: Наука.
- Березин И. Н. 1864. *Очерк внутреннего устройства улуса Джучиева*. СПб.
- Вернадский Г. В. 1997. *Монголы и Русь*. Тверь: ЛЕАН; М.: АГРАФ.
- Веселовский Н. И. 1911. Татарское влияние на посольский церемониал в московский период русской истории. *Отчет о состоянии и деятельности Императорского Санкт-Петербургского университета за 1910 год*. СПб.

Горский А. А. 1995. Москва, Тверь и Орда в 1300–1339 годах. *Вопросы истории*, № 4: 34–46.

Гумилев Л. Н. 1989. *Древняя Русь и Великая степь*. М.: Мысль.

Гуревич А. Я. 1970. *Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе*. М.: Высшая школа.

Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. 1950. *Золотая Орда и ее падение*. М.: Изд-во АН СССР.

Егоров В. Л. 1985. *Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв.* М.: Наука.

Жуковская Н. Л. 1988. *Категории и символика традиционной культуры монголов*. М.: Наука.

Зимин А. А. 1952. Народные движения 20-х гг. XIV в. и ликвидация системы баскачества в Северо-Восточной Руси. *Изв. АН СССР. Сер. истории и философии*. Т. 9. № 1.

Каштанов С. М. 1988. *Финансы средневековой Руси*. М.: Наука.

Крадин Н. Н. 1992. *Кочевые общества*. Владивосток: Дальнаука.

Кривошеев Ю. В. 1999. *Русь и монголы. Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV веков*. СПб.: Изд-во СПбГУ.

Крюков В. М. 1997. Ритуальная коммуникация в Древнем Китае. М.

Кучкин В. А. Летописные рассказы о слободах баскака Ахмата. *Средневековая Русь*. Вып 1 / Отв. ред. А. А. Горский. М.

Мосс М. 1996. *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии*. М.: Восточная литература.

Насонов А. Н. 1940. *Монголы и Русь (История татарской политики на Руси)*. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Першиц А. И. 1973. *Данничество*. М.

ПСРЛ, I: *Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись*. М., 1962.

ПСРЛ, VII: *Полное собрание русских летописей. Т. 7. Летопись по Воскресенскому списку*. СПб., 1856.

ПСРЛ, VIII: *Полное собрание русских летописей. Т. 8. Продолжение летописи по Воскресенскому списку*. СПб., 1859.

ПСРЛ, X: *Полное собрание русских летописей. Т. 10. Патриаршая или Никоновская летопись*. М., 1965.

ПСРЛ, XI: *Полное собрание русских летописей. Т. 11. Патриаршая или Никоновская летопись*. М., 1965.

ПСРЛ, XV: *Полное собрание русских летописей. Т. 15. Вып. 1. Рогожский летописец*. М., 1965.

ПСРЛ, XVIII: *Полное собрание русских летописей. Т. 18. Симеоновская летопись*. СПб., 1913.

ПСРЛ, XXV: *Полное собрание русских летописей. Т. 25. Московский летописный свод конца XV века*. М.; Л., 1949.

Сахаров А. М. 1959. *Города Северо-Восточной Руси XIV–XV вв.* М.

Скрынникова Т. Д. 1989. К вопросу о формировании монгольской государственности в XI–XII вв. *Исследования по истории и культуре Монголии.* Новосибирск: 29–45.

Скрынникова Т. Д. 1997. *Харизма и власть в эпоху Чингис-хана.* М.: Восточная литература.

Тизенгаузен В. Г. 1941. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.* Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Тихомиров М. Н. 1955. Куликовская битва 1380 года. *Вопросы истории,* № 8: 11–25.

Трепавлов В. В. 1993. Статус «Белого царя»: Москва и татарские ханства в XV–XVI вв. *Россия и Восток: проблемы взаимодействия.* Ч. 2. М.

Федоров-Давыдов Г. А. 1973. *Общественный строй Золотой Орды.* М.: Изд-во МГУ.

Фроянов И. Я. 1980. *Киевская Русь: Очерки социально-политической истории.* Л.: Изд-во ЛГУ.

Черепнин Л. В. 1977. *Татаро-монголы в Азии и Европе* / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 186–209.

ЧАСТЬ III
МОНГОЛЬСКОЕ
ОБЩЕСТВО

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ МОНГОЛЫ: ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ¹

При всем том, что было написано о монголах XII-XIV столетий, некоторые фундаментальные вопросы продолжают интриговать нас. Что приводило их в движение? Почему они несли намного больше разрушений, чем другие кочевые завоеватели, которые предшествовали им? Почему они стали мусульманами в мусульманских землях, но – за исключением немногих индивидов – не конфуцианцами, даосистами или китайскими буддистами в Китае, либо христианами на Руси? Почему они остановились именно в то время и в том месте, когда это произошло? Почему их империя так быстро распалась?

Конечно, существует много других интересных вопросов о монголах, касающихся, например, их военных методов и стратегии, характера и целей их правления, или влияния их завоеваний и владычества на мировую историю – но пять вопросов, которые я поставил в начале статьи, обладают особой важностью для того, кто хочет понять поведение монголов на Среднем Востоке^{**}. Моя цель в этой работе – предложить некоторые частичные ответы. То, что следует ниже, есть полет фантазии, выходящий за пределы моих источников. Я пишу в изыскательном наклонении, надеясь, таким образом, спровоцировать дискуссию, но мое собственное мнение является, скорее, сослагательным или вопросительным.

Прежде всего, будет полезно сделать обзор по экологической и социальной обстановке, из которой монголы появились в XIII в. как мировая сила.

Экология

Для целей настоящей статьи и не теряя из виду того факта, что в реальности различия между окружением, к которому адаптировались кочевники евразийских степей, фактически бесконечны, я хотел бы

^{*} Перевод с английского: Fletcher J. The Mongols: Ecological and social perspectives. *Harvard Journal of Asian Studies*. Vol. 46, 1986, № 1.

^{**} Здесь имеется в виду Ближний Восток вместе с Ираном и Афганистаном. – *Прим. отв. ред.*

провести различие между двумя районами распространения пасторализма, которые для удобства буду именовать «степями» и «пустынями». Пустынная среда характерна для Средней Азии (региона, который включает нынешний Афганистан, Советскую Среднюю Азию без Казахстана, Сянцзян южнее Тянь-Шаня) и Ближнего Востока. Степная среда охватывает широкую зону, простирающуюся от Европы до Маньчжурии примерно по 50-й параллели северной широты. Ее основными регионами являются южнорусские степи, Казахстан, Джунгария, большая часть Амдо (нынешняя провинция Синцзян) и Монголия к северу и югу от Гоби.

Степи отличаются меньшей сухостью, чем пустыни Ближнего Востока, и представляют собой, главным образом, обширные прерии и горные склоны, на которых даже сейчас немного городов и поселений земледельцев, а в прошлые времена было и подавно меньше. Обычно эти территории представляли незаселенные луга, находящиеся далеко от мест поселения земледельцев.

Невозможно жестко связать те или иные тюрко-монгольские этнографические общности с каким-либо определенным типом кочевничества. В рамках широкого и сложного разнообразия территориальных и временных окружающих условий эти тюркоязычные и монголоязычные народы адаптировались к целому спектру хозяйственных систем от интенсивного земледелия до чистого нomaдизма, включая случаи смешанного хозяйствования, где отсутствует резкое разделение на кочевников и земледельцев. Тюрки и монголы были кочевниками, полукочевниками (с разной степенью подвижности) и даже земледельцами.

В XII в. монголы не были лингвистической или этнографической общностью, но были просто доминирующим племенем одной из племенных конфедераций, которые населяли степи нынешней Монголии (условно говоря, «монгольских степей»). Вероятно, ни само племя монголов, ни другие племена конфедерации, которой монголы дали свое имя, не состояли полностью из этнографических монголов или народов, которые говорили на монгольском языке.

Кроме них существовали еще три крупные конфедерации – татар, найманов и керитов. По всей видимости, они также имели в своем составе население, которое мы относим к монголам с этнографической и лингвистической точки зрения. Монголы (в сформулирован-

ном выше смысле), вероятно, составляли большинство населения монгольских степей, однако неизвестно, в какой пропорции по отношению кномадам, которых с этнографической и лингвистической точки зрения следует отнести к тюркам. «Тайная история монголов» рассказывает о народах «девяти языков» [Cleaves 1982: 178]. Думается, речь идет и о языках, и о диалектах.

Для членов монгольского племени, членов монгольской конфедерации и для населения монгольских степей с экологической точки зрения территорией обитания были аридные зоны, а основой хозяйства – скотоводство и охота. Адаптация к степным условиям требовала от всего населения сезонных миграций в поисках «воды и травы», как это изложено в китайских хрониках. Кочевники не имели стационарных поселений, недвижимых мест проживания, хотя их миграционные маршруты были, по большей части, фиксированными. Такая жизнь была трудна и неопределенна. Скот любой группы, большая часть животных, составлявших основное богатство племени, даже стада всей конфедерации могли быть утеряны практически за одну ночь от болезней или голода.

За исключением непрерывной миграции, пасторальный нomaдизм может иметь больше общего с земледельческим оседлым хозяйством, чем это обычно признается. Даже степные кочевники практиковали некоторые зачатки земледелия, сея зерновые в пригодных для этого местах и возвращаясь позднее, чтобы собрать урожай. Однако подвижность предполагает особую культурную и социальную динамику и, следовательно, предполагает качественные отличия между культурами и обществами оседлых и нomaдных экологических моделей.

Скотоводство и постоянные перемещения способствуют двум характеристикам, которыми нomaды евразийских степей прославились в истории – инициативности и быстрой способности к адаптации. Необходимость быть всегда в движении, временно останавливаться в незнакомых местах вынуждала их к быстрой адаптации. Кочевники-скотоводы должны были адаптировать свою культуру к регулярным и сезонным изменениям внешней обстановки в мирное время и к внезапным и радикальным переменам окружающих условий в периоды войны. Вид «естественного отбора» приучил нomaдов наслаждаться ощущением свободы. Им нравилось движение и их тянуло к нему.

Миграция означала наличие руководства, постоянную готовность встретить непредсказуемые опасности и всегда быть готовым к схват-

ке с неизвестным врагом. Вожди номадов были приучены обеспечивать передвижения своих народов и стад по регулярным маршрутам миграций. Эти навыки помогали им контролировать постоянные передвижения войск и толп пленников. Миграция стимулировала развитие воинских качеств, умение всадников метко стрелять из лука на скаку. Облавные охоты, проводившиеся в мирное время, помогали координации для решения тактических задач в периоды войны.

Когда мужчины участвовали в военных кампаниях, они могли оставить стада на своих жен и детей. Скотоводство не требовало большой трудоемкости производства. Номадам не нужно было защищать засеянные поля и постоянные жилища. По этой причине они могли легко выдерживать войну на своей территории. В условиях степи война никогда не была настолько разрушительной, как в оседлом земледельческом мире.

Когда начиналось сражение, в нем участвовали все. Различия между воином и пастухом не существовало. Война и набеги – и «месть» (*ös*), которую они практиковали – были славой племени и всего народа. Монгольская культура XIII столетия была культурой воинов. Культурой, которая больше всего ценила героев.

С экологической точки зрения не требовалось общественной организации выше уровня племени. Всякий, претендующий на место надплеменного вождя, должен был заставить подчиняться себе высокоомобильное население, которое могло просто откочевать, проигнорировав, тем самым, претензии на власть. Племенные вожди не горели желанием потерять свою автономность, так чтобы властелин всей кочевой федерации мог править или облагать налогами их племена. В отличие от аграрных обществ, которые могли копить богатство и хранить его, степное общество покоилось на богатстве, состоящем из скота, которому были необходимы обширные пастбища и которое нельзя было концентрировать в едином центре власти. По этой же самой причине надплеменной правитель не мог содержать постоянную армию, которая была бы в его полном распоряжении.

Общество

Лояльность племен не могла бесконечно поддерживаться силой. Ее следовало покупать. Чтобы купить покорность племен, тот, кто был правителем, должен был дать им нечто, чего они не могли полу-

чить сами. Внешняя опасность не являлась причиной, достаточной для необходимости объединения в стабильную надплеменную политику (supratribal polity), поскольку для самообороны было достаточно временных альянсов. В то же самое время при внезапном нападении кочевники часто предпочитали просто рассеяться и укрыться в труднодоступных местах.

Скот представлял жизненно важное богатство для кочевников. Минимальный прожиточный уровень составлял от 20 до 40 животных на каждую семью. Для того чтобы повысить собственный капитал в форме скота, можно было совершить набег на соседей. Но для того чтобы отнять животных у других кочевников, также не обязательно было объединяться в надплеменную политику. Грабеж других кочевников не мог быть долговечным средством для обогащения. Набеги означали насилие и; во всяком случае, награбленное добро нельзя было хранить. Угнанных животных следовало распределить для выпаса между скотоводами, и если у них было достаточно своего скота, подобный постоянный источник обогащения мог создать проблемы для использования пастбищных ресурсов.

В то же время для вымогания богатств у земледельческого общества степным кочевникам требовалась надплеменная политика. Племенное сообщество кочевников могло совершить набег на земледельческое поселение или городок, захватывая продукцию такого типа, которую не могла производить степная экономика. Однако сельские жители и города обычно защищались государством, так что в обычной ситуации набег являлся достаточно редким событием, обусловленным какими-то особыми обстоятельствами.

Долговременное вымогательство богатств у оседлых народов было не под силу отдельным племенам, хотя кочевники всегда имели в той или иной степени возможность вести мирную торговлю и выменивать излишки скотоводческого производства на продукцию земледельческого хозяйства, что не способствовало стремлению племен отказаться от своей автономии в пользу надплеменных объединений. Так было в отношениях с Китаем, где деление на кочевников и земледельцев было более резким, чем в других частях евразийских степей, и где правящая бюрократия обычно монополизировала или сильно ограничивала внешнюю торговлю со степняками. Это не стимулировало развитие торговли с кочевниками.

Перед степными кочевниками открывались три альтернативные политики для получения китайских товаров: набеги, угроза набегов или прямое вымогательство. Четвертая политика, обычно практикуемая номадами пустынных зон Средней Азии и Ближнего Востока, а именно, завоевание и прямое управление, была непрактична для номадов степных зон вследствие больших расстояний между миром степей и миром земледельцев. Фактически только монголы в XIII–XIV вв. были единственной кочевой империей, которая правила Китаем. Все предыдущие династии завоевателей Китая в Восточной Азии являлись не монгольскими, а «маньчжурскими», как их назвал антрополог Т. Барфилд¹.

Для полного существования за счет китайского государства надплеменной политики не требовалось, хотя ее существование могло бы облегчить вымогание больших выгод от китайского правительства. Координация племен была также необходима для вторжений в Китай и для осуществления угроз набегов.

Логика вышеприведенного анализа состоит в том, что основной целью племени была эксплуатация скотоводческой среды, тогда как основной целью надплеменной политики было вымогание материальных ценностей у земледельческих обществ.

Племя

Племя было основной единицей общества. Оно имело свои собственные традиции, институты, обычаи, верования и мифы общего происхождения. Все это, если племя было смешанного лингвистического или этнографического происхождения, способствовало единству и идее общей идентичности. Все члены племени, включая простых людей (*haran*), традиционно рассматривались как потомки единого предка. Особенно закрытым было фиктивное родство, приписываемое ведущим семьям, которые обычно считались аристократами. Ведущие или благородные семьи носили имена, которые подразумевали принадлежность к кланам (*obogh*) и субкланам (*yasun*) в системе племенного родства (входили ли простые скотоводы в *obogh* и *yasun*, неизвестно), а из доминирующей среди них семьи обычно выбирался племенной вождь (*noyan* и, как я полагаю, *beki*, а также другие титулы).

Выбор племенного вождя был, так сказать, избирательным, основанным на принципе танистри (*tanistry*)², центральному элементу в

динамике тюркской, монгольской и манчжурской политики, которая часто не фиксировалась азиатскими историками. Кратко говоря, принцип танистри утверждал, что племя должно управляться лучше всего подготовленным представителем главной семьи. Иными словами, в случае смерти вождя право наследования не переходило автоматически в соответствии с каким-либо принципом старшинства. Скорее, предполагалось, что оно переходит к самому компетентному из подходящих наследников. По обычаю, личная собственность отца переходила, после его смерти, к его самому младшему сыну от главной жены. Статус вождя не передавался.

Существование двух взаимно противоречащих традиций наследования по отцовской и по боковой линии постоянно усиливало этот момент выбора. В соответствии с первой традицией предполагалось, что право наследования переходит от отца к сыну. Согласно второй традиции, ожидалось, что власть вождя передавалась старшему мужчине родственников вождя. Иными словами, в случае традиции наследования по боковой линии после смерти вождя его трон должен был переходить к самому старшему из его живых братьев и так далее до самого молодого из братьев, прежде чем власть вождя может перейти к следующему поколению, а именно к самому старшему из сыновей вождя. Не приходится говорить, что такая противоречивая система могла обосновать любой выбор, который сделали ведущие члены племени.

Если племя было не очень большим, большинство племенных интересов обычно наилучшим способом обслуживалось своевременным разрешением вопроса о наследовании, а лидеры племени должны были обычно управлять так, чтобы минимизировать противостояние. Однако в крупном племени соперничающие претенденты на власть вождя поддерживались большим количеством личных сторонников (*nökör*). Это могло иногда привести к разделению племени, как к временному, так и постоянному. В борьбе за наследование соперничающие кандидаты и их нукеры конкурировали за поддержку со стороны авторитетных лиц в племени и создавали фракции, которые могли либо пойти на компромисс, либо бороться между собой. Соперники не ограничивались поддержкой членов своего племени. Если племя было частью конфедерации, данный кандидат мог получить поддержку правителя конфедерации или других могущественных сил внутри нее.

Племена или ведущие кланы и семьи также обычно имели особые отношения с племенными (или даже неплеменными) могущественными силами за пределами конфедерации и иногда даже за пределами степи. Последних также можно было призвать для поддержки или спастись под их защитой, если данный кандидат потерпел поражение [о племенной политике см.: Manz 1983; 1983a].

Не только члены семьи вождя, но и предводители аристократических кланов племени часто окружали себя нукерами и имели возможность для захвата власти вождя или отделения, увода с собой простых номадов (*haran*) и формирования нового племени. При этом рядовые скотоводы, как правило, всецело подчинялись воле своих лидеров и редко создавали какие-либо оппозиционные объединения по своей собственной инициативе.

Еще одной важной фигурой в племени был шаман (*böge*). Необходимость для номадов знать непознаваемое в быстро меняющихся условиях и необходимость иметь дело с капризами фортуны и силами природы придавали силы роли шамана. Шаман обычно принадлежал к типу шаманской «гильдии», которая обеспечивала связи с другими племенами, что могло принести пользу вождю и членам племени – связи, которые поддерживали влияние шамана в племени. Поскольку шаман контактировал со сверхъестественным миром, его поддержка для определенного кандидата в вожди могла быть весомой, если шаман решал включиться в выбор наследника. Шаманы выбирали благоприятные дни для битвы, исцеляли физически и душевно больных людей, позволяли бездетным женщинам забеременеть, снимали порчу и тому подобное. Их роли, вероятно, варьировали от роли нукера племенного вождя до роли его конкурента за власть. Иногда шаман мог сам стать племенным вождем, соединив обе роли в одном лице.

Как только право наследования было установлено, основными обязательствами вождя становилось обеспечение руководства, закрепление пастбищ и определений маршрутов перекочевков. Его власть уравновешивалась и поддерживалась другими ведущими мужчинами племени, которых можно рассматривать как племенной совет, а также шаманом. Организационная структура племени могла оказаться, с одной стороны, компромиссом между властью клана вождя и кланов аристократии, каждый из которых сохранял контроль над своими собственными кочевьями и, с другой – требованием рассеянного вы-

паса скота и перекочевков. В большинстве племен любого размера существовали, вероятно, по крайней мере, два иерархических уровня племенных подразделений между позицией племенного вождя и уровнем простого скотовода и его домохозяйства.

Надплеменная полития: нация, конфедерация, империя

В определенной степени надплеменная полития была макрокосмом племени. Его традиции и институты, его убеждения, действия и мифы общего происхождения были заимствованы большей частью из племенных прототипов. Подобно племени, надплеменная полития основывалась на политических союзах, матримониальных связях и традиционном внутреннем и внешнем соперничестве за власть. Как и племя, надплеменная структура провозглашала принципы общей этничности и социальной идентичности.

Полития имела правящий линидж (монголы называли его *altan urugh* – «золотой род»), из которого, как предполагалось, в соответствии с принципом танистри выбор надплеменного лидера осуществлялся в соответствии с одной из двух разных традиций наследования – по отцовской или по боковой линии. Правящее племя (например, племя монголов) доминировало в политике и давало ей свое имя. Клан правителя (Борджигины в эпоху Чингис-хана), к которому относился золотой род, объединял фиктивным родством остальные кланы, которые входили в племя. Другие компоненты племени, возглавляемые своими предводителями, считались монголами «покорными» (*il*), тогда как племена, не входящие в политию, – «непокорными» (*bulgha*). Внешние группы и неплеменное население могли войти в состав политии тремя основными путями: как самостоятельный компонент племени со своими традиционными вождями, как «доля» добычи одного из компонентов политии, как неплеменные военные силы под командованием правителя или одной из других влиятельных фигур политии.

Подобно племенным вождям и аристократам, надплеменной правитель и все претенденты на его пост имели личных сторонников из числа нукеров. Нукеры являлись глазами, ушами и руками для своего господина. Они были военачальниками в бою, выполняли административные функции, различные тайные и официальные поручения, в целом, они составляли ядро того, что могло стать в будущем много-

численной имперской администрацией. Нукеры управляли личным домохозяйством господина и охраняли его, они одновременно были подчинены его воле и являлись его соратниками. Они получали власть и авторитет исключительно благодаря личности своего господина и могли иметь любое социальное происхождение, как из кочевников, так и из оседлых жителей, как из аристократов, так и простолюдинов, и рабов. В случае, если нукеры происходили из кочевой аристократии, вероятно, они не должны были быть племенными вождями (хотя сам Чингис-хан после достижения определенного уровня власти отошел от этой практики), поскольку обладание независимыми источниками власти могло бы способствовать появлению ненадежных нукеров.

Подобно племени, надплеменная полития имела своего шамана, роль которого могла изменяться от положения нукера правителя до позиции его конкурента за власть.

Среди ранних арийских (индоиранских) народов степи, от которых тюрки и монголы взяли многое из их культуры, верховное значение роли жреца (священника) соперничало с ролью воина. В конечном счете, царский сан предназначался воинам, но жрецам, в качестве компенсации, приписывался более высокий ритуальный статус и они были весьма влиятельными в придании законности царской власти; так что они сохраняли возможность подвергнуть идеологической критике власть правителя. Параллель можно найти у ранних арабских племен, для которых роль *кяхина* (шамана или предсказателя) состояла, в определенной степени, в противостоянии власти *сайида* (племенного вождя). Кяхин утверждал племенные решения и уравнивал власть сайида.

На надплеменном уровне у степных тюрков и монголов верховный шаман занимал подобное положение, узаконивал власть правителя либо высказывал сомнение в ней. Даже самый могущественный надплеменной правитель мог обнаружить, что его власть ограничивается либо даже подвергается угрозе со стороны верховного шамана, поддерживаемого межплеменной шаманской «гильдией».

При условии мобильности жизни кочевников, несущественного характера надплеменной социальной организации и слабой интегрированной степных политий надплеменная полития, будучи основанной на сегментарной оппозиции [Evan's-Ptitchard 1940], была неста-

бильна и часто вообще распадалась. Таким образом, могли существовать продолжительные периоды, когда крупнейшим действующим элементом было племя. Но даже в такие периоды отсутствия надплеменного общества единые традиции сохранялись, и члены племени считали себя принадлежащими к единому народу (*ulus*), который существовал в прошлом и в любое время мог быть восстановлен под новым или старым названием. Термин *улус*, корневое значение которого было «народ»*, мог использоваться для обозначения племени или, более вероятно, надплеменной общности, даже если последняя существовала только в умах людей. *Улус* мог также обозначать существующую надплеменную политику – либо слабо организованную «конфедерацию», либо жестко организованную «империю». Надплеменное общество балансировало взад и вперед между надплеменной анархией (воображаемым единым народом) и надплеменной политикой, которая, в свою очередь, флуктуировала между слабой конфедерацией и (намного реже) устойчивой автократией.

Степные империи возникали только благодаря усилиям отдельных претендентов на место надплеменного правителя, которые, так сказать, завоевывали племена надплеменного общества, а затем, чтобы сохранять их объединенными, не имели иного выбора, кроме как держать их занятыми прибыльными войнами.

Со времен хунну в конце III в. племенные конфедерации степей Восточной Азии обнаруживали растущую тенденцию к империи, а монголы были ее кульминацией. В конфедерации хунну племена утрачивали очень мало своей независимости – было достаточно казаться объединенными ради вымогательства богатств у китайцев – и в военное время каждый номад оставлял себе все, что он награбил. Среди сяньби, которые достигли могущества в III в. н. э., правитель имел право распределять добычу среди соплеменников. С подъемом тюрок в VI в. власть правителя стала жестче, с претензиями на абсолютизм, и его роль была в большей мере полностью военной. Кидани – «маньчжурская» империя в терминологии Т. Барфилда, развили эту тенденцию в X в. еще дальше, введя жесткую военную дисциплину и установив прецедент абсолютистского централизма, который должен был бросить тень на монгольские степи в конце XII столетия.

* В авторском оригинале здесь и далее – Nation. – *Прим. отв. ред.*

Конфедерация могла быть сформирована по инициативе племени с тем, чтобы получать уступки от Китая и, если это было действительно так, надплеменной правитель мог быть немного больше, чем номинальный властелин. Но формирование степной «империи», в которой надплеменной правитель, действительно, правил, требовало степного «императора», поддерживаемого надежными нукерами и мощной коалицией племенных вождей.

Поскольку наш нынешний опыт отдален от времени, когда индивиды играли ведущие роли в истории, историки все больше стремились к принижению значения личности в истории, рассматривая их результат более глубоких социальных и экономических сил. Сейчас иногда даже трудно вообразить исторические условия, в которых общество и политики были так структурированы, что отдавали огромную власть в руки отдельных лиц, чьи личные качества и эксцентричность играли серьезное значение в определении хода исторического процесса. Но в монгольских степях XII в. численность населения была мала, вероятно, не более одного миллиона человек или около того [Мункуев 1977: 394–395; Khazanov 1979: 14–15; Smith 1975: 287]. Политические структуры были хрупкими, а правление – высокоперсональным.

Будучи созданием правителя, степная империя – в отличие от конфедерации – своим существованием была обязана его личности. Когда правитель умирал, существовал риск распада. Если правитель не удовлетворял ожиданий племен, которые предвкушали дележ богатств, которые он вымогал, империя снова могла превратиться в конфедерацию. Поэтому возобновление империи сильно зависело от личности правителя и намного меньше – от его поста. Титул надплеменного правителя никогда не являлся обезличенным термином как *kha* или *khan*. Очень часто он предварялся дополнительными определениями как *ong* (китайское *ван* – «князь», «правитель»), *gür* (всемогущий) или *chinggis* (возможно, шаманское слово [Cleaves 1977]) – и *khagan* или *kha'an* и также другие аналогичные термины, например *tayang* (китайское *тайван* – великий царь). Все эти термины необязательно использовались в строгом значении титулов, скорее, их применяли как эпитеты или прозвища отдельных правителей. «Хан» – удобный общий термин для надплеменного правителя, но не следует

думать, что племена всей степной «нации» считали, что ими управляет именно он.

Степной хан не был окружен пышностью, церемониями или тайнами, чтобы облекать свой сан ореолом божественного лица, подобно иранским, римским или китайским императорам. Его цель была земной: получить и распределить богатство. Особое значение придавалось качеству щедрости (Угэдэй, например, казался в персидских источниках слишком расточительным для современных читателей, но щедрость была необходима для популярности и, таким образом, для сплочения империи – в контексте кочевнического общества). Однако еще более важными были качества воина и лидера. Как глава конфедерации, правитель мог не участвовать в сражениях лично, но как самодержец степной империи он должен был обладать соответствующими качествами. «Имперский» хан должен был вести своих подданных к успеху на поле брани и в вымогательстве богатств у правителей земледельческих обществ.

В степной империи – в отличие от конфедерации – связь между ханом и племенным вождем была связью между лидером и сторонником, между военачальником и командиром подразделения – но между двумя мужчинами как личностями, но не как официальными лицами. Эта связь была настолько личной – именно на ней держалась целостность степной империи, что часто после смерти хана, если его последователь не воссоздавал империю на аналогичных принципах, империя вскоре распадалась.

Будучи сам военачальником, хан степной державы не делегировал свои военные и гражданские функции специальным лицам. Эти функции не разделялись. Армией являлось общество. Но своим посту верховного военачальника хан теоретически обладал абсолютной властью над подданными. Это означало, что его юрисдикция в той степени, в которой он мог осуществлять ее, распространялась непосредственно на каждого и не была ограничена определенным рядом обязательств, которые он мог требовать от племенных вождей.

Автократия являлась, конечно, идеалом, но не системой – в отличие от конфедерации, бюрократии, либо олигархии. Ни один человек никогда не был способен радикально монополизировать эти функции. Он неизбежно был вынужден делегировать полномочия и когда автократические лидеры передавали престол, это приводило к постепен-

ному увеличению власти у бюрократов или олигархов, что истощало власть автократа. Именно так было в земледельческих обществах, где основатели империй более всего соответствовали идеалу автократического лидера, а их последователи отдалялись от него все больше и больше, если они не являлись узурпаторами, создававшими новые правящие династии.

В степных империях был несомненно гораздо больший потенциал для сохранения автократии. Если империи кочевников удавалось выживать от поколения к поколению, это было связано с тем, что каждый преемник вел себя не как типичный наследник в оседло-земледельческом государстве, но, скорее, как новый основатель новой династии. Без этих качеств, с помощью которых обычно в борьбе новый правитель приводил своих приверженцев, а не наследовал их от своего предшественника, скорее всего, империя вряд ли была способна просуществовать сколько-нибудь длительное время. Степная империя, возглавляемая автократическим лидером, имела хорошие шансы на выживание, тогда как империя кочевников, ведомая олигархической группировкой, подвергалась опасности быть низведенной до уровня конфедерации или даже этнической общности, не имеющей надплеменной власти. Недостаточный характер надплеменной политики проявлялся и в танистриальном порядке наследования. Чингисхан, Угэдэй и Мункэ, вероятно, были ближе к идеалу истинных автократов, чем какие-либо другие правители в истории степи.

Право наследования

На племенном уровне право наследования вождя было относительно простым вопросом. Представители племени были согласны с тем, что племя должно иметь вождя. Единственный вопрос – кто? На надплеменном уровне проблема была более сложной. Если это был правитель конфедерации, который умер, племена должны были решить, хотят ли они сохранить конфедерацию и если хотят, на каких условиях, а затем также решить, какой из легитимных кандидатов на наследование хана является наилучшим выбором. Если умирал правитель степной империи, один из вероятных избранных должен был установить свою власть и вновь собрать кочевников в единую империю. Вполне вероятно, что в таком контексте борьба за наследование была наиболее яростной и длительной.

В конфедерации надплеменные вожди могла удовлетвориться и признать наследника на ханство, назначенного его отцом, покойным ханом. Подобным образом конфедерация могла мирно одобрить боковое право наследования, передающее ханскую власть старшему мужчине правящего линиджа. Иногда племенной вождь или другой лидер, не относящийся к ханскому линиджу, мог захватить надплеменную власть и править *de facto* от имени марионеточного хана – самым известным примером (уже намного после создания Монгольской империи) являлся Тамерлан, который правил как *эмир* и Эсен, который имел титул *тайши* [Serruys 1977]. Конфедеративный совет мог даже, при общем согласии, выбрать в качестве нового правителя одного из племенных вождей, создав, таким образом, новый правящий линидж. Нельзя исключать и того, что в редких случаях представитель извне доминирующего в конфедерации этнического истэблишмента мог собрать под свои знамена достаточное количество племен, чтобы узурпировать место правителя.

Однако в большей степени порядок наследования надплеменной власти существовал как выбор, который осуществлялся посредством компромисса, невыполнения обязательств, убийства (обычно братоубийства), вооруженного столкновения соперничающих сторон или даже всеобщей межплеменной войны между несколькими претендентами, принадлежащими к правящему линиджу. Как правило, после смерти хана его братья, сыновья, а иногда также дядя и племянники могли являться кандидатами на престол и это обычно приводило к некоторым формам конфликта.

Борьба за наследование необязательно откладывалась до того момента, когда умирал правитель. Предвидя приближающийся момент, ханские сыновья обычно начинали образовывать фракции и укреплять свое положение до смерти своего родителя, а характер борьбы мог меняться от политических маневров до отцеубийства. Знаменитым примером последнего – хотя историки, по-видимому, не считают его аналогичным системе танистри, существовавшей у тюрков, монголов и чжурчжэней, были опасения, которым подвергся цинский император Канси в отношениях со своими сыновьями [Wu 1979]. Не было ничего необычного в том, что сам отец играл активную роль в стимулировании борьбы своих сыновей за танистри посредством передачи командования воинскими силами или предоставления пре-

имущества другими способами в пользу кандидата его выбора. Доведение этого принципа до логического конца, как это сделал Селим Жестокий из Османской империи, уничтожив всех своих сыновей, за исключением одного, кого он хотел видеть своим наследником, вероятно, было весьма редким.

Когда хан умирал, идея регентства могла усилить целостность степной империи, раздробленной борьбой за наследование трона. При этом в качестве регента могло быть избрано более одного человека: главная вдова умершего правителя и ее младший сын (согласно мнорату *odchigin* – буквально владлец очага), а также старейший мужчина в роде правителя (*akha* – буквально «старший брат»). Более того, подобные регенты обычно сами присоединялись к той или иной партии в борьбе за трон, а также сами могли претендовать на вакантное место правителя. В любом случае, стабильность империи в подобной ситуации являлась не более чем видимостью.

Чтобы оформить свое повиновение кандидату на трон и объявить конкурирующие фракции, сторонники кандидата собирали собрание (*khuriltai*) – также используемое для планирования кампаний – на котором они провозглашали его повелителем. Иногда эти собрания были неподдельно безоговорочными и состояли из представителей всех племен этнической общности. В таких обстоятельствах они могли иногда быть избирательными. Но созыв *курултая* без результата, имеющего форму заранее известного решения, вероятно, был редким. Намного чаще они были только церемониями провозглашения данного кандидата, действующего от имени всего степного народа.

Историки-правоведы, изучающие земледельческие цивилизации, в которых структура наследования осуществлялась более-менее последовательно, пишут об «узурпациях» применительно к кочевникам и стремятся отсчитывать начало правления всякого хана со времени *курултая*, который его провозгласил. Однако при этом не учитывается реальное время борьбы за надплеменную власть. Свержение действующего правителя членом правящего династии, имеющего право на трон, не было «узурпацией» с точки зрения степных кочевников. Реальное начало правления отсчитывается от окончательного триумфа победившего конкурента над последним из серьезных противников.

Период междоусобия был важным периодом в жизни любой степной державы из-за опасности распада. Могло произойти измене-

ние племенного состава империи, прибавление племен или, наоборот, отделение какой-либо группы к другой конфедерации или империи. Наконец, империя или конфедерация могла разделиться мирным путем на составную конфедерацию из двух частей – восточную и западную, которые управлялись братьями с номинальным подчинением младшего старшему.

В отсутствие какого-либо общепринятого правителя участие в избирательном процессе составляло членство в надплеменной политике, независимо от того, каким образом было осуществлено избрание – племенным соглашением или гражданской войной. Циклический, трудный и часто затяжной и даже бурный процесс выбора претендента на престол политизировал племенное сообщество снизу доверху. Царящие в обществе настроения не могли не учитывать племенные вожжи и аристократы. В течение этого процесса целостность надплеменной политики сохранялась в обстановке постоянной борьбы за наследование (персидские и китайские источники, в своей основе, имеют протолиудский характер и подчеркивают законность притязаний на престол соответствующей группировки; к тому же данные тексты написаны не кочевниками, а носителями оседло-земледельческой культурной традиции).

Борьба за престол на надплеменном уровне затрагивала и внешнеполитические отношения. Кандидаты на ханство обычно использовали свои связи (прочные или периодические) с племенами вне конфедерации или другими сообществами. Если это позволяло достичь успеха, с течением времени победитель мог оказать ответную поддержку либо предоставить убежище своим внешним союзникам.

В то время как наследование в племенной конфедерации обычно было мирным, наследование в степной империи, как правило, не обходилось без конфликта. В действительности, конечно, немалая угроза войны за наследство присутствовала даже в самой дружной племенной конфедерации, поскольку любой кандидат на надплеменное правление, вероятно, тешил себя мыслью об уничтожении независимости племен, установлении автократии и прибыльной внешней экспансии.

Когда степные империи создавались, это было делом рук амбициозных лидеров и племен, покорившихся их власти в надежде получить свои плоды от будущей победы. Таким образом, чтобы успешно

управлять империей – а не просто властвовать в конфедерации – хан должен иметь зоркий глаз как на войну, так и на политику, являться личностью, чтобы руководить своими приверженцами и обладать способностью покорять свои собственные народы и подчинять их своему влиянию. Наилучший способ отыскать правителя с такими качествами – посмотреть, кто преуспел в гражданской войне за наследство.

Консолидация степной империи

Перед началом кампаний, которые могли бы оправдать его существование, всякий претендент должен был создать свою автократию. Степные автократии была плодом гражданских войн. Фазе побед и грабежа нации должна была предшествовать фаза, в которой насилие было направлено внутрь. Межплеменная степная война не была так разрушительна, как война в аграрных сообществах, но во время борьбы за престол коллективные силы племен нейтрализовались, и народ был уязвим для нападений извне.

Борьба за наследование была по своей природе одной из высших точек племенной автономии, но когда один из кандидатов на пост хана начинал добиваться успеха, положение начинало изменяться в другую сторону. Неприсоединившиеся к партиям элементы переходили на его сторону. Чем больше была его победа, тем больше фракций собиралось под его знаменами. Сторонники конкурирующих кандидатов, объявленные на его курултае мятежниками, могли быть подвергнуты набегам, а их имущество распределено среди сподвижников победителя. Богатства и привилегии, таким образом, изначально должны были распределяться членами победившей группировки, но даже фракции проигравшей стороны или проигравших сторон, с течением времени, могли быть успокоены после окончания процесса внутренней консолидации, по мере того, как противоречия выносились наружу и появлялась добыча, которую можно было делить между всеми.

Когда хан побеждал всех своих соперников, наступал в некотором роде критический момент. Племенные вожди, по всей видимости, всегда ощущали некоторую степень противоречивости относительно преимуществ абсолютистской империи. Сильный правитель подразумевал слабых вождей, а сильные вожди означали слабого правителя; вожди могли пытаться заставлять хана натравливать племена друг на друга, усиливая, таким образом, племенную автономию. Но если хан

был могущественен сверх определенного уровня, кандидаты на посты племенных вождей могли нуждаться в его поддержке. Надплеменной автократ мог даже назначать вождей племен, находящихся под его управлением.

Нет ничего необычного в том, что когда представлялась возможность, племенные вожди протестовали, но хан обычно более или менее терпимо смотрел на такие обстоятельства, понимая, что популярность вождя среди его соплеменников часто требовала от него попыток сохранения как можно большей автономии для его племени.

После того как противники хана уничтожались, он мог начинать организацию своего народа на внешнюю войну и превращения своей политики в автократию путем поглощения других степных племен и конфедераций. На данном этапе, когда силы племен начинали направляться за пределы империи, положение правителя становилось более надежным, а при удаче его задача упрощалась. Внешние племена, наблюдая мощную военную машину в действии, иногда предпочитали добровольную капитуляцию. Лидер, который побеждал в сражениях, побеждал не только врагов, но и сторонников. Каждый хотел быть на стороне победителей. Каждый хотел иметь право на долю добычи.

Создателю мощной степной империи были доступны два важных и освященных веками средства, которые могли помочь ему связать племена его народа с его волей и вовлечь в его сферу другие этносы кочевников. Первое из них было структурным, а второе – идеологическим.

Структурным средством была десятичная военная организация, которую степные правители использовали время от времени начиная еще со времен хуннской конфедерации. Десятичная система не заменяла племена. Даже Чингис-хан не был настолько могущественным, чтобы это осуществить. Племена и племенные вожди продолжали существовать, но при десятичной организации правитель имел возможность в военном командовании обходить каналы племенной и внутрплеменной власти. Это было мощное оружие в руках степного правителя, и оно могло значительно усилить его власть.

Десятичная организация также облегчала включение внешних сил. В 1203 г., после поражения могущественного правителя керейтской конфедерации Тоорила, Чингис-хан разделил своих сторонников

на подразделения, насчитывающие тысячи (*mingghan*), сотни (*jaghun*) и десятки (*harban*) человек. Через три года, объединив под своей властью всех степных кочевников, за исключением «лесных народов», он ввел еще одно более крупное образование по 10 тыс. чел. (*tümen*), создав три таких подразделения – левое, правое и центральное [Hsiao 1978: 9–11, 130 п. 44]. В 1203–1206 гг. десятки, действительно, могли содержать каждая по десять человек, а сотни – по сто, но чем выше количество людей в подразделении, тем менее вероятно, что оно сохранилось (или даже было таковым в момент создания) в полной мере³. Вообще командир тысячи или тьмы, вероятно, должен был быть племенным вождем, а численность подразделения могла отражать статус индивида или силу его племени, а не фактическое количество воинов под его руководством. Это можно было наблюдать, например, в несоответствии между тюрко-монгольской и могольской (в эпоху Акбара) системами ранжирования, которые полностью зафиксированы благодаря Абуль-Фадлу, Бадауни и др. [Quereshi 1966: 88–113].

Идеологическим средством усиления контроля хана была вера в Тенгери, или Тенгри (в летописях Тнгри), всемирного, дарующего победы бога, который подобно всадничеству, почитанию огня, этимологиям (возможно) всех тюрко-монгольских терминов в отношении вождей и правителей и, как я полагаю, концепции универсальной власти (хотя диффузионисты могут приписывать ее Египту, а антидиффузионисты – самостоятельному изобретению в каждой из главных цивилизаций), а также самого монотеизма, который пришел от древних арийцев, некоторые из которых мигрировали в Иран и Индию, а другие остались в степях.

Идея всемирного верховного бога – семитская монополия на которого является лишь одной формой – содержит в себе возможность единой универсальной сферы на земле и вероятность того, что верховный бог может назначать единого правителя для установления своего правления над всей этой универсальной сферой [Kotwicz 1950; Turan 1955; Pallisen 1956; Roux 1956; 1962; Saunders 1977b; Mori 1981]. Если такой правитель рассматривался как воин-завоеватель, что было в традициях степи, ведущая идеология не имела предубеждения против насилия и кровопролития и не насчитывала каких-либо институциональных пределов в отношении абсолютности его автократии. Целью правителя было установление порядка Тенгери в ми-

ре, и если племена (внутри или вне народа правителя) полагали, что он получил предназначение Тенггери, они могли встать под его знамена.

(Владение мандатом Тенггери демонстрировалось успехом в битвах, и в этом отношении оно отличалось от европейского понятия божественного права королей, которое приписывалось даже неудачливым монархам.)

Тенггери не даровал свой мандат каждому поколению, так что вполне вероятно, что амбициозная претензия правителя на его получение воспринималась подданными со скептицизмом. Легитимация подобной претензии была одной из возможных функций шамана. Он мог подтвердить претензии хана на получение мандата Тенггери или, что было более убедительно, Тенггери мог даровать свой мандат хану, используя шамана в качестве посредника. В последнем случае роль шамана могла быть такой, как роль священника. Он мог информировать хана (и любого другого) о выборе Тенггери. Будучи священником, шаман был могущественной фигурой, которая могла в определенный момент позднее усомниться в законности избрания правителя и оспорить его власть. Если шаман был достаточно послушным, он продолжал поддерживаться ханом, в противном случае хан должен был ликвидировать шамана и сам стать и священником и императором. Мировой властелин не нуждался в каком-либо посреднике между ним и верховным богом, от которого он получил свою мировую власть.

Однако, в конце концов, ни победа в войне за престол, ни подчинение других степных племен и конфедераций, ни установление десятичной военной системы, ни мандат Тенггери на покорение мира и универсальное господство не могли сохранить власть степного автократа и целостность его общества, если он не использовал свою власть и свой народ для захвата богатств оседлых земледельческих народов. Только вымогательство оправдывало конфедерацию с номинальным правителем. Однако, если племена оставались под властью степного автократа, он должен был осуществлять набеги и вторжения. Цена автократии была такова, что автократ не мог остановиться: он должен был продолжать обогащать своих подданных и постоянно занимать их непрерывной войной.

Теперь пришло время обратиться к вопросу, с которого мы начали.

Что приводило монголов в движение?

Что заставляло часть номадов перемещаться? Сяо Ци-цин опубликовал изящную статью, перечисляющую семь основных причин, которые были представлены для объяснения того, почему в течение многих периодов истории кочевники-скотоводы неоднократно вторгались в Китай [Hsiao 1972]. Среди них следующие: (1) жадная и хищническая природа кочевников; (2) климатические изменения (засушливость); (3) перенаселение степи; (4) отказ китайцев торговать (скотоводческие излишки нельзя было реализовать); (5) необходимость дополнять низкопродуктивную экономику кочевников посредством грабежа более стабильной земледельческой экономики; (6) создание надплеменной политики; (7) психология номадов – желание ощущать себя равными китайцам и вера в божественное назначение своих степных правителей покорять мир.

Все эти причины (которые в значительной степени взаимосвязаны) можно по-разному применить к внезапному прорыву монголов в Восточную, Юго-Восточную и Среднюю Азию, Европу и на Ближний Восток в XIII в. Однако причина, которую я считаю основной и аргументирую в этой статье, имеет номер шесть.

Динамика, которую я приписываю монгольской экологии и обществу XII столетия, делает внезапные вторжения монголов ничем иным, как естественным обстоятельством. Чего еще следовало ожидать от общества с воинственной культурой, все население которого непрерывно мигрировало, экономика которого была весьма хрупкой, а возможность создания более крупных объединений напрямую зависела от вымогательств от земледельческих обществ? Общества, обычай которого стимулировал наследование трона с использованием борьбы, история которого обнаруживала устойчивую тенденцию к абсолютизму и империи, и империи которого (в противоположность конфедерациям) основывались на войне за свою непрерывную сплоченность? Какие еще империи, если бы они завоевали все степи, имели бы только один путь, открытый для них – экспансию в оседлый мир?

Если я прав в отношении вышесказанного, реальный вопрос состоит не в том, что заставило монголов быть в движении, но почему такие громадные завоевания никогда не имели места до того? Историки, кстати говоря, не имеют объяснения тому, почему определенная

конъюнктура событий не существовала во времена, отличные от тех, когда она существовала, или почему полная возможность какой-либо исторической ситуации не всегда реализовывалась (я намерен оставить этот вопрос для более позднего рассмотрения). Тем не менее вполне своевременно изложить некоторые причины того, почему я считаю, что военные возможности монголов были реализованы при Чингис-хане и двух первых его наследниках – Угэдэе и Мункэ (Гуюка по причинам, которые я упомяну ниже, я не считаю полностью добившимся наследия).

Во-первых, определенную роль могли играть климатические изменения, если прав Г. Дженкинс в отношении того, что «в 1175–1260 гг. произошло резкое снижение среднегодовой температуры в Монголии», неблагоприятно воздействовавшее на «распространение и высоту степных трав, жизненно важных и для стад скота, и для охоты», так что «энтузиазм монголов в отношении завоеваний мог вполне подогреться климатическими ухудшениями» [Jenkins 1974]. Это предположение климатическое, но его следует отличать от второй причины Сяо Ци-цина, поскольку здесь упоминается изменение температуры, а не засушливость. С другой стороны, любые климатические сокращения пастбищ могли привести в действие третью и пятую причины Сяо и обеспечить мотив для шестого.

Во-вторых, личность Чингис-хана должна была играть центральную роль, особенно ввиду личного характера связей, которые соединяли кандидата на ханство и его сторонников, военачальника и его командиров и которые облекали каждого из всех надплеменных правителей и лидеров мерой их полномочий. Чингис-хан должен был быть лидером чрезвычайного таланта, способным к железной дисциплине и способным внушать преданность и превосходить в этих отношениях других степных лидеров его времени.

Он также должен был обладать заразительным ощущением своего божественного (Тенггери) назначения. Кокочу по прозвищу Теб Тенггери⁴ – верховный шаман монголов, который, вероятно, и избрал титул «Чингис-хан», наделил Темучжина им и подтвердил одобрение на курултае 1206 г. «Бог говорил со мной, – провозгласил Кокочу, – и он сказал: ‘Я даровал всю землю Темучжину и его детям и назвал его Чингис-ханом. Приказываю ему отправлять правосудие таким-то и таким-то образом’» [Boyle 1958a: 39].

Но Чингис-хан никогда не мог быть уверенным в своем мандате, пока в живых оставался шаман, превратившийся в священника. То, что Тенгери дал через Кокочу, мог через посредника и забрать обратно. Лучшим способом в этой ситуации было уничтожение шамана, чтобы установить связь с Тенгери напрямую, превратившись, таким образом, и в священника, и в императора, монополизирующего и религию и империю. Боязнь своего шамана со стороны Чингис-хана хорошо подтверждена в «*Тайной истории*». То, что он имел основания для опасения, доказывается тем, что Кокочу настраивал Чингис-хана против собственного брата Хасара, собрал большое количество номадов под своим подчинением, и тем, что он открыто хотел уничтожить младшего брата Чингис-хана Темуге.

Когда Кокочу был убит, Чингис-хан был осторожен в том, чтобы открыто признать, что шаман потерял свою жизнь потому, что попытался посеять вражду между ханом и его братьями и поэтому, согласно официальной версии, причина заключалась в том, что «его разлюбил Тенгери» [Cleaves 1982: 182]. Но даже в поколении внуков Чингис-хана монголы все еще звали к имени Теб Тенгери как к посреднику, который впервые передал мандат Тенгери Чингис-хану, мандат, который, по мнению потомков Потрясателя Вселенной, наследовался ими, что подтверждается из письма Хулагу французскому королю Людовику IX в 1262 г.: «Бог.. в эти последние дни говорил с нашим дедом Чингис-ханом через Теб Тенгери (имя, которое следует понимать как пророка бога), его родственники, чудодейственно выявляя будущие события [и] призывая его, через говорящего Теб Тенгери ‘Я единственный всемогущий бог и ставлю тебя над народами и... царствами, чтобы сделать властелином и царем всей земли, уничтожать и сносить, побеждать и разрушать, строить и сеять’» [Meuvaeet 1980: 252].

Когда Чингис-хан набросил свою «золотую уздечку» (*altan arghamji*) на шею народов, которые он покорил, он и монголы и, несомненно, многие из тех, кого он завоевал, считали: то, что он делал, было божественным предназначением.

В-третьих, из уравнения нельзя выбросить случай. Случайно оказалось, что в юности Чингис-хана конфедерация его отца распалась, так что сторонники, которых он покорил, были даже больше лично привязаны к нему, чем могло быть, если бы он просто был участни-

ком борьбы за ханский трон, воюя за него со своими братьями. Не будучи принадлежащим к старшему правящему линиджу, он имел возможность стать основателем династии, создателем степной автократии с печатью своей индивидуальности на ней и сохранить поддержку своих братьев в придачу. Случайно оказалось, что его отец умер в начале жизненного пути Чингис-хана, так что завоеватель мог начать еще в раннем возрасте строить свое будущее, не ожидая кончины своего отца. (Тамерлан впоследствии воспользовался аналогичным положением.)

Случайным оказалось и то, что Чингис-хан не подхватил ужасную болезнь и что ни плохо, ни хорошо нацеленная стрела не убила его. Случайным, наконец, оказалось и то, что, несмотря на его нетипичное для степи пристрастие к генеральным сражениям, он никогда не потерпел такого поражения, которое подорвало бы его престиж. Поэтому в определенной мере случайно и то, что положение Чингис-хана в имперском строительстве было нестабильным вплоть до окончательного завоевания и объединения степи. Обычно на подобной фазе власть любого степного правителя могла быть почти непобедимой при условии соблюдения военной технологии того времени – пока он поддерживал мобильность.

В-четвертых, хотя каждый правитель, вероятно, пытался определить, который из его сыновей должен наследовать ханство, Чингис-хан преуспел и в этом. Джучи и Чагатай, два старших сына Чингис-хана, ссорились из-за военной добычи, и Джучи уже не подчинялся своему отцу во время жизни хана, но Чингис, тем не менее, ухитрился получить обязательства от четырех своих сыновей, рожденных главной женой, касающиеся наследования. Так велик был престиж Чингис-хана, настолько умело он мог регулировать политическую арену и настолько желанным был Угэдэй, третий сын Чингис-хана в виде наследника, что монголы последовали этому выбору (наследование по прямой линии, а не по боковой) и провозгласили Угэдэя правителем на курултае в 1229 г. Таким образом, танистри, Немезида степных империй, не вызвала после смерти Чингис-хана гражданской войны, которая бы уничтожила то, что он сделал. Если бы это случилось, имя Чингис-хана было бы известно историкам, но не Истории, как можно видеть на примере Тамерлана, который завоевал большую территорию, чем Чингис-хан, но большая ее часть была утрачена после его смерти.

Это не означает, что влияние танистри не было. Угэдэй вполне мог расправиться со своим младшим братом Толуем, которому принадлежало 101000 из 129000 человек, которые составляли армию монголов в момент междоусобицы. (Сам Угэдэй имел не более 4000 человек.) Джувейни сообщает, что Толуй умер от спиртного [Boyle 1958b: 549 n. 9], но спиртное, которое убило его – судя по «Тайной истории», Рашид-ад-дину и «Юань ши» – было отравлено [Cleaves 1982: 211–214; Boyle 1971: 167–168; Yuan Shih ch. 10: 2887; see also Cleaves 1948: 317–319 n. 18]. Единственный вопрос: кто прописал яд – шаманы по собственной инициативе или по приказу Угэдэя?

В-пятых, Угэдэй оказался хорошим выбором. Начиная с него, титул правителя возвысился от хана до хагана (или хаана, переведенного Джувейни и Рашид-ад-дином как каан). Угэдэй не был волен выбирать многих из своих военачальников и приверженцев на основе личных отношений, поскольку наследовал их от отца, но, тем не менее, он преуспел в преумножении того, что ему осталось в наследство (отступления назад не было).

Чингис-хан разделил территорию своего королевства на четыре части (*улуса*), которые он отдал своим четырем сыновьям, но Угэдэй организовал новые кампании, понимая, что единственный способ, которым он мог сохранить единство империи, это направить силы монголов наружу и обеспечить новую добычу. Он преуспел в поддержании десятичной системы, а сунский посол в 1236 г. рассказывал об этих подразделениях как о «системе гражданских домохозяйств» [Hsiao 1978: 131 n. 61], свидетельствуя о том, что десятичная военная система включала домохозяйства (семьи) воинских подразделений, а не только самих воинов. Однако племена продолжали существовать независимо от этой десятичной системы, что подтверждается «Тайной историей», где сказано, что Угэдэй, как и ранее, распределял «пастбища и водопои» (*nuntug usu*) племен (*ulus irgen*), а не назначал их на основе десятичных подразделений [Cleaves 1982: 224].

В-шестых, Гуюк – сын Угэдэя и пришедший к власти наследник – умер прежде, чем могла бы начаться между ним и братом Бату (сыном Джучи) война за наследство, способная раздробить империю. Своевременное соглашение между домами Джучи и Толуя вновь объединило монголов для кампаний против Китая и стран Ближнего Востока.

Угэдэй, несмотря на то, что он был достаточно одаренным, чтобы поддерживать единение монголов, не был Чингис-ханом и был не в состоянии избежать обычая танистри, чтобы передать наследство в руки того, кого он пожелает. Если обратиться к «*Тайной истории*», то известно, что борьба за наследование могла выйти за пределы семьи Угэдэя после смерти последнего, поставив риторический вопрос: «Ну а уж если у Угэдэя народятся такие потомки, что хоть травушкой-муравушкой оберни – коровы есть не станут, хоть салом окрути – собаки есть не станут, то среди моих-то потомков ужели так-таки ни одного доброго не родиться?» [Cleaves 1982: 197].

Маневры за наследование продолжались со времени смерти Угэдэя в 1241 г. до 1252 или 1253 гг. Чагатай умер в 1242 г. Чингис-хан выразил предпочтение Кёдёну, второму сыну Угэдэя [Boyle 1971: 181]. Угэдэй выбрал своего сына Кёчу, но поскольку тот умер, хан назначил Ширмына, сына Кёчу [Boyle 1971: 181].

Туракина, главная вдова Угэдэя и регентша, склонила большинство соплеменников под знамена своего старшего сына Гуюка. Однако многие непримиримо выступали против Гуюка из-за его вражды с Бату, который был в это время старейшим из потомков Чингис-хана (*akha*) и являлся одной из наиболее могущественных фигур в империи (эта вражда, вероятно, возникла в ожидании конфликта на основе танистри, что внуки основателя улуса уже могли предвидеть). Темуге, младший брат Чингис-хана, также был претендентом, и он был первым, кто собрал вокруг себя войско и высказал претензии на трон. Когда стало ясно, что Темуге не сможет наследовать трон, он отказался от своих притязаний.

Решив, что один из ее сыновей должен наследовать вместо Ширмына, Туракина удалось задержать решение дел на несколько лет, до тех пор, пока в 1246 г. она не созвала курултай, чтобы провозгласить Гуюка, к которому она благоволила больше, чем к Кёдёну, при этом последний не отличался крепким здоровьем. Бату послал своих братьев присутствовать на курултае, но сам не принимал в нем участие. Гуюк, понимая, что вопрос о наследовании власти окончательно не может быть разрешен до тех пор, пока не устранен Бату, выступил против своего двоюродного брата, но умер на пути в 1248 г., тем самым прервав борьбу за наследство до ее завершения. Хотя «*Юань ши*» определенно считает его императором, Джувеини и Рашид-ад-

дин отказывают Гуюку в титуле *хаана* и ставят после его имени титул меньший по статусу, подобно титулам Джучи, Чагатая, Толюя и Хулагу, ни один из которых не считался когда-либо настоящим каганом.

Прежде чем империя могла распасться, вдова Толюя заключила соглашение с Бату, который позволил наследовать трон ее сыну – Мункэ. Сторонники Бату и Мункэ создали свой курултай в 1251 г., провозгласили Мункэ и получили преимущество над менее организованными сторонниками Ширмына и других возможных претендентов. К концу 1252 г. или в начале 1253 г., после исключения нескольких принцев домов Угэдэя и Чагатая, борьба за престол была закончена.

Ценой этого соглашения была независимость Бату. Улус Джучи начал отделяться от империи, став отдельной конфедерацией. В течение некоторого времени, по крайней мере, Джучиды продолжали владеть собственностью (*t'ou-hsia* или *t'ou-hsiang*) в толуидском Китае, Тем самым некоторое значение потомков Джучи в танистриальном наследстве продолжало оставаться, правда, с течением времени оно стало незначительным.

Таким образом, с некоторыми трудностями империя была объединена и осуществляла только то, что могла делать империя, чтобы продолжать существовать – организовывать и продолжать экспансию.

Почему монголы несли так много разрушений?

На первый взгляд можно было ожидать, что тюрки и монголы следовали общей стратегии на Среднем Востоке. И те, и другие вышли из монгольских степей, говорили на близких языках, имели общие элементы в фольклоре, практиковали один и тот же набор кочевных адаптаций. Оба народа также смотрели на оседлый мир с точек зрения кочевников, стоящих один на один с Китаем.

Однако фактически разница между поведением тюрков на Среднем Востоке и поведением монголов являлась более существенной. Тюрки проникали постепенно, небольшими группами, в течение длительного времени и вошли в мусульманскую культуру и политику региона как полноправные члены. Ущерб, нанесенный ими земледельческим обществам, был относительно невелик.

Однако не так было с монголами. Они ворвались, как лавина, циклон, уничтожили большое количество людей и нанесли такие разрушения, что последствия этой катастрофы, бесспорно, все еще ощути-

мы. Большая часть объяснения этого контраста заключается в различных условиях, при которых оба народа осуществляли свое вторжение в средневосточный земледельческий мир.

Многие из тюркских номадов стартовали в западном направлении как изгнанники, которые потерпели поражение в борьбе с более сильными кочевниками за контроль степей Восточной Азии. Они приходили отдельными группами и, прежде чем достичь Среднего Востока, им сначала пришлось жить в Средней Азии, где они столкнулись с пустынной скотоводческой средой обитания, упоминаемой в начале этой статьи.

Пустыни засушливы и для них характерна скудная растительность. Пастбища можно найти, главным образом, вдоль границ пустыни, где есть вода. Однако там, где есть вода, как правило, обитают не только номады, но и проживают земледельцы. Здесь же возникают города. В данных экологических условиях номады и земледельцы имели частые и многократные контакты. Пустыня ограничивала развитие сельского хозяйства, как земледелия, так и скотоводства. По этой причине всюду, где имелись пастбища, они должны были перемежаться с городами и обрабатываемыми крестьянами полями. Кочевники, чей пасторализм в подобных условиях требовал сезонных перекочевок по одним и тем же местам, хотели мира со своими оседлыми двойниками по той причине, чтобы их ежегодное возвращение было желанным и обмен продукцией на рынках и с глазу на глаз между отдельными кочевниками и торговцами или крестьянами мог осуществляться с минимумом трудностей. В этой ситуации оба мира существовали как части относительно компактного кочевническо-земледельческого континуума. При этом кочевники, пользуясь своей военной силой, конечно, стремились контролировать своих соседей, но в то же самое время понимали смысл в тех выгодах, которые давал для них соседний мир земледельцев и горожан. В ответ на условия среды номадами была разработана отчетливая структура взаимоотношений с оседлыми соседями, структура, которая предполагала контроль номадов задолго до прихода тюрков и монголов на Средний Восток. Здесь бедуинские племена управляли оседлыми народами в соответствии с данной структурой (контроля) и имели ее в виду как нечто само собой разумеющееся. Впоследствии, с появлением ислама, арабские завоевания принесли арабскую форму этой пустынной

структуры вместе со своей религией в западную часть Средней Азии, двигаясь на Восток, пока они не достигли границ пустыни и начала степей.

Тюрки, прибывающие постепенно и группами ограниченного размера, встретились, таким образом, с культурной средой, уже подготовленной предшествующими кочевниками. Эта среда предполагала для них роль правителя в относительно мирном кочевническо-земледельческом мире и они приняли ислам, универсальную религию, открытую для племен кочевников, что облегчило им переход в полноправные члены этого симбиоза.

Ко времени, когда тюркоязычные номады просочились через Среднюю Азию на Ближний Восток, они уже, по крайней мере номинально, были мусульманами и, следовательно, разделяли некоторые важные общие интересы с оседлым мусульманским обществом. Они получили в наследство пустынную структуру контроля, которую им передали арабские завоевания. Номады прожили достаточно долго по соседству с земледельческими народами, чтобы понимать оседлое общество и, в определенной степени, считались его защитниками.

Данная трансформация потребовала от кочевников достаточно много времени. В степях их перспектива была радикально отличной. Степная среда также разделяла номадно-оседлый континуум, но он был намного свободней, чем континуум пустыни. Степные кочевники жили отдельно от оседлых народов и дружеские контакты между ними были меньшим правилом. Кочевники, с одной стороны, и земледельцы или горожане, с другой – обычно не были знакомы. География не вынуждала степных номадов и оседлых жителей к сезонным встречам. Среда разделяла их. На восточном краю степной зоны, где границы между номадами и земледельцами были наиболее резкими, Монголия и Китай противостояли друг другу большую часть истории как два разных мира⁵.

Обычный степной кочевник имел весьма слабый стимул или не имел его вообще, чтобы развивать понимание земледельческого хозяйства или городского общества. Он не считал, что его судьба может быть связана с процветанием оседлых соседей. Политическая идеология степного номадизма не заставляла стремиться управлять земледельческим миром. Этот мир был предоставлен своим собственным политическим принципам.

Набег для номада был также важен, как и торговля. Основные мирные контакты между кочевниками и земледельцами, помимо торговли, существовали на правительственном, а не на индивидуальном уровне. Здесь надплеменной правитель осуществлял единственную функцию, которая была необходима степному номаду от него (помимо роли организатора грабительских кампаний): заключать соглашения с оседлыми государствами на условиях вымогательства. Земледельческое государство поставляло богатства (обычно маскируемые как ответные дары и уступки), а взамен номады отказывались от своих набегов. Однако, когда степной кочевник вторгался в оседлый мир, он грабил и разрушал так много, сколько желало его сердце. Тем самым он напоминал земледельцам мудрость мирной отдачи своих богатств, когда номады желали этого.

Монголы были не менее приспособленными, чем тюрки. Наследие киданей (которые правили Маньчжурией, большей частью монгольских степей и небольшой частью Северного Китая) и влияние чжурчжэней (которые правили Маньчжурией и всем Северным Китаем и понимали Степь), вероятно, открыли глаза монголам, по крайней мере, слегка, на возможность завоеваний и эксплуатации в отличие от только вымогательства богатств земледельцев на границах степи. Советы киданей, чжурчжэней и уйгуров и контакты с мусульманскими купцами из Средней Азии, которые могли указать на пример тюркоязычных кочевников, управляющих оседлыми народами, должны были также подготовить способ адаптации монголов к пустынной модели взаимодействия с земледельческим миром.

Однако монголы просто пришли слишком быстро. В отличие от тюрков они вторглись в пустынную среду внезапно, в полном составе, в результате кампаний, совместно согласованных и спланированных централизованных действий в течение ограниченного времени. У них не осталось времени на собственную аккультурацию к пустынной среде. Таким образом, они привнесли с собой отношения, выработанные в восточноазиатских степях – презрение к земледельцам, которые, как выпасаемые номадами животные, ели то, что росло из земли (монголы были не единственными, кто сравнивал земледельцев со «стадами» – *райя*). В этой степной системе вымогательства монголы охотно применяли насилие и использовали террор, усиливаемый их идеологией мирового господства, чтобы заставить свои жертвы мирно выплачивать им требуемую продукцию оседлого общества [Voegelin 1940/1941].

Уже находясь в Средней Азии, монголы приняли ислам и пришли к пониманию оседлого общества не менее быстро, чем тюрки, но к этому времени монгольский миф сделал свою страшную работу, разрушая города, которые сопротивлялись, устраивая резню населения, неся смерть и оставляя руины за собой.

Дж. Саундрес был, несомненно, на ложном пути, когда предположил, что монголы устраивали свой хаос из некоей «слепой необоснованной боязни и ненависти в отношении городской цивилизации» [Saunders 1977a: 48]. Опустошения, произведенные ими, логически исходили из наследия степной мудрости относительно того, как номады наилучшим образом могли получить то, что они хотели от земледельческого мира. Но на Среднем Востоке, где правилом была пустынная система кочевническо-земледельческого взаимодействия, поведение монголов должно было казаться непостижимым.

Почему монголы обратились к исламу, а не к другим религиям?

Обращение всех монголов в ислам в кыпчакской степи, Средней Азии и на Среднем востоке – и их обращение, исключая отдельных лиц (некоторые [Dardess 1973] относят монголов к конфуцианцам, но этот термин применим только к очень ограниченному числу лиц высшего ранга), в конфуцианство, даосизм или популярный в Китае буддизм, или в православное христианство на Руси – можно приписать, главным образом, двум факторам: (1) степени, в которой эти религиозные традиции уже были приняты для употребления номадами ко времени, когда монголы впервые столкнулись с ними и (2) природе контактов между монголами и приверженцами этих религий.

В XII-XIV вв. конфуцианство, даосизм и китайский буддизм были характерны для китайской культуры и в границах китайского земледельческого хозяйства. Они не были новообращающимися религиями, каждая из них имела свое собственное видение идеального социального порядка, которые были чрезмерно чужды степному социальному этносу кочевников. Монголы имели свои войска в Китае и, следовательно, были открыты для контактов разного типа с покоренным китайским населением. Однако ценности и стандарты двух миров были столь отличны, что оккупанты не могли рассматривать китайцев и их культуру как достойные уважения.

Христианство, с другой стороны, было религией, обращающей в свою веру, и в своей несторианской форме оно давно было адаптировано к культуре номадов, а также имело немалое число приверженцев среди самих монголов, игравших важную политическую роль. Но монголы считали важным и целесообразным контролировать Русь из кыпчакской степи, где местная исламская культура в своей тюркоязычной кочевнической форме быстро трансформировала их так, что монголы никогда не подвергались длительному контакту с восточным православием и идеологически не склонялись оценивать его достоинства.

Ислам отличался. По происхождению он был столько же религией кочевника, сколько и религией горожанина. Представители арабских племен принесли его далеко на восток, в Среднюю Азию, а тюрки, пришедшие из восточных степей, адаптировали исламскую традицию таким образом, что сделали его привлекательным для монголов. Ко времени достижения монголами кыпчакской степи ислам уже был широко распространен среди тюркоязычных кочевников. Подобным образом в Средней Азии и Иране ислам распространился среди кочевого населения, а не был только религией тюркских правителей.

Ислам пришел к монголам путем обращения в веру суфийскими шейхами, которые общались с ними на понятном языке, которые прославляли религию способами, предназначенными для того, чтобы сделать ислам наиболее приемлемым, и которые знали, как со временем занять место шамана. Суфизм смог сравнительно легко заменить монгольскую концепцию всемирного бога Тенггери семитской концепцией бога по имени Аллах.

В этом отношении обращение монголов в ислам интересно сопоставить с принятием тибетского буддизма, который некоторые из монголов приняли еще в XIII в. Тибетские кочевники также адаптировали буддизм для использования его номадами, а монахи, которые распространяли его среди монголов, понимали скотоводческую культуру монголов и знали, как заменить место шаманов. Облегчая проникновение, тибетский буддизм на обыденном уровне имеет много общих черт с монгольским шаманизмом.

В кыпчакской степи монголы численно уступали и были поглощены тюркоязычным мусульманским большинством. Постепенно монголы стали кыпчаками. В Средней Азии и на Среднем Востоке

ислам облегчил переход монголов от модели степных завоевателей к модели управления пустынными областями, как это было до них с тюрками. Мусульманская традиция Среднего Востока играла важную роль в подобных завоеваниях территории с сохранением высокого статуса кочевников, что также не предполагало необходимости отказываться от кочевого образа жизни. Однако, в конце концов, в Средней Азии и на Среднем Востоке, как и в кыпчакских степях, процесс принятия ислама шел рука об руку с культурной ассимиляцией монголов и тюрок.

Почему монголы остановились, когда и где они остановились?

Монголы пришли в Среднюю Азию, на Русь и Средний Восток подобно серии лавин. Перед ними лежат сказочные богатства Индии, сокровища Западной Европы и Египет, славящийся своим сельскохозяйственным производством и торговлей. Ничто не предполагает того, что монголы, разгромившие чжурчжэньскую империю Цзинь (вероятно, имевшую самую мощную армию в мире в XIII в., не считая самих монголов), рассматривали Делийский султанат, европейских королей или мамлюков столь сильными, чтобы не завоевать их. Тем не менее монголы отказались от своего вторжения в Индию после разрушения Лахора в 1241 г.; они повернули назад из Европы годом позднее, прежде чем достигли Вены; и они не наказали мамлюков за поражение от них при Айн Джалуде в 1260 г.

Почему? Старая мудрость, найденная, например, в работе Р. Груссэ [Grousset 1939: 333], приписывала остановку монголов политике наследования, но позднее были предложены другие объяснения. А. Куреши и С. Икрам объясняют неудачу монголов в осуществлении реального вторжения в Индию военной мощью и оборонительными сооружениями Делийского султаната [Ikram 1964: 136, 140; Quereshi 1966: 44–45, 59, 63]. Д. Синор, не соглашаясь с утверждением Плато Карпини, что монголы очистили Венгрию из-за смерти Угэдэя, заявляет, что их уход весной 1242 г. был «операцией, для которой не существует удовлетворительного объяснения», и предлагает вместо этого, что он «мотивировался трудностями Бату в отношении материального снабжения и признанием того факта, что венгерские пастибища были недостаточны для обеспечения потребностей его армии»

[Sinor 1972: 181]. Саундерс, который называет битву при Айн Джалуде «просто стычкой» и признает «волнения, которые последовали после смерти в Китае Великого хана Мункэ», относит, тем не менее, неудачу хулагуидов в продолжении своих завоеваний на Среднем Востоке на счет обратного взятия греками Константинополя в 1261 г. и союза Бейбарса с Джучидами [Saunders 1977a: 67–76].

В отношении Индии он заявил следующее: (1) монголы ушли из Индии в 1222 г. (достигнув Мултана) из-за жары; (2) когда Чингисхан снова вторгся в Индию в 1224 г., он оставил ее еще раз, поскольку увидел носорога (или «единорога») [Yen 1969: 589–591], а его киданьский советник Елюй Чуцай убедил его, что это плохое предзнаменование (учитывая мировоззрение того времени и важную роль отдельного лидера в политической культуре монголов, последнее объяснение нельзя рассматривать как невозможное).

Несомненно, что каждый из этих аргументов содержит часть объяснения – и жара Индии, несомненно, была фактором, но аргументы касательно мощи потенциальных жертв или недостатка пастбищ, или жаркого климата не дают достаточно убедительных ответов на вопрос: почему монголы ушли из таких перспективных для ограбления территорий именно тогда, когда они ушли – в 1242 и 1260 гг.

Ввиду силы держав, которые были покорены монголами, оставшиеся государства (Индия, Европа, Средний Восток) скорее были склонны придерживаться оборонительной стратегии, хотя, как отмечает Саундерс, соперничество Хулагуидов и Джучидов в определенной степени могло оказать нейтрализующий эффект на военный потенциал монголов в Леванте. Европа была в такой стадии раздробленности, что основной причиной нежелания Плано Карпини везти с собой обратно на запад посла от Гуюка было опасение того, что, увидев «противоречия и войны, которые распространены среди нас, они могли бы получить большой стимул для нападения» [Dawson 1955: 68]. Монголы уже не могли этого не знать. Северная Индия подвергалась набегам в 1297 г. и затам в 1300, 1303, 1304, 1305 и 1327 гг. со стороны чагатаидов, которые в этот период были хотя и намного слабее, чем объединенное монгольское войско в 1241 г., однако провели разрушительные акции в Пенджабе и дошли до Дели.

Даже если Синор права в отношении венгерской географии, ни недостаточность пастбищ, ни жаркий климат не мешали монголам

осуществлять свои нашествия верхом на лошадях по рисовым полям Южного Китая и Вьетнама либо вторгаться на слонах в Бирму, а отсутствие фуража не удерживало их от морских экспедиций в Японию и Индонезию, даже если реальной целью этих походов являлась альтернатива капитуляции военным силам Сун.

Старая мудрость – лучшая мудрость. Монголы остановились там, где они были в Индии и Европе в 1242 г., из-за смерти Угэдэя в конце 1241 г. Они остановились там, где они были на Среднем Востоке в 1260 г. из-за смерти Мункэ в августе 1259 г. Кончина степного самодержца, как знали все монголы, не являлась чем-то принципиально незначимым. Классической структурой степной империи, как я предположил выше, была структура, настолько тесно связанная с личностью правителя, что когда он умирал, возникала реальная опасность распада империи. Если империю нужно было сохранить, удержание единства могло быть достигнуто посредством политических маневров, борьбы и, возможно, гражданской войны. Все это последовало и после смерти Угэдэя, и после смерти Мункэ. У монголов не было выбора, и они были вынуждены прекратить свои военные походы.

Последний вопрос, который я не рассматриваю здесь: почему монголы, вынужденные останавливаться, чтобы разобраться с проблемами наследования, не продолжили свои завоевания и экспансию позднее? Ответом на этот вопрос являются такие факторы, как конкретный геополитический расклад, динамика степной имперской политики, небольшая численность «монгольского» населения, зной Индии и Юго-Восточной Азии и другие обстоятельства, в том числе и причины, приведенные Куреши, Икрамом, Синор и Саундерсом.

Почему империя монголов так быстро распалась?

Из всего ранее изложенного должно быть ясно, что в сравнении с тем, чего следовало ожидать от степной автократии, империя монголов, которая существовала на протяжении, по крайней мере, трех поколений, не распалась так быстро. Вопрос, скорее, должен быть следующим: как ей удалось продержаться так долго? (Этот вопрос я не обсуждаю здесь.)

Факторы распада – такие, как мобильность, танистри, отсутствие какой-либо экологической необходимости существования надпле-

менной политике – подробно уже рассмотрены в настоящей статье. То, что мне хотелось бы подчеркнуть именно здесь – это важность разделения Чингис-ханом его народа на четыре улуса, по одному для каждого из своих сыновей от главной жены, и возможность аккультурации в каждой из этих разных зон обитания.

Разделение улуса вполне соответствовало обычаям номадов, но для автократа, который хотел бы сохранить свою империю для потомства, выглядит как своеобразным, но устаревшим шагом. Выделенные части сначала производят впечатление чего-то немного большего, чем типичные военно-административные подразделения в пределах степной автократии, в которой все полномочия сосредоточены у персоны правителя. Оседлое население было подчинено непосредственно правителю, а немонгольские области, которые были присоединены к империи по аналогии с «племенами», из которых изначально собственно и состояла империя, управлялись непосредственно императором. После смерти Угэдэя или, возможно, несколько ранее контроль за оседлыми народами и составляющими державу «племенами» начал постепенно переходить к правителям четырех братских «народов». Примерно в то же самое время первоначальные племенные объединения также начали исчезать, и новые племена стали составными элементами «народов», каждый из которых сформировал, в конце концов, свою по праву надплеменную политику.

На ранних этапах существования империи монголы были единственным народом, который установил свое правление над народами нескольких отличных культур. Однако административное деление, развившееся с течением времени в политическое, вкупе с аккультурационными процессами привело к формированию нескольких отдельных народов.

«Народ» Джучи получил территорию, которая состояла, главным образом, из степи, населенной тюркоязычными мусульманами. Близость степи к Руси и экономически важным низовьям Волги, Хорезму, грузинскому и армянским царствам на Кавказе позволяли Джучидам оставаться в степи, где они быстро ассимилировались тюркоязычным населением и приняли ислам. Их географическое окружение позволяло им осуществлять владычество над зависимыми оседлыми владениями без отказа от кочевого образа жизни.

«Народам» чагатаидов и хулагуидов (ильханов) досталась территория, которая должна была, в соответствии с условиями первоначального разделения, принадлежать «народу» Джучи [Jackson 1978]. Это была комбинация пустынь, оазисов и пастбищ, которая вынуждала чагатаидов и хулагуидов вписаться в жесткую структуру кочевническо-земледельческих отношений, характерных для пустынной среды, и постепенно привела к их ассимиляции в тюркоязычное мусульманское население двух регионов.

«Народ» Угэдэя получил редконаселенные степи, в которых монголы сохранили свой язык, свои религиозные воззрения, свою культуру. Пока империя была истинно монгольской и исконно степной, Угэдэиды могли сохранять доминирование.

В соответствии с принципом минората «народ» Толуя получил Монголию, отцовские пастбища, но владения толуидов в Корее и Северном Китае представляли им выбор остаться в степи и эксплуатировать земледельцев традиционным образом – вымогательством, либо покорить и править, сместив центр власти из степи на сельскохозяйственные территории. Последняя альтернатива означала реорганизацию их политики и учреждение управления на принципиально иной основе, что представляло угрозу для целостности империи.

Вступление на престол Мункэ ускорило процесс, посредством которого монголы нескольких улусов были превращены в отдельные народы, поскольку в действительности это позволило кыпчакской степи Джучи отделиться от империи, и создало конфликт между джучидами и хулагуидами за права на Средний Восток (подарок Мункэ джучидами хулагуидского наследства). Это было не соперничество между двумя линиями за наследство трона общей империи, но вражда между двумя отдельными владениями за обладание территорией.

Между тем основная проблема, которая возникла между монголами «народов» («nation») хулагуидов, чагатаидов и толуидов, заключалась в том, должны ли были они придерживаться своих кочевых традиций и оставаться империей – по крайней мере единым народом (nation) – либо они должны были создать смешанное общество (по существу «пустынную модель» («desert pattern») эксплуатации земледельческого мира)?

Политики стремились к поляризации вокруг этих двух позиций [Мункуев 1962]. После смерти Мункэ сторонники «номадизации»

(nomadisers) остались в Монголии и поддержали Ариг Бугу в борьбе за наследование трона против Хубилая, любимца сторонников «сосуществования» (cohabiters). Когда борьба завершилась победой Хубилая, приверженцы номадизации нашли поддержку в лице Хайду, последнего серьезного кандидата линии Угэдэя и, таким образом, в сущности соединили в масштабе всей империи борьбу на наследство престола с борьбой между сторонниками приверженцев «сосуществования» и «номадизации».

На территории хулагуидов ситуация была более спокойной. Принятие ислама и пустынная модель, которая была введена еще тюрками, облегчили переход почти всех монголов в положение сторонников сосуществования с земледельцами. Но в улусе Чагатая проблема была столь же тяжелой, как и в Китае, возможно, даже более острой. Здесь пастбища вплотную примыкали к земледельческим районам, в которых преобладала тюркская мусульманская культура. Чтобы сосуществовать, следовало стать тюрком и принять ислам. Кочевать, означало оставаться в степи или возвращаться в степь, продолжая при этом быть монголом и верить во всемирного небесного бога Тенггери – по крайней мере, до конца XIV в., когда ассимилятивная сила тюрко-мусульманской культуры стала слишком влиятельной, чтобы сопротивляться ей. С 1260-х гг. политика Чагатая вращалась вокруг этого вопроса – сосуществовать или кочевать? Как и в Онголии, сторонники номадизации сплотились, поддерживая Хайду, и проблема сохранялась до тех пор, пока в середине XIV в. сам «народ» Чагатая не разделился на две части: тех, кто принял стратегию сосуществования в Мавераннахре (улус Чагатая), и народы, оставшиеся кочевниками в Могулистане.

Если бы *каан* и основная масса монгольского населения остались «сторонниками номадизации» и следовали своей традиционной степной модели, чтобы эксплуатировать аграрный мир, их империя просуществовала бы дольше. Но основная масса монголов пришла в аграрный мир, где как «сторонники сосуществования» они следовали «пустынной» модели и превратились в несколько народов, несколько отдельных государств. Говоря на разных языках, исповедуя различные веры и преследуя разные цели в различных ареалах обитания, они не могли больше составлять единую политику. Степь, которая была их центром, стала периферией. Поражение Ариг Буги и Хайду и триумф Хубилая предвещали гибель империи.

Литература

- Мункуев Н. Ц. 1962. О двух тенденциях в политике первых монгольских ханов в Китае в первой половине XIII в. *Труды БурКНИИ*, Вып. 8: 49–67.
- Мункуев Н. Ц. 1977. Заметки о древних монголах. *Татаро-монголы в Азии и Европе*. М.
- Boyle J. A. 1958ab (trans.). *The history of the World-Conqueror by Ala ad-Din Juwayni*. Cambridge: Harvard University Press.
- Boyle J. 1971 (trans.). *The successors of Genghis Khan: Translated from the Persian of Rasid al-Din*. New York: Columbia University Press.
- Cleaves F. W. 1948. The Expression *jöb ese bol-* in the Secret History of the Mongols. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 11, № 3–4.
- Cleaves F. W. 1967. Teb Tenggeri. *Ural-altaische Jahrbücher*, vol. 39, № 3–4: 248–260.
- Cleaves F. W. 1977. «Ch'eng-chi-ssu» shih-i. *Kuo-li cheng-chih ta-hsüeh hsüeh-pao*, vol. 36: 149–197.
- Cleaves F. 1982 (trans.). *The Secret History of the Mongols*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dardess J. W. 1973. *Conquerors and Confucians*. New York: Columbia University Press.
- Dawson C. 1955 (ed.). *The Mongol Mission*. New York: Sheed and Ward.
- Evans-Pritchard. 1940. *The Huer*. Oxford: Clarendon Press.
- Goody J. 1966. *Succession to High Office*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grousset R. 1939. *L'empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*. Paris: Payot.
- Fletcher J. 1979/80. Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire. *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 3–4, № 1: 236–251.
- Hsiao Ch'i-ch'ing. 1972. Pei-Ya yu-mu min-tsu nan ch'in ko-chung yuän-yin ti chien-t'ao. *Shih-huo yueh-k'an*, vol. 1, № 12: 609–619.
- Hsiao Ch'i-ch'ing. 1978. *The Military Establishment of the Yüan Dynasty*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ikram S. M. 1964. *Muslim Civilization in India*. New York: Columbia University Press.
- Jackson P. 1978. The Dissolution of the Mongol Empire. *Central Asiatic Journal*, vol. 22, № 3–4: 186–244.
- Jenkins G. 1974. A Note of Climatic Cycles and the Rise of Chinggis Khan. *Central Asiatic Journal*, vol. 18, № 4: 217–226.
- Khazanov A. M. 1979. Notes on the Emergence of the Mongolian State under Genghis Khan.
- Kotwicz W. 1950. Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIIIe siècle. *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 16: 428–434.

- Li Kan. 1979. *Hsiung-nu shih*. Hohhot: Nei Meng-ku jen-min ch'u-pan-she.
- Manz B. 1983. *Politics and Control Under Tamerlane*. Unpublished PhD. Dissertation. Harvard University.
- Manz B. 1983a. The Ulus Chaghatay before and after Temür's Rise to Power: The Transformation from Tribal Confederation to Army of Conquest. *Central Asiatic Journal*, vol. 27, № 1–2: 79–100.
- Meyvaert P. 1980. An Unknown Letter of Hulagu. Il-Khan of Persia, to the King Louis IX of France. *Viator*, vol. 11: 245–259.
- Mori Masao. 1981. The T'u-chüch Concept of Sovereign. *Acta Asiaticae*, vol. 41: 47–75.
- Pallisen N. 1956. Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tschingis-Chans. *Numen*, vol. 3, № 3: 178–229.
- Quereshi I. H. 1958. *The Administration of the Sultanate of Delhi*. 4th ed. Karachi: Pakistan Historical Society.
- Quereshi I. H. 1966. *The Administration of the Mughul Empire*. Karachi: University of Karachi.
- De Rachewiltz I. 1982. The Secret History of the Mongols: Chapter Ten. *Papers on the Far eastern History*, vol. 26.
- Roux J.-P. 1956/1957. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 149, № 1: 49–82; № 2: 197–230; vol. 150, № 1: 27–54; № 2: 173–212.
- Roux J.-P. 1962. La religion des Turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e siècles. *Revue de l'histoire des religions*, vol. 161, № 1: 1–24, № 2: 199–231.
- Saunders J. J. 1977a. The Mongol Defeat at Ain Jalut and the Restoration of the Greek Empire. *Muslims and Mongols*. Ed. by G. W. Rice. Christchurch: 67–76.
- Saunders J. J. 1977b. The Nomad as Empire-BUILDER: A Comparison of the Arab and Mongol Conquest. *Muslims and Mongols*. Ed. by G. W. Rice. Christchurch: 36–66.
- Serruys H. 1977. The Office of the *Tayisi* in Mongolia in the Fifteenth Century. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 37, № 2: 353–380.
- Sinor D. 1972. Horse and Pasture in Inner Asia History. *Oriens Extremus*, vol. 19, № 1–2.
- Smith J. M. 1975. Mongol Manpower and Persian Population. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 18, № 3.
- Turan O. 1955. The Ideal of World Domination among the Medieval Turks. *Studia Islamica*, vol. 4: 77–90.
- Voegelin E. 1940/1941. The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255. *Byzantion*, vol. 15: 378–413.
- Wu S. H. L. 1979. *Passage to Power: K'ang-his and His Heir Apparent*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Yen Chun-chiang. 1969. The Chên-tan as Word, Art Motif and Legend. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, № 3.

Yüan shi. 1976. Peking: Chung-hua shu-chü.

Примечания

¹ Многие идеи, которые находятся в основе данной статьи, возникли в ходе длительного обсуждения в течение последних пяти лет с Т. Барфилдом, который развивает концепцию завоевательных «маньчжурских» государств и готовит монографию о «маньчжурском факторе» в отношениях между степью и ее южным соседом в Восточной Азии (*речь идет о знаменитой книге Т. Барфилда «The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China», выдержавшей несколько изданий; см. рец. на рус. яз. – «Восток», 1995, № 1. – Отв. ред.*). Он говорил мне о разных ошибках, прежде всего о том, что единство степной племенной конфедерации обязательно требует войну (в противоположность «кочевой империи» – отчетливо эти позиции я развиваю в этом эссе). В этой связи см. его [Barfield 1981]. Труды В. Радлова, В. Бартольда, Б. Владимирцова и О. Латтимора составляют фундамент. Обсуждения с Ф. Клифсом, О. Прицаком и Чинфу Хуном также дали мне очень многое, но ни один из них неповинен за недостатки этого очерка.

² Я позволю себе вольности с кельтским институтом, следуя предположению Дж. Мирски, которая «выложила» его мне во время дружеской беседы в Принстоне в 1972 г. Некоторая полезная информация дается в редакторском введении Дж. Гуди [Goody 1966: 54 note 15], а также в моем развитии этой идеи [Fletcher 1979/80: 236–251]. *Дж. Флетчер имеет здесь в виду принцип наследования, который в отечественной науке именуется термином «удельно-лестничная система». – Прим. отв. ред.*

³ Смит утверждает, что «списки монгольских туменов безотносительно того, кочевых или оседлых, показывают численность воинов, отражают трудовые ресурсы и военный потенциал и являются индикаторами размера общего населения» [Smith 1975: 287].

⁴ «Тенггери» здесь, вероятно, не означает ничего большего, чем «господин» в выражении «господин Теб» или «господин Хитрость», как это утверждал Ф. Клифс [Cleaves 1967]. Отметим возражения И. Рахевильца [Rachewiltz 1982: 75–76], но не существует доказательства, что «Теб Тенггери» не было посмертным именем, а использование схожего термина на тюркском языке не является убедительным подтверждением монгольского использования в каком-либо определенном случае.

⁵ Отметим, что, согласно современной позиции КПК, Монголия была частью Китая еще до XX в. Подобное заявление кажется особенно странным по отношению к хунну, однако см.: [Li Kan 1979].

МОНГОЛЬСКАЯ МОДЕЛЬ КОЧЕВОЙ ИМПЕРИИ*

К моменту рождения Чингис-хана в 1162 г. Монголия** уже более трех веков была слабой и разьединенной страной. Постоянная война среди степных кочевых народов сделала повседневную жизнь небезопасной, а политическое объединение казалось недостижимым. Однако уже ко времени смерти Чингис-хана в 1227 г. Монголия была объединена и стала центром самой большой в мире по площади империи, доминирующей силой в Евразии. Что могло быть причиной столь быстрых изменений и их последствий? Наиболее общий исторический подход объясняет возникновение Монгольской империи как результат долговременного исторического развития в Евразии подобно тому, что привел к появлению предыдущие степных империй, такие, как держава Хунну (209 г. до н. э. – 155 г. н. э.) или Тюркский и Уйгурский каганаты (552–840 гг.). С этой точки зрения Монгольская империя была лишь структурно большей версией ее предшественниц, однако ее политическая и военная организация проистекала из общего степного наследия, и не была совсем не уникальна для монголов.

На самом деле Монгольская империя поразительно отличалась от ранних степных империй и имела лишь малое сходство с ними. Мы можем увидеть это в следующих трех важных областях. Во-первых, Монгольская империя возникла как оппозиция к обычной модели отношений между Китаем и степью, приводивших к созданию кочевых империй в монгольских степях. Во-вторых, Монгольская империя радикально изменила степное кочевое общество, сломав существующую племенную систему и заменив ее централизованной политической системой правления, которая до этого никогда не существовала в степи. В-третьих, монголы, в конечном счете, стали напрямую управлять соседними оседлыми государствами, а не занимались вымогательством, как это делали предыдущие степные империи. Поскольку генезис этих различий происходит из проблем, с которыми столкнул-

* Доклад на VIII международном конгрессе монголоведов (Улан-Батор. Август 5–12, 2002).

** Термин «Монголия» используется в статье в географическом смысле как синоним понятию «монгольская степь». – *Прим. отв. ред.*

ся Чингис-хан в процессе объединения степи и удержания власти, изучение его личного вклада в этот процесс является абсолютно необходимым.

Модель взаимоотношений между Китаем и Монголией

Взаимодействие между Китаем, степными кочевниками Монголии, племенами смешанного леса и степными племенами Маньчжурии создало две отличные модели развития, что определило структуру политических отношений в степи и модель иностранного управления в Китае: (1) двухполюсная граница между объединенным Китаем и объединенной Монголией и (2) пограничные государства, управлявшие Северным Китаем и частично Монголией [Barfield 1989].

Степь и Китай. Самые удачливые империи монгольских степей появились в тандеме с автохтонными китайскими династиями, которые включали всю территорию Китая. Эта модель противоположна широко распространенной точке зрения, согласно которой кочевники Монголии становились тем сильнее, чем Китай становился слабее. Наоборот, кочевые империи и крупнейшие собственно китайские династии расцветали и приходили в упадок одновременно. Эта модель особенно наглядно может быть прослежена во взаимоотношениях между Хань и хунну, между Тан и тюрками/уйгурами. Стабильность этих кочевых империй основывалась на вымогательстве прямых субсидий и торговых привилегий у китайских династий. Не желая завоевывать Китай, степные империи были структурно зависимы от существования их соседей, снабжавших их богатством, которое они перераспределяли среди своих сторонников в Монголии. Первоначально эти взаимоотношения были основаны на силе, но со временем они становились более взаимными. Кочевники даже защищали ослабшие во время внутренних мятежей китайские династии, снабжая их войсками. Когда эти династии из-за конфликтов внутри Китая все-таки распадались, номады теряли основной источник дохода, который позволял им устанавливать централизованное правление внутри степи. В этих условиях Монголия также становилась политически раздробленной. Местные вожди вышли из-под контроля имперской структуры, но без восстановления системы вымогательства подарков, пока Китай оставался раздробленным восстановление степной конфедерации было невозможным. Власть на границе перешла к народам Мань-

чжурии, игравшим второстепенную роль в противостоянии Китая и Степи.

Пограничные государства Маньчжурии. Четыре из пяти наиболее крупных иностранных династий, правивших Северным Китаем, имели свои корни в Маньчжурии (Тоба Вэй, Ляо, Цзинь, Цин). Все они возникли в периоды нестабильности, складывавшейся после падения автохтонных китайских династий, которые управляли на протяжении веков всем Китаем. То, что так много иностранных династий пришли с северо-востока, является аномалией, потому что главной угрозой китайской границе во времена Хань Тан и Мин были племена из монгольских степей. Действительно, когда степные номады и Китай были сильны, не было возможным появление независимых региональных государств где-нибудь вдоль границы. Однако во времена анархии, после того как автохтонные китайские династии пришли в упадок, вожди местных племен со всех участков границы пытались создать новые пограничные королевства. Из всех появившихся региональных государств наиболее эффективными были маньчжурские династии, благодаря их выгодному стратегическому положению и развитию дуальной структуре власти и управления завоеванными территориями. Эти дуальные организации включали как китайские, так и племенные институты контроля, что позволяло китайским территориям быть управляемыми своими собственными чиновниками в соответствие с исконной конфуцианской практикой, в то время как племенные народы сохранили систему традиционных норм и обычаев. Маньчжурские правители поддерживали свою власть путем манипулирования этими двумя группами институтов. Используя китайских чиновников и судебную практику, они разрушали племенную автономию, при этом продолжали держать под контролем китайцев, используя элитные племенные военные соединения.

В делах с народами монгольских степей иностранные династии применяли особую пограничную политику поглощения и раскола, которая активно препятствовала появлению политической централизации. Обычно только после свержения этих агрессивных иностранных династий и их замены более изоляционными исконными китайскими династиями кочевники были способны объединиться. В отличие от завоевательных династий коренные китайские династии склонны были игнорировать политические события в степи, поэтому там вожди

должны были беспокоиться только по поводу других степных кочевых соперников. С течением времени степная империя могла быть воссоздана. Ее единство держалось с помощью китайских субсидий. Монгольская граница вновь становилась линейной, а политическая система в регионе двухполярной.

Монголы ломают модель

Чередование могущественных степных империй и коренных китайских династий с равными по длительности периодами маньчжурского правления в Китае и беспорядка в Монголии было таким устойчивым явлением, что эта модель была сломана только однажды за двухтысячелетний период Монгольской империей Чингис-хана. Быстрое восстановление империй кочевников не происходило не потому что вожди кочевников, стремящиеся к власти в степи во времена усобиц, были менее амбициозны или менее способны, чем лидеры, успешно объединявшие Монголию в другие времена. Скорее всего, причина заключается в весьма эффективной и удачной политике иностранных династий, мешавших объединению Монголии. Эта политика поддерживала соперничество внутри степных племен и кровную месть, чтобы препятствовать любой группе стать более могущественной. И если одно племя вдруг становилось более могущественным, они посылали экспедиционные войска в глубь Монголии, чтобы ослабить его или, в крайнем случае, препятствовать его нападению на китайскую границу. Например, в V в. государство Тоба Вэй регулярно устраивало походы против жужаней и захватывало большое число людей и животных, заставляя кочевников постоянно обороняться. В XVII-XVIII вв. маньчжурская династия Цин использовала «систему знамен» и земельные пожалования восточномонгольским ханам, чтобы те служили бастионом против более агрессивных джунгар из Западной Монголии.

Когда родился Чингис-хан, Монголия была политически раздроблена уже почти триста лет после падения Уйгурской империи в 840 г. В течение этого времени стерлась даже память о ранних степных кочевых империях. Такой длительный период раздробленности Монголии поддерживался завоевательными государствами из Маньчжурии, которые также управляли Северным Китаем: киданьской империей Ляо (907–1125) и чжурчжэньской империей Цзинь (1115–1234). Эти династии вступали в союз со слабыми племенами против

сильных племен, чтобы создать эффективную коалицию, которая смогла бы уничтожить любого лидера племени в степи, угрожавшего возглавить остальные племена. Конечно, при этом династии усиливали власть своих степных союзников и только вопросом времени было, когда те обратятся против своих покровителей и передадут свою поддержку племенам, которых они только что разбили. В течение XII в., например, чжурчжэни постоянно меняли свою поддержку то татарам, то монголам, и наоборот, чтобы эти племена держали друг друга за горло и тем самым разрушали каждую из группировок по очереди.

Любой лидер, пытавшийся основать новую степную империю, сталкивался с невероятными препятствиями. Он не только должен был беспокоиться о вождях других племен – соперниках в степи, которые стали бы противостоять ему, но также и о вмешательстве извне, которое он мог ожидать от северокитайских царств, как только он начинал добиваться успеха. Как сообщает «*Тайная история монголов*», много монгольских, татарских, найманских и кереитских вождей пытались ранее справиться с задачей по объединению степей, но ни один из них не добился успеха. И принимая в расчет те трудности, с которыми столкнулся Чингис-хан хотя бы по мобилизации поддержки его соплеменников, мало кто из его современников поставил бы на то, что он добьется успеха. В конце концов, Чингис-хан не только объединил Монголию, но он и его приемники захватили весь Китай и создали Юаньскую династию, единственную долгоживущую иностранную династию на территории Китая, корни которой не происходили из Северо-Восточной Маньчжурии.

Политическая организация степных империй

Имперская конфедерация. Предшественниками Монгольской империи, как и их наследникам после гибели Юаньской династии в 1368 г., были имперские конфедерации, использовавшие принципы племенной организации. Племенные вожди управляли на локальном уровне, в то же время имперская структура основывалась на монополии на внешнюю политику и военные дела. Верхний уровень имперского руководства состоял из правящего рода того племени, которое образовало конфедерацию. На втором уровне иерархии потомки и боковые родственники правителя обычно назначались «губернаторами» надзирать за вождями племен в каждом регионе. Сами местные вожди племени составляли третий уровень организации [Barfield 1981: 45–61].

Особенностью имперских конфедераций было включение в их состав племен без их разрушения трайбалистской структуры. Для посторонних имперская конфедерация могла казаться полностью централизованной и с единым правительством, судя по ее монополии на иностранные связи и контроль военных дел. Но на местном уровне составляющие конфедерацию племена управлялись почти так, как до их включения в состав кочевой империи. Местные вожди и старейшины сохраняли значительную автономию из-за их тесных связей с соплеменниками. Поэтому, когда имперская структура развалилась, вожди племен были готовы проявиться как автономные политические деятели.

Монгольская империя. Монгольская империя имела совершенно другую структуру. Это была не имперская конфедерация, а автократическое государство, которое сломало существующую племенную структуру и перераспределило людей в новые военные образования, из которых им не разрешалось переходить в другие подразделения. Это разрушило старую степную политическую организацию, которая основывалась на родстве и клановых лидерах – вождях (*тук*) авторитетных родственных групп, невзирая на то, кто был на верхних уровнях. Их возможность и готовность изменить политическую преданность то одному лидеру, то другому, если они получали лучшее предложение, делало сложным установление централизованной организации. Чингис-хан, после того как объединил степь, положил конец этому, и с тех пор власть принадлежала ему и его личным назначенцам. За исключением небольшого числа групп, которые долгое время поддерживали его или с кем он создавал альянсы, не один из лидеров не имел сильных родственных связей с людьми, которыми руководил. Такое изменение было не только беспрецедентным, но и необычайно быстрым. Оно совершилось меньше чем за три года, в период, когда он впервые получил контроль над кереитской конфедерацией в 1203 г. и когда он провозгласил себя Великим ханом в 1206 г. Самой драгоценной наградой, которую могли потребовать наиболее приближенные к хану военачальники у Чингис-хана на курултае 1206 г., было право воссоединения со своими собственными родичами [Cleaves 1982: 154, 158].

Имперские назначения, а не родство определяли ранг и полномочия на каждом уровне Монгольской империи. Родственники Чингис-

хана и монгольские племена, в целом, были оттеснены на периферию системы власти в пользу талантливых личностей. Прослеживается явный контраст в поведении между основателями имперских конфедераций, всегда ставивших своих близких родственников на высокие посты, рассматривая такую политику как средство защиты их власти; и Чингис-ханом, смотревшим на своих родственников со значительным подозрением и державшим их вдали от принятия ключевых решений. Во время его жизни политические посты давались исключительно тем людям, которые были обязаны ему личной лояльностью, таким, кто присягнул ему на верность (*нукеры*), преданным домашним слугам и усыновленным детям. Именно сподвижникам Чингис-хан дал в управление все *тумены* (по 10000 воинов), и они имели наибольшее влияние на политические решения. Позднее Чингис-хан вербовал также сторонников преимущественно из *кешиктенов*, изначально его личной стражи, которую он впоследствии преобразовал в специальный «гвардейский» *тумен*, куда были взяты «добры молодцы» из многих разных племен. Ни одно из племен (даже монголы) не могло исключительно доминировать в высшем эшелоне имперской администрации, так как личные достижения представителей управленческой элиты были обусловлены их способностями и преданностью. Они комплектовались из всех народов Монгольской империи, даже тогда, когда потомки Чингис-хана позже стали передавать трон Великого хана по наследству.

Централизованная и бюрократическая структура Монгольской империи была не только наиболее эффективной, чем система власти всякой из предыдущих степных империй, но также и уникальной. После падения династии Юань кочевники в Монголии вернулись к их старой и менее централизованной имперской конфедеративной модели организации. Это показывает то, что хотя Монгольская империя и успешно сломала существующую племенную структуру, но подобное изменение не могло носить постоянный характер. В следующие 150 лет племенные группы в Монголии возродились, так как центральный контроль ослаб, и ко времени изгнания Юаней из Китая децентрализованная племенная организация снова стала нормой в степи. Однако перемены за данный промежуток истории были настолько значительными, что не существовало никакой преемственности между племенами при жизни Чингис-хана и племенными структурами послеюаньского времени.

Монгольская военная система и внешняя политика

Монголы создали самую большую империю, какую только видел мир. Предыдущие кочевые империи доминировали только над степными землями, монголы же завоевали большую часть Евразии, разрушив могущественные и хорошо вооруженные земледельческие государства. В этой связи возникают два вопроса: почему монгольская армия была более эффективной, чем войска более ранних степных империй, принимая во внимание то, что самым главным оружием для степняков оставался лучник? Почему Монгольская империя захватила соседей, вместо того чтобы обложить их данью, как поступали более ранние кочевые империи?

Военная система. В различных аспектах монгольская армия была похожа на хуннскую и тюркскую. Она состояла почти исключительно из кавалеристов – лучников, вооруженных стрелами ближнего и дальнего боя, саблями, копьями и булавами. Они носили стальные шлемы и доспехи, состоящие либо из выделанной кожи или закрытые металлическим пластинчатым доспехом. Войско было организовано в отряды по 10, 100, 1000 всадников. Самое большое монгольское тактическое подразделение было *тумен* (10000 человек). Хотя десятичная система использовалась еще хуннами, в имперском конфедеративном объединении военачальниками являлись вожди племен, которые нередко сами решали, какие приказания им выполнять. Монгольская армия не имела автономной племенной основы, поэтому ее командиры могли рассчитывать на полное подчинение по всей цепи командования. Как все кочевые армии, основное число монгольских отрядов было удивительно мало. Ко времени смерти Чингис-хана в 1227 г. действующая армия состояла из 138000, и даже в период расцвета империи через поколение она была лишь в два раза больше этого числа [Martin 1950].

Что отличало монгольскую военную систему от предшественников, так это ее железная дисциплина и центральный контроль – модель, которая впервые была развита из кочевников киданями на триста лет раньше, что позволило им завоевать Северо-Восточный Китай [Wittfogel, Feng 1949]. Хуннская и тюркская кавалерийские армии были склонны к дезорганизации во время боя, так как каждый дрался для своей личной выгоды. Монгольская армия была обучена воевать как скоординированная группа, следующая сигналам флагов и горнов.

Те, кто ломал ряды либо для продвижения, либо для отступления, те, кто организовывал личный бой, не обращая внимание на приказы, или те, кто останавливался для грабежей добычи, жестоко наказывались. Никто под страхом смерти не мог перейти в другой отряд без разрешения. Так как преданные хану командиры не были соперниками в политической власти, Чингис-хан давал им большую автономию в выполнении его всеобщей стратегии. Он также талантливо разбирался в кадрах и сумел найти среди монгольских племен целую плеяду талантливых военачальников, которые вели его армию к победе по всей Евразии.

В то же время, возможно, военные успехи Чингис-хана отчасти были обусловлены использованием в военной стратегии китайских и позднее мусульманских военных инженеров уже после его первых кампаний в Китае. Эти специалисты снабдили монголов тысячами осадных машин, которые могли быть использованы при штурме укрепленных городов: катапульт для метания камней и копий, машин для метания огня. Все другие степные армии останавливались перед укрепленными городами. Они могли атаковать их по кругу, они могли устроить осаду, но они не могли взять их прямым приступом. Без этой возможности ни одно кочевое общество никогда не могло завоевать хорошо защищенные земледельческо-городские государства. Монгольская армия могла и делала это. Это стало настолько эффективным, что ни один большой укрепленный город Средней Азии не был в состоянии выдержать их силу, когда Чингис-хан начал войну против хорезмшаха в 1218 г.

Подобные инновации позволили Чингис-хану полностью контролировать военную машину, что означало воевать согласно координированному плану, иметь возможность не только наносить удары в глубь страны врага, но и (что не делали кочевники до этого) устраивать успешные осады и брать города приступом. Это была армия победы, но не такая, как сила гуннов в Европе или хунну против Китая. Эта сила покоряла.

Монгольские завоевания. Многие ученые, цитируя утверждения более поздних монгольских правителей, оспаривают то, что Чингис-хан имел намерение покорить весь мир. Первоначально у него были те же ограниченные цели, что и у лидеров предыдущих имперских конфедераций: подчинить всю степь, чтобы вымогать подарки и тор-

говые привилегии у богатых оседлых государств. Так оказалось, что эти государства предпочли воевать с кочевниками, чем умиротворить их. Результатом конфликтов стали истребляющие войны, приведшие к тому, что монголы стали правителями территорий, которые они первоначально намеривались обложить данью [Barfield 1994: 157–182].

Первоначально монголы начинали войны с соседними оседлыми государствами, чтобы путем такого воздействия заставить их платить дань и заключать торговые соглашения. У них не было интереса в свержении существующих режимов, если их требования были приняты. Сначала казалось, что они, подобно хунну и тюркам, будут удачливы в проведении этой политики. Уйгуры, правившие оазисами в Восточном Туркестане, немедленно создали союз с Чингис-ханом и участвовали в *курултае* 1206 г. Потом монголы атаковали тангутское государство Си Ся на северо-западе Китая в 1207–1209 гг., заставили их просить мира и посылать дань. Монгольская кампания против чжурчжэней на севере Китая началась в 1211 г. После страданий от трех опустошительных вторжений Цзиньская династия также согласилась платить дань монголам в 1214 г. Монголы ушли и оставили Цзинь, контролирующим большую часть Северного Китая. Чингис-хан также получил посольство от хорезмшаха из Средней Азии, которому он предложил заключить договор, облегчающий торговлю и приносящий признание монгольской власти на востоке.

Исключая уйгуров [Allsen 1983: 243–280], все дружеские отношения были быстро прекращены. Чжурчжэни не намеревались постоянно умиротворять монголов и не прошло и года, как война между ними и монголами возобновилась. Эта война длилась 20 лет и завершилась только с полным уничтожением династии Цзинь в 1234 г. В результате монголы стали хозяевами Северо-Восточного Китая. Точно так же были прерваны отношения со Средней Азией, после того как хорезмшах позволил захватить караван, находящийся под защитой монголов, а затем убил группу монгольских послов, отправленных передать шаху ханское письмо. Чингис-хан мобилизовал монгольскую армию, чтобы отомстить хорезмшаху. Тангуты использовали эту возможность, чтобы отказаться от обязательств по выплате дани, когда их попросили снабдить союзническое войско. Даже без помощи Си Ся монголы совершили серию походов на Среднюю Азию

вплоть до границ Индии и Западного Ирана в период между 1219 и 1223 г. Они полностью разрушили главные региональные города, и царство хорезмшаха пало. Однако Чингис-хан даже не пытался занять большую территорию, чем ту, которую его армия захватила. Вместо этого он вернулся домой и повел армию против тангутов, чтобы наказать их за разрыв. Это была его последняя кампания. Он умер в 1227 г. Вскоре после этого тангутское государство было также разрушено и его города пришли в упадок [Martin 1950; Barthold 1968].

К моменту смерти Чингис-хана Монгольская империя была не только кочевой империей, но империей, объединявшей многие оседлые государства. Даже если Чингис-хан мало интересовался их прямым правлением, то его преемники были вынуждены заняться решением этого вопроса. По этой причине фундаментальные изменения в монгольской внешней политике, которые последовали за смертью Чингис-хана, касались решения его преемников перераспределить все территории, которые их отец только захватил, и управлять ими, а также расширить монгольскую власть на новые территории Китая, Европы и Среднего Востока. Монгольская политика была теперь, действительно, имперской, какой никогда не была у хунну и тюрков. Железным обручем она соединила кочевые и оседлые народы в единую универсальную империю, которая охватывала почти целый континент. Если монгольский империализм необязательно был идеей самого Чингис-хана, то именно он снабдил своих наследников инструментом для того, чтобы сделать это возможным.

Личный вклад Чингис-хана

Многие инновации, описанные выше, могут быть приписаны прямо Чингис-хану, но не потому, что он их изобрел, а потому, что он настоял на их применении. Было много решений специфических проблем, с которыми он столкнулся, придя к власти и когда укреплял ее. Однажды введенные инновации пустили корни и стали характерной чертой Монгольской империи до тех пор, пока она не пала. Чингис-хан был вынужден искать структурно новое решение, так как он пришел к власти со второстепенной позиции. Он не мог позволить себе зависеть от традиционных политических и военных структур, которые так хорошо служили основателям ранних кочевых империй. Эта незащищенность также значительно влияла на его военную страте-

гию, которая была более агрессивной и рискованной, чем у других правителей, что также имело и психологический аспект. Упорные атаки Чингис-хана на тех, кто нарушал договорные обязательства, имели корни в его собственном жизненном опыте – предательстве, потрясшем его в детстве задолго до прихода к власти. По его мнению, те, кто нарушил свое слово или предал свои клятвенные обязательства, заслуживали только абсолютного уничтожения, был ли нарушитель отдельным человеком или целым государством.

Предшествующие основатели имперских конфедераций до объединения степи были традиционными лидерами их собственных племен. Чингис-хан пришел к власти без особой помощи со стороны соплеменников или его близких родственников. Враждующая между собой монгольская родня отдалила его, когда он был еще мальчиком после убийства его отца, а затем хотела убить его. Когда он избрался монгольским ханом примерно в 1190 г., он не мог консолидировать свой авторитет и часто воевал со своим соперником Джамухой за монгольское лидерство. И когда его длительный альянс с кереитским лидером Ван-ханом развалился, он обнаружил себя покинутым почти всеми. Имея минимальное влияние в 1203 г. возле озера Балчжун, как раз перед тем как он должен был убить Ван-хана и взять под контроль кереитскую конфедерацию, в его распоряжении было только 4600 отрядов. Они были с ним не из-за племенных связей, а так как являлись лично лояльными [Cleaves 1955].

Горький опыт Чингис-хана участия в племенной политике и непостоянства трайбалистских военных соединений привели его к мысли о необходимости создания принципиально иной политической организации и военной стратегии. В конце концов, он пришел к абсолютной власти за период меньше чем три года, между 1203 и 1206 гг., но это произошло, когда он был уже зрелым человеком старше сорока лет и с большим опытом племенной политики за плечами. Разбив своих оппонентов на поле битвы, очевидно, он видел в разрушении и реорганизации традиционной племенной структуры необходимый шаг, который позволил бы сохранить власть. Все его политические инновации в своей основе означали трансформацию существующей системы, которая поддерживала разобщенность и ограниченность, в направлении к централизации и автократическому государству, направленному вовне своего общества. Эти изменения включали разде-

ление людей на военные образования вместо родовых групп, создание внеплеменных институтов, таких, как *keshig*, предпочтение личных назначений родственникам. Такие инновации были направлены не только на то, чтобы сделать Монгольскую державу и его лидера более могущественными, но и для того, чтобы уничтожить любую возможность для восстановления старого политического порядка. Это была революция, но не та, что основывается на классах или идеологии. Это была практическая революция, направленная на стабилизацию личной власти Чингис-хана. Реорганизация армии в хорошо дисциплинированные координированные отряды под централизованным командованием исключала возможности мятежа. Хан активно поощрял личную инициативу, но только в служении монгольскому государству.

Чингис-хан также разрушил классическую кочевую военную стратегию, известную со времен скифов и хунну: нападение на слабых и отступление перед сильными. Исторически, когда степные кочевники уступали численно или сталкивались с хорошо организованным противником, они отказывались от битвы, заставляя противника преследовать их. Только когда противник истощит себя преследованием иллюзорной добычи, кочевники начинали настоящую атаку. Во время вторжений в Китай хунну и тюркские полководцы всегда отступали, когда сталкивались с многочисленными китайскими войсками, если только препятствия не были им на руку. Кочевники всегда могли уйти в Монголию и атаковать снова, когда шансы на победу будут более надежными. Чингис-хан и монгольская армия под его командованием, наоборот, верили в сражения в решающих битвах, даже если препятствия были против них. Они искали лучшую тактическую позицию и затем атаковали. Эта склонность к сражению в решающих битвах, возможно, была у Чингис-хана из-за уверенности в своей армии и командирах. Но так как изначально у него не было сильной племенной опоры, любое отступление могло быть интерпретировано как слабость, которая дает уверенность врагам, а также распространяется среди племен, которых он только что завоевал. В своей карьере у него был опыт того, как войска полностью переходили под стяги победителей и дезертировали от тех, кто казался проигрывающим. Хотя он часто использовал ложные отходы на поле, чтобы заманить врагов в ловушки, он никогда не считал отход стратегическим, так как это задерживает кампанию, даже если это был самый безопасный

выбор. Чингис-хан завоевал власть, рискуя всем, и сохранял ее, делая то же самое. Позже, когда его блестящие победы укрепили его власть в Монголии, его предпочтение к решающим битвам было заменено политическими расчетами. Однако к тому времени наступательная стратегия стала основой военной доктрины монгольской армии и ее полководцев.

Некоторые выводы

Историки обычно используют Монгольскую державу как образец для понимания кочевых империй в Монголии в целом. Так как она была наиболее изучена и лучше обеспечена источниками, имело бы смысл использовать хорошо описанные монгольские институты, чтобы пролить свет на организации менее известных предшественников. Это означает, что все деяния монголов нередко воспринимаются как результат развития или эволюции. На самом деле монголы использовали совершенно иные структуры, чем их предшественники. И это не был вопрос эволюции: после разрушения Юаньской династии племена в Монголии вернулись к старой имперской конфедеративной модели организации. У них не было признаков централизованных характеристик империи Чингис-хана и они никогда не пытались завоевывать китайские территории, хотя и часто совершали набеги на нее. По этой причине Монгольская империя нуждается в новом изучении, которое даст должное признание ее инновациям. Так как не одна другая империя в евразийской истории не была такой же большой и могущественной, как монгольская, конечно, мы должны спросить, почему не одна кочевая империя в Монголии даже частично не достигла ее успеха.

Чингис-хан по праву сохраняет за собой выдающийся статус в монгольской национальной истории, хотя ранее существовала тенденция уменьшать его личные заслуги. В рамках исторического детерминизма большинство марксистских теоретиков, например, отрицали любую важную роль всякого отдельного лидера. Последние считались продуктом деятельности социально-экономического базиса в истории, который развивался лишь тогда, когда изменялись материальные условия. Такие теории пытались объяснить возвышение Монгольской империи в терминах классового конфликта и генезиса «кочевого феодализма» [Vladimirtsov 1948]. Но мало что в скотоводческой экономике изменилось ко времени прихода Чингис-хана к вла-

сти и вряд ли можно обнаружить в монгольском обществе доказательства классового деления. Кроме того, если такие новые структуры Монгольской империи были результатом постоянной политической эволюции, почему они вернулись назад к своим старым формам, когда политическая структура империи ослабла?

Немарксистские теоретики также подозрительно относились к теориям «выдающихся личностей», рассматривавших историю как продукт деятельности отдельных ярких индивидов, подобных Чингис-хану. Эти ученые полагают, что к моменту объединения Монголии и распространения кочевой власти уже существовали необходимые условия для этого. Но какие это были условия, все еще обсуждается: изменение климата, торговые возможности, военные технологии, слабость оседлых государств и т. д. Многие склонны согласиться, что если бы Чингис-хан не объединил Монголию, какой-нибудь другой лидер (возможно, керейтский или найманский хан) сделал бы это, и кочевники имели бы такое же влияние на историю, но уже под другим именем [Togan 1998].

Мой собственный анализ хунну и тюрков изначально привел меня к последней точке зрения, с тех пор как появились сильные структурные аргументы относительно причин образования кочевых империй. Но чем больше я изучал истоки Монгольской империи, тем больше у меня складывалось мнение, что Чингис-хан играл более великую персональную роль, чем любой другой лидер в Монголии до или после. Я готов зайти дальше, утверждая, что если бы Чингис-хан был бы уничтожен или убит до 1206 г., в Монголии не появилась бы такая мировая кочевая империя. Если бы иной сын наследовал улус после смерти Чингис-хана или если Гуюк прожил бы дольше, монгольская история получила бы другое развитие и не была бы столь выдающейся. Могушественная структура уже существовала. Но утверждение единства Монголии Чингис-ханом и завоеванные им оседлые государства были вероятностными событиями. Когда большой дуб возвышается на земле, легко забыть, что он начинал свое существование желудем, который могла съесть любая белка. И когда родился Чингис-хан, было очень мало желудей, но много голодных белок. Так как больше внимания обычно уделяется великим монгольским завоеваниям после 1206 г., обычно недооценивают, какими значительными были приход Чингис-хана к власти, объединение Монголии и создание могушественной империи.

Литература

- Allsen T. 1983. The Yüan Dynasty and the Uigurs of Turfan in the 13th Century. *China among Equals*. Ed. by M. Rossabi. Berkeley: 243–280.
- Barfield T. 1981. The Hsiung-nu Imperial Confederacy: Organization and Foreign Policy. *Journal of Asian Studies*, vol. XLI, № 1: 45–61.
- Barfield T. J. 1989. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge etc.: Basil Blackwell.
- Barfield T. J. 1994. The Devil's Horsemen: Steppe Nomadic Warfare in Historical Perspective. *Studying War: Anthropological Perspectives*. Ed. by S. P. Reyna and R. E. Downs. Amsterdam: 157–182.
- Barthold V. V. 1968. *Turkestan down to the Mongol Invasion*. London: Gibb Memorial Series.
- Cleaves F. 1955. The historicity of Baljuna covenant. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 18: 357–421.
- Cleaves F. 1982 (trans.). *The Secret History of the Mongols*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Martin D. 1950. *The Rise of Chinggis Khan and its Conquest of North China*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Togan I. 1998. *Flexibility and limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*. Leiden: Brill.
- Vladimirtsov B. Ya. 1948. *Le régime social des Mongols: Le féodalisme nomade*. Paris: Adrien Maisonneuve.
- Wittfogel K. A. and Chia-sheng Feng. 1949. *The History of Chinese Society: Liao (907–1125)*. Philadelphia: American Philosophical Society.

С. А. Васютин

МОНГОЛЬСКАЯ ИМПЕРИЯ КАК ОСОБАЯ ФОРМА РАННЕЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ? (К ДИСКУССИИ О ПОЛИТИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ КОЧЕВЫХ ИМПЕРИЙ)*

Исследования социально-политической истории кочевников с особой остротой поставили вопрос о характере политических режимов в кочевых империях. Актуальность этой проблемы для кочевниковедов вполне понятна. Исходя из того или иного варианта ее решения, можно говорить о пределах политического развития кочевников, определить в общих чертах специфику и основные параметры кочевой власти,

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (02–06–80379).

классифицировать ее на основе новых методологических принципов. Дискуссия последнего десятилетия выявила два подхода к оценке кочевых империй. Преобладающей стала точка зрения о том, что кочевые мультиполитии были суперсложными вождествами [Крадин 1992: 143–166; 1996; 2000а; 2000б: 91; 2002а; 2002б: 115–119; Трепавлов 1993: 150; 2000; Скрынникова 1997: 30, 48–49, 2000: 354–355; 2002; Бондаренко, Коротаев, Крадин 2002: 22–23]. Близка к данной трактовке кочевых империй и их характеристика как «племенных конфедераций» [Скрынникова 2000: 347; 2002: 204; Крадин 2002б: 120]. Однако ряд исследователей предпочитают говорить в связи с наиболее грандиозными политическими образованиями кочевников (государство Сяньну, тюркские каганаты, Монгольская империя) как о ранних формах государственности [Барфилд 2002; Васютин 2002; Хазанов 2002]. Причем сторонники обоих подходов зачастую не расходятся в описании конкретных форм власти у кочевников [ср., например: Крадин 2000б, 2002б и Барфилд 2002], но по-разному расставляют акценты. Одни исходят из оценки структур управления непосредственно кочевниками, другие отводят решающее значение сущности всей военно-иерархической организации империй, направленной на подчинение зависимых народов и изъятие у них части прибавочного продукта.

Несомненно, специалисты заинтересованы в разработке критериев, которые позволили бы определенно высказаться в пользу того или иного мнения. Решение задач такого рода осложняется тем, что в отношении кочевников даже на теоретическом уровне выявить четкую грань между суперсложным вождеством и ранним государством достаточно трудно. В данной статье, анализируя проблему власти в крупных кочевых образованиях на примере Монгольской империи, мы попытаемся дополнительно обосновать точку зрения о наличии раннегосударственных элементов в имперских структурах кочевников. Такой подход, в целом, позволит говорить о двойственной природе власти в кочевых империях (потестарной и раннегосударственной).

«Обращение к монгольскому материалу при решении проблемы государственности в империях кочевников может быть продуктивным, поскольку как никакой другой он сохранился в письменных источниках...» [Скрынникова 2000: 344]. Следует уточнить, что Мон-

гольская империя в течение XIII в. развивалась достаточно динамично, а ее властные структуры существенно изменялись. При этом внимание исследователей, как правило, привлекала система управления империи в последние годы жизни Чингис-хана и на момент его смерти [Владимирцов 1934; 1992; Трепавлов 1993; Кычанов 1997; Скрынникова 1997; 2000; 2002; Барфилд 2002 и др.]. Она, действительно, обладала некоторыми чертами, свойственными и типичным, и данническим империям по классификации Н. Н. Крадина [2000: 316; 2002б: 114], которые в силу преобладания потестарных механизмов власти можно определить или как суперсложные вождества, или как ксенократические архаичные государства [Крадин 1996: 140–142; 2000б: 329; 2002: 43; Васютин 2002: 94–95]. В центре же нашего внимания будет Монгольская империя в 50–60-е гг. XIII в., когда она находилась на пике своего могущества¹, а ее руководители стали использовать новые, более развитые методы эксплуатации покоренных народов.

К середине XIII в. в результате обширнейших захватов территорий, как с кочевым, так и с преимущественно оседлым населением, Монгольская империя трансформировалась в мегаимперию, включавшую различные политические, экономические, этнические, религиозные и другие подсистемы (улусы, «крылья», сегменты десятичной системы, родоплеменные структуры, оазисы, города и земледельческие территории, конфессиональные общины и т. д.). Это был своеобразный симбиоз даннического и завоевательного типов кочевых имперских организаций, что отличало Монгольскую империю от большинства ее предшественниц².

Представляется, что уже к 30–40-м гг. XIII в. Монгольская империя утратила ряд тех черт, которые обычно маркируют суперсложные вождества [Крадин 2001: 130–132]. В связи с захватом Северного Китая, Восточного Туркестана, Средней Азии, части Ирана, Закавказья, Поволжья, Южной Сибири и т. д., вряд ли стоит говорить о существо-

¹ Время правления великого хана Мункэ (1251–1259) и начало правления великого хана Хубилая, до тех пор пока большинство улусов хранили верность верховному властителю и имперские властные институты хотя бы отчасти сохраняли свою функциональную роль.

² Еще одна особенность Монгольской империи заключалась в том, что период ее роста не ограничился жизнью одного поколения номадов, а растянулся почти на все XIII столетие.

вании в рамках империи этнокультурной целостности с общей идеологической системой (носителями такой «имперской» идеологии могли выступать только сами монголы и, прежде всего, их элита). В политической культуре укоренялась идея подданства, а влияние великого хана строилось не столько на личном авторитете, сколько на той мощи военно-государственной машины, которую он олицетворял. Сакральная роль хана, унаследованная от Чингис-хана, имела значение пока только в среде кочевников. При всей противоречивости системы наследования [Скрынникова 2002: 217] сложилась традиция передачи власти, легитимизация которой осуществлялась советом знати – курилтаем. Аналогичную роль советы знати играли, например, и в раннесредневековых государствах, созданных германцами (Вестготское, Франкское, англосаксонские и другие королевства). И в отношении кочевников, и в отношении оседлого населения великий хан выступал, несомненно, как имеющий законное право на насилие, что выражалось в применении многочисленных инструментов управления и наказания. Обязанность участвовать в военных походах, жестокая дисциплина в монгольской армии, контроль военно-административного аппарата исключали любые формы протеста среди монголов против действий центральной власти. Сомнительно, что какой-либо из монгольских родов или кланов рискнул бы не подчиниться имперским распоряжениям или откочевать от метрополии. Таким образом, привычные децентрализаторские акции кочевников [Крадин 2000б: 321; 2002б: 120] в Монгольской империи были невозможны.

Возражая также против оценки Монгольской и других кочевых империй только как суперсложных вождеств, отметим определенные противоречия в логических построениях сторонников этой концепции. С одной стороны, (а) генезис иерархических структур у кочевников связывается с войной, грабежом, завоеваниями соседей и в первую очередь земледельцев, (б) ключевая роль в кочевых империях отводится экзополитарным формам эксплуатации, (в) классификацию данных империй строят на основе разных форм взаимоотношений с оседло-земледельческими народами (типичные, даннические, завоевательные) [Крадин 1992: 164; 1996; 2000б: 317–320; Скрынникова 1997: 66, 100–112, 116–122, 125, 149–184]. С другой, при характеристике типа управленческой системы все вышеназванные факторы отступают на второй план, а главным критерием становится сущность власти в рамках самого кочевого сообщества [Крадин 1996; 2000а; 2002а;

2002б; Скрынникова 1997; 2002]. Не случайно Н. Н. Крадин настаивает на том, что механизмом, соединявшим правителей с их кочевыми подданными, была «престижная экономика». Таким образом, акцент делается только на редистрибутивных функциях кочевого лидера в отношении номадных групп населения, сыгравших решающую роль в создании империи, в то время как военно-административная иерархия империи, все ее организационные начала, направленные на внешний мир, признаются лишь «государствоподобными» [Крадин 2002б: 114].

В данных исследованиях ярко проявилось стремление характеризовать кочевые народы, объединенные в имперские структуры, как социально монолитные [Крадин 2000б; 2002б: 332; Скрынникова 1997; 2000, 2002]. Такой оценочный контекст задает использование методологических принципов мир-системного анализа, противопоставляющих два целостных исторических явления – оседлые мир-империи и кочевые периферии. Даже при изучении внутренней структуры кочевых обществ актуализируется значение родственных связей, в то время как межэтническим отношениям не уделяется должного внимания [Скрынникова 1997; 2000: 354]. Между тем в Монгольской империи лишь монголы и небольшая часть племен тюркского и маньчжурского происхождения могли быть причислены к той кочевой среде, которая обладала в империи полноправием, получала наибольшие выгоды от завоеваний и эксплуатации других кочевников и земледельцев и рассматривалась как социальная и военная опора монгольской власти [Хазанов 2002: 50–51]. Но и над ними возвышались род Чингисидов, монгольская аристократия, военные и гражданские имперские чины, гвардейцы. Все они не столько урезали права простых кочевников (это было трудно сделать в условиях социальной и экономической автономии кочевого хозяйства), сколько ограничили их доступ к распределению и потреблению огромных средств, получаемых в качестве дани, налогов, пошлин, военной добычи.

Вслед за привилегированными монгольскими племенами³ в империи существовала целая иерархическая лестница кочевых и полу-

³ Т. Д. Скрынникова выразила справедливое сомнение в том, что имперская административная реформа Чингис-хана привела к существенным изменениям родоплеменной структуры [Скрынникова 2002: 204–206, 217], хотя формирование новых, часто фиктивных генеалогий исключать нельзя.

кочевых племен, довольно сильно различающихся по своему положению. В ходе завоевания казахских и причерноморских степей монголы уничтожили большую часть кипчакской аристократии, присвоили их пастбища, разрозненные кипчакские семьи переходили в подчинение монгольских военачальников различного ранга [Федоров-Давыдов 1966: 167; 1973: 26–34, 39–42; Плетнева 1990: 179, 183–188]. Еще более жестокие формы подчинения монголы практиковали в землях кыргызов [Кызласов 1992: 243]. Только возможные выгоды от совместной эксплуатации оседлых обществ могли на время примирить одних кочевников с их зависимым статусом от других [Хазанов 2002: 49].

Точной научной «экспертизе» политических и социальных режимов кочевых и оседлых народов мешает до сих пор распространенное среди исследователей мнение о том, что сохранение большесемейных, клановых, линиджных и других аналогичных структур свидетельствует об архаичности тех или иных обществ. Наличие таких компонентов в развитых обществах древности и средневековья в прошлом, а порой и сейчас рассматривается как «пережиток» первобытности. Однако многочисленные исторические примеры эпохи средневековья убеждают, что у кочевников (и не только у них) родственные группы различных рангов (линиджи, кланы, племена) были не «пережитками», а реальными элементами внутренних социально-экономических, политических и ментальных связей [Скрынникова 1997; 2000; 2002; Барфилд 2002: 65–70]. В таком случае их присутствие нельзя считать однозначным аргументом в пользу догосударственного характера общественной системы номадов. Конечно, родственные структуры и генеалогии обуславливали «дисперсность» и центробежность кочевых социумов [Марков, Масанов, 1985; Масанов 1987; Крадин 2002б: 113 и др.], но в кочевых империях военно-иерархические органы политического управления, тесно переплетаясь с родоплеменными сегментами, в то же время возвышались над ними, контролировали их и организовывали их эффективное использование в соответствии с целями имперского руководства [Крадин 1996: 106; Барфилд 2002: 70–73].

Серия политических реформ в период правления великих ханов Угэдэя и Гуюка, меры по обеспечению покорности десятков миллионов зависимых людей и порядка в завоеванных странах, переход к высшим формам экзополитарной эксплуатации, постепенно перерастающих в стройную систему налогообложения, – все эти явления в

жизни Монгольской империи указывают на активную фазу генезиса государственности в 30–40-е гг. XIII в. Развитие имперских структур в последующих два десятилетия привело к формированию ранней государственности, причем, если судить по формальным признакам, в ее типичной и даже «переходной» формах [Крадин 2001: 143].

Среди широкого круга признаков раннего государства в Монгольской империи середины XIII в. выделим следующие:

1. Власть великого хана, по существу, стала неограниченной. Он выступал как верховный главнокомандующий и судья, единственный источник имперских законов, распорядитель большей части имперских ресурсов (военной добычи, даней, налогов, пошлин), имперских территорий и владений «Золотого рода». Принцип совместного управления империей всеми Чингисидами не ставил под сомнение приоритета власти великого хана, его право на принятие решений не оспаривалось, даже ближайшие родственники вынуждены были продемонстрировать полную покорность (первый открытый конфликт из-за престола возник в 1259 г. после смерти Мункэ). Великий хан определял внешнюю политику, в особых случаях опираясь на решения курилтаев, особенно если требовалось привлечение рекрутов из владений Чингисидов. Не один из правителей европейских и азиатских государств не обладал такими полномочиями в XIII в. Все подданные «должны были служить и подчиняться воле хана» [Вернадский 1997: 127]. Хан, получивший мандат Неба на управление, играл консолидирующую роль, выполнял посреднические функции между Богом и подданными [Крадин 2001: 143]. Как сакральная фигура и наследник Чингис-хана, великий хан был правителем, объединявшим принципы харизматического и традиционного господства [Крадин 2002б: 117; Скрынникова 2002: 216–218; Хазанов 2002: 54–55]. Развитие монгольской имперской идеи о подданстве великому хану всех народов мира, формирование представлений «о Монгольской империи как инструменте Бога для установления порядка на земле» [Вернадский 1997: 99–105] усиливали харизматические черты власти хана.

2. Создание центральных органов имперского управления, опиравшихся на военно-административные аппараты крупных улусов (ханство Кипчакия – Золотая Орда (улус Джучи), улус Хулагуидов, захваченный монголами Северный и Центральный Китай и др.). Если не считать ханского совета и курилта (собрание Чингисидов, воен-

ной аристократии, глав монгольских родов и племен), на которых обсуждались наиболее важные проблемы и могли приниматься коллективные решения, все остальные центральные органы имперской власти были выразителями единоличной воли великого хана. Это касалось и представителей «Золотого рода» Чингисидов, которые были высшими сановниками империи.

Родственные связи сохраняли важное значение только на самых высших и самых низших уровнях иерархии. Среднее звено военных и гражданских управленцев подбиралось по личным качествам, что не исключало и передачу власти от отца к сыну, но только с разрешения хана. При этом не стоит забывать, что даже выбор великого хана порой производился с учетом его реального авторитета и влияния. Так, Угэдэй стал ханом вопреки миноратному праву наследования младшего сына Чингис-хана Толюя. А Хубилай в 1260–1261 гг. доказал свое право на престол военными победами над сторонниками своего младшего брата Ариг-Буги (законными признавались претензии на власть как старшего, так и младшего из сыновей Толюя [Скрынникова 2002: 217]).

Контроль над армией осуществлялся посредством имперской гвардии, члены которой входили в военный совет. Через гвардейцев отдавались приказы, осуществлялась связь с командованием крупных армейских группировок, они сопровождали хана во время походов. В области внутренней и внешней политики существенной была роль секретариата, где еще со времен Чингис-хана ведущие позиции занимали лояльные великому хану не монголы (киданянин Елюй Чуцай, канцлер уйгурского происхождения Чинкай, выходцы из мусульманских владений империи Махмуд Ялавач, Абд ар-Рахман и др.). Именно благодаря секретариату развивалась гражданская бюрократия империи. Советники секретариата стояли у истоков налоговой и пошлинной политики великих ханов. Они активно внедряли в практику управления опыт Китая, уйгурских княжеств и мусульманских государств. Существовал также институт генеральных инспекторов, на которых возлагался контроль за ближайшими родственниками и провинциальной администрацией, проведение финансовых ревизий и т. д. [Вернадский 1997: 77, 130].

Специальные «департаменты» дворцовой администрации отвечали за разведение лошадей и скота, сбор зерна и овощей, поставки ры-

бы, организацию загонных и престижных соколиных охот [Вернадский 1997: 129].

Имперские чиновники делились на несколько рангов, о их реальном статусе свидетельствовали пластины-пайцзы (золотые, серебряные с золочением, серебряные, деревянные и т. д.) [Федоров-Давыдов 1973: 89–107; Вернадский 1997: 133].

3. Кодификация права, квинтэссенцией которого была «Великая Яса» – сборник изречений и постановлений Чингис-хана, систематизированный и дополненный его потомками [Вернадский 1997: 106–116; Скрынникова 2000: 353]. Приоритет «Великая Яса» над всеми местными кодексами делал ее общеимперским правовым документом. Карательная система «Ясы», с ее гораздо более жестокими нормами, чем в монгольском обычном праве, четко обозначила монополию государства на законное насилие для поддержания порядка. Смертная казнь предписывалась почти за все виды уголовных и военных преступлений. Сфера действия смертной казни оказалась как никогда широка: «она следовала за значительную часть преступлений против религии, морали и установленных обычаев; за преступления против хана и государства; за некоторые преступления против собственности; за третье банкротство; за казнокрадство – в случае, когда вор не мог заплатить штраф» [Вернадский 1997: 113].

Естественно, что для исполнения «Ясы» требовалась разветвленная судебная система. Формально верховным судьей Монгольской империи был великий хан. Разбирательство судебных дел возлагалось на аппарат имперских судей, возглавляемый одним из приближенных хана. В улусах судебные функции осуществляли представители ставок Чингисидов и князей. Каждый суд состоял из восьми судей под председательством главного судьи [Вернадский 1997: 219]. Во время войны принятие судебных решений часто возлагалось на армейских офицеров (темников), в степи – на традиционные институты родовой власти.

В подчиненных странах чаще всего сохранялись местные кодексы и судебные решения, если не возникало конфликта между нормами местного и монгольского имперского права, принимались на его основе. Даже в Северном Китае вплоть до 70-х гг. XIII в. действовало законодательство Цзинь [Вернадский 1997: 87]. В мусульманских странах по-прежнему главенствовал шариат. Судебная практика в

русских княжествах осуществлялась на основе «Русской правды». «Великая Яса», таким образом, была документом, нормировавшим жизнь, прежде всего монголов и других кочевников, а также имперских чиновников. Поэтому данный правовой документ мы вправе рассматривать как одно из доказательств того, что монгольское общество периода империи «доросло» до государственного уровня. «Яса» со стороны государства регламентировала жизнь nomадов в условиях обширных завоеваний, необходимости осуществления контроля за покоренными народами и организации налоговых изъятий.

4. Военная администрация, с которой связан генезис государственности у nomадов [Гумилев 1961; 1993: 61; Марков 1976: 312; Марков, Масанов 1985; Кляшторный 1986: 218–219; Крадин 1992: 162–166; 1996: 19–26; 2000б: 319; Васютин 2002: 89; Хазанов 2002: 54–55], стала костяком имперского управления [Барфилд 2002: 75]. С ее помощью осуществлялись не только призыв в армию, мобилизация, руководство армейскими подразделениями во время войны, но и управление покоренными кочевыми и оседлыми народами [Крадин 2002б: 121]. Иерархия монгольских военных чинов (принцы крови, гвардейцы, нойоны, темники, тысячники, сотники), созданная Чингис-ханом, распространилась на всю территорию империи, закрепив ее дробление на военно-административные округа в соответствии с десятичной системой. Акции такого рода проводились повсеместно. Военные округа возникли в Китае, Иране, Азербайджане, Средней Азии, на Руси [Петрушевский 1970: 233; Вернадский 1997: 135, 223–225]. В степях монгольские офицеры возглавили подразделения туркмен, половцев, алан и других кочевников [Вернадский 1997: 68–69]. В рамках империи это привело к переплетению территориально-административных принципов деления с кланово-линиджными (последние сохранили свое значение среди nomадов и в мирной жизни). В покоренных землях с оседлым населением военные округа могли совпадать с местными административными единицами, однако чаще всего сотни, тысячи и тумены формировались по усмотрению монгольской администрации. Помимо этого, на оседлых территориях в городах размещались военные чиновники и гарнизоны, которые олицетворяли власть хана на местах и были готовы подавить выступления, оказать помощь в сборе податей, проведении переписей, поддержании порядка местным правителям [Петрушевский 1970: 233; Вернадский 1997: 135].

Низшими звеньями военного управления в степи были кланово-линиджные лидеры, а в землях с оседлым населением – местные правители (русские, грузинские, армянские князья).

Именно имперская военно-административная система – та общественно-политическая конструкция, которая обеспечивала в рамках единой политики господство этнически сегментированного кочевого сообщества над эксплуатируемым оседлым населением. Монгольская империя, как не какое другое политическое образование кочевников, демонстрирует, что механизмом, соединившим государственную власть с кочевым населением, была не столько престижная экономика [Крадин, 2000б: 321; 2002: 116], сколько военно-иерархическая структура [Васютин 2002: 91]. Конечно, это не умаляет значение редиистрибутивных функций хана и всего военно-чиновничьего аппарата⁴, но в государственной практике Монгольской и других кочевых империй им не отводилось центральное место. Формулировка целей монгольской политики [Вернадский 1997: 99–104, 108–110] говорит о том, что главными задачами власти были организация новых завоеваний и распространение власти монголов на весь мир, создание и поддержание эффективной системы управления подданными, получение максимальных доходов в виде военной добычи, дани, даров, налогов и т. д., что было невозможно без военизированной государственной системы. Ради этого жестко нормировалась жизнь не только оседлого, но и кочевого населения.

5. Развитие и укрепление наряду с военной и провинциальной гражданской администрации. Необходимо оговориться, что в степях и ряде улусов гражданский аппарат не отделялся от военного. Так на Руси баскаки и даруги осуществляли контроль и за сбором налогов (пошлин), и за деятельностью князей, вели перепись населения. Баскаки же руководили и карательными акциями. Со временем сбор налогов стали осуществлять мусульманские купцы («бесермены» русских источников). Однако после мятежей в конце 1250-х – начале

⁴ В Монгольской империи необходимо различать непосредственные редиистрибутивные задачи, которые, судя по некоторым сведениям, были довольно значимыми (среди простых кочевников распределялось до 40 % доходов [Вернадский 1997: 127; Крадин 2002б: 119]), и регулярное оказание помощи со стороны государства бедным кочевникам [Мункуев 1970: 386–402; Вернадский 1997: 134].

1260-х гг. баскаки снова стали выполнять военные и фискальные функции, появились различные виды сборщиков налогов [Вернадский 1997: 172, 226]. В политических центрах Золотой Орды (Сарай-Бату, Сарай-Берке) сложился довольно обширный бюрократический аппарат, занимавшийся управлением улусом и вассальными землями [Федоров-Давыдов 1973: 45–48, 89–107, 114–117, 124–127; Вернадский 1997: 219].

В ряде же покоренных стран (Персия, Китай, уйгурские княжества Восточного Туркестана) монголы воспользовались услугами местной бюрократии. Китайские, персидские и уйгурские чиновники имели строго ограниченные функции и занимались только гражданским управлением, находясь под контролем монгольских властей и представлявших их баскаков с военными контингентами [Кутлуков 1970: 90; Петрушевский 1970: 232–233; Хазанов 2002: 52]. В Китае монгольские чиновники возглавляли и областные органы [Мелихов 1970: 74–75]. На Руси и на Кавказе аналогичную роль выполняли княжеские администрации. Непосредственная задача монголов в таких странах заключалась в наборе рекрутов и контроле за сбором податей. Там, где местные элиты были уничтожены или не могли решать задачи, которые ставила империя перед провинциальной администрацией (Средняя Азия, Семиречье, половецкие степи), на их смену приходили чиновники монгольского, арабского, персидского происхождения.

6. Осуществление фактического учета зависимого оседлого населения с помощью его переписей. Практика переписей была заимствована в Китае и мусульманских странах, но осуществлять их начали только после стабилизации режима монгольской власти. С 1245 г. по приказу великого хана Гуюка переписи стали проводиться в разных частях империи, например в Северном Китае, армянских землях, Южной Руси [Галстян 1970: 167; Вернадский 1997: 222]. При великом хане Мункэ монголы перешли к систематическому учету всего населения империи, поэтому специальные чиновники – даруги появились даже там, где существовала наиболее лояльная монголам местная администрация – в Восточном Туркестане [Кутлуков 1970: 89–90]. На Руси череда переписей продолжалась 30 лет: 1245, 1258–1259, 1274–1275 [Вернадский 1997: 222]. Переписи преследовали две цели: создание систем рекрутирования оседлых народов и налогообложения. Рекруты со всех покоренных земель привлекались в имперскую ар-

мию вплоть до 70-х гг. XIII в. Так, силами солдат из русских княжеств и владений Хулагу осуществлялось завоевание Южного Китая [Вернадский 1997: 82].

7. Становление одной из самых развитых фискальной системы периода классического средневековья, в которой экстраординарные формы изъятий с покоренного населения (грабеж, откуп, дань) к середине XIII в. все больше заменялись постоянным налогообложением. Используя опыт чжурчжэньской, китайской, уйгурской, мусульманской администраций, монголы создали гибкую систему сбора налогов, которая синтезировала общеимперские подати (прямой натуральный поземельный налог с земледельцев – калан, налог на скот – копчур, налог с купцов и ремесленников – тамга и т. д.) с местной налоговой практикой [Вернадский 1997: 134–135]. В Персии монголы собирали более 20 видов налогов [Петрушевский 1970: 238–239]. Весьма разнообразными были натуральные налоги, взимаемые монголами в армянских землях, Восточном Туркестане, Средней Азии, Китае и т. д. [Галстян 1970: 173; Думан 1970; Кутлуков 1970: 93]. Тем самым шло изживание экзополитарной эксплуатации и ее замена на различные виды внутренних государственных налогов и служб (прямые, косвенные и экстраординарные налоги, пошлины и таможенные сборы, подневольный труд, военная служба), которые стали экономической основой империи.

«Ордынский выход», который в отечественной литературе принято характеризовать как «дань», с гораздо большим основанием можно называть налоговой системой [Вернадский 1997: 226–228], чем те формы податных сборов, которые получили развитие в русских княжествах в X–XII вв., государственный статус которых не вызывает сомнения. Во-первых, монголы впервые провели переписи населения на Руси и получили четкое представление о количестве налогоплательщиков. Такого рода практика, хорошо известная на Востоке, не имела аналогов в большинстве европейских стран XIII в. Во-вторых, устанавливались разнообразные постоянные налоги. В-третьих, хотя чрезвычайные налоги, как правило, связанные с войной, и составляли весомую долю податных выплат, они не являлись свидетельством архаичности и отсталости, так как были характерны для многих средневековых государств (например, для Франции, Священной Римской империи, Англии и т. д.).

Учитывая, что и в 50–60-е гг. XIII в. монголы продолжали завоевания, параллельно осуществлялся и сбор налогов, и получение дани. Так, в 1259 г. Хубилай заключил перемирие с Южными Сунами на условиях уплаты ежегодной дани в размере 200 тыс. кусков шелка и 200 тыс. слитков серебра [Свистунов 1970: 281]. Кроме того, среди материальных резервов монгольских ханов были сборы со специальных поселений различных этнических групп (например, русских под Пекином), продукция подневольных ремесленников разных специальностей, поставки натурой от зависимых кочевых и полукочевых народов (кыргызы, телесцы, маньчжуры, тибетцы).

Наряду с денежными и натуральными налогами в империи на подданных возлагались государственные трудовые повинности, самой тяжелой из которых была почтовая служба, созданная еще в 1235 г. Так, в Восточном Туркестане в силу его транзитного положения между восточными и западными владениями империи были созданы десятки почтовых станций, на каждой из которых за счет местного населения надо было содержать 20 курьеров и табун лошадей [Кутлуков 1970: 91].

Налоговое право великого хана в отношении кочевников тяготело к традиционным нормам (один годовалый баран с каждого стада, одна овца из ста). Однако не государственные налоги, а военные сборы, участие в многочисленных походах, гарнизонная и другие службы в отдаленных владениях империи, обеспечение почтовых станций обременяли кочевников и делали их такими же подданными Монгольского государства, как и выплачивавших налоги и поставлявших рекрутов земледельцев. Поэтому стремление некоторых исследователей исключить простых номадов из сферы действия государственного принуждения в данном случае нам кажется неубедительным.

8. Появление городов (Каракорум, Сарай-Бату, Сарай-Берке), которые стали не только военно-административными, но и экономическими центрами.

9. Письменный характер большинства ханских распоряжений и правовых документов. Наличие имперских почтово-конных и курьерских служб, функционирование которых обеспечивалось чиновниками с военным статусом и трудом подданных.

10. Распространившаяся на огромную территорию монгольская власть образовала специфическое мир-системное пространство, в

рамках которого шло распространение управленческого, военного, религиозного опыта, осуществлялась передислокация военных контингентов и групп мирного населения, велась активная торговля между странами Европы и Азии. Арабские, персидские, уйгурские купцы первые осознали выгодность существования Монгольской империи и тех гарантий (сравнительно неплохие дороги, безопасность, возможность использовать при передвижении почтовые станции), которые она давала. Не случайно, что купечество уже с середины XIII в. стало активно восстанавливать партнерские связи, нарушенные монгольскими завоеваниями, а позже привлекаться и в гражданскую администрацию империи в качестве сборщиков налогов [Крадин 2000б: 327].

Вышеперечисленные элементы государственной власти (центральная и провинциальная администрация, иерархия военных округов, ямская служба) соединяли в единую империю все подсистемы завоеванного монголами пространства, в том числе и наиболее крупные, стремившиеся к автономии улусы (Золотая Орда, владения ильханов), а также родоплеменные структуры номадов. Несмотря на то, что в непосредственном управлении кочевниками сохранялись некоторые потестарные механизмы, сама имперская структура с ее подсистемами, иерархией, жесткой организацией для войны и сбора дани и налогов, вне всякого сомнения, была не «государствоподобной», а подлинно государственной. В целом Монгольская империя в середине XIII в. представляла собой довольно продвинутую форму ранней государственности, которую предлагается условно обозначить как кочевую суперимперию [Васютин 2002: 94].

Довольно специфичными были и факторы распада Монгольской империи в последней трети XIII в. В первую очередь это функциональная невозможность эффективно управлять из одного центра, тяготение отдельных частей империи к разным земледельческим центрам, обособление крупных улусов, так как темпы развития имперских структур значительно уступали темпам развития управленческой инфраструктуры крупнейших подсистем, прежде всего Золотой Орды и государства Хулагуидов. Уже в рамках империи из улусов формировались государства иного типа. Эти государства создавались кочевниками и управлялись династиями кочевого происхождения, а социаль-

ная стратификация в известной мере совпадала с экономической специализацией и этническими различиями [Хазанов 2002: 51].

В экономическом и политическом отношении распаду единой империи способствовало не сокращение податей (они как раз продолжали расти), что обычно считается одной из главных причин децентрализации [Крадин 2002б: 122; Хазанов 2002: 50–51], а конфликты в элите из-за территорий, распределения налогов и других редибутивных поступлений, стремления Чингисидов использовать их для собственного усиления и добиться независимости от Каракорума. После прекращения совместных общеимперских акций на Западе ильханы и Джучиды не были заинтересованы в поставке рекрутов для великого хана. На этом фоне негативно стала сказываться неурегулированность системы наследования в Монгольской империи [Крадин 2000б: 333; 2002б: 122; Скрынникова 2002: 217], хотя вплоть до середины XIII в. решение курилтая исключало возможность выдвижения других претендентов.

К концу 70-х гг. XIII в., после окончательного захвата Южного Китая, лидеры империи не смогли сформулировать новых целей, которые бы консолидировали Чингисидов. У монголов фактически не осталось сильных противников в Восточной и Центральной Азии. Показательно, что монголы, несмотря на ожесточенное сопротивление, смогли покорить Китай, но им не удалось завоевать Вьетнам. Западноевропейские страны и мамлюкский Египет не могли быть общеимперскими раздражителями, так как располагались слишком далеко от политического центра империи и не представляли угрозы для основных территорий Монгольского государства. Католические страны рассматривались целым рядом великих ханов (Угэдэем, Мункэ, Хубилаем) в качестве союзников в борьбе с мусульманами, но дела до совместных акций так и не дошло. В данных условиях в улусах складывались предпосылки для проведения собственной внешней и внутренней политики, что усиливало их обособленность от имперского руководства.

Монгольская империя, достигнув пика в своем развитии к 50–60-м гг. XIII в. и превратившись в одну из самых сложных форм ранней государственности, распалась затем на отдельные государственные и потестарные образования, что лишний раз продемонстрировало обратимость политических процессов у кочевников.

Литература

- Айонс У. 2002. Культурный капитал, набег за скотом и военное превосходство традиционных скотоводов. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 99–108.
- Барфилд Т. 2002. Мир кочевников-скотоводов. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 59–85.
- Бондаренко Д. М., Коротаев А. В., Крадин Н. Н. 2002. Введение: социальная эволюция, альтернативы, номадизм. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 9–36.
- Васютин С. А. 2001. Проблемы дефиниций в исследовании социальной истории средневековых кочевников. *Сборник трудов областной научной конференции «Молодые ученые Кузбассу. Взгляд в XXI век». Гуманитарные науки. Т. 1. История, Социология, Экономика.* Кемерово: 16–21.
- Васютин С. А. 2002. Типология потестарных и политарных систем кочевников. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 86–98.
- Вернадский Г. В. 1997. *Монголы и Русь.* Тверь: ЛЕАН; М.: АГРАФ.
- Владимирцов Б. Я. 1934. *Общественный строй монголов: монгольский кочевой феодализм.* Л.: Изд-во АН СССР.
- Владимирцов Б. Я. 1992. *Чингис-хан.* Горно-Алтайск.
- Галстян А. 1970. Завоевание Армении монгольскими войсками. *Татаро-монголы в Азии и Европе* / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 158–178.
- Думан Л. И. 1970. Некоторые проблемы социально-экономической политики монгольских ханов в Китае в XIII–XIV вв. *Татаро-монголы в Азии и Европе* / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 311–352.
- Кляшторный С. Г. 1986. Основные черты социальной структуры древнетюркских государств Центральной Азии (VI–X вв.). *Рабство в странах Востока в средние века* / Отв. ред. О. Г. Большаков, Е. И. Кычанов. М.: 217–228.
- Крадин Н. Н. 1992. *Кочевые общества.* Владивосток: Дальнаука.
- Крадин Н. Н. 1995а. Вождество: современное состояние и проблемы изучения. *Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности* / Отв. ред. В. А. Попов. М.: 11–61.
- Крадин Н. Н. 1996. *Империя хунну.* Владивосток: Дальнаука.
- Крадин Н. Н. 2000а. Имперская конфедерация хунну: социальная организация суперсложного вождества. *Ранние формы социальной организации* / Отв. ред. В. А. Попов. СПб.: 195–223.
- Крадин Н. Н. 2000б. Кочевники, мир-империи и социальная эволюция. *Альтернативные пути к цивилизации* / Отв. ред. Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Д. М. Бондаренко и В. А. Лынша. М.: 314–336.
- Крадин Н. Н. 2001. *Политическая антропология: Учебное пособие.* М.: Ладомир.
- Крадин Н. Н. 2002а. *Империя Хунну.* 2-е изд. М.: Логос.

- Крадин Н. Н. 2002б. Структура власти в кочевых империях. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 109–128.
- Кутлуков М. 1970. Монгольское господство в Восточном Туркестане. *Татаро-монголы в Азии и Европе* / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 85–99.
- Кызласов Л. Р. 1992. *Очерки по истории Сибири и Центральной Азии*. Красноярск: Изд-во Красноярского ун-та.
- Марей А. В. 2000. Особенности социально-политической организации печенегов. *Альтернативные пути к цивилизации* / Отв. ред. Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Д. М. Бондаренко и В. А. Лынша. М.: 337–343.
- Марков Г. Е. 1976. *Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации*. М.: Изд-во МГУ.
- Марков Г. Е., Масанов Н. Э. 1985. Значение относительной концентрации и дисперсности в хозяйственной и общественной организации кочевых народов. *Вестник МГУ*, сер. 8. История, № 4: 86–96.
- Масанов Н. Э. 1984. *Проблемы социально-экономической истории Казахстана на рубеже XVIII–XIX вв.* Алма-Ата: Наука.
- Масанов Н. Э. 1987. Дисперсное состояние – всеобщий закон жизнедеятельности кочевого общества. *Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций* / Отв. ред. В. М. Массон. Алма-Ата: 21–24.
- Мелихов Г. В. 1970. Установление власти монгольских феодалов в Северо-Восточном Китае. *Татаро-монголы в Азии и Европе* / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 62–84.
- Мункуев Н. Ц. 1970. Новые материалы о положении монгольских аратов в XIII–XIV вв. *Татаро-монголы в Азии и Европе* / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 382–418.
- Петрушевский И. П. 1970. Иран и Азербайджан под властью Хулагуидов (1256–1353 гг.). *Татаро-монголы в Азии и Европе* / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 222–254.
- Плетнева С. А. 1990. *Половцы*. М.: Наука.
- Свистунов Н. П. 1970. Гибель государства Южных Сунов. *Татаро-монголы в Азии и Европе* / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: 271–293.
- Скрынникова Т. Д. 1997. *Харизма и власть в эпоху Чингис-хана*. М.: Восточная литература.
- Скрынникова Т. Д. 2000. Монгольское кочевое общество периода империи. *Альтернативные пути к цивилизации* / Отв. ред. Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Д. М. Бондаренко и В. А. Лынша. М.: 344–355.
- Скрынникова Т. Д. 2002. Структура власти монгольских кочевников эпохи Чингис-хана. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 204–219.
- Трепавлов В. В. 1993. *Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности*. М.: Наука.

Трепавлов В. В. 2000. Бий мангытов, корованный chief: вождества в истории позднесредневековых кочевников Западной Европы. *Альтернативные пути к цивилизации* / Отв. ред. Н. Н. Крадин, А. В. Коротаев, Д. М. Бондаренко и В. А. Лынша. М.: 356–367.

Федоров-Давыдов Г. А. 1966. *Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов*. М.: Изд-во МГУ.

Федоров-Давыдов Г. А. 1973. *Общественный строй Золотой Орды*. М.: Изд-во МГУ.

Хазанов А. М. 1975. *Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей*. М.: Наука.

Хазанов А. М. 2002. Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе. *Кочевая альтернатива социальной эволюции* / Отв. ред. Н. Н. Крадин и Д. М. Бондаренко. М.: 37–58.

Т. Д. Скрынникова

БОГОЛ В СОЦИАЛЬНОЙ СТРАТИФИКАЦИИ МОНГОЛЬСКОГО ОБЩЕСТВА ПЕРИОДА ИМПЕРИИ*

Конец XII – начало XIII в. характеризуется активизацией процессов политогенеза социально-политических объединений, складывавшихся на территории формирования Монгольской империи, что, безусловно, требовало легитимации отношений «господства – подчинения» групп, входящих в их состав. Одним из терминов, маркировавших эти отношения, был *богол*, интерпретация которого представляет большую сложность, но является необходимой, поскольку может способствовать пониманию характера не только монгольского общества, но и служить решению проблем типологии социальной структуры кочевых обществ.

Сложение кочевого ядра Монгольской империи характеризуется тем, что в процесс вовлекались народы разной этнической принадлежности, что привело к тому, что даже властная элита представляла собой полиэтничное сообщество. Поэтому, безусловно, процесс сложения собственно монгольского ядра Монгольской империи, выявление субстратных единиц, его формировавших, требуют специального изучения. В этом контексте огромное значение имеют процессы идентификации и самоидентификации вновь включаемых в общность

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ (02–06–80379).

групп, что нашло отражение в письменных средневековых памятниках как собственно монгольских, так и соседствующих с монголами народов, имевших собственную историографическую традицию. Идентификация является одной из функций политической культуры, через которую реализуется потребность человека в понимании своей групповой принадлежности, что способствует также выполнению ею и других функций: адаптивной, ориентации, социализации, интеграции и коммуникации. Рассматриваемый нами период – постоянного переструктурирования социально-политических объединений – требовал столь же регулярного осмысления (констатации) и пересмотра границ своей общности. Моделируемые властной элитой границы общностей становятся эффективными механизмами конкретной социальной практики, регламентирующими принципы взаимоотношений групп (этносов, политий, союзов, конфедераций), носящих нестабильный изменчивый характер вследствие специфики кочевых обществ. В таких обществах необходима постоянная манифестация границ идентичности, что связано с частыми изменениями в структуре сообществ.

Одним из терминов, маркирующих определенный уровень идентичности, является термин *богол*, который чаще переводится как «раб, рабы» и, соответственно, этот перевод в значительной части определяет интерпретацию социальной структуры монгольского общества (часто исследователями по истории Монгольской империи *рабы* отмечаются как *социальная группа* в границах рода или племени), и шире – типологические исследования кочевых обществ.

Определение социальной и политической структуры Монгольской империи, как и всякого кочевого общества, составляет определенную сложность, вызванную недостаточной разработанностью теоретических проблем специфики кочевого общества. Дискуссии о характере древних и средневековых обществ и их социальной структуре никогда не утихали, зачастую определяясь господствовавшими концепциями. Можно сказать, что в кочевниковедении сложились две точки зрения на место и роль рабства в кочевом обществе. Первая была сформулирована Б. Я. Владимирцовым и до сих пор во многом поддерживается его авторитетом: рабы – неотъемлемая часть кочевого общества. Расширение фактической базы и теоретические работы способствовали формированию уже в 70-е гг. XX в. другой точки зре-

ния, согласно которой рабы не могли составлять заметную социальную группу в кочевом обществе в силу его специфики. Рассмотрим эти концепции.

1. Рабы – важная составная часть социальной структуры монгольского (кочевого) общества.

Как уже говорилось выше, основные идеи этой точки зрения были сформулированы Б. Я. Владимирцовым, который, безусловно, творил в рамках господствующей в науке того времени идеологии, в результате чего и родилась концепция кочевого феодализма, в которой нашлось место обоснованию наличия рабства у монголов. Правда, стоит, кстати, заметить, что Б. Я. Владимирцов не сам опубликовал свою работу. Это было сделано по его рукописи, что позволяет предположить, что сам он не считал работу завершенной.

Анализ и интерпретация того, что является, точнее, называется рабством в Монгольской империи, основывается, прежде всего, на изучении феноменов, обозначаемых в текстах термином *богол* (монг. *boγol*). Так, Б. Я. Владимирцовым группы, обозначаемые термином *богол*, включены в состав тайджиутов: «Их (тайджиутов. – Т. С.) называют многочисленными, называют их то родом, то племенем. Все это, конечно, происходит потому, что в действительности *тайчиуты* не были ни ‘родом’, ни ‘племенем’ в собственном смысле слова. Это был тоже род или целый ряд родов, состоявших из владельцев – *игух’ов тайчиут* и *их подчиненных* (подчеркнуто мной, обратим внимание! – Т. С.), *unagan bogol*, *bogol*, *nükür* и т. д. Подобные объединения можно, по-видимому, назвать ‘кланами’» [Владимирцов 1934: 73]. Мы видим, что и сам автор затрудняется определить, частью какой же структуры были *unagan bogol* и *bogol*, во-первых. Во-вторых, обращаю внимание читателя на то, что эти обозначения представляют, по мнению автора, таксономический ряд с *nükür*, т. е. эти группы отделены друг от друга.

Б. Я. Владимирцов рассматривал группы *богол* в контексте модели социальной структуры (высшие/господа – низшие/чернь), диктуемой наукой того времени, где определяющим был классовый подход. И хотелось бы напомнить еще одно заключительное замечание Б. Я. Владимирцова, моделировавшего структуру монгольского общества периода империи: «Может быть, только в очень давние вре-

мена, о которых сохранились лишь легендарные сказанья, монгольский род состоял из одних сородичей-игух, среди которых 'нет ни больших, ни малых, ни плохих, ни хороших, ни главы, ни ноги, а (все) равны'. В XII–XIII вв. то, что называлось оboh-род, представляло собою сложное целое. Оboh состоял прежде всего из кровных родовичей-владельцев, затем шли крепостные вассалы-unagan bogol, затем 'простые' прислужники – ötöle bogol, jala'u. Род состоял, следовательно, из нескольких социальных групп. Можно говорить даже о двух классах: к высшему относились владельцы-игух'и и наиболее видные и состоятельные unagan bogol'ы (выделено мной. – Т. С.); к низшему – младшие крепостные вассалы и прислужники, ötöle bogol'ы и jala'u. Одни были поуad 'господа', другие – хагасу 'чернь', bogolcud 'рабы'...

Подводя итог сказанному о низшем классе монгольского общества XI–XII вв., можно отметить, что положение его было трудное. Закрепощение вассалов, прислужников и 'рабов' за отдельными родами или за отдельными домами, ветвями родов ослабляло родовую связь, следовательно, родовую защиту отдельных личностей; поуан'ам-господам было легче вести их за собою. При кочевом быте, при родовом строе с родами-сюзеренами, при постоянных наездах, грабежах и войнах беднякам и слабым родам невозможно было держаться самостоятельно. Они были принуждены идти под защиту сильных родов и домов, т. е. становиться их крепостными вассалами, пастухами и загонщиками. Простота кочевых нравов и отсутствие специфической культуры, близость друг к другу 'господ' и 'рабов', когда, по словам армянского писателя, 'одну и ту же пищу подают господам и служителям', не меняли сути сложившихся отношений. И мы можем наблюдать, как простой народ, чернь, хагасу подпадает под все усиливающуюся зависимость от высшего слоя поуad 'господ'. А положение 'прислужников', bogol, не меняется, число их только возрастает, благодаря большим войнам и походам Чингис-хана» [Владимирцов 1934: 69–70].

В общем смысле богол рассматриваются Б. Я. Владимирцовым в категории «простые монголы, вассалы-воины», где им выделяется несколько групп. «На первом месте стоят 'простые воины', 'люди свободного состояния', как передает китайскую интерпретацию этого термина Палладий Кафаров. По происхождению своему они принад-

лежали к родовичам различных монгольских родов, не вошедших в степную аристократию, 'свободным' и *unagan bogol*'ам, которые последовали за Чингисом и его родом добровольно. Из их среды выходили десятники и, в более редких случаях, сотники.

Ко второй группе относится 'чернь', *хагасу/хагасуд*, 'люди из черни'. Можно думать, что принадлежавшие к этому слою происходили от *unagan bogol* покоренных племен и родов, а также от разных *bogol*'ов, 'своих' и чужих... И в первые времена империи простонародье, *хагасу*, оказывалось в положении *bogol* и *unagan bogol* монгольских феодалов, темников, тысячников, сотников, а также десятников, дархатов и 'людей свободного происхождения'.

К третьему классу монгольского общества XIII в. относились рабы, 'слуги', вполне принадлежавшие своим господам и не имевшие никакого личного имущества. Это были, по преимуществу, взятые в плен на войне представители разных народов, в том числе и монголы-кочевники. Можно думать, что последние, в большинстве случаев, переходили, если не сразу, то по прошествии некоторого времени, например во втором поколении, на положение вассалов, *bogol*, *unagan bogol* и переставали отличаться от 'простых людей', *хагасу*, иногда они поднимались и выше» [Владимирцов 1934: 118]. Как видим, согласно Б. Я. Владимирцову, *богол* отмечается во всех трех (простые воины, чернь, слуги/рабы) выделенных им социальных группах, что само по себе уже создает противоречие.

Сейчас, кажется, уже нет необходимости говорить о том, как неправ был Б. Я. Владимирцов, когда таким образом выстраивал структуру рода. И совсем особое место занимала категория *богол*, которая формировала не родовую структуру, а занимала определенное место в иерархии конфедерации племен, составлявших Монгольскую империю.

Однако великий ученый, блестяще знавший материал, и сам не мог не заметить определенного несоответствия вышесказанного фактическим данным, что привело его впоследствии к следующим заключениям: «Термин 'Онгү-Бугул' Рашид-ад-дина есть монгольское *unagan bogol* (старинное *bogal*). Так назывались *исконные вассалы* какого-либо рода или дома, *потомственно ему служащие* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.)... Выражение *unagan bogol* неудобно переводить словами раб, крепостной раб. Действительно, с точки зрения

Рашид-ад-дина, свикшегося с неограниченной и капризной властью восточных монархов, рабами были все подданные; в понимании этого слова вкладывался совсем иной смысл, чем это делается нами. Древне-монгольские *upagan bogol* не были рабами в полном значении этого слова: они сохранили свое имущество, пользовались известной личной свободой. Не все результаты их труда шли их господам, *upagan bogol*'ы прежде всего оказывались в подчиненном положении не одного лица, а целого рода или его ветви, что, в конце концов, одно и то же. Затем *upagan bogol*'ы часто не теряли родовой связи между собой: они жили такою же родовой жизнью, родовым бытом, как и их владельцы. Главную их обязанностью по отношению владельческого рода была служба. Они должны были помогать своим владельцам, служить им в мирное время, вообще относиться к ним, как к *игух*'ам, безразлично, действительно ли они были *игух*'и или *jad*'ы. Служба владельческому роду состояла в том, главным образом, что *upagan bogol*'ы должны были кочевать совместно со своими владельцами или образовывать по их указаниям курени и айлы, позволяя своим господам удобно вести большое скотоводческое хозяйство. Во время облавных охот они бывали загонщиками и подгоняли дичь. Часто отношения между владельцами и *upagan bogol* настолько сглаживались, что начинали напоминать отношения двух союзных близких родов. Владельческий род, если он был другой кости, брал у своих *upagan bogol* девушек в жены и давал своих; из среды *upagan bogol* выходили сподвижники и друзья членов владельческого рода. Ввиду всего этого *можно охарактеризовать отношения между родом владельческим и родом upagan bogol, как отношения сюзерена, сеньера и крепостных вассалов. Древнемонгольские upagan bogol были крепостными вассалами, которые не могли свободно расторгать связи, скреплявшие их с владельческим родом*» [Владимирцов 1934: 64–65].

Выделенные мною выше характеристики Б. Я. Владимирцовым групп, обозначаемых *богол*, а именно: *upagan bogol*, *bogol*, как и *нукеры*, – *подчиненные, владельцев рода; наиболее видные и состоятельные upagan bogol*'ы относились даже к высшему классу; они – *исконные вассалы* какого-либо рода или дома, *потомственно ему служащие; можно охарактеризовать отношения между родом владельческим и родом upagan bogol, как отношения сюзерена, сеньера и крепостных вассалов. Древнемонгольские upagan bogol были крепостны-*

ми вассалами, которые не могли свободно расторгать связи, скреплявшие их с владельческим родом. Несмотря на сомнения Б. Я. Владимирцова в правомерности перевода термина *богол* как *раб*, частое употребление самим автором именно такой интерпретации, закрепленной затем переводом С. А. Козина, сформировали научную концепцию, имеющую своих сторонников по сей день. Аналогичный перевод термина *богол* отмечается и в работах зарубежных монголоведов, например, это согласуется и с точкой зрения П. Рачневского, который оценивал время возвышения Темучжина как период разложения гомогенности кланов, когда побежденные племена и кланы (Stämme und Sippen) включались в союзы, создаваемые победителями. Потомки побежденных племен и кланов, по его мнению, обозначались как *ötögüs bo'ol*, которые служили своим господам в войне и мире, кочуя с ними. В противоположность свите (*nököt*) они не должны были покидать своего господина [Ratchnevsky 1983: 11] (см. ниже *богол* – он же *нукер*). Неверное прочтение П. Пельо термина *инауан bo'ol* привело к появлению следующего его значения – «раб духов предков (Sklave der Ahnengeister)» [там же]. При этом автор отличает *bo'ol* от *ötögü bo'ol*. Статус первых, которых он обозначает как *слуга, батрак* (Knechte), был ниже статуса вторых [Ratchnevsky 1983: 12].

В словаре Е. Хэниша к слову *богол* даются следующие переводы: «Sklave, Diener» [Haenisch 1962: 19], т. е. «раб, слуга». Например, «раб двери» в § 137, 180, 200 и 211. Термином «раб – slave» пользуется при переводе монгольского *богол* на английский язык и Ф. Кливз [Cleaves 1982: 65, 109, 136, 153]. Можно продолжать выписки из переводов «Тайной истории монголов» на разные языки, смысл предлагаемых интерпретаций не меняется.

Предлагаемые профессиональными монголоведами переводы определили и дальнейшую интерпретацию феномена специалистами кочевниковедами, не владевшими монгольским языком. Наиболее подробно этим занимался Е. И. Кычанов. Перевод и интерпретация терминов всегда определяются общим методологическим подходом к выявлению характера монгольского общества XII–XIII вв. Например, на понимании Е. И. Кычановым содержания феномена, обозначаемого термином *богол*, безусловно, отразилось его восприятие Монгольской империи как государства, где существовало разделение на классы: «Нам кажется, что к настоящему времени собрано достаточно до-

казательств классовой природы монгольского общества XI–XII вв. В X–XI вв. оно делилось на богатых (баян) и бедных (ядагу хувун). Класс лично несвободных людей (рабов) противопоставлялся лично свободным людям. Рабы терминологически различались по полу – богол (рабы-мужчины) и индже (рабыни)» [Кычанов 1997: 182]. О термине *богол* будет говориться ниже, а термин *индже* означает приданое пришедшей в род мужа молодой жены и в известных мне текстах эта группа не называется *богол*.

Автор ссылается при этом на Рашид-ад-дина, а именно на его текст: «Значение наименования утэгу-богол то, что они дарлекины являются рабами и потомками рабов предков Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1952б: 15]. Продолжая характеристику этой социальной группы, Е. И. Кычанов пишет: «Порабощенные становились туткара – ‘слугами’, ‘холопами’ в переводе С. А. Козина [1941: 82], (‘тогда братья впятером полонили тех людей и стали те у них слугами-холопами при табуне и кухне’)» [Кычанов 1997: 182]. Но следует отметить, что в монгольском тексте полоненные называются *haran tutqar-a*, функцией которых было быть при табуне и пище¹ (монг. *adu'un ide'en-e*) [Rachewiltz 1972: 19], тогда как термин *богол* в монгольском тексте не упоминается.

Ссылаясь на китайского исследователя Гао Вэньдэ, написавшего специальную статью о рабстве у монголов, Е. И. Кычанов дальше пишет: «Рабство являлось наследственным, так как наряду с терминами *богол* и *индже* употреблялся термин *джалау* (залуу. – Т. С.) – потомственные рабы» [Кычанов 1997: 182]. Кажется, у Рашид-ад-дина юноши (*залуу?*) столыжник и чашечник – это не рабы, они не только участвуют в *хурилтае*, но и имеют право голоса, так же как право голоса и у *харачу*.

На мой взгляд, рабство может быть названо потомственным/наследственным лишь в том случае, если соответствующая группа (племя, род) находилась в подчинении рода Чингис-хана в течение нескольких поколений. Как мы увидим ниже, в реальной практике не было механизма жесткого удержания того или иного рода/племени в подчинении, это был их собственный выбор. Известны случаи неоднократного выхода из подчинения и откочевки, а затем возвращения вместе с подданными в категорию *богол*, например, Даридая.

Нельзя не согласиться с утверждением, что «источниками рабства служили война и плен, купля-продажа людей. Войне, захвату при-

надлежало ведущее место. Нукер Борохул погиб при усмирении туматов. После их окончательного покорения ‘отдали сотню туматов семейству Борохула в возмещение смерти его’ [Козин 1941: 175]. Сведения о покупке рабов монголами имеются в китайских источниках. В 1130 г., наводя порядок в северных провинциях Цзинь, чжурчжэни ловили ‘беглых людей’ и обращали их в казенное рабство. Часть таких казенных рабов они пригнали к границе и меняли на лошадей. В числе покупателей этих рабов из Цзинь были и монголы» [Кычанов 1997: 182]. Но монголы могли, наоборот, *выкупать своих людей из рабства*. Трудно интерпретировать приведенный выше факт как свидетельство приобретения рабов. У Рашид-ад-дина, как и в «Сокровенном сказании», нет упоминания о людях, ставшими рабами путем купли-продажи.

Е. И. Кычанов, ссылаясь на китайское сочинение «*Нань цзин чо гэн лу*», сообщает, что «для воспроизводства рабов монголы заставляли их вступать в брак...: ‘Монголы объединяли в пары захваченных мужчин и женщин и заставляли их стать мужем и женой. Родившиеся дети навечно становились рабами’» [Кычанов 1997: 182–183]. Он выделяет группу, включающую разные категории людей, которую он обозначает как домашнее рабство – рабы порога, сыновние юрты. «Наследственными, потомственными рабами являлись и ‘рабы, доставшиеся от предков’, упоминаемые в ‘Сокровенном сказании’, ‘рабы семьи’. Рабы семьи выполняли самую различную работу. В ‘Сокровенном сказании’ они названы ‘рабы у порога’. Они открывали хозяину двери юрты-гэра, гововили для него седло и упряжь, делали для него и его семьи разную домашнюю работу. Подарив 100 семей чжургинцев Хуилдару, Чингис повелел, чтобы эти рабы-мужчины отдавали семье Хуилдара свою физическую силу, т. е. работали на него, а женщины-рабыни стали служанками, ‘прислуживающими слева и справа’. Рабы-ремесленники в знатных семьях и семье хана именовались герин кебегюд (‘сыновние юрты’. Более правильный перевод ‘домашние слуги /парни/’. – Т. С.)» [Кычанов 1997: 183]. Последний пример автором взят из статьи китайского ученого.

По мнению Е. И. Кычанова, функцией этой социальной группы было следующее: «Рабы не только прислуживали семье хозяина и занимались ремеслом, они делали и основную работу в монгольском хозяйстве – ухаживали за скотом. Так, уже упоминавшийся Бодончар

заставил плененных им людей пасти коней. Ван-хан керейтский от-правил пленных ‘пасти верблюдов и овец’. Рабы стригли овец, сбивали кумыс. Как и во многих обществах средневековья рабы у монголов приравнялись к скоту (кит. источник. – Т. С.). При династии Юань рабов из военнопленных (цюйкоу) и рабов, наследственно пребывавших в состоянии рабства (цайдин), брали в армию при нехватке людей – это явление известно также, например, у киданей и тангутов. По заключению Гао Вэньдэ, в богатых семьях монголов рабы были не вспомогательной, а основной рабочей силой. Они являлись частной собственностью. От раба требовались послушание и преданность хозяину. Закон гласил: ‘Если раб не предан хозяину, убить его’ (Юань ши. – Т. С.)» [Кычанов 1997: 183].

Поисками рабства отмечена и статья Г. Г. Пикова. Так, в 1985 г. Г. Г. Пиков, пытаясь уложиться в пятичленную схему общественного развития, писал о киданях: «В целом строй империи характеризуется как феодальный, однако в нем существовали очень значительные пережитки не только родовых отношений, но и рабства» [Пиков 1985: 31]. В его статье социальная структура рассматривается в контексте марксистской теории развития общества и, соответственно, рабство определяется как способ производства, а рабы – как класс (или группа). Хотя уже сам автор отмечает сложность решения этой проблемы и задается вопросом: «Что представляет из себя рабовладение у кочевников? ‘Любую потерю личной свободы’» (ссылка на М. В. Воробьева. – Т. С.) или «‘одну из форм эксплуатации и форм социальных отношений’, причем ‘наиболее грубую форму эксплуатации’ (ссылка на В. И. Козлова. – Т. С.)? Являлось ли оно у скотоводов важной производственной силой? Без определения позиции в споре об особенностях рабовладения у кочевников, споре давнем и ожесточенном, трудно подходить к рассмотрению конкретного фактического материала о киданьских рабах» [там же]. С одной стороны, Г. Г. Пиков, безусловно, прав, отмечая недостаточный уровень теоретического осмысления этой проблемы. С другой стороны, именно конкретный материал конкретных обществ в определенные эпохи позволяет решить проблемы типологии кочевых обществ и их социальной структуры.

Поэтому Г. Г. Пиков, со ссылками на предшественников, пишет: «Рабство, почти имманентно присущее кочевникам, никогда не было и не могло стать у них основой производства» (Хазанов 1975: 148. –

Т. С.). Действительно, уже сама специфика кочевого хозяйства обусловила то, что «в животноводстве, когда оно ведется в крупных размерах, масса применяемой рабочей силы мала по сравнению с постоянным капиталом в виде самого скота» (Маркс, Капитал. Т. III: 327. – Т. С.)... К тому же «использовать рабов при скотоводческих работах, требовавших определенной квалификации и добросовестности, было невыгодно, ибо охранять рабов сложнее, чем пасти скот и ухаживать за ним» (Хазанов 1975: 303). «...Поэтому рабский труд применялся в скотоводческом хозяйстве лишь в определенных сферах (рытье колодцев, водопой скота, обработка продуктов скотоводства, использование их в качестве домашних слуг, служанок, наложниц). Часто их отпускали на волю, и они пополняли зависимую категорию населения. Иногда из них формировали военные дружины» (И. Бичурин. Собрание сведений... М. 1950. Т. 1: 184.). Подавляющее большинство их продавали на внешние рынки [Пиков 1985: 32].

И здесь можно сказать о второй точке зрения, согласно которой рабство и не могло составлять заметную часть кочевого общества. «Насколько же эти термины условны, видно из многих свидетельств, наиболее важные и показательные из которых анализируются ниже. Так, Чингиз-хан сказал своему приближенному Томиню: ‘...за то, что предки твои были домашними рабами у моих прадедов и дворниками у моих прадедов, я чествую тебя именем брата’. Уже сама мотивировка побратимства, приводимая Чингиз-ханом, противоречит нашим представлениям о рабстве. Чингиз-хан, несомненно, довольно хорошо представлял себе действительное рабство и едва ли стал бы называть братом настоящего раба. Из отрывка ясно, что речь здесь может идти, скорее всего, о соратниках, близких людях, отнюдь не низкого происхождения, которые и по старой дружбе, и по своему положению могли стать побратимами великого хаана. А кроме того, из ‘Сокровенного сказания’ известно, что ни Томины, ни его родственники не находились в услужении семьи Темучина в его детстве, так что ни о каком рабстве (наследственном тем более. – Т. С.) практически речи быть не может. ...При этом следует учесть частые межплеменные столкновения до объединения Чингизом монгольских племен, причем столкновения происходили с переменным успехом, так что временно покоренной могла оказаться то одна, то другая племенная группа. Поэтому представляется, что при наличии в отдельных случаях домашнего

рабства основная масса монгольского общества состояла еще в начале XIII в. из свободных кочевников-скотоводов» [Марков 1976: 67].

В результате рассмотрения конкретных фактов, Г. Е. Марков приходит к следующим выводам: «Таким образом (и это следует особо подчеркнуть), состояние ‘рабства’, положение унаган-богол и т. п. у монголов, особенно когда речь идет о целых племенных группах, не означало превращения этих непосредственных производителей в эксплуатируемый класс. Интересующие нас отношения по характеру являлись скорее результатом военной зависимости, связанной с исполнением военных обязанностей. Поэтому характер этих отношений едва ли можно непосредственно сопоставлять с характером отношений и самими отношениями в Европе, сложившимися там в средние века у земледельческих народов, как делает это Б. Я. Владимирцов. Наряду с ‘военнообязанной’ зависимостью целых племенных подразделений в монгольском обществе в эпоху сложения империи существовало и личное рабство – зависимость отдельных людей в виде как бы патриархального рабства. В эпоху походов Чингиз-хана эта прослойка значительно увеличилась, и в первую очередь при дворах знатных монголов» [Марков 1976: 94].

Насколько сложно проводить подобное исследование, ориентируясь лишь на русский перевод, свидетельствует и новаторская для своего времени работа Г. Е. Маркова, констатировавшего, «что в связи с весьма отрывочными данными источников, описывавших к тому же положение дел в начале XIII в. и в более раннее время (с точки зрения порядков, уже сложившихся в монгольской империи), трудно установить истинный характер института унаган-богол, хозяйственное и общественное положение людей в этом состоянии. В одних случаях отношения унаган-богол вообще реально не проявлялись и отражались только в генеалогических легендах, в других – это была временная военная зависимость одних племенных групп от других; наконец, отношения эти могли также иметь связи с домашним рабством, о чем, собственно, и свидетельствует этот термин. Некоторая неясность в трактовке данного термина даже непосредственно в источниках позволяет сделать вывод о том, что большого распространения и значительного практического значения отношения унаган-богол в рассматриваемое время не имели» [1976: 66]. К этому следует добавить, что исследователь в одном из случаев даже интерпретирует зна-

чение термина *унаган-богол* через термин *утэгу-богол* [Марков 1976: 64–65].

Заметную помощь в исследовании данного феномена может оказать обращение к оригинальным текстам, выделение в них терминов социальной организации и структуры и анализ их значений в конкретных контекстах. Эта необходимость обусловлена неудовлетворительным, на мой взгляд, переводом и употреблением терминов на русском языке, поскольку во многом интерпретация монгольских терминов зависит от переводчиков и их переводов оригинальных текстов, которые ориентируются на более поздние значения этих терминов. Заметным препятствием для понимания реального содержания термина является перевод С. А. Козина, которым пользуется большая часть русскоязычных исследователей и который не является в полном смысле научным переводом, сделанном к тому же в контексте господствовавшей тогда концепции Б. Я. Владимирцова.

2. Богол – маркер групповой социальной стратификации.

Проблема социальной структуры и организации монгольского общества предимперского и имперского периодов по-прежнему остается нерешенной и требует углубленного исследования. Попробуем выявить и рассмотреть все случаи упоминания терминов в «Сокровенном сказании» и «Сборнике летописей», причем будем обращать внимание на их употребление в контексте. Известно три словосочетания, в которых употребляется термин *богол*: *отоле богол*, *унаган богол* и *отеку богол*. Причем следует заметить, что все они встречаются лишь в тексте «Сборника летописей», в «Сокровенном сказании» употребляется лишь термин *богол*.

Самый редкий случай – единственный – упоминание *отоле богол* в следующем контексте: «Этот род *Удачи* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.) вследствие того, что они суть *простые рабы* (в тексте *уталу бугул* = монг. *Ötöle bogol*. – Прим. пер.), издревле не дает девушек [за других] и не берет [за себя у чужих]» [Рашид-ад-дин 1952а: 159]. Что это за род *Удачи*, о котором пишет Рашид-ад-дин? Ответ находим у Рашид-ад-дина же. «В эпоху Чингиз-хана из племени лесных урянкатов был некий эмир тысячи; [один] из эмиров левого крыла, имя его – *Удачи*» [Рашид-ад-дин 1952а: 158]. Следует заметить, что Рашид-ад-дин относит этноним *урянкат* к двум разным группам.

Первая группа традицией связывалась происхождением с теми же предками, что и род Чингис-хана: «Племя урянкат... пошло от рода вышеупомянутых Кияна и Нукуза, имеется другая группа, которую называют 'лесные урянкаты', но эти последние отличаются от них. Это лесное племя [находится] в пределах Баргуджин-Токума, там, где обитают племена: кори, баргут и тумат; они близки друг к другу. Их племена и [племенные] ветви, – как то было упомянуто в предшествующем разделе, не есть коренные монголы. Урянкаты притязают на то, что они помогали и принимали участие в разжигании семидесяти очагов Эргуне-куна» [Рашид-ад-дин 1952а: 156]. Участие урянхайцев в значимом для монголов акте – исходе из Эргуне-кун – маркирует генетическое родство их с родом Чингис-хана. Принадлежность этому роду подчеркивалась, например, для сподвижников Чингис-хана: «Эмир Субэдай-бахадур... был также из [племени] урянкат» [Рашид-ад-дин 1952а: 159] и Рашид-ад-дин перечисляет его потомков, возглавлявших тысячи в монгольском войске [Рашид-ад-дин 1952а: 158]; «В эпоху Чингиз-хана из этого племени урянкат из старших эмиров был Джелмэ-Ухэ... В ту эпоху он принадлежал к числу эмиров кезика (кешиктен. – Т. С.) и выше его никого не было, кроме двух-трех эмиров. Он скончался в эпоху Чингиз-хана. У него было два сына: один по имени Есу-Бука-тайши, он ведал местом отца и принадлежал к числу эмиров левого крыла; другой Есун-Бука-тарки, этот ведал тысячью [хазарэ] и принадлежал к эмирам правого крыла. Он был начальником [мукаддам] телохранителей [курчиан] Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 157].

Если первые выполняли, как мы видим, военную функцию, прежде всего, то вторые – *лесные урянкаты* – были связаны, во всяком случае, согласно Рашид-ад-дину, с не менее, если не более, важной для традиционного общества функцией – сакральной. О потомках Удачи Рашид-ад-дин пишет: «После Чингиз-хана его дети со своей тысящей охраняют запретное, заповедное их место [гуруг] с великими останками Чингиз-хана в местности, которую называют Буркан-Калдун, в войско не вступают, и до настоящего времени они утверждены и прочно закреплены за [охраною] этих самых останков...» [Рашид-ад-дин 1952а: 158–159].

Выше говорилось о месте проживания лесных урянкатов – в пределах Баргуджин-Токума. Для времени Рашид-ад-дина территории,

входившие в конфедерацию Чингис-хана, назывались Монголией. «В стране Могулистан холод бывает чрезмерным, а в особенности в той ее части, которую называют Баргуджин-Токум... В том владении... безмерное количество шаманов [кам]... в частности, в той области, которая близка к границе отдаленнейшей обитаемости. Эту область называют Баргу, а также называют Баргуджин-Токум. Там шаманов больше всего» [Рашид-ад-дин 1952а: 157]. В этом пассаже обращает на себя следующее: территория, именуемая Баргуджин-Токум, находится на самой окраине монгольского мира; на ней проживают хори, баргуты, туматы и лесные урянхайцы; вероятно, все эти народы тюркоязычные (см. выше: не коренные монголы), поскольку шаманы у них обозначаются тюркским словом *кам*.

Уже по тому, какие функции выполняли представители племени урянхай/урянхат (шаманы, кузнецы, хранители хорига, полководцы), можно выразить сомнение в верности интерпретации термина *богол* как *рабы*.

Некоторый свет на характер категории *богол*, причем того, который в переводе обозначается как *раб порога*, могут пролить сведения об уже упоминаемом урянхайце, связанном с Бурхан-Халдун (одним из наиболее сакральных локусов монгольской традиционной культуры), – Чжелме, который был нукером Чингис-хана и сыном Чжарчиудай-Ебугена. Правда, по отношению к нему употребляется термин *богол* без какого-либо определения, что вообще характерно для «*Сокровенного сказания*». После того как Темуджин подарил Ван-хану доху из черного соболя, полученную им от свекрови – Цотан (матери Бор-тэ-уджин), Ван-хан обещал вернуть разбежавшийся от Темуджина народ. В это же время к Темуджину пришел урянхаец Чжарчиудай с раздувальным мехом за плечами и со своим сыном Чжелме, которого когда-то, при рождении Чингис-хана, отдавал вместе с собольими пеленками последнему, но его не взяли по малолетству. Теперь же Чжарчиудай отдавал Чингис-хану своего сына Чжелме со словами: «§ 97 ...Вели ему коней седлать, вели ему дверь открывать» [Козин 1941: 96].

Именно исключительностью *службы при дверях* обусловлено неоднократное упоминание в тексте «*Сокровенного сказания*» этого, одного из лучших нукеров Чингис-хана – Чжелме, служение которого у порога начинается с его вступления в дружину. Чингис-хан говорит

своему соратнику-нукеру Чжелме: «§ 211. При самом моем рождении спустился к нам с Бурхан-халдуна Чжарджиудай-Евген, с кузнечным мехом за плечами и со своим Чжелме, малюткой от колыбели. Он подарил для меня собольи пеленки. Вступив в дружину мою вот с каких пор, Чжелме, рабом при пороге, моим вратарем ты служил» [Козин 1941: 164]. (Монг. «jarci'udai-ebügen gürege-ben ürcü jelme ölegei-te'e-ce burqan-qaldun-aca bawuju irerün onan-nu deli'ün-boldaq-a namayi töreküi-tür buluqan nelke ökcü büle'ei tere nököcekse'er bosoqa-yin bo'ol e'üden-ü emcü bolba-je» [Rachewiltz 1972: 121]. Более точный перевод такой: «Он, будучи нукером (служба нукером), стал *боголом* порога, *эмчу* (служгой, слово маркирует личную принадлежность) дверей». Выше я приводила точку зрения исследователей на место категории *богол* в социальной структуре, согласно которой нукеры ей противопоставляются. Но здесь мы можем видеть обратное: функцией члена дружины – нукера – является несение определенной службы своему господину. Что же до употребления термина в контексте, то он, скорее, является наименованием *должности* (титула?) – *раб порога*, и, на мой взгляд, лица, обозначенные этим термином, не имеют никакого отношения к реальному рабству².

Категории, обозначаемой термином *раб порога* (*bosoqa-yin bo'ol*), часто сопровождаемой сочетанием *слуга двери* (*e'üden-ü emcü*), следует уделить особое внимание, поскольку, как следует из выше приведенных данных (Чжелме, представитель лесных урянхайцев, которые были *ötöle bogol* – *раб порога*), этот частный случай может свидетельствовать и об общем принципе социальной стратификации. Употребление этого словосочетания встречается в «*Сокровенном сказании*» неоднократно. После битвы с кереитами, в которой победил Чингисхан, он рассылал послов к главам племен, в частности Тогорилу через посла он повелел сказать: «Мой младший брат Тогорил, ты – *раб порога дверей моих предков* (выделено мной. – Т. С.), и в этом смысле я назвал тебя младшим братом, потому что Чаракэ-Лингум и Тумбинэ-каан оба разбили Ноктэ-буула, который был дедом твоего отца» [Рашид-ад-дин 1952б: 130]. Возможно, побежденный предками Чингисхана (Чаракэ-Лингумом и Тумбинэ-кааном) Ноктэ-буула (не *богол* ли?) был захоронен под порогом их ставки или они исполнители обрядов почитания предков, захороненных под порогом.

Более подробно содержание происшедшего излагается в «Сокровенном сказании». «§ 180. Еще наказывал он передать младшему брату Тоорилу: 'Причина прозвания 'младший брат' вот какова. Вернулись из похода некогда Тумбиной и Чарахай-Линху, вернулись с пленным рабом по имени Охда. У раба Охдая был сын – раб Субегай. Субегаев сын – Кокочу-Кирсаан. Кокочу-Кирсаанов сын – Егай-Хонтохор. Егай-Хонтохоров сын – ты, Торил. Чей же улус надеешься ты получить, что так угодничаешь? Ведь моего улуса Алтан с Хучаром, конечное дело, никому не дадут. Только потому ведь и зовут тебя младшим братом.

Только затем, что прапрадеду нашему

Предок твой был у порога рабом.

Только затем, что и прадеду нашему –

Стал по наследству работ вратарем.

Вот это я только и хотел сказать тебе'» [Козин 1941: 138].

«180. basa cinggis-qahan to'oril de'ü-de ügüle ke'en ügülerün de'ü ke'egü yosun tumbinai caraqai-lingqu qoyar-un oqda-bo'ol-i'ar bilaju ireba-je oqda-bo'ol-un kö'ün sübegei-bo'ol büle'e sübegei-bo'ol-un kö'ün kökücü-kirsa'an büle'e kökücü-kirsa'an-u kö'ün yegei-qongtagar büle'e yegei-qongtagar-un kö'ün to'oril ci ken-ü ulusut öksü ke'en jusuridun yabuyu ci minu ulus altan qucar qoyar ken-e ber ülü mede'ülkün buyu-je cimayi de'ü ke'egü yosun borqai-yin minu bosoqa-yin bo'ol elincüg-ün minu e'üden-ü emcü bo'ol ke'ejü ilegü-yi minu eyimü» [Rachewiltz 1972: 91]. Здесь мы не только узнаем «историческое» обоснование подчиненного положения Тоорила и его рода Чингис-хану, но и можем сделать вывод о том, что, действительно, термином *богол* маркируется уровень социально-политических отношений: в данном отрывке совершенно открыто указывается на то, что категория *богол* соответствует подчиненному социальному статусу, обозначаемому понятием *младший брат*. Если в случае с Чжелме *слуга двери*³ обозначался термином *эмчу*, то в этом тексте употребляется парное слово *эмчу богол*, что позволяет сделать вывод о равнозначности этих терминов.

Безусловно, должность «привратника», которою награждался *богол*, не состояла в простом открывании дверей. Это, на мой взгляд, одна из почетных должностей, которую получали сподвижники (ну-керы)⁴ Чингис-хана. Не случайно при назначении специально упоминались не только дверь, но и порог, – они были сакральными частями

юрты, что подчеркивается в следующем отрывке из «Сокровенного сказания», где порог называется золотым, а дверь – широкой. Когда Чингис-хан громил татар (тогда был взят мальчик, одетый в телогрейку штофной парчи с золотыми кольцами на шнурах, подаренный Оэлун и названный ею Шикикан-Хутуху), Чжуркинцы (племя юркин) напали на кочевье (а’уиуq) Чингис-хана ограбили его и убили десять человек. Чингис-хан, припомнив также историю с избиением кравчего Шикиура в Ононской дубраве и рассеченное плечо Бельгутага, выступил в поход против племени юркин и разгромил его в местности Долон-болдаут на Керулене. «§ 137. Когда он возвращался домой, покончив с Сача и Тайчу и гоня перед собою пленных Чжуркинцев, то среди них оказались сыновья Чжалаирского Тергету-Баяна: Гуун-Ува, Чилаун-Хайчи и Чжебке. Гуун-Увка представил тогда Чингис-хану двух своих сыновей, Мухали и Буха, и сказал так:

‘У царских ступеней твоих	Побег ли замыслят – беда! –
Рабами пусть будут они.	Им печени вырви тогда.
Шалить-непоседничать станут –	У врат твоих царских они
Ты ноги им в сгибе подрежь.	Рабами пусть будут навек’.

[‘Да будут они рабами у порога твоего. Если отстанут от порога твоего, пусть перережут им подколенники. Пусть будут они собственными рабами у порога твоего. Если нерадиво отлучатся от порога твоего, выбрось их вон, вырвав печень’].

А Чилаун-Хайчи также представил Чингис-хану своих двух сыновей, Тунке и Хаши, с такими словами:

‘Золотой твой порог	Им широкие врата твои
Повели им стеречь.	Повели открывать.
Золотой твой порог	От широких врат твоих
Коль покинут они,	Если б к кому отошли, –
Смертью лютой казни.	Сердце вырвать вели’.

[‘Я отдаю их с тем, чтобы они были стражей у золотого порога твоего. Если отстанут от золотого порога твоего, выбрось их вон, лишив жизни.

Я отдаю их для того, чтоб они поднимали (открывали) для тебя твои широкие двери. Если самовольно уйдут от широких дверей твоих, выбрось их, вырвав сердце (раздавлив внутренности?)’].

Чжебке же отдали Хасару. Представляясь Оэлун-эке, Чжебке подарил ей маленького мальчика, Бороула, которого он захватил в

Чжуркинских стойбищах (выделено мной. – Т. С.)» [Козин 1941: 114–115]. (Монг. «137. saca taicu qoyar-i бүтө'ет qariju irejü jürkin-ü irge gödölgeküi-tür jalayir-un telegetü-bayan-u kö'ün gü'un-u'acila'un-qayici je[b]ke qurban tede jürkin-tür aju'ui qü'un-u'a muqali buqa qoyar kö'öd-iyer-iyen a'uljaja ügülerün bosoqa-yin cinu bo'ol boltuqai bosoqa-daca cinu bulji'asu borbi inu hoqtol e'üten-nü cinu emcü bo'ol boltuqai e'üten-nece cinu heyilü'esü eliget anu etkejü getkün ke'ejü ökba cila'un-qayici tüngge qasi qoyar kö'üd-iyen basa cinggis-qahan-tur a'uljaju ügülerün altan bosoqa cinu sahiju atuqai ke'en ökba bi altan bosoqa-daca cinu anggida odu'asu ami inu tasulju getkün örgen e'üten ergüjü öktügei ke'en ökba bi örgen e'üten-nece cinu ö'ere odu'asu öre inu miderijü getkün ke'eba jebke-yi qasar-a ökba jebke jürkin-ü nuntuq-aca boro'ul neretü ücügen kö'üken-i abciraju hö'elün-eke-de a'ulcan ökba» [Rachewiltz 1972: 59].)

Таким образом, можно говорить о том, что термин *богол* – это маркер категории лиц, находящихся в подчиненном положении (*младший брат*) по отношению к лидеру и выполнявших служебные функции (*слуга*), возможно, даже в наиболее приближенном к господину качестве (*нукер*). О бедности и несправности данной категории лиц говорить трудно, выше мы видели, что «раб» Чжебке дарит Оэлу-эке – матери Чингис-хана – плененного им мальчика.

Следующий термин – *унаган богол* или *унгу-богол* – наиболее часто упоминается Рашид-ад-дином в тексте «*Сборника летописей*», причем, прежде всего, по отношению к *джалаирам*, информация о которых в источниках довольно значительна. Сведения о джалаирах настолько разнообразны и многоплановы, что анализ их может способствовать углублению нашего знания о категории *богол*.

Прежде всего, стоит напомнить о совпадении одной из функций *унаган богол* и *отоле богол* – служба рабами порога. Выше (§ 137) уже упоминались *рабы порога* – внуки чжалаирского Тергету-Баяна. Джалаиры – это народ, традиционно не относимый к монголам и включенный в монгольскую общность после завоевания. По выражению Рашид-ад-дина, джалаиры – это те, «которых в настоящее время называют монголами» в отличие от тех, «прозвание которых было монголы» [Рашид-ад-дин 1952а: 220–221]. Рассматривая подробно все случаи упоминания перехода джалаиров в категорию *богол*, можно выделить разные контексты. Первый связан с ранним этапом – перио-

дом Кайду-хана⁵. Тогда джалаиры, убегая от китайцев, которые устроили им бойню, убили Мунулун, жену Дутум-Мэнэна. «И по этой причине некоторых из них убили, а *часть других стала пленниками и рабами* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.) второго сына Дутум-Мэнэна, *Кайду-хана и его детей и родственников*; [эти пленники и рабы], *переходя по наследству от предка к предку, дошли в конце концов до Чингиз-хана*; вследствие этого то племя было его *унгубоголом*. Во времена [Чингиз-хана] и его рода [многие из них] стали эмирами, людьми почитаемыми и уважаемыми» [Рашид-ад-дин 1952а: 92–93]. Здесь отмечается превращение джалаириров в *богол* правящего монгольского рода и сохранения их в этом качестве в течение нескольких поколений через наследование власти родом и лидером.

Другое упоминание этого термина связано с одним из представителей джалаириров, которые и так будто бы являлись *боголами*. Из джалаириров Илукэ, сына Кадана, бывшего в свите Чингиз-хана, последний «отдал вместе с войском своему сыну Угедей-каану (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.), так как он был дядькою [атабеком] последнего во время его детства и имел о нем отеческое попечение. Во время Угедей-каана [Илукэ] [был] *почитаем и [был] уважаемым [старцем] и эмиром войска*. Рассказывают, что отец эмира Аргуна в дни голода и нужды продал [будущего] эмира Аргуна за одно бедро говядины Кадану, который был отцом Илукэ-нойона. Когда [Кадан] отдал одного из своих сыновей Угедей-каану в [его] ночную охрану (*кабтаули* – слово является транскрипцией монгольского *кэбтэул* – этим словом обозначался отряд в 80 человек ночной Чингизовой стражи... термин значит 'ночная охрана, ночной дозор'. – Прим. пер.), то тому сыну он дал в качестве дружинника эмира Аргуна. [Аргун] был его *рабом и слугою*. Так как Аргун был расторопным, знающим дело, красноречивым и умным человеком, то его дела быстро пошли вверх и он вышел из степени равных и подобных себе» [Рашид-ад-дин 1952а: 95].

В этом отрывке можно выделить несколько интересных моментов: джалаир Илукэ (*богол* по определению) выполнял довольно ответственную службу – был *дядькой* Угэдэя и состоял в должности *военачальника*; его отец Кадан был владельцем некоего Аргуна, купленного за бедро говядины (*богол* – владелец *богола*); сын Кадана становится *хэбтэулом* у Угэдэя (тоже довольно почетная должность); этот его сын (тоже *богол* как представитель джалаириров) получает в

дар этого Аргуна в качестве *слуги и раба*; при этом Аргун называется *дружинником* (нукером) и *эмиром* сына Кадана⁶.

Уже Г. Е. Марков обратил внимание на то, что «все сообщения источников, на которые ссылается Б. Я. Владимирцов, пытаюсь доказать, что отношения унаган-богол имели характер вассалитета, – все эти сообщения либо вообще не связаны с этим институтом, либо касаются не целого слоя общества, а отдельных лиц... Также неубедительна ссылка на свидетельство ‘Сокровенного сказания’ о легендарной традиции отношений унаган-богол племени джалаир по отношению к племенному подразделению борджигин (если, конечно, эта легенда не была соответственно обработана уже после возникновения Монгольской империи для возвеличивания предков Чингиз-хана). Б. Я. Владимирцов относит к числу унаган-богол и одного из членов этого племени – Джочи Дармала. Последний кочевал отдельным стойбищем, с табунами коней, по поводу которых Б. Я. Владимирцов без какого-либо основания высказывает предположение, что они могли быть собственностью Чингиза. Сообщаемые в легенде сведения никак не соответствуют тому, что Б. Я. Владимирцов вкладывает в понятие унаган-богол» [Марков 1976: 65].

Что же касается упомянутого выше Г. Е. Марковым Джочи-Тармалы, соратника Чингиз-хана, то о нем говорится, что он «был из племени *джалаир и рабом Чингиз-хана* (выделено мной. – Т. С.)» [Рашид-ад-дин 1952а: 192], в связи с его конфликтом с Тайчаром, младшим братом Чжамухи, угнавшим у Джочи-Тармалы табун. В местности Улагай-булак в пределах Саари-кээр, которая была нутуком Чингиз-хана, «в тех окрестностях находилось жилище ханэ *Джочи-Тармалэ* из племени *джалаир* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.), *предки которого* вследствие того, что шайка джалаиров убила Мунулун, [жену] Дутум-Мэнэна, и его сыновей, *стали пленниками* [асир] и *рабами* [бандэ] *предков Чингиз-хана*. Многие эмиры были из его потомства» [Рашид-ад-дин 1952б: 85]. Поскольку Джочи-Тармала вернул свое, догнав и убив Тайчара, «за убийство своего младшего брата Тайчара Чжамуха решил воевать с Чингиз-ханом» [Козин 1941: 112]. За отношения младших (Тайчара и Джочи-Тармала) несут ответственность старшие – Чжамуха и Чингиз-хан, бывшие их суверенами, которым подданные служили. Причем не только войной, но и, как видим ниже, охраной завоеванных территорий.

О том, что маркируемые термином *богол* отношения не имели ничего общего с рабством, свидетельствует и следующий пассаж из «Сборника летописей»: «В эпоху же Чингиз-хана был некий старший эмир из этого племени, по имени Кушаул. Он имел брата по имени Джусук... В то время, когда Чингиз-хан захватил области Хитай и Джурджэ и хотел поставить в тех пределах войско, чтобы оно охраняло область и народ, он приказал, – поскольку оба они ловкие и мужественные, – из каждого десятка выделить двух людей, [чтобы] образовалось три тысячи; их он отдал им и поручил им те пределы и страну» [Рашид-ад-дин 1952а: 192].

Эти факты демонстрируют процесс «монголизации» джалаирав. Другим племенем из «чужих», которое обозначалось понятием *унаган-богол*, были татары. «В конечном счете, после гнева Чингис-хана на племя *татар* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.) и уничтожения их, [все же] некоторое количество [их] осталось по разным углам, каждый по какой-нибудь причине; детей же, которых скрыли в ордах и домах эмиров и их жен, происходивших из татарского племени, воспитали. От некоторых беременных [татарских] женщин, которые избежали смерти, родились дети; [поэтому] племя, в настоящее время считающееся татарским, – из их рода. *Из этого [татарского] народа, как во время Чингиз-хана, так и после него, некоторые* [высокопоставленных монголов]; к ним применялось *положение унгу-богульства*. (В тексте *унгу-бугули*, что соответствует монгольскому *унаган-богол*. – Прим. пер.)

После того, вплоть до нынешнего дня, в каждой орде и в каждом улусе [из них] появлялись великие эмиры. *Иной раз им давали девушек из рода Чингиз-хана и от них высватывали [невест]*. В каждом улусе также существует из того племени много народа, который не стал эмирами, а *присоединился к [монгольскому] войску*; всякий из них знает, из какой ветви татар он [происходит]» [Рашид-ад-дин 1952а: 107].

В других рассказах о татарах употребляется уже только *богол* без определения: «С того события, когда вследствие смерти Сайн-тегина, брата жены Кабул-хана, и умерщвления его родичами Чаркиля, татарского шамана [кам], между Кабул-ханом и племенами татар начались враждебные отношения [и]... *с обеих сторон поднялась распря, они постоянно воевали друг с другом и давали сражения* (здесь и ниже

выделено мной. – Т. С.). В конце концов Есугэй-бахадур одержал над ними [татарами] верх и их уничтожил.

Впоследствии Чингиз-хан ввел в оковы своего порабощения [бандэги] и неволи [асири] полностью то племя и много других племен, так что сегодня воочию убеждаешься, что все тюркские племена являются рабами и войском уруга Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1952б: 57–58].

В «Сокровенном сказании» также сообщается о том, что, разгромив татар и казнив их лидеров, Чингис-хан созвал большой семейный совет, на котором было решено истребить всех татар, кто достигает ростом тележной оси, «остальных же рабами навек мы по всем сторонам раздарим» [Козин 1941: 123]. «hüleksed-i bo'oliduya jük jük qubi-yalduya» [Rachewiltz 1972: 72].

Еще одной группой, которая являлась *богол* Чингис-хана и его рода, были баяуты. Причем, как и в случае с джалаирами, в источниках отмечается несколько форм превращения в эту категорию. Одна из них повторяет случай с джалаирами – продажа. У Рашид-ад-дина содержится сообщение еще об одном представителе племени баяут: «Один человек из племени *баяут* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.), по имени Баялик, привел своего сына и продал [его] ему за некоторое количество мяса изюбря. Так как тот [Тулун] был родственником мужа Алан-Гоа, то он подарил этого мальчика Алан-Гоа. Большинство племен *баяут*, которые являются рабами уруга Чингиз-хана, принадлежат к потомкам [насл] этого мальчика» [1952б: 10]. Речь идет, конечно, о той части племени баяут, которая кочевала с Чингис-ханом, поскольку другая его часть оставалась с тайджиутами [Владимирцов 1934: 63]. Именно об этом и писал Рашид-ад-дин: «Большинство племен *баяут* (выделено мной. – Т. С.), которые являются рабами уруга (*бандэ-и уруг* – ‘раб рода’. Перс. *банде* текста соответствует монг. *письм. богол*. – *Прим. пер.*) Чингиз-хана» [1952а: 147–148].

Другой случай – в разделе о роде *джадаи* из племени *баяутов*. «Во времена Чингиз-хана [некто], именуемый Соркан, был названным отцом Чингиз-хана. Так как он был *мужем умным и смышленным и в необходимых случаях приводил добрые слова и поучал, то его возвеличили, сделали почтенным, и он стал принадлежать к числу унгу-бугулов* (выделено мной. – Т. С.). В то время, когда Чингиз-хан еще не

сделался государем и каждое из непокоренных племен имело [своего] главу и государя, этот Соркан сказал: ‘...Эти люди предъявляют великое притязание и стремятся к царской власти, но в конце концов во главе станет Тэмуджин и за ним, по единодушию племен, утвердится царство, ибо способностью и достоинством для этого дела обладает он и на его челе явны и очевидны признаки небесного вспомоществования и царственной доблести!’ В конце концов *было так, как он сказал*» [Рашид-ад-дин 1952а: 177]. В «Сокровенном сказании» подробно описан сюжет о пребывании Темучжина в тайджиутском плену в семье Сорган-шира [Козин 1941: 92–93]. Независимо от того, насколько реальным было это событие (предсказание Сорган-шира), можно сказать, что *статусом унгу-богол награждался* человек, стоявший на стороне Чингис-хана и предсказавший ему блестящее будущее. О том, что термином *богол* означалось не рабство, а отношения *сюзеренитета и преданности*, свидетельствуют и вышеприведенные цитаты об унаган-богол, где отмечалось, что из их среды выходили *военачальники*, они могли даже принадлежать наиболее элитным частям – ночной страже (*хэбтэулам*) или *нукерству*, служить *дядькой* принца крови, и *доверенными государства* на территориях, завоеванных монголами, и, как мы видели, могли состоять в отношениях *брачного свойства*.

И последнее словосочетание, содержащее термин *богол – отеку богол* – маркирует матрилинейное родство, а именно потомков Алан-Гоа, не имевших божественного происхождения. Выше я писала о том, что перевод джалаириров в категорию *унаган богол* маркировал их «монголизацию», т. е. переход из статуса «чужих» в монгольскую общность нового уровня – надплеменную. Интересно в связи с этим то, что у Рашид-ад-дина это зафиксировалось и в форме некоторого противоречия самому себе: одновременно с обозначением их как *унаган богол* он отмечает их в категории *отеку богол*, причем подчеркивает их родство с Чингис-ханом через название дарлекинами. «В ту пору из тех монголов, название которых *джалаири* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.), – а они суть *из дарлекинов*... несколько племен обитало в пределах Кэлуэрэна... Хитаи перебил все те, столь многочисленные, племена джалаириров... Из всех джалаириров [лишь] одна группа... [в числе] семидесяти кибиток снялась и, бежав, отпочевала с женами и детьми и дошла до пределов стойбища [ханаха] Мунулун...

и убили [ее] (в результате конфликта. – Т. С.)... Так как каждый из ее сыновей породнился [путем женитьбы] с каким-нибудь племенем и родичей у них стало много, то [джалаиры] испугались, что не смогут быть в безопасности от них. Они преградили им пути и убили восемь человек из них. Младший сын, по имени Кайду, гостил в качестве зятя у племени канбаут. Перед этим его дядя [Начин] в качестве зятя тоже ушел к этому племени... [Когда] ему стала известна гибель [племени] джалаир и гибель сыновей брата, он спрятал Кайду под большим глиняным сосудом [басту], похожим на хум, в который монголы сливают кумыс, и держал [его там]. *Когда группа тех джалаиров совершила этот поступок*, другие уцелевшие племена джалаир привлекли этих семьдесят человек к ответственности... *И в возмездие и наказание [за него] перебили их всех. Их жены и дети все стали рабами Кайду, сына той Мунулун. Несколько же детей убитых джалаиры сохранили в качестве пленников, и они стали рабами их дома [бандэ-и ханадан].* С тех пор до настоящего времени это племя джалаир является *утэгу-боголом и по наследству перешло к Чингиз-хану и его уруку.* От них произошли великие эмиры... Начин и Кайду откочевали и ушли из той местности. Кайду поставил становище [макам] в местности Бургуджин-Токум, одной из пограничных с Могулистаном... Начин поставил становище в низовьях Онона» [Рашид-ад-дин 1952б: 19].

В «Сборнике летописей» потомки Алан-Гоа делятся на две группы – нирун и дарлекин: «Добун-Баян имел весьма целомудренную жену, по имени Алан-Гоа, из племени куралас. От нее он имел двух сыновей, имя одного из них Бэлгунут[ай], а другого – Бугунут[ай]. Из их рода происходят два монгольских племени. Некоторые их относят к племени нирун, потому что матерью их была Алан-Гоа, некоторые же – к племени *дарлекин* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.), по той причине, что *племя нирун* полагают безусловно происходящим *от тех трех сыновей, которые появились на свет от Алан-Гоа после кончины [ее] мужа*» [Рашид-ад-дин 1952б: 10–11].

И Рашид-ад-дин разворачивает объяснение различия между этими двумя группами: «Знай, что все многочисленные ветви и племана [кабилэ], которые произошли от этих сыновей (Букун-Катаки, от которого происходит род катаки; Салджи – предок салджиут; Бодончар. – Т. С.), называют нирун, что значит: они появились из непорочных

чресел; это [название] является намеком на чистые чресла и чрево Алан-Гоа. Эти племена пользуются полнейшим уважением и [выделяются] из среды других племен, словно крупная жемчужина из раковины и плод [лучший] от дерева. Все те из монгольских племен, которые не принадлежат к племенам нирун, называются дарлекин... Племена *булкунут* и *букунат* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.) хотя и появились от того общего корня, но *так как отцом их был Добунбаян, то их также называют дарлекин*. Монгольское племя, которое в настоящее время называют *утэгу-богол*, в эпоху Чингиз-хана обобщили с этим племенем. Значение наименования утэгу-богол (в рукописях *аутку-бугул*, где *аутку* соответствует тюрк. *ötekü*, монг. *öteгү* – старый, древний; *бугул* – монг. *богол* – раб, откуда *аутку-бугул* – древние рабы, то же, что в монгольских источниках *унаган-богол* – исконные рабы какого-либо рода или дома, потомственно ему служившие. – Прим. пер.) то, что они *дарлекины являются рабами и потомками рабов предков Чингиз-хана. Некоторые из них во время Чингиз-хана оказали последнему похвальные услуги и тем самым утвердили свои права на его благодарность. По этой причине их называют утэгу-богол. Слово о каждом из тех, кто твердо держит установленный обычай утэгу-богольства (рах-и утку-бугули), будет приведено на своем месте»* [Рашид-ад-дин 1952б: 15–16]. Таким образом, можно говорить о том, что термин *отеку богол* маркирует дарлекинов – единоутробных, но не единокровных родственников. Возможно, первое слово переводится как «родовые», как, например, в «*Сокровенном сказании*» [Козин 1941: 96] слово *ötökü* означает род и употребляется со словом древний – *erten-ü: erten-ü ötök*, т. е. *древний род Ван-хана*.

Наряду с частью джалаириров, записанных в категорию *отеку богол* и в связи с этим даже включенных в «фиктивную» генеалогию, к этой группе Рашид-ад-дином была отнесена и часть баяутов, также уже отмеченная мною среди *унаган боголов*. «В начальную пору молодости Чингиз-хана, когда у него началась война с племенем тайджиут и он собирал войско, большинство племен баяутов было с ним союзниками (здесь и далее выделено мной. – Т. С.). Из тринадцати куреней его войска один курень составляли они, он повелел тому племени именоваться *утеку* (в некоторых рукописях добавлено слово *гурган*, что означает *зять*. – Т. С.). Они имели установленное обычаем

право на то, чтобы им дали девушку из рода [Чингис-хана]» [Рашид-ад-дин 1952а: 176]. С большой долей вероятности можно допустить, что термином *отеку богол* обозначались группы, которые всегда были на стороне Чингис-хана и его предков – оказывали похвальные услуги, были союзниками и т. п., или состояли в генеалогическом родстве с Чингис-ханом.

Этими фактами исчерпывается информация источников, содержащая терминологическое различие разных типов *богол*. Нижеследующее изложение содержит материал, в котором употребляется только общее имя – *богол*.

Свои, т. е. *нируны*, наряду с *чужими* и *дарлекинами*, также могут стать *богол*, с одной стороны, просто потому что Чингис-хан был господином «времени и пространства», т. е. владыкой мира, которому подвластно все, а с другой – потому что и *свои* могли выступать на стороне его противников. «... *А эти многочисленные ветви, которые все вместе [суть] нируны, хотя они состояли с Чингиз-ханом в родстве и к их уругу принадлежали старшие эмиры и ханы, но так как хан, сахиб-кыран, государь земли и времени был Чингиз-хан, то они вместе со всеми [прочими] монгольскими родами [кабилэ] и племенами, как родственными, так и чужими (в тексте перс. хуш-у биганэ, где биганэ соответствует монг. письм. джад, термину, обозначающему племена неродственные. – Прим. пер.), стали его рабами и слугами [бандэ ва рахи], в особенности те, которые принадлежали к родичам, дядям и двоюродным братьям по мужской линии, объединившимся во время напастей и в пору войн с его врагами и сражавшимся с ним. Они степенью ниже, чем другие родичи [Чингиз-хана]. Имеется много и таких [монголов], которые стали рабами рабов» [Рашид-ад-дин 1952б: 15–16].*

Так, среди своих, причисляемых к категории *богол*, были салджиуты, которые также были родственниками (можно сказать, кровными, поскольку Салджи, как и Бодончар, родился у Алан-Гоа после смерти мужа). Племя салджиут «ответвилось от среднего сына Алан-Гоа, имя которого было Букату-Салджи. К их племени принадлежит много эмиров, однако значительное количество их было перебито вследствие того, что *во времена Чингиз-хана они против него часто восставали... вражда и ненависть возросли и война и смута установились между ними* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.). Они мно-

гократно сражались и воевали. В конце концов, *Чингиз-хан оказался победителем* и перебил их бесчисленное множество, и хотя их было много, но [теперь] осталось мало. *Оставшиеся, поскольку они были родичами, все стали ему послушными и рабами.* Часть же подчинилась другим племенам монголов. У этого племени не осталось никакой степени родства с Чингиз-ханом, за исключением того, что Чингиз-хан повелел: 'Их девушек не берите и [им] не давайте, потому что они блюдут путь родства, чтобы быть выдающимися и отличными от других монгольских племен'» [Рашид-ад-дин 1952а: 178–180]. Представители рода Чингис-хана и не должны были брать жен из этого рода, как и давать им своих девушек в жены, поскольку они близкие родственники: Салджи – брат Бодончара, предка Чингис-хана, а не потому, что они рабы.

Число родственных родов, находившихся в отношениях с Чингис-ханом в категории *богол*, было немало. Но, может быть, наиболее интересной для понимания значения процесса перевода в категорию *богол* имеет ситуация, связанная с Даридай-отчигином. Даридай-отчигин являлся дядей Чингис-хана⁷ и вследствие своего звания *отчигин* находился на социальной лестнице выше, поскольку этому званию соответствовал сакральный статус в Великом Уруге (Есугэя – отца Чингис-хана). Сохранение титула за его носителем свидетельствовало о его актуальности в определенном геополитическом пространстве, поскольку титул маркировал сакральный центр, связанный с очагом предка данной общности. Но завоевание Чингис-ханом некоторого количества соседних образований и получение доступа к власти изменило политический статус находящихся на данной территории общностей и потребовало замены механизмов легитимации власти с традиционного на харизматический. Примером постоянной перегруппировки сил в кочевой среде может служить следующий текст «*Сборника летописей*»: «Когда Чингиз-хан отправил посла Он-хану, он подчинил [себе] важнейшую часть племени кунгират и ушел в Балджиунэ. Племя куралас обратило в бегство Боту из племени икирас. Уходя разгромленными от них, он присоединился к Чингиз-хану в этом месте [в Балджиуне]... Он-хан после предыдущего сражения, которое он имел с Чингиз-ханом в местности Калааджин-Элэт, пришел в местность Кулукат-Элэт. *Даридай-отчигин, который был дядей по отцу Чингиз-хана* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.), Алтан-

Джиун, сын Кутула-каана, который был дядей по отцу отца Чингиз-хана, Кугар-беки, сын Нэкун-тайши, а Нэкун-тайши был дядей по отцу Чингиз-хана, Джамукэ из племени джаджират, племя барин, Суэгай и Тогорил из уруга Ноктэ-буула, Тагай-Кулакай, именуемый Тагай-Кэхрин, из племени мангут и Куту-тимур, эмир племени татар, – все объединились и договорились о следующем: ‘Нападем врасплох на Он-хана, станем сами государями и не присоединимся ни к Он-хану, ни к Чингиз-хану и не будем на них обращать внимания’. Слух об этом их совещании дошел до Он-хана, он выступил против них и предал их разграблению.

По этой причине Даридай-отчигин и одно из племен монголов нирун, племя сакиат из числа племен кераит и племя нунджин подчинились и покорились Чингиз-хану и присоединились к нему. Алтан-Джиун, Кукэр-беки и Куту-Тимур из племени татар ушли к Таян-хану найманскому» [Рашид-ад-дин 1952б: 131–132].

В борьбе за власть Даридай-отчигин неоднократно сталкивался с Чингис-ханом. Но убить его – значило, согласно традиционным представлениям, погасить огонь родового очага, что ведет к гибели сообщества. Именно так обосновывали Боорчу, Мухали и Шиги-Хутугу для Чингис-хана необходимость сохранения Даридаея, которого Чингис-хан хотел наказать за участие в сговоре с керейтами против монголов, в Монгольском улусе: «§ 241. Это равно, что тушить свой огонь! Это равно, что разрушить свой дом! Он единственный дядя, оставшийся как память об отце... Пусть в кочевье твоего отца клубится дым!» Поскольку фиксация статусов относилась к механизмам, посредством которых моделировалась социальная структура, то и Даридай-отчигину была сохранена жизнь.

О высоком уровне статуса *отчигин* свидетельствует то, что при интронизации Угэдэя именно *отчигин* возглавляет принцев левого крыла [Козин 1941: 191]. Но высокий сакральный статус не защищал даже представителей «Золотого рода» от перевода в категорию зависимых: «*Так как он много восставал против Чингиз-хана и враждовал* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.) [с ним], *в конце концов его уруг вошел в число рабов* [последнего]. Несмотря на то, что вначале, когда племена и войско Чингиз-хана перешли на сторону тайджиутов, он со своим войском был с ним заодно, однако спустя некоторое время он слился с племенем тайджиут (даже близкие родственные роды и

племена. – Т. С.). Впоследствии он снова явился к Чингиз-хану и [потом], вторично, при захвате военной добычи, по причине, которая упоминалась [выше], изменил [ему], ушел к Он-хану и очутился у племени найман.

Впоследствии он стал заодно с племенем дурбан, неоднократно воевал с Чингиз-ханом и вновь приходил к нему. Он был убит вместе с Алтаном и Кучаром, а из его племени и уруга большая часть была перебита. *У него был сын, [его] наследник и заместитель, имя его Тайнал-ее. Чингиз-хан отдал его вместе с двумястами мужчин, которые были его подчиненными, своему племяннику по брату Элджидай-нойону, и они были на положении его рабов.* До настоящего времени его уруг находится с уругом Элджидай-нойона. [Когда-то] из этого племени и его уруга к Хулагу-хану прибыл Буркан, и хотя они не имели права на то, чтобы сидеть в ряду [его] сыновей, [но] Хулагу-хан повелел: *‘Так как царевичей, которые сидели бы в [этом] ряду, маловато, то Бургану разрешается сидеть в ряду сыновей!’*» [Рашид-ад-дин 1952б: 48]. И хотя, как мы видим, потомки Даридай-отчигина входили в категорию богол, они не исключались из высшей властной элиты – «Золотого рода» Чингис-хана и его потомков.

Я привела эти пространные цитаты, чтобы показать формулы идеологического обоснования отношений «господства – подчинения» в изменившихся условиях: переход от распределения статусов внутри одной социально-политической структуры до фиксации сложения конфедерации племен, когда, с одной стороны, сохраняется сакральный статус Даридай-отчигина как хранителя родового очага (кыят-борджигинов), с другой – констатируется его подчиненное положение по отношению к Чингиз-хану как главе этой конфедерации.

Именно перекодировка внутренней структуры, основанной прежде на генеалогическом родстве, имела для Чингис-хана, пришедшего к власти силой, особое значение. Поэтому, с одной стороны, через установление родства с выдающимися предками (Кабул-хан, Тумбинэ-хан) обосновывается легитимность его власти в общности *кыят* с указанием двух сакрально значимых фигур – старшего и младшего. Очерчиваются и границы общности перечислением родственных родов. Когда речь идет о потомках Тумбинэ-хана, четвертого предка (будуту) Чингис-хана, называются пять сыновей от старшей жены и четыре – от другой. От них происходят следующие племена: от пер-

вого Джаксу (старший сын Бурук – старший сын Джочи – старший сын Хука-беки) – *нуякин* и *урут* и *мангут*; от третьего Качули – *бару-лас*; от четвертого Сим-Качиуна – *хадаркин*; от пятого Бат-Кулки – *будат*. От другой жены – шестой Кабул-хан, к которому восходит род Чингиз-хана; от седьмого Удур-баяна – *джурьят*; от восьмого Бурулджар-Дуклаина – *дуклат*; от девятого Хитатая (отчигин), которого называли также Джочи-Наку, – *бесут* [Рашид-ад-дин 1952б: 29–30]. «Все эти вышеупомянутые ветви и племена стали [впоследствии] рабами Чингиз-хана (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.) и в настоящее время также следуют установленной обычаем стезе рабства. Некоторые из них оказали добрые услуги, а некоторые стакнулись с противниками и врагами [Чингиз-хана]. В конце концов, получив свое возмездие, большинство [из них] было перебито, а уцелевшие вошли в число рабов, как об этом будет обстоятельно изложено в летописи о Чингиз-хане» [Рашид-ад-дин 1952б: 32].

Уже приведенные многочисленные факты покорения/завоевания социально-политических общностей и отдельных групп, часто как реакция на их выступление против Чингиз-хана, свидетельствуют о следующей за этим перекодировке отношений внутри вновь образованных союзов. Особенно важным было зафиксировать подчиненное положение тех групп, которые стояли выше в генеалогической таблице. Например, урут и мангут были старшими потомками Тумбинехана – от первого сына главной жены, тогда как Чингиз-хан, – потомками его шестого сына (первый от второй жены). «Когда Чингиз-хан совершенно покорил племя тайджиут, а племена урут и мангут из-за [своего] бессилия и безвыходного положения смирились [перед ним], большинство их перебили, а оставшихся полностью отдали в порабощение [бэ бандаги] Джэдай-нойону (отец мангуд, мать баргут; они хотели его убить, когда он был ребенком. – Т. С.) [и], хотя они были его родичами, но в силу приказа [Чингиз-хана] стали его рабами, и до настоящего времени войско урут [и] мангут по-прежнему – рабы рода Джэдай-нойона» [Рашид-ад-дин 1952а: 185]. Когда в 1204 г. Темучжин воевал с найманским Даян-ханом, союзником которого был Чжамуха, Манхунд-Урууд были на стороне Темучжина [Козин 1941: 148].

На мой взгляд, важным фактом, свидетельствующем о том, что термин *богол* не маркирует рабства в общетеоретическом понимании, а лишь служит перекодировке традиционных социальных связей и ус-

тановлению нового типа взаимоотношений, является указание на племя *баарин*, которое тоже не только считалось монгольским родом, но и занимало в иерархии первостепенное место. «*Баян*, сын Кокчу из племени *барин*, деда которого, Алак-нойона, казнили за какое-то преступление», был великим эмиром в Иране и «*достался Кубилаю на его долю при дележе рабов*», почему Хубилай потребовал его к себе и поставил его вместе с эмиром Аджу, внуком Субэдэя, во главе монгольского войска для завоевания Нянгаса [Рашид-ад-дин 1960: 171–172]. Этот *Баян-нойон* был одним из старших эмиров Хубилай-хагана и умер через восемь месяцев после него [Рашид-ад-дин 1960: 192]. Баян участвовал в покорении Китая, Хубилай поставил во главе монгольского войска (тридцать туменов) Баяна и эмира Аджу [Рашид-ад-дин 1960: 172].

Таким образом, к категории *богол*, *насильственно* присоединенных Чингис-ханом, могли принадлежать, как видно из вышеприведенного материала, и родственные роды. Причем и по отношению к ним употребляются глаголы: подчинил, покорил, победил, хотя все они были его родичами, согласно генеалогической таблице. Чингисхан «в самом начале своего царствования... *подчинил своему приказу все те племена и всех [их] сделал своими рабами и воинами* (выделено мной. – Т. С.)» [Рашид-ад-дин 1952а: 196]. К этим племенам автор относит ветви монгольских племен в собственном смысле, прочие монгольские племена, народы, которые схожи с монголами, и другие – хитай, тангут, уйгур и пр.

Конечно, материалов, чтобы делать глобальные выводы о различиях в характеристике этих трех групп *богол*, недостаточно. Но можно предположить, что это разделение не в последнюю очередь определялось сакральным характером традиционных представлений монголов, о чем говорилось выше: *ötöle bogol* – урянхайцы выполняли сакральные функции, а *ötekü bogol* принадлежали к генеалогическим родственникам по женской линии, родившимся не от небесного, а от земного предка. Остальные, вероятно, обозначались в массе *унаган богол*, почему, возможно, чаще всего определения к *богол* нет (монг. *богол*, перс. *бандэ*), как мы это видели на примере чжалаиров. Кроме того, мы видели, что представители групп, обозначаемых разными терминами, могли получать одинаковую должность (титул?) – *раб порога* или *раб двери*. Это были и урянхаец Чжелме (*ötöle bogol*), и чжалаирские Мухали и Буха, Тунке и Хаши (*унаган богол*).

Можно выделить несколько особенностей, характерных для данного типа социальных отношений, которые проявляются в текстах. Прежде всего, стоит отметить, что в текстах чаще всего речь идет не об индивидуальном «порабощении», а о «подчинении» отдельных общностей, и так называемое «рабство» могло быть двух типов: *насильственное*, когда род или племя переходит в категорию *богол* в результате поражения, и *добровольное*.

Основным путем обращения родов, племен и групп в категорию *богол* было насильственное подчинение, что определялось столкновением интересов, выливающееся в постоянные стычки. И в этом контексте хочу обратить внимание на то, как формулируют этот факт источники. Так, Рашид-ад-дин пишет о тех, кто никогда не воевал с Чингис-ханом и, соответственно, благодаря этому не превращался в рабов. Так, племя курлаут «с племенами кунгират, элджигин и баргут близки и соединены друг с другом; их тамга у всех одна; они выполняют требования родства и сохраняют между собою [взятие] зятьев и невесток. Эти три-четыре племени *никогда не воевали с Чингиз-ханом и не враждовали [с ним], а он никогда их не делил и никому не давал в рабство по той причине, что они не были его противниками* (выделено мной. – Т. С.); [Чингиз-хан] по справедливости назначил их в [свою] страну. В его время все они следовали путями побратимства и свойства [анда-кудаи] и все состояли в кешике Джиданойона» [Рашид-ад-дин 1952а: 117]. Сам автор сообщает о том, что эти племена состояли с Чингис-ханом в отношениях *анда-куда*, т. е. в отношениях брачного родства, что для традиционного общества было довольно существенным. Поэтому перевода их в новый статус не было необходимости. Выше мы видели, что, напротив, рабами его – Джиданойона – рода были урут и мангут, бывшие родичами рода Чингисхана. Этот пример с кунгиратами подтверждает мое предположение о том, что термин *богол* служил наряду с другими (*анда, анда-куда, старший брат – младший брат, отец – сын* и т. д.) маркировке отношений «господства – подчинения» и мог приравниваться к таксону «*младший брат*», где старшим, безусловно, был Чингис-хан.

Уже в приведенных выше цитатах так или иначе вырисовывались функции личностей или групп, обозначаемых термином *богол* – это, прежде всего, преданная служба старшему, о чем я писала выше, говоря о «рабах порога». Можно привести еще несколько примеров. Из

племени йисут на службе у Чингис-хана был Джэбэ (десятником, затем сотником, тысячником и темником), который «долгое время был [при особе Чингиз-хана] на рабском служении [мулазим-и бандаги], ходил в походы и оказывал добрые службы (выделено мной. – Т. С.)» [Рашид-ад-дин 1952а: 194].

Причем следует заметить, что выполнение определенных обязанностей относилось не только к иноплеменникам, но и к родственным родам, маркируемым термином *богол*. «Говорят, [что] когда Угедей-каан был государем, Чагатай пребывал отдельно от него в своем улусе; он послал [послов] к Угедей-каану и доложил [через них следующее]: ‘Лиц, с которыми мы водим тесную дружбу и с которыми мы едим и пьем вино, стало меньше. Если бы каан пожаловал [нас] и из этих людей прислал несколько человек. Он был бы [истинным] правителем!’ Угедей-каан приказал назначить [к Чагатаю] несколько человек из уруга Джочи-Касара. В том числе он назначил и Каралджу. Алтан-хатун, воспитавшая его, сказала: ‘Как нам пустить его одного?’ Она отправилась вместе [с ним] и взяла с собою своего внука по сыну, Джиркидая, который был еще ребенком; они находились при особе Чагатая. Когда Борак, который был внуком Чагатая, приходил воевать с Абага-ханом (второй представитель династии Хулагуидов, 1265–1282. – *Прим. пер.*), дети Каралджу и Джиркидая, по [выше] упомянутой причине, пришли с ним и сражались. Так как Борак бежал, а войско его рассеялось, то на следующий год они, обсудив [положение], единодушно решили, некогда нас прислал [сюда] каан; теперь мы пойдем к Абага-хану, будем усердно ему служить и жить в свое удовольствие (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.). [Затем] они все прибыли и явились в Сугурлук к Абага-хану с выражением рабской покорности [бэ бандаги] и были отличены пожалованием» [Рашид-ад-дин 1952б: 54].

Но следует заметить, что и господин имел определенные обязанности перед этой категорией населения империи, что зачастую увеличивало приток населения к усиливавшемуся правителю, как это и было в случае с Чингис-ханом. Чужие роды могли присоединяться в качестве *богол* и добровольно. Причина, по которой некоторые племена добровольно приходили к Чингис-хану с выражением «рабской покорности», указывается в словах бывших сторонников Джамухи, которые после его поражения решили перейти к Чингису: «‘Эмиры тай-

джиутов нас без пути притесняют и мучают, [тогда как] этот царевич *Тэмуджин снимает одежду [на себя] одежду и отдает ее, слезает с лошади, на которой он сидит, и отдает [ее]* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.). *Он тот человек, который мог бы заботиться об области, пещься о войске и хорошо содержать улус!* После обдумывания и держания совета они все явились к Чингиз-хану по собственной воле, подчинились и покорились ему...

Чилаукан-бахадур, сын Соркан-шира, из племени сулдус, и Джэбэ, из племени йисут, одной из ветвей нирун, оба были в зависимости от Туда и принадлежали к его личным войскам, этот же Туда был сыном Кадан-тайши, бывшего предводителем одной из ветвей тайджиутов; оба эти [Чилаукан-бахадур и Джэбэ] отпали от Туда и явились к Чингиз-хану...

Причина отпадения Джэбэ от тайджиутов и [его] прихода [к Чингиз-хану] следующая: племя тайджиут потеряло [свою] силу, и Джэбэ долго блуждал одиноко по горам и лесам. Когда он увидел, что от этого нет никакой пользы, [то] по безвыходности [своего положения] и необходимости явился к Чингиз-хану с выражением рабской покорности [ему] и подчинился [ил шуд]... большая часть племен тайджиут обратилась к Чингиз-хану с выражением рабской покорности... В то же время Джочи-Чауркан, предводитель племени дуланкит, которое было ветвью племени джалаир, подчинившись [ил шудэ], прибыл к Чингиз-хану с выражением рабской покорности» [Рашид-ад-дин 1952б: 90–91].

Добровольный переход к преуспевающему правителю определялся необходимостью поиска большей стабильности, причем это было повсеместное явление. Аналогичную ситуацию можно отметить и в древнетюркской среде. Так, например, о тюргешском кагане Сулу (Сулука) сообщается: «В начале Сулу хорошо управлял людьми: был внимателен и бережлив. После каждого сражения добычу свою он отдавал подчиненным, почему роды были довольны и служили ему всеми силами... В последние годы он почувствовал скудность, почему изграбленные добычи начал мало помалу удерживать без раздела. Тогда и подчиненные начали отдаляться от него» [Кляшторный, Савинов 1994: 69].

Этот уровень взаимоотношений, обозначаемый термином *богол*, между родственными родами отмечается не только у монголов, но и,

например, у керейтов: «После того, как Чингиз-хан покончил дело с племенем юркин (Сэчэ-беки и Тайчу бежали от Чингис-хана, не стали рабами. – Т. С.), он выступил на войну с Джакамбу, братом Он-хана, государем кераитов, ушедшим от своего брата, напал на него и разбил.

Племя *тункаит* – одна из ветвей племени *кераит* (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.); они всегда принадлежали к числу рабов и воинов государей *кераитов*... В продолжении некоторого времени [тункаиты] были рассеяны, после того [т. е. поражения Джакамбу] они все явились с выражением рабской покорности к Чингиз-хану. Так как между Чингиз-ханом и Он-ханом была дружба, [то] он вторично отослал к нему назад Джакамбу и это племя *тункаит*» [Рашид-ад-дин 1952б: 94].

Сразу следует обратить внимание на одну существенную деталь ситуации, описанной в последней цитате: с поражением лидирующего рода был возможен переход *богол* из родственной группы (тункаиты – часть керейтов) в иную (тункаиты – к монголам), причем добровольный, что в текстах встречается неоднократно. Как мы видим из текста, переход из одного социально-политического объединения в другое – это процесс свободный и добровольный. Вот почему одна и та же группа могла за короткий период делать это неоднократно. Вероятно, в кочевом обществе не было достаточно эффективного механизма, способного закрепить отношения «господства – подчинения» и обеспечить их стабилизацию. Так, например, констатируется вторичный переход Джамухи к Чингиз-хану после битвы Джамухи, на стороне которого был Буюрук-хан, и тех, кто избрал его гур-ханом, против Чингис-хана, союзником которого был Он-хан: «Так как их положение стало таким [плачевным], он [Джамукэ] (здесь и ниже выделено мной. – Т. С.) вторично склонился на сторону Чингиз-хана, разграбил жилища [ханэ] тех племен, которые возвели его на царствование, [и] явился к Чингиз-хану с проявлениями рабской покорности» [Рашид-ад-дин 1952б: 122].

Что можно отметить как наиболее существенное? Прежде всего, вероятно, маркируется уровень отношений между родами, а именно подчинение одному роду, пришедшему к власти (старший), – другого, или побежденного в постоянных военных столкновениях, или ослабленного в результате этих войн и потерявшего своего прежнего, сильного покровителя (младший). При этом последний (иногда в лице

своего лидера) мог быть в контексте социальной организации традиционного родо-племенного общества статусно выше. Например, племя баарин в генеалогической таблице старше рода Чингис-хана, Даритай-отчигин – младший брат Есугэя, отца Чингис-хана, безусловно, также занимает более высокое положение, поскольку является хранителем очага рода своего отца (коренной территории – нутука), т. е. деда Чингис-хана. Вероятно, обозначение некоторых родов термином *богол* – способ маркировки новых отношений (харизматический путь легитимации власти), идущий на смену традиционному, основанному на генеалогии.

Выше максимально полно и достаточно подробно приводились данные источников, сообщающих об этническом обозначении групп, маркируемых термином *богол*. В связи с этим особый интерес для нас представляет перечень групп, включенных в общность, обозначенную керейтским Ван-ханом как *монголы*, которая моделируется кругом лиц – глав племен, присутствовавших при интронизации Темучжина и получении им титула *хана*. По свидетельству «Сокровенного сказания» (§ 126) керейтский Ван-хан так оценил это событие: «Зело справедливо, что посадили на ханство сына моего Темучжина! Как можно монголам быть без хана?» [Козин 1941: 111]. Кто же был теми, кого обозначают в данном историческом контексте как *монголы*? Анонимный автор того же источника сообщает: «§ 120 ... к нам подошли следующие племена: из **Чжалаиров** – три брата Тохурауны: Хачиун-Тохураун, Харахай-Тохураун и Харалдай-Тохураун. **Тархудский** Хадан-Далдурхан с братьями, всего пять Тархудов. Сын Мунгэту-Кияна – Унгур со своими **Чаншиутами** и **Баяудцами**. Из племени **Барулас** – Хубилай-Худус с братьями. Из племени **Манхунд** – братья Чжетаи и Дохолху-черби. Из племени **Арулад** выделился и пришел к своему брату, Боорчу, младший его брат, Огелен-черби. Из племени **Урянхан** выделился и пришел к своему брату, Чжельме, младший его брат, Чаурхан-Субеетай-Баатур. Из племени **Бесуд** пришли братья Дегай и Кучугур. Пришли также и принадлежавшие Тайчиудцам люди из племени **Сульдус**, а именно Чильгутаи-Таки со своими братьями. Еще из **Чжалаиров**: Сеце-Домох и Архай-Хасар-Бала со своими сыновьями. Из племени **Хонхотан** – Сюйкету-черби. Из племени **Сукеген** – Сукегай-Чжаун, сын Чжегай-Хонгодора. **Неудаец** Цахаан-Ува. Из племени **Олхонут** – Кингиядай. Из племени **Горлос** – Сечи-

ур. Из племени **Дорбен** – Мочи-Бедуун. Из племени **Икирес** – Буту, который состоял здесь в зятьях. Из племени **Ноякин** – Чжунсо. Из племени **Оронар** – Харачар со своими сыновьями. Кроме того, прибыли одним куренем и **Бааринцы**: старец Хорчи-Усун и Коко-Цос со своими Менен-Бааринцами... § 122. Пришли к Темучжину еще и следующие. Один курень **Генигесцев** – Хунан и прочие, одним же куренем – **Даридай-отчигин**, один курень **Унчжин-Сахайтов**... отделились также от Чжамухи и пришли на соединение с нами еще и следующие: одним куренем – Сача-беки и Тайчу, сыновья **Чжуркинско-го** Сорхату-Чжурки; одним куренем – Хучар-беки, сын Некун-тайчжия; одним куренем – Алтан-отчигин, сын Хутала-хана» [Козин 1941: 107–108].

Оставляя в стороне проблему того, насколько этнически и лингвистически они были однородны, подчеркну только то, что этим перечнем актуализируется модель социально-политической общности, в тот конкретный момент собравшейся под эгидой Чингис-хана и обозначенной как *монголы*, и, что для нас наиболее важно, моделируется эта общность главным образом из групп, обозначаемых в источниках, как мы видели выше, термином *богол*.

Необходимо отметить еще одну характерную черту – проявление «рабской покорности» не означает рабской несправедливости: все представители разных групп *богол* занимают заметные посты в окружении Чингис-хана и его потомков, носят титул *эмир*, что аналогично титулу *нойон*. Они могут быть брачными партнерами представителей рода Чингис-хана (см. татары). В контексте личных отношений *богол* и господина, как уже говорилось, первый мог выступать нукером последнего. Показательным в понимании характера категории *богол* может быть нижеследующий текст. После победы Чингис-хана над меркитами и найманами, с которыми был Чжамуха, последний вынужден был скрываться со своими пятью нукерами, которые его предали и передали Чингис-хану. Чжамуха сказал Чингис-хану: «§ 200. ...Черные вороны вздумали поймать селезня. *Рабы-холопы* вздумали поднять руку на своего хана. У хана, анды моего, что за это дают? Серые мышеловки вздумали поймать курчавую утку. *Рабы-домочадцы* на своего природного господина вздумали восстать, осилить, схватить. У хана, анды моего, что за это дают? ...[Чингис-хан] предал казни посягнувших на него» [Козин 1941: 155]. (Монг. *Qara kerî'e*

qarambai noqosu bariqu bolba *qaracu bo'ol* qan-tur-iyen qar gürgegü bolba qahan anda minu ya'u endegü boro quladu borcin sono bariqu bolba *bo'ol nekün büdün* ejen-iyen bosoju nendejü bariqu bolba boqda anda minu ya'u endegü... haran-i mökörü'üljü [Rachewiltz 1972: 111]). Здесь *богол* (нукары – члены дружины, служившие Чжамухе) приравниваются к *qaracu*⁸, маркировавшим членов неправящего рода, в первом случае, и к *nekün* (домашние люди, слуги – Hausleute, Dienstboten [Хэниш 1963: 114]) и *büdün* (народ)⁹ – во втором.

Термин *богол* маркирует не единицу классовой структуры, а моделирует отношения в формирующейся потестарно-политической организации, как и термины *анда-куда*, *отец-сын*, *старший брат – младший брат*, указывая на характер отношений между социально-политическими объединениями. Эта категория выступает в качестве части механизма социально-политической интеграции, фиксирует изменения, произошедшие в процессе завоевания и требующие включения новых структур и перекодировки старых, участвует в моделировании новой структуры, обеспечивая сохранение целостности общественного организма: констатируется формирование общественных отношений на новом уровне – сложение надплеменной, надлокальной социально-политической структуры, тяготеющей к универсализации мироустройства.

При постоянной нестабильности общностей, обозначаемых терминами *улус*, *иргэн*, *обок*, это – один из возможных путей фиксирования их границ и способа организации отношений: один (старший – *правитель*) обязуется выполнять свои функции по отношению к подданному, обеспечивая его счастье, другой (младший – *богол*) служит хозяину в мирной жизни и на поле брани, поддерживая его владения. В большей части цитируемых текстов *богол* и *воин* выступают в качестве синонимов. Статус раба/слуги дает не только материальную выгоду (переход к более сильному господину обеспечивает, соответственно, более высокий уровень защиты и покровительства), но и социальный статус в престижном сообществе.

Мне хотелось показать, что термин *богол*, который со времен Б. Я. Владимирцова интерпретировался как маркер зависимости, личной или групповой несвободы, на самом деле отмечал лишь включение группы в структуру империи и ее подчиненное положение по отношению к правящему роду Чингис-хана. Можно говорить о типоло-

гической близости категории *богол* в социально-политической структуре Монгольской империи и аналогичных категорий в других древних и средневековых кочевых обществах, как это демонстрирует материал по древней Индии, представленный Лелюхиным. И конечно же, в Монгольской империи рабство также не стало особой формой способа производства.

Можно согласиться с Г. Е. Марковым в том, «что термин ‘раб’ в том смысле, в каком он понимался монголами и другими кочевниками, не соответствовал аналогичному толкованию понятия, принятому в античном мире. Рабами называли и завоеванное кочевое население, и царей покоренных областей» [Марков 1976: 67]. На мой взгляд, все-таки и в исследовательском тексте лучше сохранять монгольский термин *богол*, тогда не будет необходимости доказывать, что данный тип отношений не имеет ничего общего с античным рабством, и писать об условности терминов в историческом контексте.

Безусловно, термин *богол* должен был маркировать определенный тип зависимости. Зависимость предполагает неперенное неравенство сторон: подчиненная сторона получает частичную компенсация в виде покровительства, защиты и помощи, поскольку она не в состоянии самостоятельно обеспечивать собственное существование; старшая статусно сторона требовала той или иной формы (социальной и материальной) признания зависимости. Именно это мы наблюдаем в монгольском обществе предимперского и имперского периодов.

Можно ли обозначать существовавший тип зависимости рабством, которое характеризуется, прежде всего, несвободой, индивидуальной или групповой? Можно согласиться с Л. Е. Куббелем в том, что «тесная связь не позволяет, тем не менее, говорить о совпадении зависимости и несвободы: зависимый вовсе не обязательно несвободен... Принадлежность к несвободным обычно предопределяла существенное ограничение социального статуса индивида или группы и в особенности – их доступа к престижным и связанным с руководством обществом видам деятельности» [1986а: 55]. Этого мы не наблюдаем в Монгольской империи, во всяком случае, в тех текстах, которые дошли до нашего времени.

Трудно согласиться с тем, что в Монгольской империи существовали феодальные отношения вассалитета, выраженные термином *богол*, о чем говорил Б. Я. Владимирцов. «Внешне сходны с отноше-

ниями патрон – клиент отношения вассалитета, широко распространенные в средние века в Западной Европе и Японии внутри феодального класса. Зависимость выражалась здесь в том, что младший партнер – вассал получал от старшего – сеньора земельный участок (лен, фёод) и покровительство в обмен на обязательство верности и военной службы под началом сеньора» [Куббель 1986а: 56].

Вероятно, все это определялось характером (формой организации и институциализации) власти – военной иерархии с ее тенденцией сужения «круга лиц, причастных к отпращиванию власти, т. е. сначала – к олигархическому правлению группы старших военных *предводителей*, а затем и к единоличной власти одного из них. Эта власть, резко усилившаяся ввиду возрастания роли *войны*, основывалась теперь не столько на авторитете, сколько на реальном социальном могуществе, которое строилось на богатстве предводителя, на увеличении числа зависимых от него людей и, прежде всего, на военной силе, представленной его *дружиной*. Дружина не была связана с традиционной военной организацией как ополчение всех свободных мужчин *племени*; входившие в нее люди были объединены личной преданностью военному предводителю и заинтересованностью в обогащении путем военного грабежа. Специализация военной деятельности вызывала расширенное участие в дружине чужаков и лиц, неполноправных по прежним нормам; и те и другие целиком зависели только от предводителя.

Такое развитие сопровождалось перераспределением богатства и влияния не только в ущерб рядовым соплеменникам, но и за счет ущемления интересов старой родо-племенной знати вновь возникавшей военной аристократией – ближайшим окружением и родней военного предводителя. Борьба между этими группами носила, видимо, универсальный характер, но обычно заканчивалась какой-то формой компромисса» [Куббель 1986б: 57–58]. В нашем случае – в Монгольской империи – этот компромисс проявлялся в том, что как иноплеменники, так и родоплеменные группы, связанные с Чингис-ханом генеалогическим родством, вошедшие в состав конфедерации племен под его началом, обозначались термином *богол*, что отмечало лишь их подчиненность Чингис-хану и его роду, а не личную или групповую несвободу или зависимость. Именно в этом контексте – перекодировка социально-политических отношений – его дядя Даридай-отчигин,

младший брат отца, хранитель родового очага, представитель родовой аристократии переводится в разряд *богол*; именно поэтому переход в категорию *богол* мог происходить на добровольных началах – он влек за собой защиту и покровительство более сильной структуры.

В Монголии мы видим сочетание правления единоличного правителя (хана) и олигархического правления военных предводителей (хурилтай); одновременное сосуществование дружины (нукеры) и военной организации мужчин племени, а также взаимодействие институтов старой родо-племенной и новой военной элит. Именно расширение границ социально-политического организма – создание Монгольской империи – потребовало введение нового термина (*богол*) для выражения отношений «господства – подчинения», способного наряду с терминами кровного родства (отец – сын, старший брат – младший брат и т. д.) моделировать иерархию этих отношений.

Социальная стратификация, основанием которой «является неравномерное распределение прав и привилегий, власти, престижа и влияния, обязанностей, собственности» [Крадин 2001: 56], является одним из механизмов, через которые структурируется организация общества. Причем социальная стратификация – это иерархическая система неравенства пирамидального типа, характеризующаяся упорядоченным взаимодействием различных элементов и уровней системных объектов. Н. Н. Крадин отмечает, что «в архаических и традиционных обществах основанием для стратификации являлись также родство (вождь и его родственники по боковой линии; аристократы крови и простолюдины и т. д.) и этническая принадлежность (эллыны и варвары; завоеватели и завоеванные)» [2001: 56].

Социальная стратификация в монгольском обществе не предполагала жесткой иерархической структуры: принадлежность к этносоциальной группе (*богол* как и *харачу*), занимавшей подчиненное положение, не препятствовала продвижению по иерархической лестнице и позволяла достигать высокого индивидуального статуса (эмир, правитель провинции и т. п.), т. е. можно говорить о сохранении индивидуальной социальной мобильности. Но в традиционном обществе и индивидуальная мобильность была ограниченной: эти чиновники, достигшие вершин иерархии, маркировались специальными терминами, отмечающими их принадлежность к группам, не включенным в правящую *верховную* элиту *Чингисидов*. Одни этнонимы (*кяит*,

борджигин) становятся значимыми маркерами при распределении доступа к верховной власти, к власти, которая принадлежит этой группе по праву рождения, все остальные – отмечают группы, которые могут только служить «Золотому роду». Иерархия поддерживает целостность системы, определяя место и роли ее отдельных частей, и категория богол является одним из механизмов власти и тем потестарно-политическим институтом, через который эта власть осуществляется.

Литература

Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. 1994. *Степные империи Евразии*. СПб.: Фарн.

Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. 2000. *Государства и народы Евразийских степей*. СПб.: Петербургское востоковедение.

Козин С. А. 1941. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Крадин Н. Н. 2001. *Политическая антропология: Учебное пособие*. М.: Ладомир.

Куббель Л. Е. 1986а. Зависимость. *Социально-экономические отношения и соционормативная культура. (Свод экономических понятий и терминов. Вып. 1)*. М.: 54–57.

Куббель Л. Е. 1986б. Иерархия военная. *Социально-экономические отношения и соционормативная культура. (Свод экономических понятий и терминов. Вып. 1)*. М.: 57–58.

Кычанов Е. И. 1997. *Кочевые государства от гуннов до маньчжуров*. М.: Наука.

Лелюхин Д. Н. 2001. Концепция идеального царства в «Артхашасте» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства. *Государство в истории общества (к проблеме критериев государственности)*. 2-е изд. М.: 9–148.

Марков Г. Е. 1976. *Кочевники Азии: структура хозяйства и общественной организации*. М.: Изд-во МГУ.

Першиц А. И. 1986. Эксплуатация. *Социально-экономические отношения и соционормативная культура. (Свод экономических понятий и терминов. Вып. 1)*. М.: 221–224.

Пиков Г. Г. 1985. Рабство в империи киданей. *Социальные группы традиционных обществ Востока / Отв. ред. С. В. Волков. Ч. 1*. М.: 31–41.

Рашид-ад-дин. 1952а. *Сборник летописей*. Т. 1. Кн. 1. М.: Изд-во АН СССР.

Рашид-ад-дин. 1952б. *Сборник летописей*. Т. 1. Кн. 2. М.: Изд-во АН СССР.

- Рашид-ад-дин. 1960а. *Сборник летописей*. Т. 2. М.: Изд-во АН СССР.
- Скрынникова Т. Д. 2002. Значение термина *qaracu* в средневековой Монголии. *Международный конгресс монголоведов (Улан-Батор, 5–12 августа 2002 г.): Доклады российской делегации*. М.: 111–117.
- Хазанов А. М. 1975. *Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей*. М.: Наука.
- Cleaves F. 1982 (trans.). *The Secret History of the Mongols*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- De Rachewiltz I. 1972. *Index To the Secret History of the Mongols*. Bloomington. 1972.
- Ratchnevsky P. 1983. *Cinggis-khan. Sein Leben und Wirken*. Wiesbaden: Münchener Ostasiatische Studien.
- Haenisch E. 1962. *Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Geheime Geschichte der Mongolen*. Wiesbaden.

Примечания

¹ Пожалуй, здесь слово *ide'en* (еда, пища) означает не кухню, а особый вид повинности – выпас табунов для обеспечения пищей двора.

² Это явление было достаточно архетипичным. Для сравнения можно привести данные по древней Индии. «В качестве *слуг* в грамотах перечисляются лица, имеющие титулы ...(*охранник...*), ...(*отправитель посланцев...*), ...(*сподвижник*), ...(*владелец, правитель*), ...(*букв., воин и носитель зон-та*)... *Охранником* (или *защитником*), *сподвижником* (*царя*), *исполнителем, владельцем* мог считаться правитель и глава организации любого уровня, в том числе клана или деревни. *Привратник, выпускающий приказы, камердинер* и *писец* вряд ли были простыми слугами, как и 'дутака', посланец царя, который иногда наделяется популярным в более поздних надписях термином пратихара (*привратник*)» [Лелюхин 2001: 101–102].

«Примечательно, что и комментарии 'Наячандрика' явно отсылает нас к КА I.12.6, толкуя в этой фразе термин (*antaramatya*) – 'главный привратник, глава дворцовой охраны и другие', буквально продолжая перечисление тиртах» [Лелюхин 2001: 25].

³ И опять обратимся к сравнительному материалу, где выявляется типологическое сходство в маркировке социальных групп: и в древнеиндийской традиции термином *слуга* маркируются *сподвижники*, что соответствует монгольскому соотношению *богол – нукер*. «Использование в трактате (Артхашастра. – Т. С.) модели отношений в 'домохозяйстве' выглядит вполне оправданным и закономерным. Такого рода уподобление, в равной степени так же, как и неразделенность, отождествление службы царю лично и службы царю как главе царства в КА совсем не выглядит результатом отстраненного осмысления отношений в рамках царства. Основанием для него является действительное сходство отдельных черт организации управления царством

и домохозяйством. Это, подчеркнем, опять же не выглядит специфичным ни для КА, ни для индийской культурной традиции вообще.

С такой точки зрения выглядит закономерным и то, что отношения царя и его 'подданных', прежде всего 'больших людей', осмысливаются в КА как отношения 'господина' и 'слуг'. 'Слугами' царя называются здесь не только непосредственное его окружение (его двор). Слугой царя, 'подобным слуге', исполняющим царскую службу или 'дело' ('карман'), в трактате может быть назван любой представитель общественной иерархии: 'большой человек', 'сановник' – 'махаматра', 'начальник' – 'мукхья' и даже зависимый царь» [Лелюхин 2001: 41]. «Поэтому не выглядит противоречием иным сведениям трактата описание в КА I.19 деятельности царя, лично контролирующего своих 'слуг'» [Лелюхин 2001: 42].

«Важную роль в КА играют отношения слуги и господина, также распространяемые на все общество. Понятие 'слуга' в теории политики намного шире обычного – под ним подразумевается не столько прислуга, дворян, сколько лица, подчиненные правителю, действующие по его поручениям и в его пользу – представители 'группы сторонников царя' (raksa). Как группа слуг (bhrtuavarga) толкуются в КА VIII.1.13 'советник, домашний жрец царя и другие' (скорее всего, здесь подразумеваются «лица, достойные уважения», tirtha, перечисленные в КА I.12.6). В одном контексте рассматривается вопрос о восстановлении прерванных связей с союзником (судя по содержанию КА VII.6.22–32, царем) и слугой (bhrtuа), который ушел и вернулся... В КА VII.15.21 говорится о царе, который, получив поддержку от более сильного правителя, подчинившись ему, вынужден действовать подобно слуге... Различные соседи-цари (samanta), перечисляемые в КА VII.18.29, именуются 'подобные слугам' (bhrtuabhavin). Поэтому не выглядит странным и то, что в списке 'выплат слугам' (bhrtuabharaniyam) наряду с платой для двора царя фиксируется плата жрецу (rtvij), учителю (асагау) и домашнему жрецу царя, наследнику царя, матери царя, его главной царице, царевичам (kumara) и иным. Распространение отношений 'слуга – господин' на все общество или уподобление им отношений между любыми представителями общественной иерархии – важная особенность концепции социально-политического устройства общества в КА» [Лелюхин 2001: 23].

⁴ Другим подтверждением типологической синонимичности категории сподвижник (монг. *нукер*) и слуга (монг. *эмчу богол*) являются следующие данные индийской традиции. «Одним из важнейших элементов концепции КА является понятие *amatya* (сподвижник, спутник), фиксирующие особый аспект социально-политического устройства общества в КА, взаимоотношений царя и его окружения. О значении его можно судить, исходя из того, что о нем идет речь уже в одной из первых глав трактата... Этот термин широко употреблялся во многих древних и средневековых текстах, эпиграфике. И если он первоначально обозначал домашнего слугу царя, то в КА он обычно

переводится как ‘министр’ или ‘чиновник’, что выглядит очевидной ошибкой – подобного рода акценты не свойственны КА (нет здесь также понятий правительство, государство). Примечательно, что даже в позднем (конец I тыс. н. э.) комментарии к ‘Нитисаре’ Камандаки, политическому трактату в стихах, составленному в русле традиции артахшастры, термин этот также толкуется как обозначение ‘домашнего слуги царя’. Очевидно, двор царя, его ближайшее окружение изначально формировалось из его слуг (при широком толковании этого термина). Знать, местное руководство, благодаря службе царю, включались в группу его приближенных, становились его ‘сподвижниками’. ‘Идеал аматый’ в КА понимается как ‘идеал слуги’, соответствие которому является одним из важнейших критериев при назначении посла, судьи, надзирателя-адхьякши, сборщика и иных слуг царя» [Лелюхин 2001: 23–24].

«‘Аматый’ (сподвижник, спутник. – Т. С.) в КА может обозначаться любой ‘начальник’ – ‘мукья’, ‘сановник’ – ‘махаматра’ или иной представитель слоя ‘больших людей’, член ‘группы сторонников царя’, который может также толковаться как ‘слуга’ (бхритья). Смысл этого термина в том, что так обозначаются лица, связанные определенными отношениями только с царями» [Лелюхин 2001: 26].

«Слугами» царя считали «не только приближенных царя, но и любых представителей общественной иерархии (т. е. тех же ‘прадхана’, ‘мукхьев’, ‘махаматров’ и даже зависимых государей-данников). С такой точки зрения естественным в КА выглядит сближение понятий ‘союзник’ (митра) и ‘слуга’ (бхритья), которым обозначается в КА широкий круг лиц от царей до дворни – доминирующий царь в таком случае, естественно, называется ‘господин’.

Превращение правителей территорий, окружающих владения доминирующего царя, в зависимых ‘союзников’, ‘слуг’, формирование ‘группы сторонников’, куда вместе с родственниками царя, царями-‘союзниками’ включались знать, общинное и клановое руководство, олицетворявшее организации, которые они возглавляли, – все эти методы, предлагаемые в КА как инструменты ‘построения’ царства и ‘мандалы’, отличаются тем, что они основываются уже во многом не на родственных и территориальных, а на личных отношениях царя и его подданных» [Лелюхин 2001: 42–43]. «Идеально царство у царя, имеющего идеальные достоинства, все ‘слуги’ которого (в широком значении, т. е. выполняющие царскую службу) соответствуют идеалу ‘аматый’» [Лелюхин 2001: 26].

⁵ Мунулун была женой Дутум-Мэнэна – седьмого предка Чингис-хана. «Его (Дутум-Мэнэна. – Т. С.) сыновья, взяв [в жены] девушек из различных мест, из разных племен, переезжали [от племени к племен]и на установленных обычаем правах зятьев» [Рашид-ад-дин 1952б: 18].

«Матерью этих девяти сыновей была женщина по имени Мунулунхатун... Однажды племена джалаир, по упомянутой в летописи причине, ее убили вместе с восемью сыновьями. Кайду, который был младшим, спасся

благодаря тому, что двоюродный брат его отца, Начин, спрятал его под посудинкой для кумыса. *Часть племен джалаир [в наказание] за этот проступок суть их рабы* (выделено мной. – Т. С.)» [Рашид-ад-дин 1952б: 20].

⁶ «Даже слуга (*anujivin*) царя характеризуется как обладающий ‘группой сторонников’» [Лелюхин 2001: 23]. В примечании 47 автор пишет: «Конечно, речь идет не о прислуге, а о тех же сановниках – ‘махаматрах’, начальниках – ‘мукхьях’. В случае если господин настроен враждебно к такому слуге, отнимет ‘почести и блага’ (*arthamana*), он может уйти к союзнику (*mitra*). Сходный контекст имеется в КА VII.6.22–23, где говорится об ушедшем и вернувшемся слуге (*bhrtya*) и союзнике (*mitra*), свидетельствующий о близости этих понятий» [Лелюхин 2001: 119]. «‘Союзник’, предоставляя помощь различного рода ресурсами, действует во благо государя, служит ему. Это дает повод сблизить понятия ‘союзник’ и ‘слуга’ (*mitra, bhrtya*)» [Лелюхин 2001: 30].

⁷ Второй сын Кабул-хана Бартан-багатур был дедом Чингис-хана, который родился от третьего сына – Есугэй-багатура. Четвертым сыном Бартан-багатура был Даридай-отчигин. Значение *отчигина* как хранителя родового очага было велико в монгольском обществе. Его деятельностью в качестве сакрального центра обеспечивалось существование властной социально-политической структуры – рода – и всей общности, объединенной под его началом. Причем *отчигин* был не в каждом поколении, это звание переходило к последующему его носителю после смерти предыдущего. Так, до Даридай-отчигина таковым был Тудан. «Кабул-хан – третий предок Чингиз-хана, а монголы предка в третьем колене называют [э]линчик. От него расплодилось и пошло множество родов [кабилэ] и ответвлений [от них]. Его детей и внуков называют кият... Его старший сын был Укин-Баркак... Скончался он еще в юности. [Укин] имел сына по имени Кутукту-Юрки, а внуком его был Сэчэ-беки. Все [принадлежащие к племени] кият-юркин происходят из его потомства... Шестой сын [Кабул-хана] был Тудан-отчигин» [Рашид-ад-дин 1952б: 32–33].

⁸ *Карачу* не маркирует тот типа зависимости, о котором всегда писали, имея в виду классовую структуру, – простолюдины или чернь. Можно сказать, что зависимость, определяемая термином *карачу* иного рода, выделяет верховного правителя (хана и его семью, обладавших доступом к высшей власти) и *всех других*, выступавших как подданных хана (в широком смысле этого слова). Все случаи употребления этого термина связаны с представителями правящей элиты Монгольской империи. Главная задача этого термина – отделить в этой элите иноплеменников от представителей «Золотого рода» Чингис-хана. Термин никогда не употребляется по отношению к группе, всегда только к конкретной персоне. При этом следует заметить, что в своем роду эти лица также занимали лидирующее положение [подробнее см.: Скрынникова 2002].

⁹ Безусловно, термин *будун/бодун* из древнетюркского языка, в котором он обозначал общинников в союзе племен, которые в системе отношений «господства – подчинения» составляли с правителями – хаганом или беками – единство: «С вами, мой эль, мои жены, мои сыновья, мой народ...» [Кляшторный, Савинов 1994: 71]. У хагана перед народом были обязанности: он «хорошо вскормил свой народ», «одел нагой народ», накормил «голодный народ», сделал богатым «бедный народ» [Там же: 70].

Д. В. Цыбикдоржиев

МУЖСКОЙ СОЮЗ, ДРУЖИНА И ГВАРДИЯ У МОНГОЛОВ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И КОНФЛИКТЫ

Употребляя в заглавии данной работы термин «мужской союз», автор невольно вынужден значительную ее часть посвятить доказательству тезиса о существовании организаций такого рода у монголов, поскольку до настоящего времени о мужских союзах в монгольской традиции, в основном у бурят, было принято говорить в предположительном тоне. При этом отдельные черты мужских союзов и сам факт их существования исследователями реконструировались, как правило, по аналогии с таковыми у других народов [Харитонов 2001: 80, 88; Жамбалова 1991: 106]. Ничего не имея против сравнительных методов, все же считаем излишним исследовать вопрос на собственно монгольских материалах, которых, как увидим, не так уж мало.

Н. Н. Крадин, анализируя китайские источники о биографии основателя державы Хунну Модэ (Маодунь), пишет: «Вся история возвышения Модэ очень напоминает сказку или эпическое произведение» [1996: 31]. Не будем вновь пересказывать известную легенду, приведем лишь кое-какие новые данные для иллюстрации тезиса. В бурятском эпосе «Болодор-хозяин» (хоринская улигерная традиция) есть сюжет о мятеже вассалов против своего хана. С легендой о Модэ его роднит то, что начинается мятеж на облавной охоте [Улигеры ононских хамниган 1982: 207]. Сюжет «Болодор-хозяина» инвертирован по отношению к легенде в мотиве зачинщика, в эпосе сын хана подавляет мятеж, но в ранней редакции, несомненно, он-то и был душой заговора. Именно Болодор организует охоту, размахивая черным платком и призывая сыновей двух полководцев отца седлать коней, а когда те явились согласно призыву, Болодор неожиданно начал бить

их кнутом, укоряя при этом за отсутствие возражений. Принц-провокатор сам поднимает вопрос о желании юношей мстить за родителей, некогда полоненных его отцом-ханом. Только тогда начинается мятеж под лозунгом мести за прежние обиды. Показательно, что юный принц приказывает «сыновьям предводителей» привести на облаву не просто войско или дружину, а воинов «одного с вами возраста». Модэ возглавляет переворот и убивает отца, стоя во главе «дружины», – так поняли это китайские историки. Пока ненадолго оставим тему воинов-сверстников и приглядимся к тому, как в монгольском эпосе отражены перипетии следующих событий из легенды о Модэ.

В эпической песне из цикла «Джангар» каракольских калмыков присутствует сюжет, сходный с историей первых деяний Модэ в роли правителя [Басангова 2003: 30–32]. Во владения калмыцкого правителя Джангара прибывает некий Хайсан-Толго Манас и требует отдать ему либо божественного аргмака, либо жену с лучшим богатырем. В легенде о Модэ аналогичное требование предъявляет правитель дун-ху, но с той разницей, что здесь у хуннского вождя нет выбора, отдать надо сначала жеребца, затем – жену, наконец – часть пограничной территории. Уступив первым двум требованиям, Модэ в ответ на третье собирает войско и побеждает дун-ху. В калмыцком эпосе правитель хотя и отдает жеребца, но в погоню за уводящим ценную дань Манасом отправляет мальчика, живущего «на самом краю владений» Джангара. Тот отбивает коня, по возвращении получает титул Эр Хонгор и становится лучшим богатырем. Во многих версиях «Джангара» именно Хонгор оказывается главным вершителем подвигов, воином, затмевающим титульного героя.

Связь эпоса с историей начала хуннской державы налицо, однако говорить о полном копировании эпического сюжета в историческое предание еще рано. Может статься, что частично дело обстояло как раз наоборот, в пользу чего говорит факт сравнительной редкости описанных мотивов в героическом эпосе. В «Гэсэриаде» унгинской традиции мотивы мятежа и облавной охоты бытуют в не связанном между собой виде в независимых сюжетах. Среди бурятских улигеров исследуемый сюжет, кроме хоринской традиции, встречается в сильно трансформированном виде лишь в отдельных кудинских и качугских произведениях. Между прочим, развитостью сюжетных поворо-

тов последние резко выделяются в региональной эхирит-булагатской традиции. В одном из них – «Тонкошей Гулдэмэй» – также присутствуют мотивы облавной охоты и борьбы за власть, причем Б. С. Дугаров обращает внимание на сходство прозвища героя этого эпоса *шаньюдай* с китайской формой хуннского титула шаньюй [Дугаров 2003]. В так называемой эхиритской «Гэсэриаде» сюжет с мятежом против хана имеет еще одну деталь, позволяющую провести параллель с преданием о Модэ. Зачинщика – «самого старшего батура» Гэсэр казнит, приказывая каждому дружиннику выпустить в него по одной стреле [Абай Гэсэр 1961: 63]. Таким же образом Модэ расправляется с ханом-отцом. Расстрел предателя в эпосе производится не залпом, как в предании, а поочередно: сначала стреляет *ахалаха хубүүн* старший по возрасту из трех тысяч воинов, а «успокаивает душу» мятежника самый младший батур *одхан* (бур. младший сын).

В любом случае мы вправе говорить о том, что в эпосе находит отражение весьма значимый социальный конфликт. Фольклор гораздо лучше античных летописей отражает не отдельные события, а общественные явления. Мы не будем углубляться в исследование интересного и совершенно неизученного конфликта поколений в традиционном монгольском обществе, а взглянем в другое, не менее важное и также неизученное явление – мужские союзы и возрастные группы. Воины-сверстники или «одного возраста восемь тумэнов воинов», которых призывал на облавную охоту принц Болодор, безусловно, представляли собой военизированную возрастную группу. Об организациях периода становления Монгольской империи, основанных на общности хронологического или условного возраста членов, имеющих специфическую структуру, функции и знаковые средства, пишет Н. Ням-Осор, нигде, правда, не используя термин *возрастная группа*. У него речь идет о «группировках юношей-воинов» одного возраста и одной волны инициаций [Ням-Осор 2003: 106].

Мотив облавной охоты в связи с проблемой военизированных половозрастных групп в предании и эпосе приводит нас к феномену мужских союзов. Эхиритская «Гэсэриада», в которой имеется отголосок структурирования дружины по возрастным классам, дает основание для обращения к этому термину. С. Г. Жамбалова пишет: «Материалы облавной охоты свидетельствуют о существовании пережитков возрастных классов и мужских союзов у бурят. Первоначальные фор-

мы этого, видимо, давно утеряны. И данные о их распространении не сохранились. Но более поздние их проявления, по нашему мнению, прослеживаются в виде отдельных признаков половозрастных группировок. Эти пережитки сохраняются в очень слабой степени и не играют какой-либо социальной роли, являясь не осознаваемыми этносом обрядовыми традициями» [Жамбалова 1991: 105]. Она же пишет, что «мужские союзы могли существовать без специальных домов» [Жамбалова 1991: 106], видимо, имея в виду отсутствие мужских домов у бурят. Пока не будем заниматься уточнением приведенных тезисов, но возьмем на заметку мысль о тождестве организации участников облавной охоты и мужского союза. В этой связи возникает необходимость обратиться к легендам об облавных охотах, тем более, что в них мы встречаем сюжеты об истории образования Монгольской империи, тематикой своей сходные с сюжетами о Модэ.

Унгинские буряты рассказывали, что некогда в Монголии развелось много волков, для борьбы с которыми учредили облаву. На нее принимали хороших стрелков на хороших конях. Участники охоты имели особого начальника – абан нойона, которым был Тумушин, сын батура Есухэ. Постепенно количество облавщиков увеличивалось, и «они начали нападать на соседние народы и отбивать у них скот и прочее добро». Достигнув числа в пять тысяч, они «в таком громадном количестве все-таки делали облавы на волков», но вскоре начали покорять соседних ханов. Таким образом, гласит легенда, Тумушин из начальника облавы сам сделался ханом [Хангалов 1959: 223]. Дальнейшее повествование посвящено происхождению титула Чингис-хан, который и принимает удачливый глава охоты. Информаторы Хангалова, видимо, уже плохо понимали, почему в истории восхождения Чингис-хана важен мотив охоты на волков, но с некоторым недоумением подчеркивали о деятельности нарождающейся дружины: «Все-таки делали облавы на волков». М. А. Харитонов приводит обширный материал, из которого видно, что волками, или псами, считали себя члены мужских союзов у монголов и многих других кочевых народов [2001: 86]. В этом свете мотив из бурятской легенды предстает инверсией из рассказа о том, как глава мужского союза захватывает власть и становится ханом. Обратим внимание на то, что до захвата власти члены «волчьего братства» пропитывались скотом, отбитым у соседей. Буряты олицетворяли разбойника с волком, поэтому

для поимки похитителя жгли волчьи жилы, полагая, что тем самым воздействуют на самого преступника.

Русские сибирские летописи захват престола кэрэйтского Тогорила Чингис-ханом интерпретируют как восстание «от простых людей именем Чинги и шед на него яко разбойник» [Гумилев 1994: 146]. Плано Карпини и Гильом де Рубрук в истории возвышения Чингисхана повторяют мотив воровства, в котором будто бы проявил себя еще юный Тэмуджин: «Он начал быть сильным ловцом перед Господом, ибо он научил людей воровать и грабить добычу»; «Он воровал, что мог из животных Унк-хана» [Карпини, Рубрук 1911: 16, 94]. Конечно же, «разбойник» в сибирских летописях и «воровство» у последних авторов отражают не совсем правильно понятые ими сведения о ритуализированных набегах за скотом – баранте. Л. Н. Ермоленко полагает, что баранта была видом деятельности мужских союзов [Ермоленко 1998: 62]. Она типологически сходна со спартанскими криптиями, но в большей степени сближается с традициями воровства или вымогательства пищи, широко распространенными как один из основных источников пропитания юношей и подростков, объединенных в мужской союз, или возрастную группу.

Рудименты таких регламентированных грабежей дожили почти до наших дней в виде элементов шахских игр на Кавказе, колядок в Европе и т. д. У бурят – хоринцев подобный обычай в архаической форме сохранялся в XIX в.: после молений и пиршеств на обонах (бур. *обоо*) подвыпившие мужчины скакали по айлам и, распевая песню «Наян наба», требовали вино у женщин [Дугаров 1990: 197]. В анонимной хоринской летописи, условно названной Ц. Б. Цыдендамбаевым «Ацагатский очерк о хори-бурятах», сказано, что песня «Наян наба» в годы войн с тунгусо-маньчжурами распевалась *jalayu sayin egešud iderkejü* «проявляющими удаль молодыми сайнэрами» (ниже мы расскажем о них) [Qori buriyad-un tuqai ašayad-tu bišigdegsen tobči teiike, л. 4]. Сегодня в популярной милленаристской мифологии эта песня ассоциируется с прославлением загадочной родины предков хоринцев, куда во время «последней войны» скроются праведные буряты. Под Наян наба (последний термин в современном произношении звучит *нава*, или *нама*) обычно понимается прекрасная страна с мягким климатом и цветущими садами. В данных мотивах проскаль-

зывает влияние мифологии северного буддизма. Здесь заметна контаминация какого-то древнего образа с описаниями буддийских рая Сукхавати и страны Шамбала. Однако древнейшая основа легенд о Наян наба напрямую связана с воинскими культурами, потому в них рефреном повторяется мысль об убежище для избранных во время самой разрушительной войны.

Можно предполагать, что изначально под Наян наба подразумевался рай для душ воинов, образ которого и сама идея претерпели трансформации в период принятия хоринцами буддизма. Аналогичные образы райских чертогов для душ доблестных воинов и правящей элиты известны в мифологии западных бурят – эхиритов, но там они называются термином *суулган* (в хоринских шаманских гимнах – *шуулган*). Термин проник в западнобурятские диалекты, скорее всего, из ойратских, где также является сравнительно поздним заимствованием из южномонгольских или маньчжурского, тогда как хоринцы восприняли его без ойратского посредничества. Известно, что новый термин для обозначения сейма понадобился северным монголам в начале XVII в., когда назрела необходимость объединить силы для борьбы с внешней опасностью. В 1640 г. в Западной Монголии был созван сейм владетелей Джунгарии и Халхи, получивший название *чуулган*. В этих же 1640-х гг. в районах Верхней Лены и Ольхона происходят наиболее ожесточенные вооруженные столкновения бурят с русскими и, на мой взгляд, тогда же райские чертоги для душ павших воинов получили у бурят название *суулган*. Заметим, что наиболее известные из них – сейм нойонов и сейм главы Черных всадников, богатыря военного дела Ажарая-бухэ, локализованы на Ольхоне и Верхней Лене. В результате выясняется, что, по всему вероятно, воинский рай в мифологии монголов до XVII в. назывался иначе, а значит, следует внимательнее присмотреться к термину *наба*.

Песня Наян наба еще в XIX в. рудиментарно была связана с культовой практикой мужских союзов, в том числе таких специфических, как группировки сайнэров. В XIX – начале XX в. в Халхе *сайн эр ахнар* (халх. «добрые мужи – старшие братья») или *сайн хулгайч ахнар* («добрые воры – старшие братья») называли участников антиманьчжурской и антифеодальной борьбы, грабивших князей, лам, китайских ростовщиков и маньчжурских чиновников [Шаракшинова 1992:

264]. В халхаском языке XIX в. отряды повстанцев, группировки заговорщиков, тайные общества, разбойничьи банды и воровские шайки обозначались термином *нам*, напоминающем хоринский *наба*, или *нама*. Сейчас слово *нам* означает «политическая партия». Этимология слов, кажется, еще не становилась предметом исследований, но в рамках нашей работы пока не место для глубокого анализа в этом направлении. Укажем лишь на то, что древней формой слова, очевидно, могло быть *набо*, и в таком виде оно известно в киданьском языке, где обозначало особый военный лагерь, многими характерными чертами напоминающий мужские дома. Лагеря *набо* были сезонными, значительную часть времени проводить в них обязан был глава государства. Пребывание там сопровождалось многочисленными ритуалами, рыбной ловлей, охотой, причем последняя сопрягалась с различными состязаниями. «Для самой сокровенной жизни государя кидани имели охраняемые гвардией ставки, именуемые *валудо*. Если император выезжал, то имелись походные лагеря, именуемые *набо*» [«Ляо ши», цит. по: Кычанов 1993: 148]. Китайскую транскрипцию *валудо* обычно интерпретируют как тюрко-монгольское *ордо* – ставка и в том же значении слово сохранилось до наших дней, чего нельзя сказать о странных на первый взгляд трансформациях значения термина *набо*. Как может показаться сначала, семантическая филиация шла по пути от походного лагеря гвардии к полуразбойничьим группировкам, а у хоринцев – к раю для воинов. Однако исходное значение могло вовсе не сопрягаться с военно-государственным устройством. Если принять в качестве версии идею мужского дома в основе традиции *набо*, то становится очевидным, что киданьское слово не просто потеряло прежний смысл у позднейших монголов, а с мужскими союзами произошло метаморфозы, начавшиеся задолго до становления империи киданей.

Военизированные мужские союзы могут принимать участие в становлении государственности. В этом случае они превращаются в княжеские дружины, из них вырастает гвардия. Полагаю, что так произошло с мужскими союзами у киданей. В период образования империи древняя традиция временного проживания молодых мужчин и юношей в отдельном лагере (который был кочевническим аналогом мужского дома) была преобразована в походные лагеря гвардии. Что же происходит с теми союзами, которые находились в оппозиции

описанному процессу? Как правило, победившие, т. е. возглавившие вновь созданное государство, стремятся подчинить или уничтожить себе подобные структуры. Чаще всего им это удается, но еще очень и очень долго те силы в обществе, что оказываются на обочине политических процессов или неугодными правящему режиму, моделируют атрибутику и связи внутри себя по образу и подобию мужских союзов или тайных обществ.

На территории современного Эхирит-Булагатского района Усть-Ордынского бурятского автономного округа до XX в. сохранялась межплеменная враждебность: «На этих местах в старину поселились буряты двух больших племен – булагатского и эхиритского, которые враждовали между собой, угоняли скот и похищали женщин. Этот обычай у них сохранился до сих пор...» [Хангалов 1958: 111]. В начале XX в. отмечали, что «воровство здесь развито страшно», отчего не спасают ни пастухи, ни скотские дворы и овчарни, которые «загорожены как крепости» [Хангалов 1958: 110]. Местные конокрады воспринимали себя наследниками прежних воинских традиций, что отразилось в культовой практике. И эхириты, и булагаты во время набегов молились прежним богам войны – Черным всадникам во главе с Ажараем [Манжигеев 1978: 54], правда, булагаты называли их *хуйтэни бурхад*, т. е. «неродные боги» (букв. холодные). Получается, что в том числе вышесказанное применимо и к преступным сообществам, причем в том случае, когда общество находится в условиях иностранной оккупации, преступниками обязательно называют партизан, борцов за национальную независимость, всевозможных «народных мстителей» и т. д. Так, вероятно, произошло с любопытным движением сайнэров, или традицией *сайн хулгай*, в оккупированной маньчжуро-китайцами Халхе, и так слово *набо* в форме *нам* стало обозначать преступные организации. Уже в киданьское время было заметно, что лагеря *набо* в большей степени, нежели *ордо*, напоминали прежние мужские дома, поэтому и в более позднее время первый термин продолжал применяться к разного рода «реликтовым» или «девиантным» формам бытования мужских союзов. История хоринского *наба* не менее интересна, но чтобы понять ее, необходимо сделать небольшое отступление. Нам надо выяснить, как связаны между собой понятия военный лагерь и воинский рай в бурятской мифологии.

В древнеуйгурском эпосе «Огуз-намэ» каган перед походом провозносит тираду, где есть загадочная фраза: *kün tuγ bolγil kök quḡıqan*, т. е. «пусть знаменем будет солнце, а небо – военным лагерем» [Стеблева 1972: 295]. Думается, что сие не что иное как пожелание воинам встретиться в особом раю для павших героев. Для нас важен тот факт, что в тексте рай олицетворен в образе военного лагеря. Термин *quḡıqan* или *qoquγan* в форме *хороо* или *хорёо* в современных монгольских языках имеет смысл не только «военный лагерь», но и «загон для скота», что, видимо, послужило причиной одного примечательного недоразумения.

Б. Э. Петри, исследовавший руины средневековых крепостных сооружений (VII–XIII вв.) в Западной Бурятии, сообщил, что бурятские легенды называют их древними загонами, в которых скот прятали от нападений волков [цит. по: Дашибалов 1995: 54]. В западнобурятских диалектах слово *хорёо* / *qoquγan* потеряло значение военного лагеря, сохранив значение загона. Иначе говоря, мы сталкиваемся с косвенным свидетельством того, что крепостные постройки курумчинской культуры некогда назывались именно *qoquγan*. Впрочем, современные западные буряты называют их *шибээ*, понимая под этим словом опять-таки загон для мелкого скота, тогда как в хоринском диалекте, языках халха и южных монголов оно бытует в значении «крепостное сооружение». Далее, надо отметить, что относительно предназначения этих построек среди археологов нет единого мнения. Одни считают их небольшими крепостями, укрепленными поселениями, другие – святилищами, а некоторые отмечают их непригодность для оборонительных целей. Одна из характерных черт – слабый культурный слой, отмеченный на всех «крепостях», а также их расположение, несколько удаленное от собственно поселений. Перед нами, судя по всему, почти «классические» мужские дома, т. е. места временного проживания подростков и юношей, олицетворявших себя с волками. Здесь юношей и подростков обучали боевым искусствам, готовили к инициациям, проводили специфические ритуалы.

Специально оговорюсь, что также существовал особый тип помещений, связанных с ритуальной деятельностью мужских союзов – не дома для временного проживания, а дома посвящений, где проводились инициации подростков. В эхиритских говорах бурятского языка, на мой взгляд, сохранился обозначающий их термин – *маатар*

(*махтар*, *пайтар*), вероятно, этимологически родственный термину *баатар* «военный вождь», «герой». Имеющиеся данные позволяют предполагать, что домами посвящений могли быть выделенные Б. Б. Дашибаловым секторно-мысовые укрепления, располагавшиеся на мысах рек, берегов и островов Байкала. В 1201 г. при образовании военного союза во главе с Джамухой его участники «принесли присягу» в Алахуй-булаге, а оттуда специально направились к месту впадения р. Хан в Аргунь, где «на широкой большой косе» или «на обрывистом берегу» возвели Джамуху в гурханы [Лубсан Данзан 1973: 112, 334]. «Возведение» Джамухи надо трактовать, в том числе и как его инициацию, обряд перехода на новую ступень. Подобные мотивы звучат в песнях хоринских сайнэров, одна из которых начинается странной переключкой «каждого мыса звери, каждого горла голос, каждого острова звери, каждого рта голос» [Позднеев 1880: 191]. Вслед за тем песня продолжается призывами вооружиться, надеть панцири и отправиться в набег на владения цэцэн-хана. Еще более близкую параллель обряду 1201 г. дает обычай ленских бурят приносить клятвы у жертвенника Ажараю-бухэ на Айха-шулуне (Шаманкамень русских документов XVII–XIX вв. и нынешняя Писаная скала у деревни Шишкино), который представляет собой гигантский мыс на реке Лене. Есть основания полагать, что там же буряты проводили военные обряды Черным всадникам перед осадой Верхоленска.

Тот факт, что некоторые мужские дома у предков бурят имели довольно сложную конструкцию с подчеркнуто выраженным фортификационным уклоном, может говорить, прежде всего, о военизированной сущности мужских союзов. Это были воинские братства, те самые «группировки юношей-воинов» одного возраста и одной волны инициаций, о которых, несколько упрощая суть дела, писал Ням-Осор. Так мы находим ближайшую параллель к хоринскому мифу о Наян наба. Вероятно, развитие образа воинского рая шло по пути «создания» на небесах аналога земного мужского дома или поселения воинов – *наба*, или *qоgууан*. В связи со спецификой мужских домов у монголов рискну высказать предположение, что термин *qоgууан* отнюдь не случайно одновременно означает и военный лагерь, и загон для скота. Дело в том, что традиция стационарных мужских домов, тем более таких монументальных, как раннесредневековые укрепле-

ния Западной Бурятии, была не самой характерной для номадов, хотя и обнаруживает заметное сходство с другими сооружениями. По технике строительства каменные стены *огууан*, или *шибээ*, мало отличаются от кладок «вала Чингисхана» или загадочных стен на плато Устюрт в Казахстане. Об этих сооружениях обычно говорят, что они использовались как загоны, но не для скота, а для диких копытных, куда их гнали во время облав. Относительно «вала Чингисхана» фольклорная интерпретация нуждается в уточнении: в § 281 «Тайной истории монголов» каган Угэдэй говорит о возведенных по его приказу стенах *огууа*, препятствующих миграциям стад антилоп, т. е. «вал» не был загонем, но функционально сближался с ним.

У монголов достаточно давно могла появиться традиция обустройства в качестве мужских домов особых походных станов, но генезисом своим они могли быть связаны не столько со скотоводческим хозяйством, сколько с облавными охотами. Наскальные изображения Западной Бурятии (приблизительная датировка – раннее средневековье) часто отображают тот вид облав, когда в ее завершающей стадии звери оказываются окруженными в гигантских загонах из скрещенных кольев с оплеткой. Подобные конструкции появляются уже на исходе палеолита, но настоящий расцвет они переживают позже, а у степняков в эпоху Монгольской империи они превращаются в воткнутые по кругу колья с веревками, за которые загоняли зверей [Жамбалова 1991: 89]. Я предполагаю, что слово *огууан* первоначально обозначало облавные загоны, а не изгороди для домашнего скота, ведь и само примитивное скотоводство развивалось от простого содержания загнанных за частокол копытных, которых решали не убивать, а сохранить на будущее. Слово *огууан* появилось для обозначения облавного загона, и лишь с развитием скотоводства оно стало обозначать скотские дворы. Облавный загон оказывался конечным пунктом похода, длившегося иногда более месяца. Здесь происходили схождение крыльев облавы, встреча всех участников, дележ добычи, пир, и, что важно для нашей темы, здесь многотысячные отряды охотников, запасшиеся провиантом, могли быстро превратиться в боевые группы и напасть на соседние племена.

Именно облавный загон оказывался местом, где охотничий мужской союз перерождался в зародыш дружины, где хуннский Модэ на-

чинал свой путь к вершинам власти, и откуда мифологический глава охоты Тумушин начинал свою деятельность по объединению монгольских владений. Даже в конструктивных особенностях поздние походные станы монголов обнаруживают следы преемственности от облавных загонов. Ловчие частоколы с ременной или веревочной оплеткой и сетями в развитии превращались в фортификационные сооружения в лагерях *набо*: «Императорская юрта была окружена крепким частоколом из копий, связанных волосяными веревками. Под каждым копьём (здесь некоторое преувеличение. – Д. Ц.) имелся черный войлочный зонт для защиты охранников от ветра и снега. За копьями стоял ряд небольших войлочных юрт. В каждой юрте было по пять вооруженных человек, и они вместе с охранниками составляли окружение запретного места... Для защиты дворца (т. е. всего *набо*) использовалось четыре тысячи киданьских воинов, которые группами в тысячу человек каждый день попеременно несли караульную службу... За ежами из копий против конницы противника выставлялись сторожевые посты и устанавливались сигнальные колокольчики для защиты в течение ночи. Каждый год в течение четырех сезонов император объезжал все *набо*, и все начиналось вновь» [Е Лун-ли 1978: 533]. В монгольских языках некоторые термины, обозначающие фортификационные сооружения (халх. *хүрээ*, *хэрэм*; бур. *хүрмэ*), обнаруживают близость к глаголам со значениями «плести», «связывать», в чем я усматриваю преемственность строительных навыков и идей облавного загона, мужского дома, походного лагеря, наконец, крепости. В эпосе «Болодор-хозяин» начало мятежа военизированной возрастной группы ознаменовано разрушением юными воинами неких *хото* и *шибээ*, что переводчик понял как «изгороди» и «загоны» [Улигеры ононских хамниган: 208], но эти слова бытуют также в значении «город» и «крепость». Другая этимологическая параллель – родство терминов со значениями «гвардия» и «загон»: чжурчженская гвардия именовалась *хэчжа* и Е. И. Кычанов сопоставляет термин с маньчжурским словом *хашань* «защита», а оно в свою очередь перекликается с монгольским *хашаа* «загон», «изгородь» [Кычанов 1993: 149].

Таким образом, мы привели некоторые новые данные к проблеме мужских союзов и преемственности между ними и институтами дружины и гвардии у монголов. Это качественно новый уровень по срав-

нению с попытками допустить существование мужских союзов и возрастных групп, а также их высокую роль в становлении потестарных структур у монголов постольку, поскольку у других народов на аналогичной стадии общественного развития наблюдались те же явления и процессы. Полученные данные позволяют совершенно по-новому взглянуть на содержащиеся в письменных источниках перипетии истории образования Монгольской империи.

В «Тайной истории» описан весьма любопытный процесс сложения общности джургэн: «Старшим из семерых сыновей Хабул-хана был Окин-Бархах. У него был сын Сорхату-Джурки. Когда образовывалось особое Чжуркинское колено, то отец его как старший сын Хабул-хана отобрал из своего улуса и отдал ему вот каких людей...» Далее в тексте идет описание людей, составивших группировку, причем заметно, что отбор их шел по принципу воинственности, отваги и умения владеть боевыми искусствами. Вторит этому и «Алтан Тобчи» Лубсана Данзана: «Хабул-хаган, сказав: «Это старший из сыновей!», – выбрал для него из своего народа мужей умных, сильных и мощных... за вспыльчивость, за гневливость и громогласность и были они названы джургэн» [Лубсан Данзан 1973: 111]. Учитывая, что под началом Хабула находилось немалое количество монголоязычных этнических групп, генеалогия которых в политических целях, но не на реальной базе притягивалась к хоринской княжне Алан-гоа и ее сыну Бодончару, надо признать неуместность применения к джургэнам категорий «род», «племя» или «союз племен», ибо формирование джургэнов шло вовсе не по родственному принципу. Группировку джургэн в «Тайной истории» называют то *иргэн*, то *омогтан*. В составе джургэнов нередко мы встречаем лиц, относящихся к общностям, которые уверенно можно назвать племенем; например, после их разгрома в плен к Чингис-хану попали представители джалаириков [§ 137], позже занявшие важные должности в империи.

Понять, почему и для чего Хабул выбирает и отдает старшему сыну наиболее воинственных мужчин из числа подвластных ему племен, можно, если привлечь бурятский фольклорно-этнографический материал. В мифе о разделении лесных монголов на племена последние персонифицируются в образах предков – сыновей мифического Баргу-батара. Старший сын, предок ойратов, наследует от отца воо-

ружение и покидает родину. Он идет на завоевание Джунгарии. Как видно, Хабул и Баргу-батор, выделяя старших сынов, руководствуются определенным и очень важным обычаем, и, надо сказать, он дожил у хоринских бурят до XIX в., а по сообщениям ряда информаторов из Аги и Хэнтэя – до 1920-х гг. В своде обычного права «Положение 11 хоринских родов 1808 г.» древний обычай сохранен законодательно, хотя рамки его сужены случаями смерти обоих родителей. Старший сын в такой ситуации из всего наследства «должен получить панцирь, если нет его – то одно крепкое оружие, а младший сын (*odhan*) должен наследовать домашний очаг» [Обычное право хоринских бурят 1992: 32]. Последняя фраза, в сущности, означает наследование *одхан*'ом всей недвижимости, а может, и скота, стало быть, доля старших сыновей была незавидной. Во всяком случае, хоринские предания о лицах, подпавших под действие закона еще в начале XX в., рисуют нам образы совершенно неимущих, пропитывающихся контрабандой, охраной караванов, разбоем и карточными играми *үлүү хубүүд* «лишних сыновей».

Земельно-волостная реформа, переселение бедноты и преступников из Западной России в 1900–1905 гг. на отобранные у бурят земли подорвали бурятские скотоводческие хозяйства, и с этого времени не прекращались миграции хоринцев в Северную Халху и Баргу. На таком фоне, видимо, произошло оживление древнего обычая. Судя по преданиям, в начале XX в. горный Хэнтэй и Хулун-Буир становятся вотчиной хоринских сайнэров, сравнительно неплохо вооруженных и дерзких, компенсировавших набегами свою обделенность в имущественных правах в отличие от халхаских *сайн хулгайч*'ей, которые приносили клятву грабить только феодалов и захватчиков, а добычу раздавать бедноте. Отличие это не случайно. Хоринские сайнэры, несмотря на то, что воспринимались инородческой администрацией и государством (любым – Россией, Китаем, Халхой) в качестве преступников, были прямыми наследниками древних мужских союзов и традиции баранты, а халхаский *сайн хулгай* возник в условиях феодальной государственности как форма протеста против национального и социального гнета.

И халхаские, и хоринские сайнэры старались исполнять древнее правило баранты – запрет на «пролитие крови», но аналогичные тра-

диции кукунорских и южных монголов, а в особенности – баргутов к началу XX в. переросли в вооруженное сопротивление. Все это, конечно, составляет отдельную тему для исследований. Нам же требовалось показать сущность обычая отделения старших сыновей, имущественное ущемление которых при наследовании проистекало из древних традиций мужских союзов. Постоянный эпитет сайнэров и *сайн хулгайч*’ей – *ахнар* «старшие братья» даже в символической атрибутике заставляет признать наличие связи между ними и обычаем, согласно которому образовались джургэны. Какого бы рода ни была эта связь или преемственность между явлениями – прямая в бурятском случае, косвенная или типологическая – в халхаском, но она явно есть. Юноши, наследовавшие от отца только оружие, поступали в особые структуры – военизированные союзы и возрастные группы. Участвуя в ритуализированных набегах и чисто военных походах, они только таким способом могли приобретать имущество и славу. Разумеется, во всем этом скрывались семена конфликтов, как внешних, так и внутренних.

После совместной победы над мэркитами между Джамухой и Тэмуджином происходит странная размолвка, поводом к которой послужило подозрение, что Джамуха «скучает» со своим побратимом. Итогом стала откочевка людей Тэмуджина и провозглашение того Чингис-ханом, в чем приняли участие джургэны, присоединившиеся несколько позже остальных. Джамуха выражает удовлетворение свершившимся событием, но вскоре происходит новая ссора, причем характерно, что причиной ее стала баранта. Младший брат Джамухи Тайчар угоняет табун у человека Чингис-хана, и тот убивает похитителя выстрелом в спину. Набег Тайчара следует понимать как «состязательная» баранта, потому что войны между Джамухой и Чингисом не было, а в таком случае убийство на баранте запрещено. Пострадавшая сторона вправе отплатить угонщикам той же монетой, но пролитие крови запрещено всем. В противном случае в действие вступал закон кровной мести, что, соответственно, произошло. Чингис-хан прекрасно знал обычаи, но не выдал своего человека, пойдя на принцип. Джамуха выступает с войском и убивает нескольких людей побратима, но не завершает почти выигранную битву. После того от Джамухи отделяются и переходят к Чингис-хану воинственные группировки уругут и мангут.

Чингис-хан затевает пир, на котором вновь происходит странная ссора на сей раз с джургунами. Причина ссоры в источниках выражена невразумительно – то говорят о воровстве, то о нарушении очередности при раздаче вина, возмущившей двух джургуэнских *хатун* (монг. знатная дама), жен отца Сэчэ-бэки. В драке люди Чингис-хана захватили *хатун*, после чего последовали примирение и возврат пленниц. Во время похода Тогорила и Чингис-хана на татар, инспирированного старым врагом монголов – чжурчженьской империей Цзинь, джургуэны не только не принимают участия в сомнительной с точки зрения кочевнических симпатий акции, но и якобы совершают набег на оставшихся дома людей Чингис-хана, убив при этом десять человек. Чингис-хан уничтожает джургуэнскую общность, захватывает их вождей – Сэчэ-бэки и Тайчу, прежде присягнувших ему. Оба вождя наотрез отказываются признать нарушение присяги, говоря: «Если мы в чем не сдержали слова, то докажи!» Чингис-хан напоминает им «их речи», и обоих казнят. Чуть позже по тайному приказу Чингис-хана во время борьбы убивают еще одного джургуэнского лидера – борца Бури-бухэ. С этого момента, как принято считать, автор «Тайной истории», словно не заметив событий 15 лет, сразу же говорит «вслед за тем» и приступает к описанию сейма 1201 г., на котором против Чингис-хана составился военный союз во главе с гурханом Джамухой.

Нетрудно заметить, что внутримонгольские конфликты, предшествующие сейму, так или иначе были связаны с практикой и идеологией мужских союзов. Причины «скуки» Джамухи и драки на пиру, в принципе, тоже можно трактовать в этом ряду. Первый конфликт мог быть связан все с той же традицией баранты, близкой сердцу степных удалцов, которые группировались вокруг Джамухи. Допускаю, что будущий Чингис-хан в течение года, проведенного с ним, отказывался принимать участие в набегах такого рода, чем и вызвал «скуку» побратима. Запрещение прежней степной вольницы, не дававшей покоя скотоводам, было одним из главных пунктов «программы» Чингис-хана. Естественно, многим запрет баранты был не по душе, но многих же он привлекал. Собственно говоря, через призму отношения к баранте преломлялись две идеи – имперская, с ее законностью, дисциплиной, регулярной армией, и традиционная – с ее любовью к удалю, свободе, с ее независимыми воинскими братствами, с родовым

обществом... Что касается драки на пиру, то хочется обратить внимание на факты применения в драке не оружия, а палок и бурдюков, а также захвата заложников. Все это напоминает ритуализированные состязательные побоища из практики мужских союзов.

На Кавказе захваты заложников или знамени соперничающей группировки с требованием выкупа практиковались еще в XIX в. В то же время автор «Тайной истории» то ли понял все предельно буквально, что наводит на мысль о его слабой осведомленности о старинных обычаях монголов, то ли, наоборот, говорил о них вскользь, притом всем известными в то время символическими средствами. То же самое можно сказать о многих других местах летописи, на чем мы остановимся ниже. Пока выделим момент, когда джургэнские лидеры не признают нарушений своих обязательств. Тут автор летописи чего-то не договаривает или интерпретирует иначе, чем это понималось в воинских традициях монголов. Защищать джургэнов в 1240 г. ему вряд ли имело смысл, он, скорее, оправдывает Чингис-хана. Точно так же не совсем правдоподобно выглядит убийство джургэнами десяти человек из числа стариков и детей. Кровной мести между ними тогда не было, а во время набегов мирного времени проливать кровь запрещалось. Чингис-хан, говоря об этом набеге, замечает: «На глазах у врагов они сами стали врагами» (§ 136 «Тайной истории») или «они сошлись с нашим врагом» [Лубсан Данзан 1973: 109]. Отказ принять участие в походе на татар можно понять, ведь он был организован чжурчженями, еще более ненавистными врагами монголов, но убийство стариков и детей непонятно. Все это очень странно, поскольку монголы (джургэны в том числе) – не феодалы Европы, где такое поведение было в порядке вещей. Интерпретация автора летописи свидетельствует либо о предвзятости, либо, – если изложение точно, – о деградации прежних воинских идеалов в среде группировок, подобных джургэнской¹. Наконец, бросается в глаза и то, что создание коалиции против Чингис-хана по автору «Тайной истории» выглядит чуть ли не мстью за уничтожение общности джургэнов, хотя между событиями лежат годы.

Чингис-хан, выступая проводником имперской идеи, достаточно последовательно боролся как с сепаратизмом родоплеменной знати, так и с вольницей мужских союзов. В этом ряду становится понятным

уничтожение туматского союза. В «Тайной истории» несколько раз говорится о хори-туматах, что обычно понимают как союз двух разных племен – хори и тумат, но некоторые ученые не без оснований полагают, что последние были лишь военной организацией первых. Версия подтверждается тем фактом, что спустя четыреста лет у хоринцев вновь отмечено одновременное бытование двух параллельных самоназваний. В русских документах XVII в. хоринские нойоны говорят о себе: «старинное имя нам коринцы и батурицы». Загадочные «батурицы», отмеченные в конце XVII в., или «батулинцы», о которых писали в 1640-х гг., по всей видимости, представляли собой военизированную возрастную группу хоринцев. В XVIII в. она прекратила функционирование в прежнем качестве, поскольку родовая знать при поддержке России захватила функции военных вождей, но до наших дней сохранился отог *батанай*, о котором хоринцы имеют присказку *барга батанай* «грубияны батунаи». Старая форма термина *батунай*, или *батулай* (прозвище подростков, фамильярно-уменьшительное от *бату* стойкий, крепкий). Симптоматично, что через тридцать лет вместо уменьшительной формы *батулай*, или «батулинцы», появляется термин *батурицы*, образованный от *батур*, т. е. отборный воин, герой.

В промежутке между 1646 и 1670-ми гг., видимо, не было притока молодежи в группировку (хоринцы тогда находились в составе военного союза табангут), а прежние участники перешли в возрастную категорию батуров. После прекращения русско-бурятских войн значительная группа участников союза табангут, возможно, оказалась в Хулун-Буире, где получила прозвище *шэнэ барга* «новые баргуты». В составе *шэнэ барга* превалируют представители хоринских родов, но есть также роды *таванан* и *таванангут* (табангуты, этнонимы означают «ханские зятья»), а наряду с *батунай* имеются *баатад* [Өлзий 1990: 7–8]. Этноним последних как раз означает «батуры» и может быть сопоставлен с термином *батурицы* русских документов и с названием возрастной категории². Тот факт, что среди ойратов также присутствует род *баатад*, может говорить как об общей традиции возрастных групп, так и о вхождении хоринцев в состав ойратов, что, действительно, имело место после разгрома восстания туматов. Таким образом, туматы выглядят не просто военной организацией хори, а воени-

зированной мужским союзом или возрастной группой (*туман* перс., тюрк. «десятитысячный корпус»).

Выше мы видели, что нередко участники подобных группировок олицетворяют себя с волками или собаками. М. Н. Хангалов приводит легенды о царстве амазонок и царстве, в котором все мужчины были собаками. В ордосском фольклоре царство мужчин-псов называют *нохой баргасу* (напоминает этноним *баргу* и прозвище *барга батанай*) и локализуют где-то в Даурии [Потанин 1893: 351]. Легенда о царстве амазонок была известна уже в XIII в., когда Иоанн Плато Карпини записал отдельные мотивы из нее. Правда, в его записи явно видно смешение двух отдельных сюжетов. Главное место у него занимает легенда о собачьем царстве, также записанная М. Н. Хангаловым и опубликованная рядом с рассказом о воительнице, напугавшей Петра I [1960: 362–364]. О том, каким причудливым образом могут отражаться в письменных источниках традиции и специфическая мифология мужских союзов, прекрасно показано в работе А. И. Иванчика «Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию» [1988]. При всем том, античные историки, передававшие подобные сведения, не только не были любителями баснословий, а напротив, стремились к возможно более точной передаче информации о вполне исторических событиях. В своем стремлении они преуспевали настолько, что, отбрасывая, точнее, рационально объясняя кажущиеся им фантастичными детали, приходили к еще более фантастичным выводам. Так, исторический факт вторжения в район города Магнесии скифских юношей из союза «псов-воинов» античные авторы попытались истолковать как использование в битве боевых собак. Труд Плато Карпини, хотя и написан тысячелетием позже, не избежал повторения тех же самых ошибок.

Специфика записи Карпини заключается в том, что у него рассказывается о каком-то вполне историческом событии, не совсем правильно понятом его информаторами, а затем и им самим. В варианте Карпини говорится, что в период завоевательных походов Чингисхана в Китай и в «Индию» монголам по возвращении оттуда довелось побывать в земле «каких-то чудовищ, имевших женский облик». Косвенные данные позволяют понять, что встреча монголов с ними состоялась у какой-то реки, на другом берегу которой находились му-

жья этих чудовищных женщин. У Хангалова сюжет начинается с того, что некий «бурят» останавливается у озера попить воды, тут к нему подъезжает девушка на восьминогом коне. Она оказывается дочерью царя мужчин-псов. «Бурят» ее похищает, «собаки» преследуют их. У Карпини в данном месте мы, судя по всему, видим мотив из легенды о царстве амазонок. Однако дальнейшее изложение частью пересказывает легенду о мужских союзах воинов-псов, а частью повествует о кровопролитной битве с ними. «Женщины-чудовища» сообщили монголам, что мужчины в их стране имеют облик собак. Пока войны Чингис-хана «затягивали пребывание» там, «собаки» напали на них, переправившись через реку. Монголы понесли потери и вынуждены были отступить, но при этом захватили женщин этих собаководных воинов, и здесь Карпини специально подчеркивает, что пленницы так и остались в Монголии [Карпини 1911: 20]. После отступления из страны воинов-псов монголы отправились на завоевание Тибета. В промежутке между походами в Китай и Тангут (который у Карпини смешан с Тибетом) монголы столкнулись лишь с одним противником, который нанес им поражение. Это были хори-туматы во главе с княгиней Ботохой-тархун³.

Им удалось разбить посланное на них Чингис-ханом войско ойратов, вождь которых попал к ним в плен. Затем им посчастливилось еще раз: они захватили и убили одного из любимых полководцев Чингис-хана – Борохула. Он, кстати, был джургэном и перед отправкой в поход выразил сожаление якобы тем фактом, что ему приходится идти вместо Ная-нойона. Правитель Монголии, получив известие о судьбе второй экспедиции на хори-туматов, пребывал в такой ярости, что вознамерился сам возглавить карательный поход, но его советники, Боорчу с Мухали, «насилу его отговорили» («Тайная история монголов»: § 240). Удивительно, но во время третьего похода обычно отличающиеся отвагой и дисциплинированностью монголы, в том числе «лучшие из ратников», испытывали «колебания», так что полководцу Дорбо-догшину пришлось угрожать им поркой. Не думаю, что монголам такой ужас могли внушать даже очень хорошие воины, скорее, тут сыграли роль экзотерические мифы о божественных или, точнее, демонических покровителях, распространяемые посвященными членами таких организаций, как мужские союзы. В составе войска Дор-

бо-догшина должны были присутствовать представители кэрэитов и найманов, сравнительно давно познакомившихся с мировыми религиями и частично утратившими представления о мифологии различных тайных обществ. Для них экзотерические сюжеты, к примеру о чудовищных тотемах или оборотнях, должны были казаться пугающей реальностью горно-таежных племен.

Что еще роднит легенду Карпини с историей подавления мятежа хори-туматов, так это мотив женщин, захваченных в плен и увезенных в Монголию. Хори-туматы, хотя и выделялись среди лесных народов несколько лучшей военной организацией, но в годы создания единой империи монголов их вождь Дайдухул-сохор (Тайтула-сохар) признавал Чингис-хана. Восстание же началось, когда наместник Чингис-хана Хорчи-нойон попытался взять в жены тридцать хоритуматских девушек. Надо сказать, женщины лесных монголов считали за несчастье быть выданными замуж за степняков, но, наверное, не это вызвало столь бурную реакцию туматов, решившихся на вооруженное выступление не против только начинавшего свою карьеру в роли правителя Тэмуджина, как ранее поступили вожди ойратов и икиресов, а против главы великой Монгольской империи. Туматы, вероятнее всего, были военизированным мужским союзом или возрастной группой хоринцев, а в организациях такого рода, как правило, основной и самый буйный контингент участников составляют неженатые юноши. Для них попытка стареющего монгольского наместника набрать себе тридцать самых красивых девушек из числа их сестер и невест могла казаться прямым и довольно наглым покушением на их права. Помимо прочего, тут могла сказаться и сравнительно высокая роль женщин в обществе хоринцев. Чингис-хан не мог не знать о возможной реакции туматов на действия Хорчи, а значит, велика вероятность того, что он намеренно спровоцировал восстание с тем, чтобы получить повод для уничтожения союза тумат.

В «Истории государства киданей» мы встречаем вариант легенды о царстве мужчин-псов: «Далее на север (от *шивей*, которые населяли Даурию. – Д. Ц.) лежит владение Гоу-го (Собачье царство. – Д. Ц.). Народ здесь имеет туловище человека и голову собаки (маску пса. – Д. Ц.), покрыт длинной шерстью, поэтому не носит одежды. Голыми руками борются с хищными зверями» [Е Лун-ли 1978: 328]. Мотив

борьбы со зверями явно отражает инициации. У хоринцев одна из разновидностей половозрастных инициаций заключалась в борьбе со сворой собак за кость *сэмгэ*, в эпосе встречается мотив превращения в псов юношей, участвовавших в состязаниях *ехэ наадан шарууһан* [Улигеры хори-бурят: 131]. Считается, что в подобных драках проходил закалку их любимый герой Бабжа Барас (1594–1646) [Бурядайтүүхэ бэшэгүүд: 223]. Эта легенда была пересказана народным поэтом Бурятии Н. Дамдиновым в поэме «Бабжа Барас». Между прочим, в родословных преданиях потомков Бабжа Бараса есть любопытный мотив, прямо указывающий на долго удерживавшийся у хоринцев обычай мужских домов. Когда вокруг удачливого предводителя набегов на маньчжуров и хамниган начинает группироваться мужская молодежь, Бабжа Барас требует от своих нукеров оставить своих жен (захваченных в набегах полонянок) и жить «в одном хотоне» в постоянном карауле от нападений врагов [Сумьябаатар 1966: 234]. Это требование вождя, конечно, не что иное как попытка основать особое поселение для молодых воинов, куда запрещен доступ женщинам. Речь идет о мужском доме, названном *хотон*, т. е. загон.

В кочевнической традиции юношей в целях воинского воспитания селили в отдельных лагерях, как правило, на самой опасной границе. Здесь становится понятным мотив калмыцкого эпоса о «живущем на самом краю владений» мальчике-воине Хонгоре. С термином *хото(н)* в качестве обозначения мужского дома мы сталкивались в сюжете о мятеже возрастной группы, причем ее участники – юные воины знаменуют начало своего выступления разрушением своих лагерей. Это важный мотив, показывающий определенный этап половозрастных инициаций – юноши, разрушая свой укрепленный стан, показывают, что они уже вышли из возрастной категории младших воинов и намерены добиваться реализации своих прав в качестве полноправных членов категории воинов-мужчин. В целом ряде преданий об инициациях у бурят и якутов мы видим тот же мотив: молодой воин ударом ноги ломает дверь мужского дома или, выдержав испытательный поединок со старшими воинами, выходит из ограждения. Иногда встречается мотив заключения лучшего из воинов в темнице, откуда его выпускают только при нападении врага. Сами юноши на определенном этапе начинали воспринимать свой лагерь в ка-

честве тюрьмы, которую им необходимо покинуть для полноценной жизни. В преданиях, связанных с идеей не перехода в категорию полноправных мужчин (значит, выхода из юношеской группировки), а с идеей первого вступления в мужской союз, прослеживается другой мотив, противоположный: подросток стремится войти в дом посвящений, часто выдерживая поединок перед входом.

В «Алтан тобчи» Лубсана Данзана рассказывается о войне, известном под прозвищем Нагауи «дядя по матери». Впервые он встречается в летописи в рассказе о том, как монгольский князь Харагуцуг в числе других вельмож был приглашен ойратами на сейм, где те приготовили им ловушку. Внутри огромной юрты ойраты выкопали глубокую яму, накрыв ее ковром. Заводя приглашенных в одну дверь, они выводили их через другую, где убивали и бросали в яму. Считается, что таким образом ойраты якобы убили свыше 140 человек. Когда настала очередь Харагуцуга войти в зловещую юрту, его «товарищ» Нагачу вошел первым, а вернувшись, доложил князю, что монгольской делегации нет, а слева от юрты вытекает кровь. Харагуцуг с Нагачу скрываются со съезда [Лубсан Данзан: 265]. Во всей этой истории слишком много допущений, чтобы она вся была историческим фактом. За таковой можно принять какое-то реальное вероломство на не менее реальном съезде знати, но незаметное убийство полторы сотни вельмож во главе с джингонгом (который прибыл на сейм для принятия каганского титула), с применением пусть даже очень глубокой ямы, вряд ли могло быть по силам средневековым ойратам. Огромная юрта с несколькими дверями и глубокой ямой посередине весьма напоминает образы мужских домов из экзотических мифов, связанных с ритуалами инициаций. Вероятно, легенда об убийстве вельмож на сейме претерпела смешение с более древним мифом об инициации некоего князя, который испугался войти в дом посвящений, т. е., по сути, побоялся вступить в испытательный поединок. Мы видели, что термин *суулган* сейм в бурятском языке и мифологии тесно связан с образами мужских домов *наба* и *хорёо*.

Лубсан Данзан, рассказывая историю кровавого съезда, заметил, что «с тех пор появилась поговорка: «Смерть вельмож на сейме, смерть собаки у бочки». Последнее слово трактуется со значительными разночтениями. По словам Шастиной в комментарии к Лубсану

Данзану, Ч. Бауден, основываясь на современном звучании поговорки, трактует как «in the alley-way», т. е. не «у бочки», а «в узком проходе» [Лубсан Данзан: 380]. «Узкие проходы» – часто встречающийся в мировом фольклоре образ испытания во время обрядов перехода, у бурят он имеется в гимнах главе Черных всадников Ажараю-бухэ (например, «тридцать три узких прохода *хабишуу*»). Выделим главную мысль: мотив легенды о некоем дяде по матери, который запугивает молодого князя перед входом в огромную юрту, восходит к мифологическому мотиву об инициации – входе подростка в мужской дом. Миф, в свою очередь, сложился под влиянием обрядовой и социальной функции брата матери *пауаџи* – воинского воспитания и социализации мужской молодежи.

Выбор именно собаки в качестве объекта подражания юношей понятен: собаки и волки являются коллективными охотниками, как и человек, особенно член социального братства охотников и воинов. В период, когда мужские союзы осознавали себя коллективами людей, связанных между собой не менее тесными узами, чем родственники, им должен был понадобиться символ своей общности. У рода таким символом был тотем, у мужского союза – зверь, который со временем воспринял функции тотема, хотя и не был им изначально. Превращение зверя, символа военно-охотничьего братства, в тотем, в зверя-предка было обусловлено стиранием грани между мужским союзом и родом. Дети от захваченных в набегах полонянок юношей-воинов Бабжа Бараса образовали особую этническую группу *узөөн* [Сумьябаатар 1966: 234]. Конечно, у нас нет уверенности, что это племя образовалось именно так, но важен факт, что предание, записанное в первой половине XX в., не видит в таком генезисе ничего необычного. Очень похожий вариант дает легенда о происхождении «рода» *тула*, или *тулараг*, в районе с. Олой Усть-Ордынского бурятского автономного округа. В этом случае «род» образуется из сорока 8–10-летних мальчиков, которых похищают из разных родов и поселяют в лесном «таборе», откуда они совершают набеги. Показателен в данном примере период, когда происходило формирование общности: информаторы четко указывают XVIII в., упоминая даже политических ссыльных – венгра Андреана и казака (или «солдата») Сашко, будто бы помогавших подросткам. В роду прямых потомков самого первого

из тех мальчиков-разбойников до сего дня принято первых двух сыновей называть по именам побратимов Андреана и Сашко.

Процесс «оседания» молодых воинов в определенных условиях должен был приводить к превращению социальных единиц в этнические, что и выражалось в превращении зоолатрических культов в тотемные, т. е. «гербовый» зверь союза превращался в предкового зверя рода. Так появлялись легенды о предках, вскормленных волками (эхиритский род шоно), военно-охотничьи кличи хоринских родов («шоно!» волк, «бүргэд!» орел, «нохой!» пес, «шэлүүхэн» рысь) и вилюйских монголов (использующих в качестве кличей лай собаки или вой волка, крик сокола, карканье ворона или клики лебедя) и т. д. Где-то в этой области лежат причины появления прозвищ хоринских родов, бытующих параллельно с этнонимами – *нохой ураг* собачий род (в составе галзутов и кубдутов). Монгольский ученый Ш. Гаадамба установил, что встречающиеся в «Тайной истории» термины *нохой хэрэл* (букв. травля псами) и *харгана зорчил* означают способы ведения боя, принятые в монгольских армиях средневековья [Цендина 1993: 71], а термины *нохой* и *харгана* встречаются в хоринской этнонимике.

Мотив «воинов-псов» поможет нам разрешить постепенно вырисовывавшееся противоречие – Чингис-хан целенаправленно борется с традицией мужских союзов, но в легендах он предстает удачливым предводителем именно мужского союза. В XIII в. у монголов бытовала поговорка: «Твой отец или брат был убит собаками», записанная Ионанном Карпини, и связанная им с историей похода на «собачье царство» [1911: 20]. Мы, разобрав эту легенду, сопоставили ее с историей подавления туматского восстания. Туматы были военизированным мужским союзом хоринцев, члены которого, возможно, отождествляли себя с псами или волками. Тем не менее, думается, что поговорка, приведенная Карпини, толкуется им тенденциозно в целях умаления силы монгольского оружия и для поднятия духа в паниковавшей перед монголами Европе. Также он поступает и со многими другими сведениями. В частности, он не упоминает о том, что туматы или «псы-воины» все-таки были разбиты монголами, делая упор лишь на потерях, понесенных армией Чингис-хана. Поговорка об убитом собаками отце или брате выглядит ругательством, оскорблением, в

ней содержится намек на то, что мужчины из рода человека, на которого направлено острие иносказания, не прошли инициации. Драка с собаками или ритуализированный поединок с бойцом в псовой маске и шкуре собаки – вот что, скорее всего, лежало в основе инициации данного типа. Есугэй, отправляя своего сына, будущего Чингис-хана, на проживание к тестю, замечает тому: «Отправлюсь-ка я, оставив своего сына у тебя в зятях. Сын мой боится собак. Не пугай его» [Тайная история монголов: § 66; Лубсан Данзан: 69]. Здесь отчетливо видно пожелание избегать несчастного случая в период подготовки к инициации или во время самого ритуала. Тесть или *нагса* (брат или другой близкий родственник матери при экзогамии нередко является тестем), как видно, должен был отвечать именно за внушение подросткам экзотерических мифов, запугивать их, готовить ко встрече с «демоническими» соперниками в ритуальном бою. Упомянутый выше дядя по матери Нагачу, запугивая своего племянника перед входом в огромный дом-сейм, как раз исполнял свою прямую функцию – подготовку подростка к инициации.

В источниках нередко говорится о *хүчний хүргэд* (обычно переводят как «наёмные зятья») – молодых людей, живущих у тестя, что было эквивалентом калыма (так называемый брак отработкой). В хозяйстве кочевников не очень востребован мужской труд, поэтому можно предполагать, что основной деятельностью *хүчний хүргэд* была военная служба, точнее, охрана табунов и... баранта⁴. Период жизни Тэмуджина у хонгиратского тестя является белым пятном в его биографии, равно как до сих пор загадкой остается 15-летняя лакуна в изложении «Тайной истории монголов», но можно предполагать, что в те годы он сумел проявить себя с самой лучшей стороны в понимании монголов той эпохи. После смерти Есугэя еще совсем молодой Тэмуджин пользовался огромной популярностью среди монголов, в том числе среди представителей соперничавших с борджигинами родов тайчиут и джаджират. В погоне за конокрадами к нему присоединяется будущий темник Боорчу, перед первым походом на мэркитов под знамена сироты неожиданно стекаются тысячи удальцов. Во время конфликта с коалицией Джамухи к нему переходят близкие родственники гурхана, его вассалы и другие – все это говорит о том, что юный Тэмуджин во время службы у хонгиратов выделялся чем-то настолько

сильно, что впоследствии слава о нем широко разнеслась по степи, позволив нищему сироте привлекать к себе людей, не знакомых с ним лично. В разных концах Монголии находились удалцы, верившие в удачу и полководческий талант Тэмуджина. Хонгиратские годы были периодом воинских инициаций и военной службы Тэмуджина, но служба эта была еще очень далека от феодальной дружины. Тому, чтобы превратить архаические воинские братства в дружины, армию и гвардию, Тэмуджин посвятил значительную часть своей жизни, но после того, как сам прошел все традиционные этапы становления воином.

Литература

- Абай Гэсэр хубун. 1961. *Эпопея. Эхирит-булагатский вариант*. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во.
- Андреев Ю. В. 1964. Мужские союзы в поэмах Гомера. *Вестник древней истории*. № 4. М.: Наука: 37–50.
- Басангова Т. Г. 2003. Сарт-калмыцкая версия Джангара. *Altaica*. 8. М.: ИВ РАН: 29–38.
- Бурядайт түүхэ бэшэгүүд. 1992. Улан-Удэ: Бурядайт номой хэблэл.
- Бурятские летописи. 1995. Улан-Удэ: БИОН СО РАН.
- Гаадамба Ш. 1976. *Нууц товчооны нууцнаас*. Улаанбаатар.
- Дашибалов Б. Б. 1995. *Археологические памятники курыкан и хори*. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН.
- Дугаров Б. С. 2003. О семантике одного эпического прозвища. Доклад на конференции «Цыбиковские чтения-8». Улан-Удэ.
- Дугаров Д. С. 1991. *Исторические корни белого шаманства*. М.: Наука.
- Е Лун-ли. 1978. *История государства киданей*. М.: Наука.
- Ермоленко Л. Н. 1998. Представления древних тюрков о войне. *Altaica*. 2. М.: Наука.
- Жамбалова С. Г. 1991. *Традиционная охота бурят*. Новосибирск: Наука.
- Зориктуев Б. Р. 1997. *Прибайкалье в середине VI – начале XVIII века*. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН.
- Иванчик А. И. 1988. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию. *СЭ*. № 5. М.: Наука: 38–49.
- Карпини П. 1911. *История Монгалов*. СПб.
- Карпов Ю. Ю. 1996. *Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа*. СПб: МАЭ РАН.
- Крадин Н. Н. 1996. *Империя хунну*. Владивосток: Дальнаука.
- Кычанов Е. И. 1993. Кешиктены Чингисхана (о месте гвардии в государствах кочевников) *Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М.: Наука: 148–157.

- Лубсан Данзан. 1973. *Алтан Тобчи*. М.: Наука.
- Небесная дева-лебедь. 1992. *Бурятские сказки, предания и легенды*. Новосибирск: Наука.
- Ням-Осор Н. 2003. Монгольское государство и государственность в XIII–XIV вв. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН.
- Обычное право хоринских бурят. 1992. Новосибирск: Наука.
- Өлзий Ж. 1990. *Өвөр монголын өөртөө засах орны зарим үндэстэн, ястны гарал үүсэл, зан үйл*. Улаанбаатар: Улсын хэвлэлийн газар.
- Позднеев А. 1880. *Образцы народной литературы монгольских племен*. СПб.
- Потанин Г. Н. 1893. *Тангуты-тибетская окраина и Центральная Монголия*. Т. 2. СПб.
- Родословная Петра Александровича Бадмаева (род хоасай). Отдел языкознания ИМБит, фонд 485 (Ц. Б. Цыдендамбаева).
- Стеблева И. В. 1972. Поэтическая структура «Огуз-намэ». *Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1969*. М.: Наука: 289–309.
- Сумьябаатар. 1966. *Буриадын угийн бичгээс*. Улаанбаатар: ШУА-ийн хэвлэл.
- Улигеры ононских хамниган. 1982. Новосибирск: Наука.
- Улигеры хори-бурят. 1988. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во.
- Хангалов М. Н. 1958. *Собрание сочинений. Т. 1*. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во.
- Хангалов М. Н. 1959. *Собрание сочинений. Т. 2*. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во.
- Харитонов М. А. 2001. *Социокультурные аспекты зооморфной символики народов Центральной Азии*. Улан-Удэ: Изд-во БГУ.
- Цендина А. Д. 1993. Изучение «Сокровенного сказания» в МНР. *Mongolica. К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М.: Наука: 54–87.
- Цыбикдоржиев Д. В. 2003. Воинский культ Ажарая-бухэ как отражение процессов этногенеза. *Монголоведные исследования. Вып. 4*. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН: 35–61.
- Шаракишинова Н. О. 1992. К вопросу об изучении исторического развития народных преданий в устной поэзии монголов. *Олон улсын монголч эрдэмтний V их хурал. Т. 2*. Улаанбаатар: ОУМЭХ: 260–267.
- Qori buriyad-un tuqai асауад-tu biçigdegsen tobçi teüke. Отдел языкознания ИМБит, ф. 485, оп. 1, д. 13.

Примечания

¹ Не стоит забывать о том, что род у монголов стремительно разлагался, а подлинный мужской союз в лице военных вождей, хотя и оспаривал власть родовой знати, оставался самим собой лишь при параллельном существова-

нии рода, традиции которого влияли на идеологию воинских братств. Исчезал род, исчезал и фактор сдерживания и регламентирования агрессии мужских союзов. Само появление таких структур было обусловлено идеей сдерживания. С разрушением традиций матриархата были запрещены инцест и промискуитет, подростковая агрессивность не находила выхода, и тогда появились школы инициаций, выросшие в постоянные структуры, где энергия мужской молодежи должна была сублимироваться в выработку охотничьих и военных навыков. Практически повсеместно возникает традиция временного, на период полового созревания, проживания подростков и юношей в стороне от основного поселения рода.

² Весьма характерно, что из всех булагатских родов в составе *шэнэ барга* присутствуют только алагуи. Родоначальник алагуи считается старшим сыном прародителя булагатов, а этноним похож на термин *алагут*, которым в XII в. называли какой-то род войск (но не *алгинчи* «передовые»). Алагуи как общность первоначально мог образоваться в качестве военизированного союза по тому же принципу, как складывалась общность джургэн. И в XVII в. и сейчас представители рода алагуи проживают в значительном удалении от собственно булагатской этнической территории, занимая, зато именно те районы, где в 1640–70-х гг. жили «хоринцы и батуринцы». Б. Р. Зориктуев полагает, что в годы восстания туматы (которых он считает отдельным племенем) находились довольно далеко от мест обитания родоплеменной структуры хори [1997: 45]. Все эти факты сильно напоминают реконструируемые скифские и отмеченные в источниках осетинские (аланские) традиции мужских союзов, в частности институт походов-инициаций *бал* [Иванчик 1988: 44]. Члены военизированных союзов, в частности возрастная категория младших воинов, обязаны были несколько лет проводить вдали от дома в походе.

³ Имена Ботохой-тархун и ее мужа Дайдухул-сохора встречаются в хоринских родословных. Так, например, известный российский дипломат Петр (Жамсаран) Бадмаев из рода хоасай считал себя потомком есаула Унжина, известного как предок (в шестом поколении) полководца Баршуухана, погибшего в 1613 г. в битве с маньчжурами. Этот Унжин (бур. сирота) был сыном Бод-тархун и Байтал-сохора, в которых нетрудно увидеть исторических туматских вождей. В родословной Бадмаева специально подчеркивается, что Бод-тархун после смерти мужа стала женой сына Чингис-хана Джучи. О последнем известно, что он, покорив лесные народы, получил их в свое владение, однако о Ботохой в источниках говорится, что ее отдали в жены ее бывшему пленнику ойратскому вождю Худуга-беки. Видимо, в памяти хоринцев образы Худуга и Джучи слились воедино.

⁴ Любопытно, что в долине Уды, по которой в древности проходила граница баргутских владений, в XVII в. располагалась группировка табангут (от

табунаг ханский зять). Именно о баргутах часто пишут как об активно использующих своих «наемных зятьев» в разного рода военных предприятиях. Предки Хабул-хана и Чингис-хана Начин, Хайду, Бартам жили у баргутов в качестве «наемных зятьев».

Работа выполнена в рамках Программы ОУС СО РАН «Этнокультурное взаимодействие народов Евразии», проект 22.2 «Монголы эпохи Чингисхана (опыт реконструкции этнокультурных взаимодействий)»

С. В. Дмитриев

ЭЛЕМЕНТЫ ВОЕННОЙ КУЛЬТУРЫ МОНГОЛОВ (на примере анализа сражения в местности Калаалджит-Элэт)

Военную культуру продуктивнее всего изучать на образцах конкретных сражений, которые в максимальной степени подробности описаны в возможно большем количестве источников, отражающих различные стороны реально происходящего действия. Для анализа военной культуры ранних монголов мною выбрано знаменитое в свое время сражение в местности Калаалджит-Элэт, которое относится ко времени предшествующему воцарению Чингис-хана. Непосредственными субъектами противостояния на данном этапе были Ван-хан керейтский и Темуджин, будущий Чингис-хан, вокруг которых группировались племена и местные лидеры. Сражение это интересно, прежде всего, тем, что оно было достаточно характерно для того времени, велось с соблюдением целого комплекса приемов военного искусства, накопленных в ходе развития военной культуры кочевников, применявшихся в кавалерийских сражениях вплоть до начала XX в.

Источниками о сражении в местности Калаалджит-Элэт являются монгольская хроника 1240 г. «*Юань-чао би-ши*» и фундаментальный труд Рашид-ад-дина, известный под названием «*Сборник летописей*». Местность, в которой произошло сражение, находится на границе с Китаем, около Великой Китайской стены. Позднее она входила в состав Могулистана [Рашид-ад-дин 1952а: 74; 1952б: 126]. Сражение достаточно подробно описано в указанных источниках, которые дополняют друг друга, предоставляя нам различные нюансы данного события.

Ход событий

По сообщению источника Рашид-ад-дина, Темуджин в тот момент не был готов вступать в сражение, он просто кочевал в этой местности. Однако предупрежденный в последний момент, он сумел собрать определенное количество своих людей. В связи с неожиданным подходом противника войско Темуджина в тот момент было значительно меньше, нежели войско Ван-хана, поэтому на военном совете перед сражением остро возник вопрос о том, как следует его выстроить и как следует вести битву [Рашид-ад-дин 1952б: 125].

Как нам известно из «*Юань-чао би-ши*», непосредственно перед этим сражением из лагеря Ван-хана Чжамухой (побратимом и впоследствии одним из противников Темуджина, пожалуй, самым загадочным персонажем в политической истории того времени), участвовавшим в совете, была передана Темуджину следующая информация о диспозиции враждебных ему войск, сформулированная Ван-ханом на военном совете непосредственно перед сражением: «...мы бросим против них (т. е. сторонников Темуджина. – С. Д.) Хадаги с его Чжиргинскими богатырями. В помощь (в затылок) Чжиргинцам бросим Тумен-Тубегенского Ачих-Шируна. В помощь Тубегенцам бросим Олан-Дунхайтов. В помощь Дунхайтам пусть скачет Хоришилемунтайджа, во главе тысячи Ван-хановских гвардейцев-турхаудов. А в помощь тысяче турхаудов пойдем уж мы, Великий средний полк» [Козин 1941: 130 § 170].

Обладая этой информацией и учитывая реальное соотношение сил, Темуджин уже мог строить свою тактику. Войск было мало, вести полномасштабное позиционное сражение было невозможно, поэтому, вероятно, возникает требующее объяснения предложение Куйлдар-сэчэна, предводителя мангутов, побратима (андэ) Темуджина: «Пусть мой государь и побратим взглянет на тот холм, который [находится] в тылу у врага и имя которого Куйтэн. Я поскачу, и если всевышний господь допустит, я пройду через врагов, водружу в землю свой бунчук на том холме. Как только войско его увидит, пусть оно направится в ту сторону, дабы мы разбили врага...» [Рашид-ад-дин 1952а: 186; 1952б: 125].

Хотя этот маневр оказывается непонятым другим мангутским предводителем Баржигар-ханом, который предложил просто ударить,

«уповая на бога, и [пусть будет], что суждено всевышней истиной», предложение Куилдара принимается, и он, проскочив невредимым мимо врагов, водружает свой бунчук на холме Куйтэн. Темуджин же с другими эмирами атакует врага [Рашид-ад-дин 1952б: 125].

В этом описанном в разных источниках сражении нас привлекает для анализа несколько положений. Во-первых, это сюжет с информацией Чжамухи и ее реальной ценности; во-вторых, сюжет со значением, и, в-третьих, состав сражающихся, семантика названий воинских подразделений. Разберем эти положения в отдельности.

Информация Чжамухи

Письменная история, как правило, дает нам чрезвычайно мало детальных описаний крупных сражений, а тем более их диспозиций. Вследствие этого действия различных родов войск, известные нам из источников, не всегда впоследствии получают правильное освещение в исторической литературе, а одни и те же сражения интерпретируются разными исследователями в соответствии с личными возможностями понимания предмета исследования. Поэтому мнения кабинетных ученых в оценках практических действий войск в исторических сражениях не всегда совпадают с мнением практиков военного дела. В XX в. ситуация усугубилась еще и в связи с тем, что резко изменились как сам состав вооруженных сил, так и общая тактика ведения боя.

В первую очередь это касается такого мощного на протяжении тысячелетий рода войск, как кавалерия. Практическая ликвидация его в современных условиях привела к тому, что начиная с конца 30-х гг. XX в. серьезных разработок со стороны военных теоретиков и историков в области кавалерии, ее истории и тактики не производилось, и вся сфера, с ней связанная, отошла к области кабинетных историков. Вследствие этого исторические интерпретации стали приобретать все более отвлеченный характер, как правило, теряющий связь с практикой. Как мне представляется, для исправления этого положения в понимании реалий военной истории и военной культуры, в частности, рассматриваемого нами сюжета из военной истории эпохи создания древнемонгольского государства, для адекватного понимания его сути, необходимо обратиться к трудам военных историков, в частности российских авторов, а также военных практиков XIX в., когда кавалерия переживала свой последний подъем.

Кавалерия, как полагали военные теоретики, являлась наиболее консервативным родом войск. Кавалерийские военачальники вплоть до конца XIX – начала XX в. учились на опыте многих поколений предшественников, в том числе полководцев древности и средневековья. При этом вполне признавалось то, что основы кавалерийского дела и ведения кавалерийских сражений, в основном, сформировались в рамках восточных культур, в первую очередь в культуре кочевых народов. Данный опыт воспринимался не как нечто отвлеченно академическое, а как вполне живое, реально применяемое в боевой практике, в том числе в военных конфликтах XIX в. Имеет смысл обратиться к опыту военных специалистов того времени, которые сформулировали необходимые в данном случае общие положения и тактические принципы ведения боя.

Кавалерийские практики XIX в. характеризовали конницу и конный строй как вид войск, имеющий особое психологическое воздействие как на противника, так и на самих участников кавалерийской атаки. Подобное возвышенное и решительное эмоциональное состояние конной атаки поддерживается возрастающим успехом, упоением своей силой. Однако при этом напряжение нервов достигает своего апогея, и всякая неожиданность может легко обратить неизбежное в рукопашном бою расстройство рядов конницы в замешательство. При этом замешательство может развиться столь быстро, что общая связь в войсках способна легко нарушиться, все всадники будут смешаны в одну беспорядочную хаотичную массу, неподдающуюся приказу и руководству. Если конная масса невелика, то она еще подвержена возможной организации со стороны воли военачальника, но чем эта масса больше, тем труднее избежать неизбежных недоразумений, замешательств, неясно понятых приказов и т. д. В действиях конных масс теряется всякий смысл, и они легко переходят в состояние паники [Гудима-Левкович 1890: 111; Скобелицын 1880: 21]. Именно поэтому кавалерийские теоретики и практики считали данный род войск чрезвычайно чувствительным, требующим деликатного подхода в практике [Грязнов 1903: 232].

Естественный исход кавалерийской схватки заключается в том, что одна из сторон проникается сознанием собственного бессилия и сначала поодиночке, а потом все большими и большими группами покидает поле сражения. Какая из сторон повернет первой, конечно,

заранее определить нельзя. Тут все держится на моральной силе сражающихся. Упадок ее и панику могут вызвать неуловимые по ничтожности причины. Так как влияние начальников, находящихся в схватке, почти совсем не может проявляться, то тем решительнее становится роль, выпадающая на свежие части, те резервы, которые могут быть привлечены к участию в схватке, и чем своевременнее будут введены резервы, тем влияние их будет значительнее. Не исключено, что та сторона, которая введет резерв последней, при прочих одинаковых условиях, имеет несомненную надежду на победу в сражении [Гудима-Левкович: 111–112]. При этом бывает неважно, насколько эти резервы значительны. Вводятся они последовательно, по мере того как разворачивается сражение. Умение использовать резервы либо уверенность, что они будут введены со стороны противника, их количество, как в общей численности, так и в числе следующих друг за другом соединений, является основной тонкостью тактической борьбы и обычно объясняется способностью предвидения или счастья полководца. Но для того чтобы наиболее продуктивно использовать имеющиеся в распоряжении полководца собственные силы, необходимо владение максимальной оперативной информацией о противнике, его реальной диспозиции или плане ведения операции.

Проанализируем с этой точки зрения информацию, переданную Чжамухой Темуджину. Прежде всего в диспозиции, переданной Чжамухой Темуджину, говорится, что войско Ван-хана разделено на пять основных тактических единиц, соединений, которые должны действовать последовательно. Значит, противникам Ван-хана следует ожидать в ходе планируемого сражения пять последовательных ударов. Это четкая информация, имеющая чрезвычайно важное, прежде всего психологическое, значение, так как, мы указывали ранее, необходимо в первую очередь учитывать крайнюю нервность кавалерийского сражения. Ожидание определенного развития хода сражения, определенного количества встречных «толчков» позволяет как поддержать моральный дух войска, так и использовать шанс последнего удара, последнего резерва, разделив, например, свое войско уже на несколько большее, чем противник, количество частей, также вводимых в бой последовательно. Именно с точки зрения данного владения оперативной информацией и необходимо рассматривать дальнейший ход сражения.

Когда основные силы Темуджина – уруудцы и манхудцы, выстроились, подошел неприятель во главе, как и ожидалось, с чжуркинцами. Прежде всего, зная первоначальную диспозицию Ван-хана, Темуджин, как это было характерно для него вообще, ударил первым – уруудцы с манхудцами (первый темп Темуджина) смяли чжуркинцев, от которых ожидался первый удар со стороны войск Ван-хана, и понеслись вперед. Однако им навстречу ударили тумен-тубегенский Ачих-Ширун (второй ожидаемый удар войск Ван-хана), который сбил манхудского предводителя Хуилдара. Манхудцы отступили, окружив поверженного Хуилдара. Тогда уруудцы под предводительством Чжурчедая своим ударом сбивают тумен-тубегенцев, но встречают ожидаемый встречный третий удар олан-дунхайтов. Морально готовые к нему, они поражают их. Далее следует опять-таки ожидаемый новый, четвертый по счету, удар ван-хановых гвардейцев-турхаудов, которых отряды Темуджина разбивают тоже. У Ван-хана остается последний резерв – Великий средний полк под командованием его сына Сангума, от которого ожидается пятый удар. Не посоветовавшись с отцом, тот вступает в сражение, но получает ранение – и тогда все ван-хановы кераиты подались назад и обступили его. Уже не опасаясь встречных ударов, войска Темуджина продолжают теснить противника, но наступает ночь и сражение прекращается [Козин 1941: 131].

Маневр со знаменем

Знамя в кавалерийском сражении является главным действующим персонажем, организующим центром, сигнальной точкой, ориентиром и, что немаловажно, психологическим центром. Главные действия сражения обычно разыгрываются вокруг места, где оно находится, и потеря его карается смертью. Теряя этот ориентир, войско легко поддается панике и в результате рассеивается. Склонившееся, упавшее и разломанное или разорванное знамя является признаком и синонимом поражения. Восстановленное же вновь собирает вокруг себя рассеянные было войска, и этот момент нередко используется одним из противников в провокационных целях. Именно поэтому, например, Идику в 1412 г., убив во время сражения предводителя противника и захватив его знамя, приказал его вновь поднять и бить в литавры. «Неприятели ... видя свое знамя, приходили отряд за отрядом,

попадали в силки несчастья и подставляли шею под ярмо унижения, а руки в оковы плена. Таким способом тысяча их была взята в плен» [Тизенгаузен 1941: 194].

Похожая во многом ситуация, по-видимому, независимо была воспроизведена во время сражения бойгутского Байтана Урмэгэра с бурун-түмэтами – Байтан спрятал знамя монгольского Дайан-хагана, а водрузил знамя урйанханов: «Барун-түмэты бились против знамени урйанханов, говоря: «это знамя хагана!»... Урйанханы обратились в бегство. Когда түмэтские воины погнались за ними, то они, взяв черное знамя хагана, чтобы оно ясно было видно, прекратили отступление и, напав на түмэтов, подавили их. Множество барун-түмэтов ошибались, принимая черное знамя хагана за свое собственное, подходили к нему и были заколоты ножами» [Лубсан Данзан 1973: 285–286].

Использование чужих знамен было достаточно распространенной хитростью среди воинов древности и средневековья. Так, в VI в. авары, захватив знамена, а также оружие и значки византийцев, подошли с ними к укреплениям последних и захватили их [Константин Багрянородный 1899: 105, 118].

При таком серьезном отношении к знамени и специфическом его применении, когда оно ценится дороже жизни, весьма непривычным вроде бы выглядит маневр Куилдара, когда он со знаменем скачет далеко вперед из расположения своих войск, подвергая тем самым его величайшей опасности. Однако, если исходить из истории военного искусства, эта форма обращения со знаменем в данной конкретной ситуации вполне объяснима.

Прежде всего значительно меньшая численность войска Темуджина диктовала вполне определенные варианты тактики. С этими малыми силами, сомкнув их в кулак, можно было либо атаковать противника в направлении организующего центра – знамени, где обычно находилось скопление сил с целью его уничтожения (вариант, предложенный Баржигир-ханом), либо воодушевить своих воинов до такой степени, что им будет все равно, сколько реально войск им противостоит. Психологические ходы такого рода практиковались в древности и средневековье достаточно часто. Описаны они, конечно, прежде всего у народов, имевших письменную историю, однако характерны и для более широкого круга культур.

Так, римский военачальник и военный писатель Секст Юлий Фронтин в своих *«Стратегемах»* оставил сводку совершенно специфического обращения со знаменем или значком во время сражения. В главе, озаглавленной им «Как решительно восстановить боевой порядок», им приводятся следующие исторические примеры, интересные для нашей темы: «1. Сервий Тулий в юности в битве царя Тарквиния против сабинян вырвал знамя у слишком вяло сражавшихся знаменосцев и бросил его в гущу неприятеля; чтобы вновь им завладеть, римляне стали биться столь яростно, что и знамя возвратили, и одержали победу. 2. Консул Фурий Агриппа, когда фланг стал поддаваться, выхватил у знаменосца военное знамя и бросил его к врагам – геркам и эквам. В результате положение было восстановлено: римляне налегли с величайшим пылом, чтобы получить обратно знамя. 3. Консул Т. Квинций Капитолин бросил знамя в ряды врагов фалисков и велел солдатам вновь добыть его» и т. д. [1946: 225].

Тот же мотив, тактический ход, прослеживается в вошедшем в поэму Фирдоуси *«Шах-намэ»* описании сражения между туранцами и иранцами. Когда во время битвы удача отворачивалась от иранцев и их предводитель Фериборз, стоявший во главе центра, вместе со знаменем Каве бежал, глава устоявшего в сражении фланга Гудерз посылает своего витязя Бижену добраться до знамени и вернуть его в войска. Добравшись до Фериборза, тот силой отнимает стяг Каве у Фериборза и возвращается к войскам, оказавшись между сражающимися. «И вспыхнула битва за знамя Каве! В том знамени скрыта, – промолвил Хуман (туранец. – С. Д.), – вся сила, которой владеет Иран. Коль вырвем мы знамя – величия знак, – для шаха весь мир погрузится во мрак’...» [Фирдоуси 1960: 444]. В этом сюжете наглядно видно каноническое значение знамени как ритуального центра войска и государства и психологическое значение его в ходе сражения, когда, вновь обретенное и выставленное в опасной для себя обстановке, оно воодушевляет воинов на новый натиск в поисках победы.

Как мне представляется, эта же причина – психологическая провокация – лежит и в комментируемом нами маневре Куилдара в сражении в местности Калаалджит-Элэт. Этот выпад, названный Л. Н. Гумилевым «сумасшедшей атакой Хуилдара» [1994: 145], по всей вероятности, имел целью создать особый психологический на-

строй, поднятие боевого духа в войсках Темуджина, так как потеря знамени считалась глубочайшим позором, а часто в регулярных войсках, как мы уже говорили, каралась смертью для потерявших его. Поэтому атакующие стремились отбить знамя или же не допустить его захвата.

Семантика названий воинских подразделений

Определение действительного состава войск, участвующих в этом сражении в рядах противоборствующих сторон, является самым сложным для комментирования. В свое время академик Б. Я. Владимирцов проанализировал этот отрывок с точки зрения своей теории кочевого феодализма. По его мнению, в описании сражения дается «картина боя с общественной, так сказать, точки зрения. Здесь народное ополчение, идущее в бой и строящееся по родам, с родовыми предводителями во главе; здесь «вспомогательный» отряд и, наконец, 1000-й отряд или полк телохранителей, т. е., по всем данным, нукеры и нукеры нукеров Ван-хана кереитского. Родовичи-игух"и идут в бой, не мешаясь с родовичами других родов – каждый род образует особый отряд, часть, под командой родового предводителя, ba"atur"а, поуан"а, mergen"а, taiishi и т. д.» [Владимирцов 1934: 92]. Однако, как представляется, с одной стороны, здесь происходит смешение характеристик, т. е. архаизация действительного положения вещей в общественно-политической жизни кочевников, а с другой – интерполяция европейских средневековых дефиниций в совершенно другую, отличную общественно-политическую среду. В связи с этим необходимо более подробно остановиться на составе войск с той и другой стороны.

Со стороны Ван-хана упоминаются чжуркинцы, тумен-тубегенцы, олан-дунхаиты, турхауты и Великий средний полк; со стороны Темуджина – уруудцы и манхуудцы. Турхауты уверенно переводятся как гвардейцы, стража в становище Ван-хана; название «Великий средний полк» говорит само за себя. Для анализа остается семантика терминов «чжуркинцы», «уруудцы» и «манхуудцы», «тумен-тубегенцы» и «олан-дунхаиты». При анализе мы исходим из того, что термин в данном случае имеет первоначальное описательное значение.

Кто такие **чжуркинцы**, известные под этим именем в «Юань-чао би-ши», и под именами «джурки» и «юрки» – у Рашид-ад-дина? Со-

гласно «*Юань-чао би-ши*», сын Хабул-хана, внук Тумбинай-хана (правнука Менен-Тудуна) Окин-Бархах образовал это колено для своего сына Кутукты-юрки следующим образом: он «отобрал из своего улуса и отдал ему вот каких людей: ... Выбрал и отдал ему людей с печенью, полной желчи; мастеров владеть большим пальцем руки (искусных стрелков); яростных (с полным гнева легкими); отважных сердцем; с устами, исполненными гнева; во всех искусствах сведущих, силою могучих. Одним словом, это были люди, действительно, неукротимые, мужественные и предприимчивые. Вот почему их и прозвали ‘чжуркинцами’ (выделено мной. – С. Д.)» [Козин 1941: 115–116 § 139].

С. А. Козин переводит этот термин как «непобедимый», приводя в качестве параллели калмыцкое *jörmöd*, имеющее значение «смелость, отвага; отчаянный, предприимчивый» [Козин 1941: 541]. Приведем также значения, связанные с этой корневой основой из словаря О. Ковалевского: *djiruken* «1) сердце, 2) центр, середина, ядро, 3) душа, дух, усердие, мужество, решимость, 4) сущность, сила, 5) главная часть, самое лучшее»; *djirukebtchi* «горячий, вспыльчивый, нетерпеливый, сердитый»; *djiruketei* «смелый, храбрый, отважный, неустрашимый» [Ковалевский 1849: 2363–2366]; в тюркских языках: *jürçäk/йюрек/юрек/jüräk* «сердце (т. е. движущееся)»; «человек с сердцем», *jüräkli/jüräklik* также имеет значение «храбрый, сердитый>храбрость» [Радлов 1963, III, 1: стлб. 601; Этимологический словарь 1989: 270]. Обращают на себя внимание физиологические характеристики джуркинцев. Кроме того, что это «люди с сердцем» и сопутствующей с этим словом семантикой, это также люди с особой печенью – С. А. Козин переводит слово *suelsutai~sülsutai* как максимально конкретно, т. е. «имеющий печень», так и отвлеченно «мужественный, смелый» [Козин 1941: 530].

В связи с этим обратимся к общим азиатским представлениям (с акцентом на тюрко-персидском варианте) о значении печени и сердца в физиологии человека вообще и применительно к военной культуре, в частности. Как полагали древние, храбрость сосредотачивалась в сердце и печени. Основывалась такая точка зрения на общих представлениях восточной физической антропологии, нашедшей отражение, в частности, в трудах Ибн Сины. Именно сердце и печень явля-

лись основами темперамента и задатков человека. По словам Ибн Сины, сердце располагается посередине груди, слегка отклонившись влево – чтобы оно было возможно дальше от печени, для которой должно быть как можно больше пространства. Как указывает этот знаменитый врач и физиолог средневековья, человек, обладающий такими чертами, как дерзость, смелость, легкость движений, обладает и большим, т. е. теплым сердцем, тогда как обладатель холодного сердца этими решительными качествами не обладает. Сила тела прямо связана с силой сердца. Побочным следствием сильного сердца является, наряду с решительностью, повышенная раздражительность, гневливость и т. д., иногда приводящие к расстройству дыхания. Человек с горячей натурой обладает широкой грудью, на которой есть обильные заросли волос, особенно с левой стороны груди; у него повышенный пульс, он имеет склонность к быстрым действиям [Абуали Ибн Сина 1980: 526–531].

В то же время местом храбрости, как указывал несколько ранее великий поэт и ученый Омар Хаййам в своем трактате *«Наурузнаме»*, считается печень, «так как она есть место крови. Поэтому храбрый человек будет более смел при кровопролитии, ибо храбрость разжигается кровью, как лампа маслом». Сердце и печень являются главными органами в характеристике воина. «Говорят, что действующим в храбрости является естественная сила сердца, а страдающим – естественная сила печени, так как этими двумя силами при необходимости проявляется достоинство храбрости, подобно огню, который выскакивает из камня и стали, и тот, кто осмеливается схватить его, обжигается». По наблюдениям средневековых персов, «если сердце сильно, а печень слаба, их обладатель в начале сражения храбр и отважен, а в конце – беспечен и слаб, и если сердце слабо, а печень сильна, их обладатель в начале сражения беспечен и слаб, а в конце – смел и отважен. Мерой храбрости установили силу пищеварения, происходящего при помощи желудка и печени». По образному выражению, приводимому в трактате Омар Хайяма, «подобно тому, как слабость этой силы делает жизнь бесцветной и неприятной, слабость силы и храбрости также делает жизнь бесцветной и неприятной, так как такой человек всегда труслив и бежит от всего». Символом храбрости персы выражали в виде «сильного зверя с головой, похожей на

голову льва, грызущего железо, ногами, похожими на ноги слона, дробящего камень, и хвостом, похожим на голову огнедышащего дракона. Говорят, что храбрый человек должен быть в начале сражения похож на льва по своей смелости и натиску, в середине сражения – на слона по своему терпению, напряжению и внушительности, а в конце сражения – на дракона по своему гневу, терпению к страданию и жесточечности» [Омар Хайям 1961: 202–203].

Сердце и печень в традиционной тюркской культуре прямо связываются с таким явлением, как батырство. Эти органы, согласно этим представлениям, обладают какими-то характерными отличиями. Поэтому, например, в якутских преданиях, когда убивают героя *боотура*, чтобы узнать, чем он прославился, «какие имеет сухожилия-мускулы, каковы у него сердце и печень, разрубив», их рассматривают [Исторические предания 1960: 241]. Сердце известного казахского батыра Кенисары, согласно преданию, когда его вынули из его груди, было покрыто густыми волосами, а у его брата Наурузбая, также батыра, «было с двумя большими сайгачьими рогами», что также указывало на его отчаянную храбрость [А. И. 1901: 5].

В таком «физиологическом» контексте сформированное племя чжуркинцев выглядит как искусственное образование, созданное с учетом существовавшей племенной модели. По всей вероятности, в состав его собрали, действительно, особых людей, воинов, батыров, выделенных по определенной методике, и тем самым создали, используя родовую схему, особое подразделение войск, которое в боевых условиях должно было решать особую задачу. Учитывая опыт ведения боя, можно предположить, что это была часть, которая завязывает сражение, наносит первый удар, результат которого должен быть наиболее эффективен. В обычных военных практиках такие воины, исполняющие функцию затравщиков, поединщиков перед сражением, обычно не сводятся в подобные специализированные подразделения. Возможно, этот факт указывает на экспериментальный характер данного образования, который, в силу того, что это соединение приобрело славу разбойников и особо кровожадных, вероятно, неуправляемых, политически излишне самостоятельных, был признан неудачным. Поэтому это воинское подразделение после победы Темуджина и при формировании новой военно-политической

структуры кочевого государства было расформировано, а отдельные его представители были розданы в разные улусы.

Таким образом, мы имеем уже три специализированных подразделения в составе домонгольского кочевого государства – это турхаты-гвардейцы, собственно охранные войска, Большой средний полк и чжуркинцы. Специалисты-филологи, занимающиеся этнонимией, нередко отмечают тот факт, что в названиях племен достаточно четко выделяются те этнонимы, которые происходят от названий воинских подразделений [например: Санжеев 1983: 61–64]. Этот факт позволяет нам рассмотреть и названия других племенных подразделений, участвовавших в битве в местности Каллалджит-Элэт, именно с этой стороны.

Остановимся на **манхудцах** и **уруудцах**. Согласно «*Юань-чао би-ши*», племена урууд и мангут произошли от сыновей Начин-Баатура, внуков Менен-Тудуна, Уруудая и Мангутая. Отметим для себя два момента: во-первых, предшествующая история того времени нередко имела легендарный оттенок, и имена эпонимов не всегда имели действительное историческое содержание. То есть мы можем предположить, что это происхождение вполне может иметь легендарный характер. Во-вторых, времена образования как объединений манхудцев и уруудцев, так и объединения джуркинцев, если судить по генеалогическим таблицам, относятся примерно к одному и тому же хронологическому срезу – к временам Тумбиной-хана и Хабул-хана, от внука которого, как известно, произошли юрки/джуркинцы [Козин 1941: § 41–49].

Какими представлены эти два племени в «*Юань-чао би-ши*»? Когда Ван-хан перед сражением спросил Чжамуху, кто у Темуджина примет бой, тот ответил: уруудцы и манхудцы. «Окружить кого – это им как раз подобает; подстилку стлать – помощь им подобает. Люди – с малых лет привычные к мечу да копьё. ... Этих, пожалуй, не взять врасплох: осторожны» [Козин 1941: 130 § 170]. Кто, согласно этому описанию, перед нами? Это профессиональные воины, которые с малых лет готовили к войне. В силу своего профессионализма они осторожны, их невозможно захватить врасплох. Они не приспособлены к невоенной жизни, здесь им требуется помощь. Основная функция их в бою – окружение противника. Попробуем с этих позиций проанализировать семантику этих терминов.

Манхудцы/мангуты: ман (лебединск., сагайск. и др.) «плетень, забор, огороженное место»; мана «окружить забором»; манаккай (телеутск., лебединск.) «засада» [Радлов 1963, IV, 2: стб. 2015–2016]; мап «запрет, преграда, сдерживание» (в дидактической по содержанию поэме XIII в. «*Врата истин*» или «*Подарок истин*» Ахмеда Югнесского) [ДТС 1969: 339]; манаа(а) (монг.) «стража, караул, охрана» [Лувсандэндэв 1957: 234]. Очень соблазнительно, учитывая военный контекст нашего изыскания, связать термин *манхудцы* с контекстом прежде всего защиты, защиты оборонительных действий. Однако, как мне представляется, более реален другой семантический контекст: мангла (чагат.) «лоб, чело; авангард армии» [Будагов 1871: 198]; mangnai/manglai (монг.) «чело, лоб; *метафор.* главный, верховный; глава, начальник» [Ковалевский 1849: 1971, 1977]. Возможно, это та часть войска, которая должна, атакуя, стремиться, охватить, окружить противника, тем более, что именно этот контекст присутствует в характеристике их со стороны Чжамухи: «окружить кого – это им как раз подобает» (см. выше).

Вероятно, термин «уруудцы» происходит от корневой основы ур/ур, имеющей в тюрко-монгольских языках значение «бить, ударять» > урус/уруш «драка, сражение, война», и другие производные с развитием значения [Севортян 1974: 533, 600]. То есть, если продолжить наш семантический ряд, вполне возможно и логично появление термина, означающего ударное подразделение профессиональных воинов, которыми и были на самом деле уруудцы.

Во главе **тумен-тубегенцев** в анализируемом сражении стоит Ачих-Ширун [Козин 1941: 130], который у Рашид-ад-дина назван Аджик-Шируном и отнесен к чжукинцам [1952а: 128]. Их бросают в помощь чжукинцам. Название данного соединения составное, состоящее из двух слов – тумен и тубенег. Как известно, в более поздний период термином первый из них – «тумен» – означает особое соединение численностью 10 тыс. человек. Г. Д. Санжеев, анализируя этнонимы, в которых присутствует это слово и которые чрезвычайно распространены в тюрко-монгольском мире, высказывает сомнение, что это число, обычно с ним связываемое, было его первоначальным значением и предполагает, что оно получило его уже после реформы Чингиса. «Ведь оно в монгольских и тюркских языках еще значит

«несметное количество, тьма». И если монголисты и тюркологи тумен ранних текстов переводят как «десять тысяч», то не является ли в этих случаях понимание данного слова в его более позднем значении?» [Санжеев 1983: 61].

По мнению Б. Я. Владимирцова, большая племенная группа в ранний период образовывала тумен и давала ему свое название [1934: 135], т. е. имеется в виду, по всей вероятности, племенное ополчение. При реформе Чингис-хана племена были перемешаны, отдельные группы и отдельные представители разных племен вошли в состав разных военно-административных подразделений, которыми были и тумены, т. е. старый термин получил новое содержание, оторванное от родоплеменной основы. Далее, во вновь образованных туменах опять произошла структурализация по родо-племенному принципу, они сами стали восприниматься как племена, и уже Рашид-ад-дин пишет о туматах/туменах «в пределах страны киргизов» как о «чрезвычайно воинственном племени и войске» [1952а: 122]. «Итак, – пишет Г. Д. Санжеев, – туматы – это и племя, и войско. А, может быть, здесь речь идет о войске, которое затем стало племенем?» [1983: 63], и, по-видимому, он прав.

Суммируя все высказанное выше, можно сказать, что тумен в том виде, которое зафиксировано *«Юань-чао би-ши»*, первоначально мог означать племенное ополчение, т. е. то количество воинов, которое может и должно выставить определенное родо-племенное объединение. Пройдя определенную историческую эволюцию, это понятие приобрело конкретное числовое воплощение, а старое значение отошло в прошлое и забылось.

Рассматривая **олан-дунхаитов**, мы снова сталкиваемся с двусоставным термином. Предполагая, что вторая его часть – дунхаиты – является племенным названием, возможно, не связанным с военной деятельностью, разберем первую его часть. Термин «олан», скорее всего, восходит к общетюркскому термину оглан/овлан/олан/улган/улан и т. д., имеющим значения «ребенок, дитя; сын; молодой воин, дружинник или гвардеец; потомки и родственники царствующего дома у монголов». Этот термин вошел в европейские языки в значении «легкий кавалерист, вооруженный пикой» [Севортян 1974: 411–412]. Вероятно, в общих чертах это значение использовано при формиро-

вании термина «олан-дунхаиты». Тогда мы видим перед собой молодых воинов, вероятно, из племени дунхаит, образующих особое подразделение легкой, возможно, вспомогательной кавалерии, что вполне сообразуется с нашими предыдущими изысканиями и последовательному ходу сражения.

В целом, по моему мнению, выявляется, возможно, следующая картина. Специализированные воинские формирования, о которых упоминается при описании сражения в местности Калаалджит-Элэт, появились в определенный период, когда, как мы уже указывали, во главе кочевого государства стояли Тумбинай, а затем Хабул. Как представляется, именно в этот период была произведена военная реформа, в основу которой был положен принцип комплектования этих формирований, игравших определенную им роль в сражении. Эти соединения были структурно оформлены по существовавшей схеме родовых подразделений, хотя зачастую их члены не имели генетического родства. Данный военный комплекс работал с большей или меньшей степенью эффективности, когда он был направлен против внешней угрозы. В ситуации же, когда в кочевом государстве происходила фактическая гражданская война, разные специализированные подразделения оказывались в различных лагерях. Вследствие этого далеко не все могли выполнять в бою привычные для них функции. Так, будучи наиболее подготовленными воинскими формированиями вообще, в битве, которую мы исследуем, чжуркинцы, т. е. наиболее индивидуально сильные воины-поединщики, на которых обычно лежала задача разжечь дух сражения, оказались в прямой сшибке с собственно ударными отрядами – уруудцами, а также войсками охвата, т. е. манхуудцами. Тумен-тубегенцы и олан-дунхаиты выполняли функции вспомогательного удара, т. е. те задачи, которые были им первоначально определены в общей схеме боевых действий.

Как мы знаем из источников, после решительной победы Темуджина над Ван-ханом и после его воцарения в военно-политическом строении нового государства произошли резкие изменения, коснувшиеся, прежде всего, именно ее военной составляющей. После крушения керейтской династии на это косвенно может указывать дальнейший ход событий. Так, тот же Чжамуха перед сражением Чингисхана с Таян-ханом найманским увидел издали построенные монголь-

ские войска и, обращаясь к своим нукерам, сказал: «Знаете, что приемы и боевой порядок войск [моего] побратима, т. е. Чингис-хана, стали иными!», разуверился в победе найман и покинул их расположение [Рашид-ад-дин 1952б: 148].

Прежде всего, это выразилось в том, что при формировании подразделений отошли от принципа племенных формирований. По нашей версии, в том числе отошли и от принципа формирования искусственных родовых подразделений. В результате представители разных генетических родов оказались в разных улусах и военных частях. Войска стали формироваться по четкой единой схеме – десятки, сотни, тысячи, тумены. Старые же термины отошли в прошлое и вышли из обихода. В результате мы имеем уже совершенно другую армию, которая и совершила все свои великие завоевания.

Литература

- А. И. 1901. Кенисара и Наурузбай (киргизское предание). *Тургайская газета*. Оренбург, № 21.
- Абуали Ибн Сина (Авицена). 1980. *Канон врачебной науки*. Кн. 3. Т. 2. Изд. 2-е. Ташкент.
- Будагов Л. 1871. *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий*. Т. 2. СПб.
- Владимирцов Б. Я. 1934. *Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм*. Л.
- Грязнов Ф. 1903. *Конница*. СПб.
- Гудима-Левкович П. 1890. *Курс элементарной тактики*. Вып. 2. СПб.
- Гумилев Л. Н. 1994. *В поисках вымышленного царства*. СПб.
- ДТС 1969: *Древнетюркский словарь*. Л.
- Исторические предания 1960: *Исторические предания и рассказы якутов*. Ч. 1. М.; Л.
- Ковалевский О. 1849. *Монгольско-русско-французский словарь*. Т. 3. Казань.
- Козин С. А. 1941. *Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г.* М.: Изд-во АН СССР.
- Константин Багрянородный. 1899. «*О фемах*» и «*О народах*». М.
- Лубсан Данзан. 1973. *Алтан Тобчи (Золотое сказание)* / Пер. с монг., введ., ком. и прилож. Н. П. Шастиной. М.: Наука.
- Лувсандэндэв. 1957 (ред.). *Монгольско-русский словарь*. М.
- Омар Хайям. 1961. *Трактаты*. М.
- Радлов В. В. 1963. *Опыт словаря тюркских наречий*: В 4-х томах, 8-ми частях. 2-е изд. М.

Рашид-ад-дин. 1952а. *Сборник летописей*. Т. 1. Кн. 1. М.: Изд-во АН СССР.

Рашид-ад-дин. 1952б. *Сборник летописей*. Т. 1. Кн. 2. М.: Изд-во АН СССР.

Санжеев Г. Д. 1983. Некоторые вопросы этнонимии и древней истории монгольских народов. *Этнические и историко-культурные связи монгольских народов*. Улан-Удэ.

Севортян Э. В. 1974. *Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные*. М.

Секст Юлий Фронтин. 1946. Стратегемы. *Вестник древней истории*, № 1.

Скобелицын П. 1880. *Конница: Боевые ее свойства и предприятия*. Кисинев.

Тизенгаузен В. Г. 1941. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Фирдоуси. 1960. *Шахнаме*. Т. 2. М.

Этимологический словарь. 1989: *Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Й»*. М.

ЧАСТЬ IV
ИДЕОЛОГИЯ
МОНГОЛЬСКОГО
МИРА

**МУХАММЕД И ЧИНГИС-ХАН В СРАВНЕНИИ:
РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА
В СОЗДАНИИ МИРОВЫХ ИМПЕРИЙ***

Эта статья посвящена роли религиозного фактора в двух великих завоеваниях средневековья, арабского и монгольского, приведших к созданию мировых империй. Она едва ли находится в основном русле современных исследований в области культурной/социальной антропологии, которые не уделяют должного внимания сравнительному анализу исторических обществ, разделенных во времени и пространстве. Между тем такое сравнение может способствовать лучшему пониманию некоторых серьезных концептуальных проблем, стоящих перед теми учеными, которые изучают упомянутые завоевания по отдельности. Тот факт, что в арабском обществе имелся значительный кочевой компонент, а монголы были почти исключительно кочевниками, делает это сравнение еще более интересным.

Предпосылки обоих завоеваний имели примечательное сходство. Внутренняя ситуация в Аравии во второй половине VI – начале VII в. была весьма сложной, но, в конце концов, новые религии не возникают во времена процветания и умиротворения. Поэтому, обсуждая зарождение ислама, следует принимать во внимание положение дел на всем полуострове, а не только в его отдельных областях. При таком подходе к проблеме трудно согласиться с Асвадом [Aswad 1963: 439],

* Перевод с английского: Khazanov A. M. Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 35, 2003, № 3, p. 461–479.

Пользуюсь случаем выразить признательность моим друзьям и коллегам Т. Аллсену, П. Крон, Е. Геллнеру, П. Голдену, Д. Каррасу, Ш. Эйзенштадту, Л. Плотникову и А. Злочеверу за помощь в работе над этой статьей. Ее первоначальные варианты были представлены в докладах в Департаментах Социальной Антропологии Кэмбриджского университета, Социологии и Социальной Антропологии Еврейского университета в Иерусалиме, Среднего Востока университета МакГилл и Британской академии. Во всех этих случаях я получил ценные замечания и комментарии. Разумеется, только я несу ответственность за все недостатки данной статьи.

утверждавшим, что возникновение исламского государства явилось результатом борьбы между кочевниками и оседлым населением оазиса Медина. Возникновение государства, способного объединить Аравию, определенно не было ответом на локальную ситуацию, сложившуюся в Мекке и Медине. Еще менее убедительны аргументы Ибрахима [Ibrahim 1990: 75 ff., 99 ff.], который, возможно, под влиянием вульгарного марксизма, связывает возникновение ислама и исламского государства с образованием купеческого сословия в Мекке и рассматривает арабскую экспансию как средство достижения купцами политической власти.

В настоящее время многие ученые оспаривают давнее утверждение Каэтани о том, что в рассматриваемое время Аравия страдала от нарастающего усыхания климата [Caetani 1911: 133 ff.]. Однако Бутцер [Butzer 1957: 359 ff., см. также: Donner 1981: 279, п. 10] показал, что между 591 и 640 гг. на экономику полуострова негативное воздействие оказывали суровые засухи, причем в наибольшей степени от них страдали кочевники. Ранее, в VI в., мощь Византийской империи и Ирана, и их буферные государства Гассанидов и Лахмидов, сдерживала свободное продвижение номадов на север [Kister 1968: 153 ff.; Негря 1981: 26–27], в то время как местное население в регионе, абиссинцы и около 570 г. персы, препятствовало их миграциям на юг [Olinder 1927: 34–37; Пигулевская 1946; 1964: 124 сл., Shahid 1984: 12; Пиотровский 1985: 23 ff.].

Много было написано об упадке торговли предметами роскоши, как важном факторе в кризисе охватившем Аравию [см., например: Shahid 1984: 16; Shaban 1971: 24–25]. Эту гипотезу недавно подвергла сомнению Крон [Crone 1987]. Однако гибель царства Кинда, а также общий упадок экономики и торговли в Средиземноморье и на Среднем Востоке [Kennedy 1986: 3] к началу VII в., в любом случае, должны были оказать негативное воздействие на аравийское общество. Возможно, к началу VII в. Аравия столкнулась с проблемой перенаселения, причем это случилось в то время, когда возможности седентаризации бедуинов внутри полуострова были слишком малы, особенно в связи с упадком сельского хозяйства в Южной Аравии¹. До сих пор неясно, привел ли этот упадок, наряду с другими факторами, к номадизации некоторой части аравийского населения. Однако имеется много оснований предполагать, что в первой половине I тысячелетия

н. э. в Аравии был нарушен баланс между населением «пустыни» и «оазисов» [Caskel 1953: 30 ff.; 1954: 36 ff.; cf. Hofner 1959: 60 ff.]².

В таких обстоятельствах завоевания и последующие миграции были традиционным решением проблемы особенно потому, что внешняя ситуация в начале VII в. стала для арабов более благоприятной. Хотя в самой Аравии ощущалось нечто вроде политического вакуума, все более очевидной становилась слабость великих держав Севера. Византия и Персия истощили друг друга в бесконечных войнах [Пигулевская 1964]. Как следствие, буферные арабские государства либо были упразднены (например, государство Лахмидов, которое с 602 г. стало управляться персидским наместником), либо перестали пользоваться их материальной поддержкой, как это случилось с Гассанидами [Lewis 1950: 32; Пигулевская 1964: 121–122]. Кроме того, Византию ослабляла борьба между различными восточнохристианскими церквями, а Иран страдал из-за растущей внутренней дезинтеграции [Ashtor 1976: 10]. Все это открывало перед арабами новые возможности. Однако их еще надо было осознать и воспользоваться ими наиболее эффективным образом.

Ситуация в Монголии в начале XIII в. была во многом сходной. По-видимому, был существенно нарушен баланс между естественными ресурсами (в первую очередь, пастбищами), количеством и размерами стад и численностью населения [Khazanov 1980]. В начале XIII в. численность монголов превышала их количество в начале XX в. Более того, в то время как монгольское общество столкнулось с проблемой перенаселения, в период с X по XIV в. климат существенно ухудшился [Jenkins 1974]. Неудивительно, что монголы были очень заинтересованы в получении у соседних оседлых народов не только продуктов питания, но даже скота [Martin 1950: 158; Воробьев 1975: 330]. Однако их возможности были весьма ограничены. Трансконтинентальная торговля по Великому Шелковому пути была в то время в упадке [Воробьев 1975: 338], а отношения монголов с китайцами далеки от дружественных. На протяжении XII в. Китай считал монголов своими данниками и совершал на них неоднократные походы [Martin 1950: 57–59; Tamura 1973: 9–11]. Слабость Китая, и тем более других оседлых государств, стала очевидной только во времена походов Чингис-хана, когда монголы уже объединились. В предшествующий период монголы воевали друг с другом. В XII в. жестокая

борьба происходила не только между различными племенными объединениями, но и внутри них, а также внутри разных племен и родов. Монгольское общество явно испытывало сильный стресс [Khazanov 1980].

Можно заключить, что в начальный период оба завоевательных движения, арабское и монгольское, были направлены на преодоление внутреннего социального кризиса в момент, когда внешнеполитическая ситуация благоприятствовала экспансии. Можно даже пойти дальше в этом сравнении. В обоих случаях внутренний кризис был экологическим, экономическим, возможно, также социальным, но отнюдь не религиозным в той мере, в которой это касалось кочевников. Оба общества были знакомы с различными мировыми и региональными религиями: арабы – с христианством, иудаизмом и зороастризмом, а монголы – с христианством, исламом, буддизмом, манихейством и китайскими религиями. Однако это обстоятельство вряд ли играло роль в их земных конфликтах. Возможно, определенная напряженность между трансцендентальным и светским миропорядками, если использовать терминологию, принятую в концепции осевого времени [Eisenstadt 1986], ощущалась в оседлых областях доисламской Аравии, но ее не было и не могло быть в Монголии.

Редкие конфликты между правителями и специалистами в области сверхъестественного в Евразийских степях были лишены какого-либо идеологического содержания и не выходили за пределы личного соперничества. И последнее, но отнюдь немаловажное сходство. В конечном счете, и арабы, и монголы разрешили внутренние кризисы путем успешных завоеваний, экспансии и создания мировых империй. Здесь сходство заканчивается, а различия становятся очевидными. Особенно это проявилось в религиозной истории двух империй. Поскольку религиозная история Халифата подробно описана в многочисленных публикациях, я уделю больше внимания идеологическим основаниям Монгольской империи и ее религиозной истории.

Если Мухаммед для создания новой религии прибегал к заимствованиям из других мировых религий, то Чингис-хан их полностью игнорировал. Арабы начали свои завоевания под знаменем ислама, «чтобы восславить Слово Бога». Это объединяло братьев по вере. Чингис-хан не предлагал и даже не думал о необходимости универсального обращения к человечеству для того, чтобы поддержать и ле-

гитимизировать свои претензии, хотя он, возможно, искренне верил в свою личную харизму и покровительство Вечного Неба, что, в сущности, было одним и тем же. Эту уверенность разделяли многие монголы. «Вместе Небо и Земля согласились: Темучжин должен быть владыкой Мира!» – провозглашали его сторонники [*Тайная история монголов*, § 125, Rachewiltz 1972: 166; см. также: Hambis 1975].

Саундерс [Saunders 1977: 42–45] сделал малоубедительную попытку доказать, что в идеологическом отношении монгольские завоевания были сходны с арабскими. По его мнению, Чингис-хан был если и не пророком, то глашатаем Небес, а Яса (собрание правил и указов, которые он оставил своим наследникам) может быть сравнима с Кораном. Однако главной темой Ясы была необходимость поддержания единства правящего рода и объединение Монгольской империи под властью одного правителя [Ayalon 1971]. Яса также подчеркивала важность военной дисциплины. Другого содержания в ней нет или почти нет. Еще труднее согласиться с Саундерсом в том, что монголы в своих завоеваниях вдохновлялись сильным религиозным стремлением объединить человечество и установить на всей земле царство мира и справедливости. Мир и порядок отнюдь не являлись их целью; они были в лучшем случае побочными продуктами установления мирового господства.

Концепция Неба, связанная с концепцией священной власти, существовала в Евразийских степях задолго до Чингис-хана. Небо (Высшее Небо, Вечное Небо), которое покровительствовало Чингисхану и возложило на него право управлять миром, было никем иным, как Тэнгри, т. е. верховным, но не антропоморфным и не четко персонафицированным небесным богом у тюркских (ср. Вечное Голубое Небо у орхонских тюрков) и монгольских кочевников [Roux 1956; 1958; Rachewiltz 1973: 28–29; Скрынникова 1989: 69]³. К этому верховному божеству можно было обращаться напрямую, без посредничества духовенства, и харизматические лидеры находились в прямых контактах с божественными силами.

Существует мнение, что концепция царской власти, санкционированной Небом в том виде, в котором она существовала у орхонских тюрков и монголов в XIII в. [Roux 1959: 235 ff.], была заимствована у оседлых народов и сформировалась под сильным влиянием китайских представлений о Сыне Неба и о Мандате Неба [Rachewiltz 1973: 28–

29; Franke 1978: 18–19; ср.: Esin 1980: 46–47, 94]. Однако сходная концепция существовала уже у скифов [Хазанов 1975: 42 сл.] и, возможно, у других древних ираноязычных кочевников. Поэтому можно сделать вывод, что источники предполагаемого влияния могли быть различными. Концепция священной власти была распространена не только в Китае, но и в других странах. Нельзя даже полностью отрицать возможности того, что данная концепция могла возникнуть в Евразийских степях независимо, особенно в начальные периоды возникновения кочевых государств и их конфронтации с оседлыми обществами [см. также: Golden 1982: 48].

В период существования Монгольской империи концепция правителя, власть которого была санкционирована Небом, очевидно, претерпела некоторое развитие. В предшествующих государствах кочевников Небо в первую очередь санкционировало власть *каганов* над их собственным народом, в Монгольской империи оно дало им власть над всем миром. Некоторые ученые пытаются проследить сходные идеи уже в период орхонских тюркских *каганатов* и даже в период сюнну [Turán 1955: 78 ff.]. Однако если они и существовали в то время, то лишь в зачаточной форме.

Тюркские каганы и, возможно, их предшественники – сюнну, пропагандировали идею божественного происхождения своей власти, свое санкционированное Небом право управлять народом и царством⁴, однако в их претензиях никогда не фигурировала вера в Небесный Мандат на управление всем миром. Хотя тюркские каганы часто утверждали, что они подчинили «все народы, живущие в четырех четвертях мира», они имели в виду лишь кочевников Евразийских степей и стремились подчеркнуть свои собственные заслуги (см., например, надписи Кюльтегина, Бильге кагана и Тоньюкука [Tekin 1968: 261 ff.]⁵).

Чингис-хан, вполне возможно, был не только политическим [Khazanov 1984: 237 ff.], но и до некоторой степени религиозным инноватором. Во время его правления, а также в период правления его первых наследников концепция Небесной Божественности, столь характерная для религий тюркоязычных кочевников, а также для алтайских народов в целом, получила дальнейшее развитие в результате их политических достижений и знакомства с различными религиями оседлых народов как монотеистическими, такими, как христианство и ислам, так и религиями Китая [см. также: Earty 1955: 228–232].

Тэнгри стал восприниматься не только как высшее небесное божество, но и как всемогущий Бог, который имел абсолютную власть над людьми и наделил Чингис-хана и его наследников Божественной Миссией управлять всеми странами и народами (об этом в числе прочих см. Плато Карпини в: [Dawson 1955: 25, 38, 43]). «Властью Вечного Неба» было стандартной вводной формулой монгольских канцелярий в XIII и даже XIV в. [Pelliot 1922/23: 24; Voegelin 1941; Kotwicz 1950; Dawson 1955: 85, 202–204; Sagaster 1973; см. также: Mostart, Cleaves 1952]. Концепция Неба как высшего всемогущего божества могла способствовать некоторому религиозному синкретизму, поскольку она открывала возможность отождествления Тэнгри с высшим существом любой мировой религии [Franke 1978: 19]. Этим можно объяснить утверждение Плато Карпини: «Они [монголы] верят в одного Бога и они верят, что он является создателем всех вещей, видимых и невидимых, и что именно Он является подателем благ и несчастий этого мира» [Dawson 1955; 9; см. также сведения Рубрука в Dawson: 1955: 141]. Возможно, подобное развитие было отражено также в словах внука Чингис-хана Мункэ во время его беседы с Рубруком: «Мы, монголы, верим, что нет никого, кроме одного Бога, по воле которого мы умираем и к которому мы стремимся всем сердцем» [Dawson 1955: 195].

Скудные источники, которыми мы располагаем, все же недостаточны для того, чтобы прийти к определенному выводу. Не ясно, отражают ли они действительную эволюцию монгольской религии в сторону монотеизма или же субъективное мнение наблюдателей, исповедывавших разные монотеистические религии, которые могли принимать желаемое за действительное. Рубрук был весьма проницательным, но отнюдь не беспристрастным очевидцем.

С другой стороны, сами монгольские правители могли стремиться к тому, чтобы выразить свои идеи о мировом господстве на языке, приемлемом для тех, кому они адресовались. Так, Хулагу писал в 1262 г. Людовику IX: «Бог ... в те последние дни говорил нашему деду Чингис-хану... провозглашая ... ‘Я один являюсь Всемогущим Богом в наивысших сферах и ставлю тебя над народами и ... царствами, чтобы ты был правителем и царем всей земли, чтобы ты искоренял, подавлял спесь, ниспровергал, разрушал, строил и выращивал’» [Meuvaert 1980: 252]. На основании таких свидетельств создается впе-

чатление о том, что во времена Великих Ханов догматические аспекты монгольской религии могли претерпеть некоторые изменения вследствие конфронтации с разными мировыми религиями.

В этой связи можно провести некоторые параллели с зарождением ислама, но различия все же очевидны. Религия Чингис-хана не содержала универсального морального и этического призыва. Безличное высшее божество, представленное Вечным Небом, даже в своей новоприобретаемой функции всемогущего божества, не было Богом-создателем и еще меньше Верховным Судьей мира, перед которым человек ответственен за свои действия. Эта религия не обещала покоренным народам ничего, кроме легитимизации их подчинения. Она могла вдохновлять монголов, но не тех, чьим уделом была лишь покорность монголам. Даже если Чингис-хан и был религиозным инноватором, то, в отличие от Мухаммеда, он определенно не был религиозным реформатором и пророком. Неудивительно, что его даже весьма ограниченные нововведения не повлияли на народные верования монголов и не стали необратимыми. История ислама была совершенно иной.

Даже если правы те, кто полагают, что первоначально Коран адресовался только арабам [Sourdel 1983: 30], он нес универсальное послание всему человечеству и, следовательно, с самого начала имел потенциал для будущей интеграции победителей и побежденных. Он содержал или развил концепцию «*умма*», надплеменной и надэтнической общины верующих, из которой никого нельзя было исключить по этническим или социальным причинам и в которую люди принимались лишь на основании их религиозной принадлежности. Несмотря на первоначальное желание арабских завоевателей рассматривать ислам как свою национальную веру и оправдание их привилегий и вопреки тому, что первые халифы, такие, как Омар и, позднее, Омейяды, стремились поддерживать социальное превосходство арабов над покоренными народами, империя, построенная на имплицитном религиозном универсализме, была плохо приспособлена для утверждения принципа главенства лишь одной этнической группы в социальной пирамиде. «Развод ислама с арабским этноцентризмом» [Von Grunenbaum 1976: 443] был неизбежен.

Основа монгольской религии делала такое невозможным. Монголы никогда не претендовали на обладание высшей истиной, исклю-

чающей все остальные. Знакомство арабов с различными мировыми религиями привело к отрицанию их всех. Напротив, монголы признавали их как альтернативных носителей божьей истины. Отсюда вытекало разное отношение арабов и монголов к другим религиям. Монголы никогда не рассматривали другие религии как идеологических противников или конкурентов своей этнической веры. Они были весьма открыты другим верам при условии, что их носители не претендовали на политическую власть. Как только монголы ощутили политическую необходимость интеграции с покоренными народами, для них стал возможен лишь один путь: принятие религий побежденных. Эти религии очень различались и в силу этого сыграли роль в дезинтеграции не Монгольской империи как таковой, поскольку она уже распалась, а монгольского сообщества.

Религиозная история Монгольской империи, а также различных государств, возникших после ее распада, демонстрирует, до какой степени обращение кочевников в мировые религии и их выбор особой мировой религии зависели от политических факторов. В период единой империи, когда завоевания еще продолжались, а иногда и позже, монголы официально придерживались своей старой религии, претерпевшей уже некоторые изменения и модификации. Приверженность старой монгольской религии в эту эпоху отражала, наряду с прочим, продолжение политики завоеваний и, следовательно, политику конфронтации с оседлыми странами и их населением, а также стремление сохранить единство рода Чингис-хана и империи в целом. Четыре первых Великих хана Монгольской империи оставались язычниками. Симпатии и предпочтения отдельных Чингизидов по отношению к той или иной мировой религии имели чисто личный характер. Они вряд ли играли какую-либо значительную роль в общей монгольской политике по отношению к завоеванным странам.

Создается впечатление, что некоторые Чингизиды играли на религиозном соперничестве среди своих новых подданных и искусно демонстрировали свою религиозную беспристрастность, если считали это целесообразным. Сделать это было совсем нетрудно, потому что в эпоху монголов, как и во все другие времена, находилось немало людей, желавших быть обманутыми. Так, последователи разных мировых религий считали Великого хана Мункэ своим собратом. Согласно

армянским источникам, Мункэ был крещен. Джузджани писал, что при восшествии на престол он принял мусульманскую веру, а буддисты объявляли, что он признавал главенство буддизма над всеми другими религиями [Barthold 1968: 481]. Рубрук понимал ситуацию лучше многих других, когда отмечал: «Все они следуют за его двором подобно тому, как мухи летят на мед. Он дает им все, и поэтому они думают, что пользуются его особой благосклонностью, и предсказывают ему удачу» [Dawson 1955: 160].

В целом для монгольского подхода к мировым религиям в завоеванных странах был характерен политический и духовный прагматизм. Поэтому, когда Чингис-хан даровал особые привилегии буддистам, а позже даоистам, это соответствовало его политическим целям. Чингис-хан надеялся, что китайское духовенство привлечет на его сторону китайский народ и увеличит число его подданных, и он открыто требовал от них соответствующих действий [Rachewiltz 1966: 133–134, п. 2].

Даже когда монголы не использовали религию в качестве инструмента политической власти, они не проявляли какого-либо интереса к доктринальным проблемам и противоречиям. Они лишь априорно принимали идею метафизического тождества различных богов и культов [Olschki 1960: 153]. Монгольские правители ожидали положительных результатов (предсказания, молитвы за свое здоровье и удачу, магическая практика, астрология и т. д.) со стороны сверхъестественных сил, которые ассоциировались с различными мировыми религиями и их представителями при своем дворе точно так же, как они ожидали практических выгод от своей терпимости в отношении различного духовенства. Первый вопрос, который Чингис-хан задал святому даосскому монаху Чан Чуну, был: «Принес ли ты какое-нибудь лекарство, чтобы продлить мою жизнь?» [Yao 1986: 211; cf. Waley 1931: 101]. Монгольские подданные были вправе размышлять о метафизических проблемах и поклоняться своим богам и божествам, как они того желали. Чего монгольские правители не терпели, так только каких-либо притязаний на духовное главенство над всем миром, поскольку это противоречило их собственным притязаниям на мировое господство и бросало вызов праву на управление всем миром, которое было возложено Небом на Чингис-хана и его потомков [Rachewiltz 1973: 23].

Багдадский Халифат был разрушен в 1258 г. не потому, что монголы были антиисламистами, а потому что они не терпели политических конкурентов [Allsen 1987: 83–85]. Иными словами, свобода совести, если использовать современную терминологию, ограничивалась монголами только в тех случаях, когда она угрожала их политической власти или бросала вызов их религиозной практике. Поэтому монголы часто заставляли русских князей исполнять ритуал очищения огнем перед ханской ставкой, а князья иногда предпочитали смерть этому ритуалу [Насонов 1940: 27]. Это отражало не столько соперничество между религиями, сколько политическую конфронтацию, переведенную в религиозную сферу. Русских князей принуждали признать их подчиненный религиозный статус точно так же, как они признавали свою политическую зависимость. Возможно, установление Чингис-хана, согласно которому мусульмане должны были следовать монгольскому ритуалу заклания животных, было вызвано сходными соображениями. Во всяком случае, сын Чингис-хана Чагатай понимал это именно так.

Ситуация изменилась только с окончанием завоеваний и распадом единой империи. Несмотря на некоторые различия, религиозная политика монгольских государств в Восточной Европе, Центральной Азии, Иране и даже Китае демонстрировала одну и ту же тенденцию. От религиозной терпимости, характерной для предшествующего времени, они переходили к примирению с религиями большинства своих оседлых подданных. «Можно создать империю, сидя на коне, но невозможно управлять ею в таком положении». Эта старая мудрость, преподанная Великому Хану Угэдэю, сыну и наследнику Чингис-хана, его китайским советником, и повторенная Лю Пин Чуном, китайским чиновником при дворе Хубилая [Chan 1967: 119], была историческим уроком, который кочевые правители оседлых народов снова и снова извлекали из своего политического опыта. По мере того как империя распалась на отдельные государства, правители этих государств вынуждены были «слезть с коня», если не буквально, то хотя бы в метафорическом смысле, т. е. им пришлось достичь взаимопонимания со своими оседлыми подданными об определенном *modus vivendi*. В частности, они обнаружили, что одной терпимости по отношению к вере и религиозной практике покоренных народов было недостаточно. Новая историческая ситуация требовала от кочевых

правителей идеологического сближения с оседлым населением покоренных стран и заставляла их обращаться в религии побежденных⁶.

Нет сомнений в том, что Мухаммед искренне верил, что он получил божественное откровение. Более интересно, почему его веру разделяли другие люди, или почему они последовали за новым пророком? В своей неординарной книге П. Крон [Crone 1987: 275] пришла к выводу о том, что зарождение ислама было связано не с каким-то духовным кризисом в Аравии, а скорее, с предложенной Мухаммедом программой создания арабского государства и завоевания других стран. Такое предположение ранее выдвигал и я [Khazanov 1984: 275]. Если это так, то ислам определенно относится к категории религий противостояния. Хотя призывы к завоеваниям сами по себе, без новой религии, были недостаточны для объединения арабов, в долговременной перспективе ислам не смог бы одержать победу в Аравии без успешных завоеваний. Мухаммед, по-видимому, понимал это, результатом чего явились его пробные походы в Сирию [Watt 1956: 106; Sourdel 1983: 15–16]. Его первые преемники понимали это еще лучше.

И все же вряд ли будет правильным считать, что ислам был создан одним человеком. Мухаммед не только заимствовал и использовал концепции других монотеистических религий; его проповедь соответствовала особому идеологическому климату в Аравии в начале VII в. Справедливо отмечено, что «новые религии не вылетают из головы пророков, как оперившиеся птенцы» [Crone 1980: 12]. Более того, они редко «вылетают» вообще, или потому что нет пророков, или потому что «несть пророка в отечестве своем». Возможно, в оседлой части Аравии наблюдалось нечто вроде духовного кризиса или даже своеобразного «религиозного вакуума» [Watt 1968: 14]. Едва ли случайно, что, кроме Мухаммеда, здесь проповедовали и другие пророки. Некоторые из них были его современниками, другие, возможно, проповедовали раньше его, но, в любом случае, их деятельность не была связана с посланием Мухаммеда [Sergant 1954: 121 ff., Пиотровский 1981: 9 сл.].

В этом отношении различие с монголами совершенно очевидно. Во времена Мухаммеда старая арабская религия была в упадке, и постепенно распространялись новые монотеистические концепции [Watt 1953: 23, 28, 96; Bravmann 1972: 25–26]. В Монголии эпохи Темуджина традиционная народная религия была по-прежнему сильна и моно-

польно владела душами и умами кочевников. Мухаммед стремился преодолеть не только политическую и социальную, но и религиозную разобщенность арабов. Монголам вообще не нужны были пророки, поскольку в их обществе не было религиозной разобщенности. Неудивительно, что монголы никогда не создали мировой религии, а также не стремились распространить или навязать свою другим народам как орудия или символа конфронтации.

Объясняя успех арабских завоеваний, П. Крон задала риторический вопрос: «Мухаммед должен был завоевывать, его последователям нравилось завоевывать, и его бог приказывал ему завоевывать; нужно ли нам что-либо еще?» [Crone 1987: 244]. Да, кое-что еще остается нужным. Первый вопрос был задан самой Крон: почему арабы оказались способными объединиться для завоеваний только в VII в.? Ведь миграции из Аравии неоднократно происходили и в доисламские времена. Однако лишь ислам дал арабам централизованную власть, настоящее единство и идеологию. В благоприятных международных условиях все это превратило постоянные миграции и небольшие по масштабу завоевания в мощное и победоносное движение. Благодаря исламу, арабские завоевания с самого начала выступали в форме санкционированной Богом религиозной миссии.

Я бы задал еще один вопрос: почему, в отличие от арабов, кочевники Евразийских степей не нуждались в новой религии для достижения политического единства ради завоеваний, и почему они (как, например, монголы под властью Чингис-хана) чаще всего были вполне удовлетворены тем, что имели, а именно своими традиционными религиями? Этот же вопрос можно задать по-иному: почему возникновение новой религии, ислама, было необходимой предпосылкой объединения Аравии? Ответ, возможно, заключается в том, что арабское общество было более фрагментированным в политическом отношении, чем монгольское общество накануне возвышения Чингис-хана, и значительно более гетерогенным, чем общества евразийских кочевников. Можно даже усомниться в том, что арабы составляли единое общество. В лучшем случае его можно охарактеризовать как центробежное и децентрализованное, с диффузной властью и конфликтующими локальными интересами. Чтобы объединить арабов, был необходим нравственный элемент, и новая религия в какой-то мере являлась заменой настоящей социальной и политической инте-

грации, которую в созданном Мухаммедом исламском государстве так и не удалось достичь. В дополнение к другим преимуществам ранний ислам создал категорию неверных, само существование которых способствовало сплочению правоверных.

Бедуины были менее стратифицированы, чем монгольские кочевники. «В малонаселенной и однородно бедной пустыне социальная стратификация была незначительной» [Crone 1980: 23]. Неспособные объединиться в единое политическое образование сами, бедуины были тем более неспособны объединить оседлые и кочевые компоненты аравийского общества. Ислам выступил в качестве интегрирующего механизма и способствовал инкорпорации бедуинов в надплеменное политическое объединение. Мухаммед преодолел разделяющие арабов племенные лояльности, создав новую концепцию политической идентичности и более высокую и священную лояльность по отношению к своей религии. Некоторые ученые [см., например: Watt 1953: 153; Aswad 1963: 420; Donner 1981: 8; Cook 1986: 480] уже обращали внимание на то, что ранний ислам был не только идеологией, но также средством социополитической интеграции. Ислам дал арабскому обществу не только концепцию Бога – творца, владыки и судьи мира. Он также создал новое объединение более высокого порядка – духовную общину правоверных, которая провозгласила, что именно ей принадлежит высшая власть над соперничающими группами, основанными на родственных связях и не способными преодолеть их барьеры. Неудивительно, что в первоначальном исламе политическая и религиозная власть не были разделены. Абу Бакр был провозглашен «наследником апостола Бога» и одновременно – «главой правоверных» [Kennedy 1986: 52]. Чингис-хан столкнулся со сходными проблемами, но решил их по-иному. Он разрушил высшие сегменты монгольской племенной организации, физически истребил значительную часть традиционной кочевой аристократии и обратил лояльность монголов на себя лично и на свой правящий род [Khananov 1984: 237–239].

Религиозные истории арабской и монгольской империй с самого начала были совершенно различными. Некоторые из этих различий связаны с явным несходством арабского общества начала VII в. и монгольским обществом начала XIII в. Нам неизвестно соотношение оседлого и кочевого населения в Аравии [о разных точках зрения по

этому вопросу см.: Donner 1981: 11; Kennedy 1986: 21], но оседлое население региона было весьма многочисленно. Монголы были почти исключительно кочевниками.

В Аравии бедуины и оседлое население были связаны друг с другом лингвистической и культурной общностью. Такие институты, как *hums* или *haram* (священные территории, неприкосновенные убежища), такие культы, как Кааба и альянсы, как *hif*, выполняли определенную интегрирующую функцию для обеих частей арабского общества [Kister 1965: 116 ff.; Sergeant 1962: 41 ff.; Donner 1981: 28, 34–37; Ibrahim 1990: 52–53]. Монгольские кочевники противостояли оседлому населению во всех отношениях – лингвистическом, культурном, этническом, религиозном, политическом, поскольку последнее проживало только за пределами Монголии.

В Аравии оба компонента общества, кочевой и оседлый, были основаны на племенной структуре [Donner 1981: 22]. В Монголии существовал только кочевой компонент. Он был племенным, но соседние оседлые общества – нет. В Аравии сосуществовали различные и разнородные элиты и имелись разнообразные центры власти [Fabietti 1988]. Помимо кочевой аристократии и купеческой и финансовой элиты Мекки и Таифа [Ibrahim 1982], был стратум, представлявший собой нечто вроде религиозной аристократии. Она была довольно независимой от кочевой аристократии, хотя и имела с ней некоторые общие интересы [Sergeant 1962: 41]. В Монголии существовала только одна, но однородная элита. Специалисты в области сверхъестественного функционировали только в рамках этого гомогенного, трайбалистского, кочевое общества и никоим образом не способствовали его единству.

Все эти изначальные различия привели к совершенно разным результатам. Ислам реорганизовал существовавший ранее социальный порядок и межгрупповые отношения, сначала в Аравии, а затем в завоеванных странах. Арабы создали империю, основанную на новой воинственной религии и на стремлении распространять эту религию. Хотя первоначально руководство Исламским государством осуществлялось выходцами из оседлого населения Хиджаза [Donner 1981: 78; Kennedy 1986: 58], и халифат Омейядов, по словам Вельхаузена, был «арабским Райхом», теоретически любой мусульманин был по статусу выше, чем любой немусульманин [Donner 1981: 77], но все му-

сульмане должны были быть равны между собой. В дальнейшем это позволило повысить статус мусульман неарабского происхождения (*mawali*).

После деарабизации ислам способствовал созданию межэтнических элит из числа арабов, иранцев и, несколько позже, тюрок. В течение некоторого времени эти элиты были заинтересованы в сохранении Халифата, а еще больше и в течение более продолжительного времени, – мусульманского содружества. Начиная с X в. Буиды, Газневиды, Сельджукиды, Аюбиды и Мамлюки номинально признавали верховную власть Халифата, который обеспечивал религиозную легитимность их собственной власти [Пиотровский 1984: 178]. Халиф оставался символическим лидером уммы. Монголы тоже создали империю, но единственная цель, которую они провозглашали, заключалась в подчинении мира власти Золотого рода Чингис-хана. Они осознали важность религиозного фактора лишь в процессе создания империи. Но монголы всегда предпочитали править сами, и этнический критерий, основанный на племенной и родовой принадлежности и лояльностях, продолжал играть важную роль в композиции правящей элиты.

Хотя новая правящая элита была межплеменной и даже до некоторой степени межэтнической, поскольку включала некоторые тюркские элементы, в ней длительное время доминировали монголы, а потому она была довольно гомогенной. В то время как арабское государство эволюционировало в полиэтническое исламское государство, во всех монгольских государствах, включая юаньский Китай, этническая принадлежность по-прежнему оставалась самым важным критерием социального продвижения. Неудивительно, что те выходцы из оседлого населения, которые помогали монголам править в завоеванных странах, не были особенно заинтересованы в сохранении единой империи. Их лояльность, главным образом личного характера, проявлялась в отношении отдельных правителей – Чингизидов или определенных линиджей правящего клана, но они оставались также лояльными своим собственным странам. Многие из них были, скорее, заинтересованы в распаде империи.

Арабы распространяли ислам различными способами, включая силу, но, в конечном счете, обращение в ислам стало важнейшим интегрирующим фактором. Монголы ничего не могли предложить своим подданным в религиозном аспекте. Они даже не пытались распро-

странить среди них свои религиозные верования, которые в любом случае были этническими и не содержали никакого универсального призыва.

Ислам, особенно ранний, поощрял седентаризацию. В созданном Мухаммедом арабском государстве руководство состояло из горожан, а кочевники занимали подчиненное положение. Мухаммед не любил бедуинов и был враждебно настроен к кочевому образу жизни. Вначале он даже требовал, чтобы те, кто принял ислам, перешли к оседлому образу жизни, и проповедовал несовместимость кочевничества с новой религией [Donner 1981: 79–81, 252; Kennedy 1986: 48]. Это требование оказалось нереалистичным и вскоре было снято. Однако Мухаммед и его наследники продолжали относиться к кочевникам с подозрением, считая их подданными второго сорта и потенциальной угрозой государству. Войны *Ridda* доказали, что у такого недоверия были достаточные основания. Эти войны показали также, что бедуинов невозможно контролировать путем убеждения или только силой. Нужны были особые стимулы для их участия в арабском государстве, особенно потому, что *Rax Islamica*, установленный на Аравийском полуострове, подразумевал запрещение войн и набегов на его территории, что было традиционным занятием бедуинов на протяжении многих столетий [Watt 1956: 106; Kennedy 1986: 59].

На начальной стадии арабских завоеваний их войска, по-видимому, в основном рекрутировались из оседлого населения Хиджаза [Donner 1981: 119, 254; Kennedy 1986: 60; ср.: Pipes 1981: 167–168]. Однако военный успех вряд ли мог быть достигнут без участия кавалерии на верблюдах, набранной из бедуинов [Hill 1975: 42–43]. Еще раньше Халиф Омар, который считал бедуинов всего лишь топливом для ислама, создал отряды из бывших мятежников из их числа, и они активно участвовали в завоевании Ирака [Kennedy 1986: 66].

Недавно Доннер [Donner 1981: 256; см. также: Bosquet 1956] снова обратил внимание на роль искренней веры в создании исламского государства и его последующих завоеваний. С этим трудно соглашаться или не соглашаться. Не надо быть постмодернистом, чтобы знать, как трудно понять ум и душу даже современников, и тем более людей других времен и культур. Невозможно точно определить роль чисто религиозной мотивации в арабских завоеваниях. Примечательно, однако, что первые халифы хорошо понимали, что одних религи-

озных убеждений и заманчивых перспектив в загробном мире было недостаточно для того, чтобы гарантировать лояльность бедуинов. Поэтому их политика была направлена на то, чтобы укрепить ее уже в земном мире. Для этого они прибегали к материальным наградам в виде трофеев, выплат и субсидий, включая земли для поселения и эксплуатации, привлечения на государственную службу и т. д. Правители поощряли бедуинов к переселению в завоеванные страны, и численность таких мигрантов была весьма высокой [Bulliet 1980; ср.: Ashtor 1976: 16 ff.].

В Монгольской империи, а затем во всех государствах Чингизидов, кочевники всегда занимали господствующее положение. Многие из них мигрировали в покоренные страны, но и там они продолжали вести кочевой образ жизни. Монгольская правящая элита также не желала их седентаризации. В исламском государстве аравийские племена как главная военная сила вскоре уступили место сначала сирийским племенам, затем воинам, рекрутированным из оседлого населения Хорасана, и, в дальнейшем, из тюрков. Начиная с IX в. характерной чертой Аббасидского халифата и многих других, более поздних исламских государств стало обособление военной элиты от остального общества [Crone 1980; Pipes 1981; Kennedy 1986: 160]. В результате бедуины потеряли свое военное значение. Напротив, во всех государствах Чингизидов, и даже во многих государствах их преемников, например в государствах Тимуридов, военная элита состояла из кочевников и в этническом и племенном отношении всегда была тесно связана с правителями.

Арабы положили начало новой цивилизации. Монголы не сделали и не могли сделать этого. Монгольский пример лишь подтверждает то, что кочевое общество не способно создать новую цивилизацию или мировую религию. Примечательно, как мало, по сравнению с арабами, монгольские завоевания изменили религиозную карту мира, значительно меньше, чем его политическую и этническую карты. Лишь на короткое время монголы соединили различные, уже существовавшие цивилизации в *Pax Mongolica*.

В заключение я хотел бы особо подчеркнуть, что кочевники никогда не создали какой-либо мировой и универсальной религии. Напротив, они зависели от оседлых обществ в идеологическом и культурном отношении точно так же, как в экономическом и политиче-

ском. Экономическая зависимость кочевников от оседлых обществ и различные пути политической адаптации к ним накладывали свой отпечаток и на идеологию. Подобно тому, как кочевая экономика нуждалась в дополнении земледелием и ремеслами, так и кочевая культура нуждалась в оседлой культуре как источнике, компоненте и модели для сравнения, подражания или отрицания, особенно в те времена, когда политика была связана с идеологией, включая религию [Khazanov 1990].

Знаменитое высказывание Э. Ренана: «пустыня монотеистична», романтично, но неверно. Точно так же безосновательны теоретические обоснования старых идей об изначальном монотеизме кочевников-верблюдоводов и попытки их эмпирического подтверждения. Зато можно согласиться с иным мнением [Watt 1953: 1], что «пустыня не играла созидательной роли в развитии монотеизма Мухаммеда». Кстати, это справедливо и по отношению к «древнему иудаизму», если пользоваться термином Макса Вебера [Weber 1952]. Это мнение разделяют сейчас даже те ученые, которые в остальном придерживаются различных точек зрения о происхождении израильского монотеизма [ср.: Mendenhall 1962; 1963; Gottwald 1979; Coote and Whitelam 1987; Lemche 1988; Coote 1990].

У кочевников отсутствовали две важнейшие предпосылки, необходимые для возникновения универсальных религий. Для идеологии их обществ был характерен низкий уровень напряженности между трансцендентальным и мирским порядками. В социальном отношении они были слишком гомогенны, слишком однородны. Внутренние противоречия и их восприятие в кочевых обществах были слишком слабыми для того, чтобы создать необходимый идеологический и психологический климат. Кочевники могли только заимствовать и распространять религии, созданные другими, причем они делали это, главным образом, по политическим причинам.

Множество различных дефиниций религии зачастую отражают не столько различия в онтологических и эпистемологических позициях их авторов, сколько их приверженность различным антропологическим и социологическим концепциям, а также, возможно, их личные пристрастия и убеждения. Я не хочу принимать участия в этих дискуссиях, поскольку во многом считаю их бесплодными. В данной статье я не стремился рассматривать религию как систему верований,

символов, культов, обрядов, определенных практик, предрассудков и т. д., а также не рассматривал ее в качестве основы для понимания мира и смысла человеческого существования. Моя основная цель заключалась в новом исследовании тезиса о том, что религия, вместе с другими природными, социальными и культурными факторами, создает социальный и политический порядок в обществе и одновременно создается этим порядком. Поэтому феномен религии не существует и никогда не существовал в чистом виде. Он всегда сочетал в себе психологические и экономические, социальные и политические, идеологические и культурные аспекты. Но более всего религия является историческим феноменом, поскольку она всегда существует в рамках определенного исторического времени и пространства.

Литература

Воробьев М. В. 1975. *Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. – 1234 г.). Исторический очерк.* М.: Наука.

Насонов А. Н. 1940. *Монголы и Русь (История татарской политики на Руси).* М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Негря Л. В. 1981. *Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V-VII вв.* М.: Наука.

Пигулевская Л. В. 1946. *Византия и Иран на рубеже VI и VII веков.* М.: Изд-во АН СССР.

Пигулевская Л. В. 1964. *Арабы у границы Византии и Ирана в IV-VI вв.* М.: Наука.

Пиотровский М. Б. 1981. Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины // *Ислам в истории народов Востока.* М.: Наука: 9–18.

Пиотровский М. Б. 1984. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // *Ислам: Религия, Общество, Государство* / Отв. ред. П. А. Грязневич, С. М. Прозоров. М.: Наука: 175–188.

Пиотровский М. Б. 1985. *Южная Аравия в раннем средневековье.* М.: Наука.

Скрынникова Т. Д. 1989. Сакральность правителя в представлениях монголов XIII в. *Народы Азии и Африки*, № 1: 67–75.

Хазанов А. М. 1975. *Социальная история скифов.* М.: Наука.

Allsen T. T. 1987. *Mongol Imperialism: the Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands.* Berkeley: University of California Press.

Ashtor E. 1976. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages.* Berkeley: University of California Press.

- Aswad B. 1963. Social and Ecological Aspects in the Origin of the Islamic State. *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*. Vol. 48: 419–442.
- Ayalon D. 1971. The Great Ya-sa of Chinghiz Khan: A Reexamination. *Studia Islamica*, № 33: 97–140; № 34: 151–180.
- Barthold V. V. 1968. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. London: Lowe and Brydone.
- Bishai W. 1968. *Islamic History of the Middle East: Background, Development and the Fall of the Arab Empire*. Boston: Allyn and Bacon.
- Bombaci A. 1965. Qutlu Bolsun! Pt. 1. *Ural-Altäische Jahrbücher*. Bd. 36: 284–291.
- Bousquet G. H. 1956. Observations sur la nature et les causes de la conquete arabe. *Studia Islamica*. Vol. 6: 37–52.
- Bravmann M. M. 1972. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Bulliet R. 1980. Sedentarization of Nomads in the Seventh Century: The Arabs in Basra and Kufa. In: *When Nomads Settle. Processes of Sedentarization As Adaptation and Response*. Ed. by Ph. C. Salzman. New York: J. F. Bergin Publishers: 35–47.
- Butzer K. W. 1957. Der Umweltfactor in der grossen arabischen Expansion. *Saeculum*. Bd. 8: 359–371.
- Caetani L. 1911. *Studi di Storia Orientale*. Vol. 1. Milan: U. Hoepli.
- Caskel W. 1953. *Zur Beduinisierung Arabiens. Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*. Bd. 103.
- Caskel W. 1953. The Bedouinization of Arabia. *Studies in Islamic Cultural History*. Ed. by G. E. von Grunebaum. Vol. 56, № 2, pt. 2. Memoir № 76. Menasha, Wisconsin: The American Anthropological Association.
- Chan Hok-lam. 1967. Liu Ping-Chung (1216–74 A Buddhist-Taoist Statesman at the Court of Khubilai Khan) *T'oung-pao*. Vol. 53: 98–146.
- Claussion G. 1972. *An Etymological Dictionary of the Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Cook M. 1986. The Emergence of Islamic Civilization. In: *Axial Age Civilizations*. Ed. by S. N. Eisenstadt. Albany: State University of New York Press: 476–483.
- Coote R. B. 1990. *Early Israel. A New Horizon*. Minneapolis: Fortress Press.
- Coote R. B. and Whitelam K. W. 1987. *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*. Sheffield: The Almond Press.
- Crone P. 1980. *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone P. 1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Dawson C. 1955. *The Mongol Mission*. New York: Sheed and Ward.

- De Rachewiltz I. 1966. Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. IX: pt. I-II: 88-144.
- De Rachewiltz I. 1972. The Secret History of the Mongols. *Papers on Far Eastern History*, № 5.
- De Rachewiltz I. 1973. Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan's Empire. *Papers on Far Eastern History*, № 7: 21-26.
- Donner F. M. 1981. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press.
- Earthy E. D. 1955. The Religion of Genghiz Khan (A. D. 1162-1227). *Numeren*. Vol. 2: 228-232.
- Eisenstadt S. N. (ed). 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Esin E. 1980. *A History of Pre-Islamic and Early-Islamic Turkish Culture*. Istanbul.
- Fabietti U. 1988. The Role Played by the Organization of the 'Hums' in the Evolution of Political Ideas in Pre-Islamic Mecca. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*. Vol. 18: 25-33.
- Franke H. 1978. *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yuan Dynasty*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Golden P. B. 1982. Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia. *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. Vol. II: 37-76.
- Gottwald N. K. 1979. *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*. New York: Orbis Books.
- Hambis L. 1975. Un episode mal connu de l'histoire de Gengis-Khan. *Journal des Savants*, janvier-mars: 3-46.
- Höfner M. 1959. Die Beduinen in den vorislamischen arabischen Inschriften. In: *L'Antica Societa Bedouina*. Ed. by F. Gabrieli. Roma: *Studi Semitici*, II.
- Hill D. R. 1975. The Role of the Camel and the Horse in the Early Arab Conquests. In: *War, Technology and Society in the Middle East*. Ed. by V. J. Parry and M. E. Yapp. London: Oxford University Press, 32-43.
- Ibrahim M. 1982. Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca. *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 14: 343-358.
- Ibrahim M. 1990. *Merchant Capital and Islam*. Austin: University of Texas Press.
- Jenkins G. 1974. A Note on Climatic Cycles and the Rise of Chinggis Khan. *Central Asiatic Journal*. Vol. 18, № 4: 217-226.
- Kennedy H. 1986. *The Prophets and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. Longman Press.
- Khazanov A. M. 1980. The Origin of Genghiz Khan's State: An Anthropological Approach. *Etnografia Polska*. Vol. 24, № 1: 29-39.

- Khazanov A. M. 1984. *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khazanov A. M. 1990. Ecological Limitations of Nomadism in the Eurasian Steppes and Their Social and Cultural Implications. *Asian and African Studies*. Vol. 24, № 1: 1–15.
- Kister M. J. 1965. Mecca and Tamim (Aspects of Their Relations). *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. 3, № 2: 143–169.
- Kister M. J. 1968. Al-Hira. Some Notes on Its Relations with Arabia. *Arabica*. Vol. 15, № 2: 143–169.
- Kotwicz W. 1950. Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIIIe siècle. *Rocznik Orientalistyczny*. Vol. XVI: 428–434.
- Lemche N. P. 1988. *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*. Sheffield: JSOT Press.
- Lewis B. 1950. *The Arabs in History*. London: Hutchinson.
- Martin H. D. 1950. *The Rise of Chingis Khan and His Conquest of North China*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Mendenhall G. E. 1962. The Hebrew Conquest of Palestine. *The Biblical Archaeologist*. Vol. 25: 66–87.
- Mendenhall G. E. 1973. *The Tenth Generation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Meyvaert P. 1980. An Unknown Letter of Hulagu, Il-Khan of Persia, to King Louis IX of France. *Viator*. Vol. 11: 245–259.
- Mostaert A. and Cleaves F. 1952. Trois documents des archives secrètes vaticanes. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. XV: 482–495.
- Olinder G. 1927. *The Kings of Kinda of the Family of Akil al-Murar*. Leipzig: Lund.
- Olschki L. 1960. *Marco Polo's Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Pelliot P. 1922–23. Les Mongols et la Papauté – documents nouveaux, édités, traduits et commentés. *Revue de l'Orient Chrétien*, ser. III, t. III (XXIII), № 1–2: 3–30.
- Pipes D. 1981. *Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*. New York: Yale University Press.
- Roux J.-P. 1956. Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 149: 49–82, 197–230; Vol. 150: 27–54, 173–212.
- Roux J.-P. 1958. Notes additionnelles à Tängri le ciel-dieu des peuples altaïques. *Revue de l'Histoire des Religions*. Vol. 154: 32–66.
- Roux J.-P. 1959. L'origine céleste de la souveraineté dans les inscriptions paléoturques de Mongolie et de Sibérie. *Studies in the History of Religions*. Supplements to *Numen*, 231–241. Leiden: E. J. Brill.
- Sagaster K. 1973. Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen. *Central Asiatic Journal*. Vol. 17: 223–242.
- Saunders J. J. 1977. *Muslims and Mongols*. Christchurch: Whitcoulls.

- Sergeant R. B. 1954. Had and Other Pre-Islamic Prophets of Hadraunawt. *Le Museon*. Vol. LXVII: 121–179.
- Sergeant R. B. 1962. Hararn and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia. *Melanges Taha Husain*. Publies par A. Badawi. Cairo: 41–58.
- Shahan M. A. 1971. Islamic History, A. D. 600–750 (A. H. 132). A New Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shahid I. 1984. *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Sourdel D. 1983. *Medieval Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Tamura J. 1973. The Legend of the Origin of the Mongols and Problems concerning Their Migration. *Acta Asiatica*. Vol. 24: 1–19.
- Tekin T. 1968. *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University Publications (Uralic and Altaic Series. Vol. 69).
- Turan O. 1955. The Ideal of World Domination among the Medieval Turks. *Studia Islamica*. Vol. 4: 70–90.
- Voegelin E. 1941. The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255. *Byzantion*. Vol. 15: 378–413.
- Von Grunebaum G. E. 1976. *Islam and Medieval Hellenism: Social and Cultural Perspectives*. London: Variorum Reprints.
- Waley A. 1931. *The Travels of an Alchemist: The Journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*. London: Routledge and Sons.
- Watt W. M. 1953. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press.
- Watt W. M. 1956. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- Watt W. M. 1968. *What is blain?* New York: Frederick A. Praeger.
- Weber M. 1952. *Ancient Judaisin*. New York and London.
- Ifao Tho-chung. 1986. Ch'iu Ch'u-chi and Chinggis khan. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 46: 201–219.

Примечания

¹ Это иногда связывают с разрушением Маарибской плотины, будь то реальным или символическим, и последующей миграцией южноаравийских племен на север [Aswad, 1963: 422]. Хотя многие современные ученые ставят под сомнение важность этого события, нет сомнений в том, что в V–VII вв. в Южной Аравии наблюдался общий упадок ирригационных систем [Пиотровский, 1985: 36–37, 134–138].

² Ватт [Watt 67 ff.; см. также: Bishai 1958: 61–62] даже считает, что постоянные внутренние столкновения в Аравии способствовали ограничению населения, утилизовавшего скудные ресурсы пустыни. В этой связи примечательно требование «ложного пророка» Масайлимы из Ямамаха, чтобы мужчина не вступал в связь с какой-либо женщиной, если у него есть живой сын [Watt 1956: 136].

³ Сам термин «тенгри» восходит ко времени сюнну, к III в. до н. э., или еще более раннему времени [Clausson, 1972].

⁴ Например, надпись Бильге-кагана начинается следующими словами: «Я, подобный Небу и Небом созданный тюркский Бильге-каган» [Tekin 1968: 275].

⁵ Примечательно, что орхонские тюрки наделяли каганским достоинством не только своих собственных правителей, но и правителей Китая и Тибета. Как и уйгуры, они считали и своих правителей, и китайских императоров «небесными каганами» [Bombachi 1965: 287, 291; Golden 1982: 45, 48, 55].

⁶ Еще одной причиной изменения религии в некоторых чингизидских государствах могло быть желание показать свою независимость от юаньских императоров в далеком Пекине. В религиозной истории кочевников Евразийских степей политика адаптации могла сменять политику конфронтации, и наоборот. Менялись только заинтересованные стороны и политические альянсы.

А. Д. Цендина

ЧИНГИС-ХАН В УСТНОМ И ПИСЬМЕННОМ НАСЛЕДИИ МОНГОЛОВ

О Чингис-хане в монгольском фольклоре и письменной традиции известно немало. Накопленный материал позволяет сделать некоторые обобщения.

Культ Чингис-хана и отражение его в монгольском фольклоре

Культ Чингис-хана в Монголии давно привлек внимание ученых [Жуковская 1982]. Существует бесчисленное множество преданий о географических местностях, связанных с именем Чингис-хана. По всей Монголии разбросаны горы, долины, реки и озера, где, согласно легендам, стояли котел, трон, наковальня Чингис-хана, были расположены юрта, очаг, привязь для его коней, где он забыл свое седло, одежду, где появилась его печать, где его конь оставил отпечаток своего копыта и т. д. Вот самые типичные из них.

В Хэнтийском аймаке есть местность под названием «Гурван нур» (Три озера), где, по преданию, родился Чингис-хан. Рассказывают, что одно озеро – это место, где стояла юрта ханши Чингиса, второе – где стояла юрта самого хана, и третье – где стояла юрта сына Чингис-хана.

По другой легенде у восточного озера матушке Оэлун после рождения ею Чингис-хана дали испить бульона из мяса белой кобылицы, а кобылью селезенку (дэлэйн) закопали невдалеке, отчего это озеро стало называться Дэлэйн. У западного озера младенцу сделали омовение (болгох), отчего это озеро получило имя Болдог. Так появилось название этой местности Дэлэйн Болдог. Есть много вариантов этого предания.

В Хубсугульском аймаке в сомоне Рэнчинлхумбэ протекает небольшая река Тэнгис. Ее название, как считает местное население, происходит от имени Чингис, так как Чингис-хан во время похода на север стоял лагерем на этой реке. Недалеко стоят два высоких камня, которые называют привязью для коней Чингис-хана, расположено ровное место, где, как считается, стояла юрта Чингис-хана, а на территории сомона Цэцэрлэг есть гора Хурэм (Безрукавка), на которой, говорят, Чингис-хан забыл свою одежду.

В том же Хубсугульском аймаке есть местности под названиями «Бух булгигч» (Бык взбрыкнул) и «Хувун» (Вата). Рассказывают, что один бык из каравана Чингис-хана, кочевавшего в этих местах, взбрыкнул и сбросил всю поклажу. Чингис-хан рассердился, бросил поклажу и быка. Затем его неожиданно скинула лошадь. Однако владыка не только не пострадал, но даже не почувствовал боли. Так эти места были названы «Бык взбрыкнул» и «Вата».

В Восточном аймаке есть место, где снег быстро стаивает. Люди говорят, что здесь был очаг, в котором Чингис-хан стерег огонь.

На территории Барги есть две горы, которые называют «Алтан эмээл» (Золотое седло) и «Ардаг хурэн» (Необъезженный бурка). Там, по преданию, у Чингис-хана пал конь, и хан оставил с ним свое седло. Недалеко расположены горы Шивээ (Крепость) и Дош (Наковальня). Это Чингис-хан снял верхушку с горы Шивээ и сделал себе наковальню. Горы под названием «Дош», которые считаются наковальной Чингис-хана, есть по всей Монголии.

Недалеко от места, где родился Чингис-хан, есть озерцо под названием «Тогоо» (Котел). Рассказывают, что это был очаг Чингис-хана, на котором стоял котел. Таких «котлов» и «очагов» в Монголии множество.

На берегу реки Балж у горы Намаржаа стоят два больших камня. Говорят, это куски развалившегося камня, из которого вышла печать

Чингис-хана. И в других местностях о больших камнях часто говорят, что из них появилась печать Чингис-хана.

В центральном аймаке на территории сомона Баянзурх есть местность под названием «Охид хуухэд» (Дети). Легенда повествует, что здесь пряталось от войн потомство Чингис-хана.

Недалеко от г. Налайхи есть гора под названием «Чингис», а рядом – скала «Чингисийн суудал» (Сиденье Чингиса) и скала с проемом. Местные жители считают, что Чингис-хан, сидя на своем престоле, прострелил скалу из лука. Во многих местностях большие отверстия в скалах называют дырами от стрел Чингис-хана.

Название «Тулгат гацаа» (Скала с очагом) в Центральном аймаке произошло от того, что здесь, как говорят, остановился Чингис-хан, чтобы испить чаю. И это, конечно, не единственная «скала с очагом Чингис-хана» в Монголии.

В сомоне Дэлгэрхан Хэнтийского аймака названий, связанных с именем Чингис-хана, чрезвычайно много. Озеро Гун-бурд считают «Колодцем Чингис-хана», расположенные рядом отроги скал – камнями, которые Чингис-хан растерял, не донеся до колодца, холм рядом – землей, которую Чингис-хан насыпал, роя этот колодец, гряды скал – тропой чингисовых коней, высокие камни – привязью для кобылиц Чингис-хана и т. д. [Эзэн богд 1992: 19–25].

Чингис-хан – культурный герой

Нельзя не заметить, что многие подобные легенды придают Чингис-хану отдельные черты культурного героя. Так, не случайным представляется появление преданий о наковальне Чингис-хана, о привязи для доящихся кобылиц. Они похожи на отголоски мифов о введении культурным героем навыков обработки металлов и приготовления кумыса. Однако наиболее ярко это проявляется в сказаниях о некоторых обычаях монголов, возникновение которых связывают с именем Чингис-хана.

Существует такой обычай. Если несколько человек едут вместе, и у одного всадника конь начинает мочиться, то всадник дает об этом знать другим постукиванием стремян, и все останавливаются и ждут его. Рассказывают, что воины Чингис-хана однажды не подождали своего собрата, когда конь того остановился помочиться, и враги за-

хватили несчастного воина. После этого и был введен обычай ожидать отставшего всадника [Эзэн богд 1992: 35–36].

У некоторых монгольских народов в свадебном обряде есть обычай задерживать пришедших за невестой как можно дольше, не пуская их в юрту и расспрашивая о том, кто они и откуда. В одной монгольской легенде для объяснения этого обычая привлечен сюжет, хорошо известный в тибетском фольклоре и литературе, – о получении министром Гаром китайской принцессы для своего царя Сронцангампо. Здесь на месте Сронцангампо – Чингис-хан, а на месте знаменитого тибетского министра – некий мудрый министр Чандага-цэцэн-мэргэн. В конце этой легенды рассказывается, что китайский царь, не желая выдавать свою дочь за Чингис-хана, послал за ней «подменных» сватов, но мудрый министр, поняв это, не пустил их к невесте, задержав в расспросах о том, кто они такие и зачем пожаловали, до приезда настоящего жениха, который всех, конечно, победил и увез невесту [Эзэн богд 1992: 37].

Во многих легендах введение обряда поклонения водке перед питьем приписывается Чингис-хану. Рассказывают, что младшие братья Чингиса как-то стали говорить, что они равны хану. Однажды некто принес сосуд с водкой. Хан испил полную чашу и нисколько не захмелел, но братьям посоветовал пить понемногу. Те выпили чуть-чуть и сильно опьянели. После этого они поняли, что это – особый напиток, который без страха может пить только владыка, и стали поклоняться водке, прежде чем испить ее.

Вообще с именем Чингис-хана у монголов ассоциируются различные легенды, связанные с водкой, питьем водки, например, знаменитая «Беседа мальчика с девятью орлеками Чингис-хана». По-видимому, они восходят к представлению о введении водки Чингис-ханом, правда, в значительной степени затушеванному, как это показывает приведенная выше легенда.

К мифам о Чингис-хане как о культурном герое примыкает представление о нем как о хранителе, или создателе, народной мудрости. В монгольском устном и письменном наследии большое место занимает афористическая дидактическая поэзия. Тот пласт ее, что не восходит к буддийской дидактике, практически полностью приписывается Чингис-хану. Это – так называемые «билики» или поучения Чингис-хана.

Чингис-хан – родоначальник и первопредок

Чингис-хан часто воспринимается монголами и как первопредок, хотя традиционная мифология называет первопредком монголов Бодончара. Различные предания рассказывают, что до Чингис-хана монголы жили смешанно, и именно он ввел деление на племена. В одном предании говорится, что однажды с неба упал любимый синий бык Чингис-хана. Хан решил, что это его отец Вечное Синее небо гневается на него, и чтобы поправить дело, надо раздать мясо синего быка всем подданным. Те, кто получил глаза, стали «шарнууд» (от «шар» – «желтый»), те, кто получил щеки, – «хачууд» (от «хацар» – «щека»), те, кто получил небо, – «тангчууд» (от «тагнай» – «небо») и т. д. [Эзэн богд 1992: 47]. Так Чингис-хан установил деление на племена.

Подобные представления проявляются и в том, что многие племенные объединения, появившиеся через несколько веков после Чингис-хана и не восходившие напрямую ни к самому владыке, ни к его братьям или сподвижникам, создавали легенды, возводившие свои корни к Чингис-хану.

В качестве примера приведу лишь два предания. Первое – о происхождении казахов. Рассказывают, что младший сын Чингис-хана вступил в любовные отношения с женой владыки. Он приходил тайно, ночью, и ханша считала, что это – ее законный супруг. Хан потребовал, чтобы она оставила метку на плече ночного гостя, по которой и был признан его младший сын. Хан его выгнал. Юноша ушел в далекие земли. От него-то и пошли казахи [Эзэн богд 1992: 29–30]. Таким образом, устанавливается прямая генеалогическая связь с родоначальником монголов Чингис-ханом.

Другая легенда объясняет появление удела «табунанг». Судя по историческим данным, возникновение его относится к XVI в., когда часть харачинов и тумэдов была отдана зятю Даян-хана Басуду. Принадлежность Басуда к племени урианхан позволила возвести табунангов к сподвижнику Чингис-хана урианхану Дзэлмэ. Мне уже приходилось приводить эту легенду [Цендина 1999]. В ней рассказывается, что жену Чингис-хана Бортэ умыкнул страшный враг. Дзэлмэ вызвался спасти ее. Когда он вез ее домой, «силы покинули Бортэ-джушин, потому что она долго не принимала мужчину. Он поклонился священному стягу Чингиса и в силу необходимости прямо в степи одарил Бортэ-джушин блаженством» [Цендина 1999: 144–145]. Чингис

прости́л своего верного друга и назвал родившегося сына Бортэ своим пятым сыном. От них-то и пошли табуна́нги, считают потомки этого племени. В этой легенде, возможно, и в довольно причудливой форме, корни племени также возводятся к Чингис-хану.

Чингис-хан – эпический и сказочный герой

Нельзя сказать, что в записях монгольского фольклора много сказаний, где Чингис-хан выступает в качестве «законченного» эпического героя. Однако учеными неоднократно отмечалось, что все жизнеописание Чингис-хана, особенно касающееся его детских и юношеских годов, известное нам по *«Сокровенному сказанию»* и более поздним летописям, носит многие черты эпического сказания и не полностью, но частично, соотносится с типом эпических сказаний, построенных по «биографическому» принципу, т. е. как циклы повествований о «чудесном рождении, героическом детстве, первом подвиге, богатырском сватовстве, утрате и обретении жены, войнах с враждебными иноплемениками» [Неклюдов 1984: 231].

Однако этим не ограничивается «эпизм» образа Чингис-хана в монгольском фольклоре. Существует небольшое количество устных сказаний, где Чингис-хан практически полностью лишен черт исторического героя и являет собой тип эпического богатыря, характерного для монгольских сказаний. Например, сюжет, многие мотивы, стихотворные фрагменты в сказании о Муу мянган очень напоминают элементы монгольских былин, а Чингис-хан – героя-охотника. Здесь Чингис-хан встречается на охоте доброго помощника в образе злобного старика, борется с чертями и заколдованными демонами, побеждает их, пирует [Эзэн богд 1992: 30–34].

У монголов есть небольшое количество сказаний, в которых Чингис-хан носит черты сказочного царя. Пожалуй, таковым он является, например, в знаменитом сказании о двух скакунах Чингис-хана. Здесь он – высший правитель, нечаянно притесняющий своих двух скакунов, но потом устанавливающий правильный порядок и высшую справедливость в подвластном ему мире.

Чингис-хан – герой буддийских преданий

Примечательно, что устных или письменных повествований, в которых образ Чингис-хана получил бы буддийскую обработку, очень мало. Известно предание, согласно которому Чингис-хан был покров-

вителем буддизма [Цендина 2000]. В качестве редкого примера можно привести также запись Г. Н. Потанина: «Чингис-хан был докшин-бурхын; ни птица не могла пролетать мимо него, ни человек проехать на лошади: падали мертвыми. Чжанчжа-хутухта, надев красный кушак, начал читать книгу Гени-мачак и укротил бурхана. Весь Ордос был наполнен шолмо; их уничтожил Гэсыр. Потом Тансын-лама ввел желтую веру (шира шаджин), построил 73 города, а Чингис разрушил их» [Потанин 1893: 267]. И еще: «Чингис-богдо был докшин-бурхан; птица, пролетавшая над Еджен-хоро (усыпальницей Чингис-хана. – А. Ц.), падала мертвою, у человека близко проезжавшего мимо и у его лошади шла кровь из носу и рта и он умирал. Однажды Банчен-эрдэни проезжал мимо на обратном пути из Пекина и тархаты обратились к нему с просьбой, не может ли он смягчить бурхана. Банчен-эрдэни отослал тархатов и остался наедине с бурханом; он отворил ящик, взял оркимджи и перевязал тело хана (мясо у него присохло к костям), перепоясал его красным кушаком, дал бурхану мачак и сказал: ‘отныне ты должен быть милосердным и не убивать живой твари! В жертву тебе должны колоть лошадей, а не людей!’ Затем он запер ящик тремя замками, висящими и теперь на трех боках ящика, и ключи увез с собой. Если вор приступит к ящику, у него выпадут глаза. Во время мусульманского восстания шайка воров хотела расхитить Еджен-хоро, но у первого приблизившегося к святыне глаза вылетели из орбит» [Потанин 1893: 267–268].

Чингис-хан – герой исторических преданий

Историческое предание – самый распространенный и в устной и в письменной традиции тип повествования, в котором появляется Чингис-хан. Собственно это летописи и легенды, вошедшие в них. В летописях средневекового типа Чингис-хан – центральная фигура монгольской истории. Однако эти летописи делятся на несколько видов, в соответствии с чем меняется и образ Чингис-хана в них. Некоторые сочинения сохраняют принцип построения древних генеалогий ханского рода, наполненных фрагментами эпического характера, однако чаще всего деградированных по сравнению с «Сокровенным сказанием». Так, они являются списком ханов рода борджигид, к которому принадлежал Чингис-хан. Повествование о хане ни в одном сочинении не достигает полноты и эпической насыщенности «Сокро-

венного сказания», к которому приближается, пожалуй, лишь «Золотое сказание» Лубсандандзана. Вторая категория летописей тяготеет к сухим генеалогическим спискам. Рассказ о Чингис-хане занимает в них небольшое место, эпизодов, связанных с его жизнью, немного, изложены они кратко и сухо, как, например, в «Желтой истории». Более поздние летописи (XVIII-XIX вв.) подвергаются разнообразным влияниям, в силу чего их генеалогически-эпическая праснова деформируется. Некоторые из них следуют за буддийской историографией, например историями религий в Монголии. В них место повествования о Чингис-хане незначительно, оно ничем не отличается от рассказа о прочих ханах.

Чингис-хан – литературный образ

В науке практически нет исследований, рассматривающих литературный образ Чингис-хана в старописьменной монгольской традиции, механизм формирования этого образа. Поэтому остановлюсь на этом подробнее.

Черты идеального монарха, героя средневекового исторического повествования с элементами художественности появляются уже в некоторых монгольских летописях. В качестве примера можно назвать сочинение Рашпунцага «Хрустальные четки». Здесь уже начинает действовать принцип китайских романов «хвалить-осуждать» (баобянь) – либо герой, либо – злодей» [Доронин 1990: 107]. Наиболее ярко процесс превращения Чингис-хана в героя художественного повествования можно проследить при сравнении «Сокровенного сказания», ранних (XVII в.) и поздних (XVIII-XIX вв.) монгольских летописей.

Многие исследователи монгольской историографии пытались истолковывать те или иные высказывания летописей в качестве нравственных оценок героев или их поступков, причем с точки зрения современных представлений и морали. Чаще всего они касаются Чингис-хана. Более всего, наверное, в этом плане известны рассуждения Б. Я. Владимирцова.

«Темучин отличался высоким ростом, блестящими глазами и даровитостью, хотя уступал по силе своим братьям Касару и Бектеру. Тогда, в ранние годы его юности, проявилась у него уже та черта характера, которая потом развилась вполне: властность. Не терпел он

также, чтобы лишали его чего-нибудь, что он считал принадлежавшим ему по праву. Вот эти-то стороны его натуры и толкнули его на братоубийство, хотя, по-видимому, Темучин в молодости совсем не отличался бессердечием и кровожадностью» [1992: 15]. «В истории этой Темучин проявил себя осторожным до малодушия...» [Там же: 21]. «Сделавшись ханом, Темучин сейчас же вспомнил своих двух помощников и захотел одобрить и обнадежить их; таков уж был нрав у него, он был строг и требователен, но зато и щедр и милостив за оказанные ему услуги» [Там же: 27]. «...Рассправился с ним не без вероломства» [Там же: 30]. «Трудно сказать – для этого у нас не хватает проверенного материала – любил ли когда-нибудь Чингис настоящей любовью какую-нибудь женщину» [Там же: 97]. «Подчиняя всех и вся своей воле, монгольский император умел сдерживать гнев и делал это по большей части под влиянием рассудочных соображений» [Там же: 100]. «Чингис всегда отличался щедростью, великодушием и гостеприимством» [Там же: 103]. «Прибегая на войне к хитрости, а подчас и к вероломству, Чингис в частной, личной жизни не проявлял этих качеств и ценил в людях их прямоту, что приходилось уже отмечать выше неоднократно. Но зато Чингис-хан, несомненно, отличался подозрительной жадностью, ревниво оберегая свое достоинство. Грозный завоеватель, совершивший большое количество походов, руководивший столькими битвами и осадами, Чингис-хан, по-видимому, не отличался особой личной храбростью, полководец побеждал в нем воина; во всяком случае он очень далек был от романтического героизма, не обладал также Чингис и темпераментом искателя приключений. Если ему и приходилось в молодости проявлять удаль и личную храбрость, то впоследствии, став ханом, Чингис всегда находился в таких условиях, что проявление личного мужества на войне для него было невозможно: он всегда руководил сам военными действиями, руководил и отдельными боями, но лично не сражался в рядах своей кавалерии, хорошо понимая, что это не дело полководца» [Там же: 104].

Все эти замечания о характере Чингис-хана с нравственными оценками сделаны Б. Я. Владимирцовым по материалам «*Сокровенного сказания*», китайских и персидских источников и монгольских летописей. Есть же высказывания, основывающиеся только на летописях. П. Б. Балданжапов писал: «Хасар – воплощение всех добродете-

лей и героизма. Он честен и справедлив... Чингис же в противоположность ему коварен, несправедлив, вспыльчив» [Балданжапов 1970: 59–69].

Ранние монгольские летописи не дают оснований для такого рода высказываний. Они сами не оценивают своих героев с точки зрения морали. Противоречивость таких оценок отмечал еще В. В. Бартольд. Он же впервые обратил внимание на источники этого противоречия: «Насколько этот рассказ (о геройстве Чингис-хана. – *А. Ц.*) соответствует действительным фактам, это, конечно, более чем спорно. В ‘Сокровенном сказании’ чаще приводятся факты противоположного характера, в которых Б. Я. Владимирцов видит доказательства отсутствия у Чингиз-хана ‘особой личной храбрости’; в одном случае он ‘проявил себя осторожным до малодушия’. Такие же противоречия в чертах характера Чингиз-хана отмечаются в других местах; ‘Чингиз-хан, несомненно, отличался подозрительной жадностью (выражение, конечно, не вполне удачное), ревниво оберегая свое достояние’; в то же время о нем говорили в народе: ‘Этот царевич Темучин снимает платье, которое носил, и отдает; с лошади, на которой сидел, сходит и отдает’. Следовало бы, может быть, отметить, что эти противоречия находятся не в одном и том же источнике, но зависят от противоположной тенденции двух основных версий эпоса о Чингиз-хане: степной, или богатырской, и придворной, или династийной. В первой версии нередко проявляется стремление прославить сподвижников Чингиз-хана в ущерб ему самому, во второй этого стремления, конечно, нет; из первой версии заимствуются рассказы, где проявляется жадность и малодушие, из второй – рассказы о щедрости и молодечестве» [цит. по: Владимирцов 1992: 112].

Это замечательное рассуждение В. В. Бартольда можно истолковать в том смысле, что характеристика Чингис-хана зависит от того, к какому виду, типу или жанру литературы принадлежит данное конкретное сочинение. Причем те оценки, которые многие ученые рассматривают как отрицательные, на самом деле не являются оценками; они почерпнуты из таких источников, которые не дают нравственных оценок вообще. А «положительные» – извлечены из того слоя, который идеализирует верховного владыку и всегда «расценивает» его положительно.

Обратимся к конкретным примерам. Есть несколько эпизодов, которые легли в основу большинства рассуждений об «отрицатель-

ных» чертах Чингис-хана с точки зрения «обычных представлений о нравственности». Посмотрим, как они изложены в различных летописях и каково отношение к ним авторов, если таковое выражено тем или иным способом.

1. Тэмуджин – трус [Козин 1941: § 66: 87]. Йисугэй-багатур оставил единственного сына с двумя конями у Дай-сэцэна. Оставил Тэмуджина и сказал: «Мой сын боится собак. Ты его береги!» [Краткое Золотое сказание 1989: 19; Лубсан Данзан 1973: 69]. В других летописях нет. Но и в двух «Золотых сказаниях», где эта фраза есть, автора не высказано никакой оценки этой черты Тэмуджина.

2. Тэмуджин – братоубийца [Козин 1941: § 77: 90]. «Тэмуджин и Хасар сказали Оэлун-эхэ: ‘Бэгтэр отнял пойманную в сети рыбу. Сегодня отнял жаворонка, простреленного стрелой Хасаром. Мы убьем Бэгтэра и Бэльтүдэя’. Оэлун-эхэ сказала: ‘О, мои сыновья, вы говорите то же, что пять сыновей тайчудской Орбэй-Гоа. Ведь у вас нет друзей, кроме тени, плетки, кроме хвоста’. Тэмуджин и Хасар при этих словах вышли, хлопнув дверью. Бэгтэр сторожил восемь соловых лошадей. Они договорились схватить Бэгтэра – Тэмуджин спереди, а Хасар сзади и убить его. Бэгтэр сказал: ‘Убивайте меня, но не убивайте моего младшего брата Бэльтүдэя. Он вам еще послужит. Тэмуджин и Хасар убили Бэгтэра’» [Краткое Золотое сказание 1989: 21–22].

Есть в других летописях [Лубсан Данзан 1973: 73–74; Саган Сэцэн 1987: 71; История Асрагчи 1984: 25]. Из летописей XVII в. лишь «Желтая история» не упоминает об убийстве Бэгтэра. Поздние же летописи старательно замалчивают этот факт. Только Галдан-туслагч упоминает об убийстве Бэгтэра Чингис-ханом [Галдан 1960, с. 41a-b]. В некоторых сочинениях говорится, что Бэгтэр умер сам: «Бэгтэр умер в детстве, не оставив потомства» [Рашпунцаг 1985: 57]. В других он участвует в сражениях и умирает взрослым от ран: «Тэмуджина избрали общим эдзэном, а Бэгтэра, Бэлгэтэя и Хасара назначили тремя главнокомандующими... В ту пору рана Бэгтэра воспалилась, и он умер. Бокэ Бэлгэтэй сказал тогда: ‘Наш старший брат умер бездетным...’» [Балданжапов 1970: 144–145; Джамбадордж 1984: 396].

3. Тэмуджин отнесся неблагодарно к Бэльтүдэю и Хасару (в «Сокровенном сказании» нет).

После ссоры на пиру, где Бэльтүдэю, защищавшему честь монголов, разрубили правое плечо, а Хасар каждой выпущенной стрелой

убивал человека, «Богдо-эдзэн схватил Бэлыгудэя за то, что он в стычке с тайчудами посадил его на коня левой рукой, не оказав уважения. Тогда Бэлыгудэй и Хасар стали говорить: ‘Наш владыка решил неверно. Он же завоевал пять цветных и четыре чужих с помощью меткости Хасара и силы Бэлыгудэя’» [Краткое Золотое сказание 1989: 39].

Также в некоторых летописях [Лубсан Данзан 1973: 106; Саган Сэцэн 1987: 79]. В *«Драгоценном сказании»* Саган Сэцэна эпизоды, рассказывающие о пире и обиде братьев, разделены и не имеют друг к другу никакого отношения. Об обиде Бэлыгудэя и Хасара говорится после рассказа об уходе Хасара от Чингис-хана и последующем примирении братьев. Этот эпизод «вызывает» сюжет о превращении Чингис-хана в старика с луком и его поучениях братьям [Саган Сэцэн 1987: 79–90]. О пире и ссоре на нем, после чего Бэлыгудэй подсаживает Чингис-хана левой рукой, повествуется позже [Саган Сэцэн 1987: 90–91], а рассказа о наказании Бэлыгудэя нет. В летописях XVIII и XIX вв. рассказ о несправедливой обиде Бэлыгудэя и Хасара Чингис-ханом не говорится ничего. Например, в *«Хрустальном зеркале»* Джамбадорджа ссора на пиру описана, но об обиде Чингис-хана нет ни слова [Джамбадордж 1984: 398]. Есть летописи, которые знаменитые слова «о меткости Хасара и силе Бэлыгудэя» даже приписывают самому Чингис-хану: «Состоялись торжества в честь победы над врагом, на которых Тэмуджин сказал: ‘Мы победили врага благодаря крепости Бэгтэра, силе Бэлгэтэя и ловкости Хасара’» [Балданжапов 1970: 145]. А Рашпунцаг после рассказа о наградах приближенных пишет: «Чингис-хан... провозгласил: ‘Прежде я думал, что сумею покорить все народы с помощью меткой стрельбы Хасара и силы Бэлыгудэя. Но и ваша (орлёков. – А. Ц.) служба велика. Я полагаюсь на вас как на ось телеги и плечо тела. Не отступайте же от своих целей!’» [Рашпунцаг 1985: 58].

4. Тэмуджин обделил Борчи (в *«Сокровенном сказании»* нет). «После окончания этого великого похода [владыка] пожаловал своим девяти орлёкам и всем, кто отдавал ему силы, великие звания, почетные должности и большие награды, по порядку. Он назначил сотников, тысячников и десятитысячников. Когда он распределил таким образом доли, он ничего не дал Борчи. Ночью Бортэ-сэцэн-сутайтайху сказала:

‘Разве это не тот Борчи,
Который, когда ты был один,
Не расставался с тобой,
И отдавал тебе все силы?
Почему ты позабыл Борчи’.

Владыка сказал: ‘Много таких, кто завидует. Поэтому я хотел про-
верить, насколько Борчи завистлив. Он не станет сердиться на меня’.

Он послал слугу Бачина подслушать у его юрты [Борчи], что тот
говорит. Жена [Борчи] по имени Тэгусгэн-Гоа говорила:

‘Ты встретился [ему] еще до исполнения его целей,
Ты участвовал во всех его делах,
Ты помогал ему обустроить государство,
Ты отдавал этому сил больше других,
Ты оставил отца, мать, жену и детей
Ты говорил: Отдам все силы владыке.
А теперь, когда [владыка] распределяет доли в своем государстве,
Не назвал лишь тебя. Почему?’

В ответ на это Борчи сказал:

‘У женщин повод короткий и мысли убоги.
Разве не то награда мне, что золотая нить [жизни] владыки длинна?
Разве не то награда тебе, что я жив-здоров?
Не следует бороться за подношения,
Следует всегда служить и отдавать силы.
Зачем торопиться и обижаться?
Надо отдавать силы и дальше.
Если сейчас не получил,
Позже дети мои получат’.

Слуга Бачин передал владыке все эти слова полностью. Владыка
сказал:

‘Я проснулся или нет?
У Борчи не было других мыслей, ни тайных ни явных,
Кроме как служить мне’.

Назавтра он объявил всему народу: ‘Вчера я позабыл Борчи. Но-
чью моя жена Бортэ осудила меня. Когда дети проходили мимо юрты
Борчи, они услышали, как говорили Борчи и Тэгусгэн, и передали их
речи мне.’

До опустения плохонького колчана
Не выказывавший дурного отношения, мой Борчи!
В дни невзгод
Отдававший мне свои силы, мой Борчи!
До распада мстительного колчана
Не проявлявший лжи,
Во время сражений на смерть
Не жалевший жизни своей, мой Борчи!
Все князья и сановники,
Не знайте зависти и жадности!
Охраняй мое нефритовое государство,
О мой иноходец Борчи, князь девяти внешних провинций!

Владыка наградил Тэгусгэн-Гоа титулом бучин-тайбучин и сделал Борчи главным ноём» [Желтая история 1983: 84–88].

Этот эпизод входит и в другие летописи [Саган Сэцэн 1987: 109–115; Дхарма-гуши 1987: 78–82; Рашпунцаг 1985: 57–58]. В *«Золотом сказании»* Лубсан Данзана эпизод изложен несколько иначе [Лубсан Данзан 1973: 126–128]. Здесь Чингис-хан не отдает Борчи подарков, которые поднес им в походе некий князь. Так или иначе, внутренняя логика эпизода сводится к тому, что Чингис-хан забыл наградить своего верного сподвижника Борчи, но после напоминания об этом его жены Бортэ исправил свою оплошность. Уже в летописях XVII в. – *«Драгоценном сказании»* и *«Желтой истории»*, в этот рассказ введен «оправдательный» элемент: Чингис-хан якобы делает это, чтобы проверить Борчи. В *«Золотом диске»* Чингис-хан поступает так специально, чтобы показать другим великодушие Борчи. Чингис-хан говорит:

«Опасаясь, что многие орлёки и ноёны будут завидывать, я хотел показать им истинные мысли Борчи» [Дхарма-гуши 1987: 78].

В *«Хрустальных четках»* Рашрунцага нет упоминаний об увещеваниях Бортэ, и логика повествования становится совершенно четкой – Чингис-хан хотел показать великодушие Борчи и показал. А в *«Синей тетради»* рассказывается просто об особом отношении Чингис-хана к Борчи: «После возвращения из великого похода на Сартагчин [Чингис-хан] наградил великими подношениями-долями, почетными званиями и титулами своих девять орлёков – арлудского Хулэг-Борчи, джалайрского Гоа-Мухули, горлосского Дзэбэ-ноёна, ойрадского Хара-Хирагу-ноёна, ушинского Богорал-ноёна, татарского Ши-

ги-Хутуг-ноёна, ураинханского Дзэлмэ, сулдэсского Тогран-Шираноёна, джурчидского Чу-Мэргэн-ноёна, а также всех других, кто отдавал ему силы. Из всех других он особенно высоко вознес Хулэг-Борчи и сказал ему хвалу» [Синяя тетрадь 1996: 55].

Далее идет стихотворная хвала Борчи и рассказ о наградах ему, его жене и потомкам. Создается впечатление, что рассказ об особом награждении Чингис-ханом Борчи в «Синей тетради» является завуалированным ответом всем старым историям, где Чингис-хан забывает своего верного богатыря.

5. Тэмуджин несправедливо гневается на Хасара. «Владыка, увидев плохую [птицу] сову, сидящую на дереве, приказал Хасару: ‘Стреляй!’ Хасар выстрелил. Но сова как раз взлетела, и стрела прострелила крылья сидевшей сзади сороки. Владыка рассердился и замахнулся [на младшего брата] мечом. Но к владыке обратился орлёк: ‘Говорят же, что желаешь хорошего, а получаешь дурное. Владыка сам это знает’. Владыка согласился. После этого слуга Маджин-хутэч сказал: ‘Твой младший брат Хасар, напившись водки, брал за руку Хулан-хатун’. Владыка отправил слугу Маджина с приказом: ‘Принеси мне от Хасара перья орла!’ Хасар сказал: ‘Хоть он и владыка всего народа, а я достаю перья орла лучше!’ Он послал перья орла. ‘Старые!’ сказал [Маджин] и вернулся. Затем [владыка] послал слугу Маджина, чтобы тот принес убитого баклана. [Хасар], увидев летящего баклана, спросил у слуги Маджина: ‘Куда стрелять?’ – ‘Между черным и желтым [пятнами]’, – ответил тот. [Хасар] прострелил птице клюв и отдал. ‘Я хотел поднести хану перья орла. А это – не то, это – перья баклана. Да еще в крови’, – сказал он и удалился, не взяв. Владыка рассердился: ‘Когда-то он тайно сговорился с семьёю хонхотанцами. Затем, когда я приказал ему убить дурногоголосую сову, он убил сладкогоголосую сороку. Сейчас не дал перьев орла!’ Он посадил [Хасара] связанным в колодец с загородкой, дал ему бычьего корма и поставил охранять четверых человек» [Краткое Золотое сказание 1989: 64–66].

Этот эпизод есть во многих летописях [Лубсан Данзан 1973: 235–236; Саган Сэцэн 1987: 118–119; Балданжапов 1970: 152; Рашпунцаг 1985: 126; Джамбадордж 1984: 417]. Из летописей XVIII–XIX вв. рассказ об этом содержится только в «прохасарских» «Золотом сказании» Мэргэн-гэгэна и «Хрустальном зеркале» Джамбадорджа, а также

в «Хрустальных четках» Рашпунцага. Но последний комментирует его так: «Я думаю, невозможно рассказать о всех достоинствах Богдо Чингис-хана. Но особенно велико было его милосердие. Перечислю [несколько эпизодов]: когда-то его близкий сородич Ананда (Алтан) предал его, но [Чингис-хан] не убил его. Он помог Ван-хану Тогорилу, а когда Тогорил ответил неблагодарностью, не обратил на это никакого внимания, послал ему на помощь четырех хулэгов, а Мухули приказал, чтобы тот рассказывал всем о его милосердии. Как же он мог [после этого] своего родного брата Хасара за ничтожную провинность, когда тот промахнулся и попал в сороку, так тяжело наказать и посадить в колодець?.. Если на это все посмотреть, ясно, что это – совершенная ложь. Некоторые люди, имеющие скудный ум, воспринимают [такие рассказы] как правду и передают их из уст в уста. Поэтому я здесь и объяснил суть» [Рашпунцаг 1985: 126–127].

Ранние летописи, особенно два *«Золотых сказания»*, содержат эпизоды, которые можно трактовать как показывающие «отрицательные» черты Чингис-хана. Но уже в XVII в. есть сочинения, избегающие такого рода сюжетов. Позднее эта тенденция становится все более явственной. Летописи или замалчивают такие детали, или переосмысливают их, дают свою трактовку. В том слое, где нет нравственных оценок, т. е. близком эпосу, такие эпизоды есть, в содержащем же нравственные оценки такие факты исчезают или изменяются. Это – отражение процесса превращения Чингис-хана из героя с эпическими чертами в образ идеального литературного героя, окончательное создание которого происходит в романе Инджинаша *«Синяя книга»*.

Заключение

Приведенный материал позволяет сделать некоторые выводы, касающиеся образа Чингис-хана в монгольском письменном и устном наследии. Монгольское словесное искусство, при вполне обозримом объеме, демонстрирует большое разнообразие в источниках своего происхождения, в испытанных за время своего развития иноязычных влияниях и в типологической принадлежности, т. е. составляет весьма и весьма сложный комплекс. Образ Чингис-хана в устной и письменной традиции монголов как нельзя лучше отражает это положение. В каждом конкретном случае он носит именно те черты, которые соответствуют словесному пространству, в котором он существует.

Первое: Чингис-хан – реальный исторический деятель монгольской истории XIII в. Однако, попав в фольклор архаического типа, его образ преобразуется соответствующим образом. Он приобретает черты культурного героя, родоначальника монголов, сакрального источника многих навыков, обычаев, народной мудрости.

Второе: в *«Сокровенном сказании»*, которое до сих пор не обрело в современной науке жанрового обозначения, будучи, по выражению Б. Я. Владимирцова, «слишком эпичным» для летописей, и «слишком историчным» для эпоса, образ Чингис-хана тяготеет все-таки к эпическим персонажам. Повествование о нем используют фольклорно-эпические модели, в частности элементы так называемого «эпического биографизма».

Третье: монгольские летописи XVII-XIX вв. делятся на несколько видов, в соответствии с традициями, которых они придерживаются. В сочинениях, близких *«Сокровенному сказанию»*, образ Чингис-хана сохраняет эпические черты. Летописи, являющиеся более или менее развернутыми генеалогическими списками, ставят его на центральное место, но уделяют не много внимания. Сочинения, следующие за тибетскими историографическими традициями, не выделяют Чингис-хана из ряда других монгольских ханов юаньской династии.

Четвертое: более интересные явления (с точки зрения повествовательных традиций) произошли в тех сочинениях, которые испытали влияние китайской исторической литературы. Эта традиция, на мой взгляд, привела к созданию литературного образа Чингис-хана – идеального правителя, создателя великого и гармоничного государства, великодушного и строгого хана-отца.

Пятое: изложенный материал показывает, что образ Чингис-хана, центральная фигура монгольской истории и литературы, сакральный «герой» монгольской самоидентификации, не завладел всем пространством словесного искусства монголов. Есть такие виды и формы монгольской литературы, где он – явление чужеродное. Так, нельзя сказать, что образ Чингис-хана сколько-нибудь глубоко проник в сказочный фольклор и волшеббно-авантюрную литературу. Волшебно-фантастическое начало, эстетически и формально не совпадающее с архаичной мифологией и средневековой родовой историей, по видимому, отторгало его. Его образ был слишком историчен, с одной стороны, и слишком сакрален, – с другой. Нет также и героических

устных или письменных сказаний о Чингис-хане. Не приняла его и буддийская письменная традиция. Легенд буддийского характера о нем мало, все они имеют локальный или случайный характер. Итак, Чингис-хан – герой преимущественно архаичных мифов и исторических преданий, а также повествований с элементами беллетристики, выросших из последних.

Этому есть несколько причин. Первой из них, на мой взгляд, следует назвать «историчность» образа. Чингис-хан появился на монгольской арене, когда монголы приобрели письменность, литературу, так что память о нем носила фиксированный, исторический характер, она поддерживалась и корректировалась наличием литературы о нем. Поэтому образ Чингис-хана не смог потерять конкретно-исторические черты и полностью превратиться в эпического героя.

Другая причина – буддийская письменная традиция и историческая литература монголов, восходящая к «Сокровенному сказанию», сосуществовали на протяжении веков довольно независимо друг от друга и сравнительно мало смешивались. Это были две крупные, в той или иной мере самостоятельные традиции в монгольской литературе. Безусловно, взаимное проникновение было, но ни одна из них не смогла поглотить другую. Это касается и «высоких» литературных жанров, и устных народных сказаний. Поэтому Чингис-хан не стал героем буддийских повестей и мифов.

В образе Чингис-хана в монгольском фольклоре и литературе отразилась вся история монгольской словесности, ее специфика, внутренняя структура и характер.

Литература

Балданжапов П. Б. 1970. *Altan tobci. Монгольская летопись XVIII в.* Улан-Удэ.

Владимирцов Б. Я. 1992. *Чингис-хан.* Горно-Алтайск.

Галдан. 1960. *Kaldan. Erdeni-yin erike kemekü teüke bolai.* Улаанбаатар.

Джамбадордж. 1984. *Jimbadorji jokiyaba. Bolor toil.* [Begejing].

Доронин Б. Г. 1990. Биография в средневековом Китае (к характеристике жанра). *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки.* Вып. 13. Л.: 107–124.

Дхарма-гуши. 1987. [Dharma guusi]. *Altan kürdün mingyan kigesütü.* [Köke qota].

Желтая история. 1983. *Erten-ü mongyol-un qad-un ündüsün-ü yeke sir-a tuyuji orosiba.* [Begejing].

- Жуковская Н. Л. 1982. Чингисхан. *Мифы народов мира*. Т. 2. М.: 629.
- История Асрагчи. 1984: *Asarayči-yin teüke*. [Begejing].
- Козин С. А. 1941. *Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г.* М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- Краткое Золотое сказание. 1989: *Qad-un ündüsün quriyangyui altan tobči*. [Begejing].
- Лубсан Данзан. 1973. *Алтан тобчи (Золотое сказание)* / Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н. П. Шастиной. М.: Наука.
- Неклюдов С. Ю. 1984. *Героический эпос монгольских народов*. М.: Наука.
- Потанин Г. Н. 1893. *Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия*. Т. 2. СПб.
- Рашпунцаг. 1985: [Rasipungsuy]. *Bolor erike*. [Köke qota].
- Саган Сэцэн. 1987: *Sayan Sečen jokiyaba. Erdeni-yin tobčiy-a*. [Begejing].
- Синяя тетрадь. 1996: *Köke teüke*. [Begejing].
- Цендина А. Д. 1999. Легенды о происхождении племенного союза табунаг в монгольских летописях. *Altaica*. 3: 139–151.
- Цендина А. Д. 2000. Миф о Чингис-хане как о покровителе буддизма. *Altaica*. 4. М.: 157–163.
- Эзэн богд. 1992: *Эзэн богд Чингис хааны домог оршвой*. Эмхэтгэж боловсруулж удиртгал бичсэн Х. Сампилдэндэв. Улаанбаатар.

Т. Мэй

МОНГОЛЫ И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ В XIII ВЕКЕ^{*}

В течение последних десяти лет ряд ученых исследует проблему обращения монгольских ханов в мировые религии (ислам, буддизм и христианство), уделяя особое внимание исламу. Поскольку эти специалисты не ограничиваются изучением лишь военных и политических аспектов, а уделяют внимание и другим вопросам средневековья, они добились значительных результатов в изучении религии монголов, а также истории Монгольской империи и каганатов [Amitai-Preiss 1996; 1996b; 1998; 2001; см. также: DeWeese 1990; 1994; 1996]¹. Обращение монголов в мировые религии было, по-видимому, редким явлением вплоть до распада империи. Если такие случаи и имели ме-

^{*} Приношу благодарность А. Хазанову за его многочисленные предложения и критические замечания, сделанные им на более ранний вариант этой статьи, написанной благодаря его семинару, посвященному обращению и мировым религиям.

сто среди элиты, все же вплоть до смерти Мункэ-хана в большинстве своем она не проявляла интереса к обращению. Примечательно, что хотя нам известны причины, по которым монголы обращались в мировые религии, мы мало задаемся вопросом, почему все же было мало случаев обращения в более сложные религии, с которыми монголы были уже достаточно знакомы.

История доказывает, что при взаимодействии мировой или универсальной религии с традиционной последователи последней оказываются обращенными либо добровольно, либо насильственно². В этом смысле Монгольская империя на протяжении основного периода своего существования (1200–1260 гг.) представляла собой исключение из правил. Монгольские ханы, веротерпимые в отношении всех религий, избегали обращения в мировые религии, существовавшие в пределах империи, хотя и интересовались ими. При ханских дворах находились представители различного духовенства, отстаивавшие преимущества своей религии [Dawson 1955: 197–194]. Ходили слухи, что князя или даже сам хан тайно исповедовали какую-то религию [Dawson 1955: 68]³. Кроме того, монголов нельзя было обратить насильственно, потому что, в отличие от коренных жителей обеих Америк или Сибири в эпоху открытий, они были завоевателями. В своей статье я хочу выяснить, почему монгольские ханы не исповедывали никакой из мировых религий, а также высказать некоторые предположения по поводу того, почему различные каганаты начали обращаться в иные религии после смерти Мункэ-хана.

До обращения в ислам и буддизм монголы были последователями системы верований, известных как шаманизм. Хотя после включения в *Yeke Monggol Ulus* племен керейтов, меркитов, онгутов и найманов некоторые монголы приняли христианство несторианского толка, все же подавляющее большинство монголов придерживалось своих исконных верований [Moffet 1992: 400–401; см. также: Fiey 1975]⁴. Несторианцев было немного, но они оказали на монголов значительное воздействие, поскольку, во-первых, у многих представителей монгольской элиты жены были из племен керейтов и найманов, а во-вторых, из этих же племен происходили некоторые высокопоставленные чиновники административного аппарата⁵. Поэтому высшие круги империи находились под влиянием несторианского христианства⁶.

Но, несмотря на то, что элита находилась под влиянием христианства, монголы оставались невероятно веротерпимыми. Будучи первоначально шаманистами, они не выработали подробного канона, который бы являлся нравственным руководством или подразумевал единственно возможное узкое мировоззрение, исключаящее все иные и делающее акцент на загробной жизни. Традиции шаманистских верований был присущ интерес к аспектам духовности, применимым к повседневности и жизненным реалиям. Загробный мир был весьма схож с миром земным. Не было идеи спасения души. Душа была нужна в нынешней жизни, а после смерти человек становился еще одним духом и не подвергался риску вечного проклятия [Dawson 1955: 12]. Поэтому монголы «были открыты для любой религиозной практики или ритуала, которые могли бы способствовать успеху в достижении сиюминутных целей» [Foltz 1999: 44].

Монголы, действительно, поддерживали отношения с религиозными общинами своей империи. Главная цель при этом носила стратегический характер: мирные взаимоотношения с религиозными общинами способствовали смягчению враждебности со стороны завоеванных народов. Так, например, духовенство всех религий было освобождено от уплаты налогов, а монгольская армия в ходе завоеваний, как правило, не разрушала религиозные строения. Более того, ханы просили молиться за них священнослужителей разных религий [Foltz 1999: 44–45]. Такое поведение одновременно свидетельствовало и о том, что монгольские ханы не были последователями какой-то конкретной религии, и о том, что они демонстрировали уважение ко всем религиям. В традиционной монгольской религии за обиду, нанесенную духам, следовало наказание свыше, а потому уважение к ритуалам иных религий и упоминание в молитвах было всего лишь формой духовно застраховаться от обиды, случайно нанесенной чужой духовной силе.

Кроме того, что монголы были терпимы ко всем религиям, они еще и стремились поддерживать мир между различными религиозными общинами. Это диктовалось не столько идейными соображениями, сколько стратегической необходимостью. Монгольского военачальника Джэбе, преследовавшего предателя Кучлука, встречали в Средней Азии как освободителя: когда буддист Кучлук находился у власти, буддисты притесняли мусульман. Однако поражение, нане-

сенное Кучлуку Джэбе, не повлекло за собой гонений на буддистов. Джэбе, как и монголы в целом, не хотел быть втянутым в религиозные распри. Он провозгласил, что все должны следовать религии своих предков и не отказывать другим в таком же праве [Juvaini 1997: 67]. Пока монголы не испытывали необходимости использовать какую-нибудь религию в политических целях, их мало волновала религиозная доктрина. Каждый был волен совершать религиозные обряды, как того требовала вера, но если это угрожало стабильности империи или монгольскому владычеству, тогда монголы отвечали насилием. Они не потерпели бы никаких чужих претензий на духовное господство над миром, поскольку сами претендовали на мировое владычество [Khazanov 1993: 468].

Поскольку Монгольская империя в эпоху своего существования была наиболее могущественной силой в мире, вполне естественно, что с ней пытались установить отношения. Христианство не было исключением. Со времен легенды о пресвитере Иоанне Западная Европа постоянно искала восточного союзника христиан против мусульман. Сначала многие полагали, что монголы, действительно, были армией Иоанна, но после завоевания Венгрии европейцы поняли, что ошибались. Но это не означало, что они перестали мечтать об обращении монгольских ханов в христианство. Ходили слухи о том, что некоторые монгольские князья были христианами (например, Сартак), более того – принцессы и ханши, так что папство, естественно, верило в возможность обращения монголов [Dawson 1955: 117–119]⁷. Папство, как и руководители других мировых религий, полагало, что если будет обращена правящая элита, то за ней последуют и массы [Khazanov 1994: 15]. Вследствие такого убеждения, а также из-за общего беспокойства, вызванного возможностью монгольских нападений на христианский мир в будущем, появились так называемые монгольские миссии. Папа Иннокентий IV направил к монголам несколько монахов с посланием, состоящим из двух частей. В первой части монголов упрекали за их нападения на христиан и ставили в известность о том, что если они не откажутся от такого поведения, на них обязательно падет гнев божий [Dawson 1955: 75–76]. А вторая часть была посвящена описанию основных положений католической веры и изложению причин, по которым монголы должны принять эту религию [Muldoon 1979: 42–43].

Хотя папа Иннокентий IV руководствовался самыми лучшими намерениями, он не имел никакого представления ни о степной дипломатии, ни о мощи монголов. Ответ Гуюка примечателен не только своей лаконичностью и ясностью, но и угрожающим тоном. Главная идея послания Гуюка заключалась в следующем: монголы покорили всех, кто оказывал им сопротивление и не подчинился Чингис-хану и наследовавшим ему ханам: «Бог повелел нам уничтожить их и отдал их в наши руки. Ибо, если бы не Божье приказанье, что мог бы один человек сделать другому? Однако вы, люди Запада, считаете лишь себя христианами и презираете других людей. Но откуда вы знаете, на кого снисходит милость Божья? Мы, поклоняющиеся Богу, разрушили всю землю с востока до запада по воле Бога. А если бы не Божья воля, что бы смогли сделать люди? ... Но если вы не поверите нашему письму и Божьему приказанию или не прислушаетесь к нашему совету, тогда мы будем точно знать, что вы хотите войны. Тогда мы не знаем, что случится, знает это один Бог» [Dawson 1955: 83–84].

Когда папа Иннокентий IV получил ответ монголов, то отправил второе письмо, в котором писал, что не имеет намерения вести войну, а лишь желает спасения душ монголов. Но Иннокентий снова упомянул, что монголы рискуют навлечь на себя Божий гнев. Папа, очевидно, не понял, что монголы считали, что Небо на их стороне, а папа не является единственным представителем Бога на земле [Cleaves 1982: 53].

Папа Иннокентий IV был не единственным христианским правителем, который добивался какого-нибудь взаимопонимания с монголами. Король Людовик IX отправлял к монгольским ханам посольства, стремясь найти в них союзников против мусульман. Эти миссии тоже были безуспешными, потому что монголы рассматривали их как выражение покорности монгольской власти [Joinville 1963: 287–288].

В действительности монголы имели все основания рассматривать дипломатические усилия короля Людовика как выражение покорности: хотя он проявлял большое рвение в попытках завоевать для христианского мира Святую землю, его поражения были куда весомее, чем незначительные успехи⁸.

Таким образом, ранние попытки христиан обратить монголов или хотя бы попытаться сблизиться с ними не увенчались успехом. Вина за это, если подобное слово здесь уместно, может быть возложена на

отношение католицизма к другим религиям. Западная Европа, несмотря на крестовые походы, по-прежнему представляла собой тихую заповедь цивилизации по сравнению с остальной частью мира. Ее мировоззрение было более ограниченным, чем у латинов Святой земли, или у мусульман, с которыми она боролась, или даже чем у русских, которые уже находились под властью монголов. У западноевропейцев просто не было достаточных связей с другими культурами для того, чтобы признать существование культурных барьеров в процессах коммуникации, будь то религия, дипломатия или какая-то другая сфера. Западноевропейец считал себя выше любого представителя другой этнической группы, культуры или религии, с которыми ему приходилось сталкиваться. Отметим, что католическая церковь порицала мусульманских правителей за то, что они не позволяли христианским миссионерам проповедовать на исламских территориях. При этом папа Иннокентий IV не считал, что христианские правители должны позволить на своих территориях проповедь других религий [Muldoon 1979: 50]. А потому католические миссионеры, да и сами папы, пытались обратить монгольских ханов в католицизм, неуважительно относились к традициям местного населения и даже к христианам-несторианцам. Для Запада католицизм был единственно возможным путем, которому не было альтернативы.

Папа Иннокентий старался сделать так, чтобы для язычников и еретиков обращение было более легким. В 1245 г. он издал Папскую буллу, сходную с буллой папы Григория IX, изданной в 1235 г. Папская булла 1245 г. была направлена главным образом на предоставление миссионерам особых привилегий для того, чтобы упростить обращение [Muldoon 1979: 50]. Важнейшими из них были: право исповедовать в любом месте, отпускать грехи отлученным от церкви, освободить ритуал обращения от всякого рода необязательных компонентов и вообще сделать обращение возможно более легким, не отступая от католического пути. Кроме того, булла включала список семнадцати различных групп людей, в частности этнические группы и религиозные секты, которые были выбраны в качестве объектов обращения. Многие из них проживали на территориях, подчиненных монголам.

Даже и с новыми привилегиями католические миссионеры не имели на монголов большого влияния. Узость мировоззрения и наду-

манное превосходство западных людей сыграли самую отрицательную роль в вопросе обращения монголов. Несмотря на то, что некоторые монголы были христианами-несторианцами, монгольские ханы, в целом, питали к несторианцам мало уважения⁹. Тем не менее несторианцы были более открыты по отношению к другим культурам и синкретизму вообще. Г. В. Хьюстон писал: «...непохоже, что несторианским миссионерам были свойственны те же предрассудки [что и католикам], поскольку [несторианцы] свободно включали обычаи местных религий в свое толкование христианства» [Houston 1980: 64–65].

А. Хазанов высказывал иное, но сходное мнение по поводу неудачи католиков обратить монголов: «Мне кажется, что одной из основных причин неудачи явились заявления о их главенстве над светской и духовной властью обращенных. Кочевые правители боялись, что обращение в христианство поставит под угрозу их независимость» [Khazanov 1994: 24].

Оба автора хотя бы частично правы. Как полагает Хьюстон, по сравнению с католиками несторианцы имели преимущество, поскольку их религия была более синкретичной и способной воспринимать различные культуры. Более того, несторианцы не стремились установить над монголами какую-либо светскую или духовную власть, что Хазанов справедливо отмечает у католиков. Вместе с тем я должен выразить несогласие с Хазановым в том, что монголы боялись потерять свою независимость из-за обращения в католицизм. Существуют многочисленные доказательства того, что по отношению к своей власти монголы не потерпели бы никакой угрозы, из какого бы источника, светского или религиозного, она ни проистекала. Чингис-хан казнил Теб Тенгри за его вмешательство в политику [Cleaves 1982: 181–182]. Монголы уничтожили халифат, поскольку халиф был той фигурой, которая была способна, хотя бы теоретически, претендовать на духовную и светскую власть. Папство так старалось встать выше светских правителей, что папу, скорей всего, постигла бы судьба халифа, окажись монголы в Риме.

После распада Монгольской империи начались новые попытки установления монгольско-западноевропейского альянса. Инициаторами чаще всего выступали монголы, а католики становились все более осторожными, поскольку уже утратили оптимизм по поводу возможности обращения монголов. Точнее сказать, папство предпринимало попытки найти новые пути, но по-прежнему наталкивалось на

камни преткновения, появившиеся вследствие религиозных причин. Когда монголы предложили заключить брачный союз с венгерским королем Белой IV, папа Александр IV настоятельно рекомендовал ему отказаться. Хотя Александр допускал, что монгольская военная машина была слишком грозной силой, чтобы идти против нее, он совершенно справедливо предвидел, что подобный союз приведет Венгрию, в конечном итоге, к подчинению монголам. Правоту Александра подтверждают следующие два обстоятельства: во-первых, монголы – не христиане и потому им нельзя доверять. Если монголы – не крещеные, то как и почему они станут уважать клятву, принесенную на христианской святыне, что было обычной практикой при заключении альянса? Во-вторых, брачный союз мог сделать Венгрию не равноправным союзником монголов, а их вассалом [Muldoon 1979: 59–60].

Тем не менее папство надеялось на то, что правящая элита, особенно хан, будет обращена, а народные массы обязательно последуют за ней. Хотя предшествующая история отношений с монголами предполагала, что монголов невозможно обратить в христианство, папство все еще надеялось, что сделать это возможно, поскольку среди монгольской верхушки было немало христиан.

Конечно, главная надежда папства на обращение монголов была связана с инспирацией раскола Монгольской империи. Персидский ильханат выражал горячее стремление вступить в переговоры с Римом, поскольку искал союзников для противоборства с враждебным исламу окружением¹⁰. В 1274 г. посланцы ильхана Абаки сделали первый шаг для устранения самого большого препятствия в создании альянса: они приняли баптизм. Теперь они уже не были язычниками и могли вести переговоры от имени Абаки [Muldoon 1979: 62].

Однако для папства этого было недостаточно. Оно по-прежнему считало обращение монголов более важным делом, чем существование латинского королевства на Ближнем Востоке. Что касается взаимоотношений с греками, то папство обещало военный альянс взамен обращения. Дж. Мульдун указывал, что этот план страдал серьезным недостатком: «Поскольку папство стало менее способным предоставлять военную помощь грекам, а также и другим, кто в ней нуждался, папы, по-видимому, стали более настойчивыми в том, что повинование папству должно быть выражено раньше, чем будет обещана помощь, которую они не могли предоставить» [Muldoon 1979: 62].

Конечно, когда папство не могло выполнить свою сторону соглашения, т. е. начать наступление против египетских мамлюков, у монголов было мало причин для обращения. Однако в своих попытках обратить монголов папство сталкивалось и с другими трудностями. Даже когда монголы, казалось, были очень заинтересованы в христианстве, остро не хватало христианских миссионеров, желавших идти на монгольские земли [Muldoon 1979: 63]. Например, когда Марко Поло в 1269 г. вернулся после пребывания при дворе Хубилайхана, он привез папе послание. Хубилай просил папу прислать сто образованных людей, чтобы учить его христианству. Папа смог послать лишь двух монахов, которые, достигнув монгольских земель, сразу вернулись обратно [Marco Polo 1938: 79]. Миссионеров трудно обвинять. Ходило множество историй и слухов и о том, что монголы – это дети Гога и Магога, пришедшие из ада, и об их поведении, и любого ужаснула бы мысль о добровольном путешествии к ним. А поэтому папы часто ограничивались письмами, в которых объясняли правителю христианскую доктрину. В 1291 г. папа Николай отправил такое письмо Тегудеру, в крещении Николасу, сыну ильхана Хулагу¹¹. В своем послании папа Николай предупреждал его, что когда он будет обращать других людей в христианство, он не должен допускать больших изменений в образе жизни. Папа особо предостерегал от изменений в одежде, поскольку это было бы слишком очевидным и могло привести к раздорам между обращенными и необращенными. В отличие от своих предшественников папа Николай понимал, что для них было важным быть и монголом, и христианином, а не только христианином [Muldoon 1979: 67]. К несчастью для христиан, это понимание пришло слишком поздно.

Ислам – это та религия, с которой чаще всего связывают обращение монголов в эпоху средневековья. После распада империи на отдельные части ильханат и Золотая Орда, в конце концов, приняли ислам. Чагатайский улус обратился в ислам, но приняли ли его кочевники, не совсем ясно. Ислам, хотя бы в начале, не был более успешным в обращении монголов, чем христиане-католики. Хотя хотанские мусульмане встречали монголов как освободителей от религиозных преследований, мусульмане Среднего Востока считали монгольские нашествия наказанием за грехи, в чем были на удивление единодушны и с католиками, и с православными христианами.

Вплоть до распада Монгольской империи среди монгольской элиты было мало обращенных в ислам. В период до смерти Мункэ-хана наиболее важным лицом, обращенным в ислам, был Берке. Все мусульманские источники соглашаются с тем, что Берке был настоящим мусульманином, однако точно неизвестно, когда он был обращен, поскольку источники датируют это событие по-разному: от младенческого возраста до восхождения на престол в качестве правителя улуса Джучи [Vasary 1990: 235–237; см. также: Juzjani 1970: 1283; 1975: 284–288]. Хотя неизвестно, в какой момент жизни он принял ислам, но все источники указывают, что Берке в Бухаре посетил шейха Саиф ад-дина Бахарзи, кубравийского суфия. Впоследствии шейх Бахарзи существенно повлиял на жизнь Берке [Vasary 1990: 238].

После обращения Берке то же совершили некоторые другие монгольские князья. Два его брата, Тока Темур и Беркечер, а также жена Берке Чичек-хатун были среди этих обращенных. Чичек-хатун даже построила юрту-мечеть. Некоторые источники указывают, что его эмиры были мусульманами и в их окружении были имамы. Таким образом, в ислам обратились аристократы и, предположительно, военная верхушка [Vasari 1990: 256]. Тем не менее это не означало, что вся Золотая Орда или Джучиев улус приняли ислам после того как Берке стал правителем в 1257 г. Тоде Мункэ, наследовавший Берке, тоже был мусульманином, однако многие свидетельства распространения ислама в Золотой Орде берут начало в мамлюкском султанате. Мамлюки, возможно, сильно преувеличивали масштабы распространения ислама для того, чтобы оправдать союзнические и дипломатические отношения с государством неверных. Так, Д. де Вис отмечал, что многие заявления об обращении в ислам были, скорее всего, способом добиться уступок и преимуществ от других сторон, как в Золотой Орде, так и за ее пределами, обычно в мамлюкском султанате [De Weese 1994: 89].

Таким образом, влияние ислама на Монгольскую империю с точки зрения обращения было минимальным вплоть до поздней эпохи. Однако в период между 1206 и 1260 гг. у монголов был некоторый стимул рассматривать ислам как возможность обращения. При правлении Мункэ-хана основное сопротивление исходило от Среднего Востока, который убеждал мусульман в том, что монголы – враги ислама. Монголы не были заинтересованы в разрушении ислама, осо-

бенно принимая во внимание их религиозную терпимость, которая по-прежнему преобладала при дворе кагана. Тем не менее нетрудно понять, почему мусульмане, и шииты, и сунниты, верили, что монголы собираются уничтожить ислам. Хулагу командовал экспедицией, искоренившей секту шиитов-исмаилитов, имевшую влияние в Иране. После этого Хулагу выступил против Аббасидского халифата в Багдаде. В 1258 г. Багдад был разграблен, а халифат прекратился со смертью халифа аль-Мустасима, хотя позже в мамлюкском султанате появлялись претенденты на титул. Более того, если бы обращение монголов во время правления Берке и Тодэ Мункэ имело большие масштабы, тогда обращение узбеков не воспринималось бы как значительный факт.

После распада Монгольской империи монголы начали принимать ислам. Сначала это происходило в Золотой Орде, поскольку усиливались контакты с мамлюкским султанатом. Чагатайский улус тоже все более становился исламским, по меньшей мере в Мавараннахре, который был по преимуществу мусульманским. В других районах Чагатайского улуса по-прежнему преобладали старые религиозные верования. Таким образом, быстрого обращения не произошло. Обращение Персидского ильханата произошло в 1295 г., когда Байду прилюдно приняв ислам, хотя никогда не постился и не молился публично. Газан-хан сделал ислам государственной религией, а к 1295 г. ислам приняли аристократия и рядовые монгольские воины [Bundy 1996: 35]. Полное обращение Золотой Орды произошло только после обращения в 1313 г. Узбек-хана. Но даже и после этого открыто восставали те, кто не желал, чтобы вследствие обращения Узбека и провозглашения ислама государственной религией место ясы Чингисхана занял шариат [De Weese 1990: 108–109].

По мнению Хазанова, успеху ислама в приобретении приверженцев способствовало то, что новообращенным не приходилось отказываться от своей этнической принадлежности или изменять образ жизни [Khazanov 1994: 24]. Однако с данным утверждением можно и не согласиться. Д. де Вис убедительно доказал, что обращение в мусульманство было главным изменением в образе жизни населения Внутренней Азии [De Weese 1994: 63]. Обращение в ислам, по существу, означало уход из племени. Если в ислам обращалось все племя, тогда, действительно, его образ жизни не менялся. Но тем не менее

для человека, даже если он хан, принятие ислама означало коренное изменение, даже если речь шла о самых простых формах суфизма. Ислам отвергал принципы Чингизидов, поскольку в исламе, теоретически, все равны, хотя на практике чаще всего это было не так. Скажем, если монгольский князь-мусульманин служит монгольскому хану, как он может подчиняться приказам неверного? Для мусульманина-сирийца выполнять приказания неверного монгола было не так трудно, поскольку монголы – это чужаки-завоеватели, принадлежавшие к другой этнической группе. Хотя преобладающее большинство тюркских народов и боковых ветвей монголов со временем стали мусульманами, это повлекло за собой полное изменение их образа жизни, особенно в смысле мировоззрения.

Из-за того, что обращение в ислам влекло за собой серьезные изменения, особенно для монголов в целом, оно могло произойти только после распада Монгольской империи. В условиях, когда каждый улус стремился установить свое господство и получить преимущества, обращение в ислам часто способствовало приобретению поддержки со стороны завоеванного населения. В более раннее время в ислам обращались отдельные люди. Несмотря на влияние мусульманских чиновников, купцов, суфиев и ученых, у монголов не было веской причины думать об исламе, пока их армии совершали опустошительные набеги на мусульманские страны. Для чингизидского князя стать мусульманином означало полностью отказаться от чингизидского наследия. Это означало, что он становился равным с другими мусульманами и более не представлял в мусульманском мире особую касту. Хотя теперь хан становился как бы ближе к народу и немонгольским эмирам, в действительности это наносило ущерб его власти, поскольку князь более не обладал отдельной идентичностью.

Хотя монголы уже знакомились с буддизмом в Си Ся и Тибете, они не испытывали никакой склонности к этой религии вплоть до эпохи Хубилай-хана. Конечно, отдельные монголы могли заинтересоваться буддизмом, но на самом деле он был для них всего лишь одной из религий. Только после распада Монгольской империи он начал приобретать влияние во времена правления Юаньской династии.

Еще до возвышения монголов буддизм имел долгую историю в Монголии и во Внутренней Азии в целом. Явные свидетельства присутствия буддизма в Монголии в эпоху Тюркской империи относятся к 552 г. [Moses 1973: 45–46].

Упадок буддизма в Монголии приходится на вторую Тюркскую империю, а надписи, сделанные тюрками, предупреждают, что воинам не подобает исповедывать эту религию [Moses 1973: 47]. У киданей буддизм стал государственной религией и средством противостояния конфуцианскому Китаю. Благодаря этому удавалось устанавливать связи с китайскими крестьянами, которые часто становились буддистами. Буддизм также был распространен и за северными границами киданей, где было построено по меньшей мере несколько монастырей.

В то время как и кидани, и монголы практиковали религиозную терпимость, кидани, в отличие от монголов, провозгласили буддизм своей государственной религией. Когда в 1125 г. Киданьская империя пала, многие кидани бежали на запад и образовали новое царство Си Ляо, более известное под названием государство кара-киданей. Так буддизм укрепился на западе. По мнению Л. Мозеса, хотя буддизм к XIII в. ослаб и почти исчез в Монголии, она граничила с буддизмом от Семиречья и Туркестана и вплоть до Северного Китая, который находился тогда под властью династии Цзинь [Moses 1973: 45–46]. Монголам, таким образом, приходилось встречаться с буддизмом во времена ранних завоеваний, но, что примечательно, они никогда его не принимали. Теоретически, общество, исповедующее «первобытную» религию, может принять первую же более сложную религию, с которой столкнулось. Буддизм как раз и был такой первой религией. В качестве первой можно рассматривать и несторианское христианство, но оно было распространено среди племенных конфедераций в эпоху Чингис-хана, а буддизм был первой мировой религией оседлого населения, с которой монголы познакомились.

Итак, остается открытым вопрос, почему монголы не обратились ни к одной из мировых религий, с которыми столкнулись? Частично ответ на этот вопрос заключается в том, как монголы рассматривали сами себя. Нет сомнения, они верили в то, что Небо, или Мункэ Кёке Тенгри, повелело, чтобы Чингис-хан и его сыновья правили всей землей. Их первыми неприятелями были кочевники, у которых была сходная культура и обычно те же шаманские верования, как и у монголов. Конечно, среди найманов и керейтов были несторианские христиане, но неизвестно, как глубока была их христианская вера. Возможно, она имела синкретический характер. По мере расширения им-

перии монголы знакомились с цивилизациями, обладавшими более сложной религиозной практикой, нацеленной главным образом не на земную, а на загробную жизнь. Поскольку с точки зрения монголов загробная и мирская жизнь очень сходны, они, вполне возможно, не видели особой пользы в принятии такого мировоззрения, в котором главное внимание уделяется загробному миру. В самом деле, ведь если кто-то является в этом мире ханом, то и в загробном мире он останется ханом.

К тому же, какую защиту, с точки зрения Чингис-хана, все эти религии могли обеспечить своим последователям? Он победил несторианских христиан, Ван-хана, хана керейтов и многих найманских ханов. Он объединил монгольские племена, как пророчествовал Хорчи [Cleaves 1982: 52–53]. А поскольку монголы завоевали многие народы, это придавало еще большую значимость повелению Неба о том, что монголы должны править землей. Кроме того, монголы видели, как религия может стать орудием разделения. Мусульмане Хотана встречали монголов с радостью, предпочитая неизвестного им правителя буддистам, преследовавшим их. Был ли стимул для того, чтобы обратиться в какую-либо религию завоеванного народа? При этом монголы, конечно, не хотели обидеть какую-либо религию, а потому не преследовали их.

В течение долгого времени многие сторонние наблюдатели полагали, что монголы постепенно становились монотеистами. Частично это мнение могло быть следствием приверженности монголов Мункэ Кёке Тенгри и того, как они оформляли свои послания иностранным владыкам [Dawson 1955: 9]¹². Хазанов писал, что монгольская «тенденция к монотеизму могла быть отражением не столько их собственной религиозной эволюции, сколько желанием наблюдателей, исповедовавших различные монотеистические религии» [Khazanov 1993: 466].

С этой точки зрения следует помнить, что большая часть нашей информации, касающейся монголов, их религиозных взглядов и пристрастий, содержится в источниках, написанных христианами и мусульманами. Не следует также забывать, что при дворе ханов было множество религиозных лиц: христианские монахи, мусульманские кадии и имамы, даосские мудрецы, буддийские монахи, шаманы и, возможно, другие.

Были и те, кто опасался, что претензии монголов на мировое господство выйдут за границы мирского и распространятся на мир духовный. Эту ситуацию лучше всего описывает Плано де Карпини: «Поскольку они не соблюдают закона о почитании Бога, который у них до сих пор есть, как мы поняли, и никого не принуждают отречься от своей веры или закона за исключением Михаила, о котором мы только что говорили. Что они, в конце концов, могут сделать, мы не знаем, но некоторые полагают, что если они станут единовластными властителями, упаси Боже, то они заставят всех поклоняться этому идолу» [Dawson 1955: 10].

Идол, о котором упоминает Плано Карпини, – это Чингис-хан. Михаил, черниговский князь, был казнен за то, что отказался ему поклоняться. Как утверждали те, кто посещал Монгольскую империю, монголы ни на кого не оказывали религиозного давления. Тогда почему убили князя? Для того чтобы понять это и, в конечном итоге, понять, почему монголы не становились адептами мировых религий, необходимо выяснить некоторые аспекты монгольской исконной религии, а также место, которое в монгольском обществе занимал Чингис-хан.

Одной из главных идей монгольской народной религии является концепция *сульде* – или духа-защитника, или гения. *Сульде* бессмертен и не может умереть. Когда Чингис-хан умер, его *сульде* поселилось в *туг* – боевом знамени монгольской армии. Более того, после смерти Чингиса возник его культ. Его статус поднялся до божественного. Неизвестно, все ли монголы почитали его, но правящая элита относилась к нему как к святыне. Можно спорить, была ли яса в действительности сводом законов, но она считалась, как и высказывания Чингис-хана, истинным путем, которым должна следовать знать. Это доказывается многочисленными свидетельствами, записанными мусульманскими историками той эпохи, такими, как Джувайни и Рашид-ад-дин, особенно относительно хатун Тёрегене, Огул-Каймиш и Сор-октани.

Существовала ли опасность насильственного обращения в культ Чингис-хана? Учитывая монгольскую веротерпимость, вряд ли. К тому же религия монголов, и в частности культ Чингис-хана, не содержала по настоящему универсального или даже этического призыва. Кёке Мункэ Тенгри был безличным богом и не был Богом-творцом.

Монгольская религия ничего не предлагала своим последователям в смысле спасения [Khazanov 1993: 466–467]. Кроме того, культ Чингис-хана был, по всей видимости, культом чингизидских князей, а не простолюдинов.

Мы по-прежнему стоим перед вопросом, почему убили Михаила Черниговского, отказавшегося поклоняться *суйде* Чингис-хана. Его казнь мало связана с религией, хотя монах Плато де Карпини и сам Михаил, возможно, не понимали этого. Так, по мнению русских хроник, Михаил, как и Плато де Карпини, считал, что монголы пытались обратить его насильно. Михаил считал, что его принуждают к перемене веры, когда ему было приказано поклоняться солнцу, луне и огню, за что он бы удостоился почета, а за отказ он должен был умереть, как показано в следующем отрывке. Михаил так ответил на просьбу монголов поклониться идолам: «Хан велит поклоняться солнцу, луне и огню, но все эти вещи должны служить человеку, и я не подчинюсь хану». Елдега, стольник хана, ответил так: «Солнце в небе, и никто не может дотронуться до него; луна в небе, и никто не может дотронуться до нее или знать о ней; а огонь уничтожает все, и никто не может противостоять ему» [Zenkovsky 1984: 19].

В ответ Михаил сказал, что бог вездесущ и создал все. Елдега, в сущности, приказал ему поклониться предметам, которые олицетворяли власть хана, а вовсе не пытался обратить Михаила в шаманизм, что совершенно невозможно, поскольку шаманизм не является религией спасения и не предлагает загробной жизни, значительно отличающейся от земного мира [Zenkovsky 1984: 19].

В заключение отметим, что монголы были в состоянии сопротивляться обращению в мировую религию вплоть до распада Монгольской империи по нескольким причинам. Во-первых, они считали, что обладают мандатом небес на завоевание мира. Во-вторых, они были чрезвычайно толерантны ко всем религиям во времена, когда религиозная терпимость была редкостью. Эта терпимость распространялась на любую религию до тех пор, пока она не угрожала их власти. В-третьих, что касается ислама и христианства, то у монголов просто не было причин для обращения, поскольку монгольские войска уничтожали всё, что оказывало им сопротивление. Эти религии, казалось, не представляли стратегического интереса. Конечно, монголы не преследовали эти религии, но убедительных доводов в пользу обращения тоже не было¹³.

Только после ослабления монгольского единства религия стала важным фактором, поскольку каждый хан искал способы получить преимущество над противниками. Хотя в некоторых случаях обращение могло быть искренним, все же первоначально обращения носили, скорее, стратегический политический характер, чем были вызваны верой. В конечном итоге это привело к обратным результатам. Обращение в мировые религии сделало монголов слишком похожими на большинство завоеванных ими подданных. Таким образом, правители стали очень похожи на тех, кем они управляли, и были ассимилированы в большей части бывшей Монгольской империи.

Литература

Amitai R. 1996. Ghazan, Islam, and Mongol Tradition: A view from the Mamlūk Sultanate. *BSOAS*. Vol. 59: 1–10.

Amitai R. 1998. Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate. *JESHO*. Vol. 42, № 1: 27–46.

Amitai R. 2001. The Conversion of Tegüder Ilkhan to Islam. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Vol. 25: 15–43.

Boyle J. A. 1997 (trans.). *The history of the World-Conqueror by Ala ad-Din Juwayni*. Cambridge: Harvard University Press. Manchester University Press.

Boyle J. 1971 (trans.). The successors of Genghis Khan: Translated from the Persian of Rasid al-Din. New York: Columbia University Press.

Bundy D. 1996. The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols. *Medieval Christian Perceptions of Islam*. Garland Medieval Casebook. Vol.10. Ed. by J. V. Tolan. New York: Garland. P. 33–53.

Cleaves F. 1982 (trans.). *The Secret History of the Mongols*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dawson C. 1955 (ed.). *The Mongol Mission*. New York: Sheed and Ward.

De Weese D. 1990. Yasavina Legends on the Islamization of Turkistan. *Aspects of Altaic Civilization III*. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies.

De Weese D. 1994. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

De Weese D. 1996. The Masha'ikh-I Turk and the Khojagan: Rethinking the links between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions. *Journal of Islamic Studies*. Vol. 7, № 2: 180–207.

Fiey J. M. 1975. Chrétiens Syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe–XIVe s.). *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Editum Consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholica Lovaniensis*. Vol. 362. Subsidia Tomus 44. Louvain.

- Foltz R. 1999. Ecumenical Mischief Under the Mongols. *Central Asiatic Journal*. Vol. 43, № 1.
- De Joinville J. 1963. The Life of Saint Louis. *Chronicles of the Crusades*. Ed. by M. R. B. Shaw. New York: Penguin Classics.
- Houston G. W. 1980. An overview of Nestorians in Inner Asia. *Central Asiatic Journal*. Vol. 24, № 1.
- Juvaini Ata Malik. 1997. *Genghis Khan. The history of the World-Conqueror by 'Ala ad-Din 'Ata-Malik Juvaini*. Manchester: Manchester University Press.
- Juzjani Minhâj Sirâj. 1970. *Tabaqât-i-Nâsirî*. [A general history of the Muhammadan dynasties of Asia]. Vol. 2. Trans by M. H. G. Raverty. New Delhi: Oriental Books Reprint Corp.
- Juzjani Minhâj Sirâj. 1975. *Tabaqât-i-Nâsirî*. [A general history of the Muhammadan dynasties of Asia]. Vol. 2. Lahore: Markazi Urdu Bord.
- Khazanov A. M. 1993. Muhammand and Jenghiz Khan compared: the religious factor in world empire building. *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 35, № 3: 461–479.
- Khazanov A. M. 1994. The Spread of World Religions in Medieval Nomadic Societies of the Eurasian Steppes. *Toronto Studies in Central and Inner Asia*. Vol. 1: 11–33.
- Marco Polo. 1938. *Description of the World*. London: Routledge.
- Moffet S. A. 1992. *A History of Christianity in Asia*. Vol. 1. *Beginnings to 1500*. New York: Haper Collins.
- Moses L. 1973. A Survey of Turco-Mongol Buddhism Prior to the Thirteenth Century. *Asian Pacific Quarterly of Cultural and Social Affairs*. Vol. 5: 45–46.
- Muldoon J. 1979. *Popes, Lawyers and Infidels*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Vasary I. 1990. History and Legend in Berke Khan's Conversion to Islam. *Aspects of Altai Civilization III*. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies.
- Zenkovsky S. (ed.) 1984. *The Nikonian Chronicle*. Vol. 3. Princeton: The Kingston Press, Inc.

Примечания

¹ Некоторые другие ученые также внесли вклад в исследование обращения в монгольский и пост-монгольский периоды, однако для перечисления всех этих работ потребовалось бы составление отдельного библиографического свода, что невозможно сделать в рамках данной статьи.

² Я определяю мировые религии как прозелитские, в которые может обратиться любой человек вне зависимости от этнической принадлежности и места проживания. Универсальные религии – это те, которые убеждают в наличии высшей силы, вера в которую достижима для всех вне зависимости от каких бы то ни было препятствий. При этом универсальные религии обяза-

тельно являются мировыми, поскольку некоторые из них не прозелитские. Традиционная религия та, в которой нет главного канона, а загробный мир ничем, в сущности, не отличается от земного.

³ Плано Карпини слышал, что Гуюк был христианином [Dawson 1955: 91]. По слухам, Сартак, брат Бату, был христианином. Джузани [Juzjani 1975: 223] пишет, что Бату, по слухам, был мусульманином.

⁴ Примерно в 1009 г. благодаря контактам между миссионерами и купцами керейты постепенно были обращены в несторианское христианство. В указанном году несторианский патриарх в Багдаде получил письмо от Эбедешу, Мервского митрополита, в котором указывалось, что керейтам нужны священники и дьяконы, которые могли бы их окрестить. Найманы, меркиты и онгуты тоже обратились. В Восточном Туркестане среди уйгуров было некоторое число христиан. Точные цифры неизвестны, но считалось, что было обращено 20 тысяч керейтов.

⁵ Главный министр Угэдэя Чинкай был христианином-несторианцем. Кроме того, Соркоктани, керейтка, дочь Тогрула Он-Канда и жена Толуя, Торегене, меркитка, жена Угэдэя, Огул Каймиш, меркитка и жена Гуюка тоже были христианками-несторианками.

⁶ Несторианское христианство процветало в Азии в течение нескольких веков после раскола на Эфесском Соборе в 431 г., см: [Moffet 1992]. Несторианство основывалось на Антиохской школе Теодора Мопсуэтского (350–428). Он был епископом Мопсуэтии, расположенной к северу от Антиохии. Своё учение он основывал на буквальном прочтении Библии с незначительной интерпретацией и столь же малом внимании к пророчествам. Он рассматривал грех как слабость, которую можно преодолеть, а не как болезнь или «порочную волю». Нестор был его учеником. В 428 г. Нестор был избран патриархом Константинополя... многим он не нравился, потому что раньше был почти неизвестен. Он начал преследовать ариев и другие группы как еретиков, но и сам был обвинен в ереси Александрийским патриархом Кириллом. Отчасти это произошло по политическим мотивам. Александрия была третьим по значимости христианским городом после Рима и Константинополя. Кроме того, школы Александрии и Антиохии соперничали между собой. Кирилл обвинил Нестора в «отрицании божественной сущности Христа» (р. 174) и предал его двенадцати анафемам. Из Антиохии последовало двенадцать ответных анафем. В 431 г. император Тодосий II созвал Собор в Эфесе для разрешения конфликта. Кирилл открыл Собор до прибытия антиохских сторонников Нестора, и Нестор бойкотировал столь раннее начало. В результате Кириллу удалось единогласно двумястами голосами отлучить Нестора. В действительности Нестор никогда не отрицал божественной сущности Христа или божественного единства. Он лишь использовал слово «олицетворение», означающее появление или присутствие, тогда как Кирилл использовал слово «ипостась», означающее сущность или реальное существо. В прин-

ципе, он полагал, что человечность и божественность Христа – это отдельные вещи.

⁷ По всей видимости, во время пребывания брата Вильяма Сартак был христианином. Это подтверждается также и свидетельством персидского автора Джузани [Juzjani 1970: 1291; 1975: 286–287].

⁸ Король Людовик IX в 1248 г. вторгся в Египет и первоначально ему сопутствовал успех, но закончилась война поражением короля и захватом его армии. Он погиб во время Крестового похода в Тунис. Кроме того, что он был косвенно причастен к падению династии Айюбидов, к великим достижениям короля-крестоносца следует причислить укрепление стен нескольких замков в Палестине и поддержку гарнизона в деле защиты местных латинских владений.

⁹ См. «Письмо Гуюк-хана папе Иннокентию IV (1246 г.)» [Dawson 1955: 85]. Гуюк отвечает на просьбу папы, чтобы монголы стали христианами и прекратили набеги на христианские земли, таким образом: «Ты, кажется, считаешь, что я должен стать дрожащим христианином-несторианцем, почитать Бога и стать аскетом, а откуда тебе известно, кого Бог прощает и кому на самом деле являет милость?»

¹⁰ К северу от ильханата находилась Золотая Орда, правители которой нередко были мусульманами, к северо-востоку, в Центральной Азии, – Чагатайское Ханство; на юго-западе – Мамлюкский Султанат, который был подобен занозе в боку ильханата; на юго-востоке, в Индии, – Мусульманский Делийский Султанат, однако он редко вступал с ильханатом в какие-либо взаимоотношения.

¹¹ Монгольский принц Николай был сыном Хулегу и Кутай хатун, которая была несторианской христианкой. В какой-то момент, источники точной даты не указывают, Николай принял ислам. Это произошло до того как он в 1282 г. стал правителем. Он носил мусульманское имя Ахмад и правил до 1284 г. Он был первым мусульманским правителем ильханата, а также и первым, кого свергли, возможно, потому, что он искал пути к мирному сосуществованию со своим единоверцем в Мамлюкском Султанате. Подробнее об его обращении и значении этого обращения см.: [Amitai 2001: 15–43].

¹² Плано Карпини писал, что монголы верят в единого бога, который является создателем всех вещей и посылает благо и горести. Но они не почитают этого бога молитвами или обрядами.

¹³ Имеется несколько свидетельств об ограблениях мечетей, церквей и храмов и об избиениях духовенства. Множество таких действий происходило в ходе завоеваний, а всех, кто оказывал сопротивление, монголы считали врагами. После завоевания набеги на духовенство иногда имели место, однако целью их, скорее, был грабеж, а не прямая атака на какую-либо конкретную религию. Даже во время грабительских рейдов монголы не оказывали предпочтения одной религии перед другой.

НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА РЕЛИГИОЗНУЮ ИДЕНТИЧНОСТЬ МОНГОЛОВ

В монголоведческих исследованиях процессы становления религиозной идентичности у монголов обсуждаются главным образом в контексте истории монгольской религии [Heissig 1970: 296ff] и политической истории монголов [Bawden 1968: 26ff]¹. При этом специалисты из разных стран придерживаются одной из двух взаимоисключающих точек зрения. Одни подчеркивают значение буддийской религии, а религиозную идентичность монголов рассматривают, в основном, как буддийскую идентичность, объединяющую монголов с тибетцами и другими народами Центральной Азии, исповедующими буддизм. При этом буддизм выступает в качестве средства перехода на более высокий уровень культуры, недоступный монгольским «варварам» в добуддийскую эпоху. Более того, буддизму приписывается еще и «усмиряющее» воздействие на диких монголов². Вторая точка зрения прямо противоположна и сводится к тому, что в XVII в. и даже позже обращение монголов в буддизм носило поверхностный характер, что они всегда оставались приверженцами своих добуддийских верований и даже сейчас в их среде преобладает автохтонная религия. При таком понимании монгольской религиозной идентичности монголы предстают в романтическом образе исконного и неиспорченного кочевого народа, который пребывает в неизменном состоянии «природности»³. Очевидно, что столь противоположные позиции зависят от точки зрения исследователя на буддизм.

В начале XXI в. проблема религиозной идентичности монголов стала соотноситься с изучением социальных условий и перестройки монгольского общества в пост-коммунистическую эпоху. Сейчас, спустя десять лет после падения коммунистического режима, Монголия находится в процессе переосмысления и реконструкции своей социальной и культурной идентичности. Среди множества различных факторов, влияющих на этот процесс, религия занимает особое место. Для того чтобы адекватным образом оценить формирование новой социально-культурной и религиозной идентичности в современной Монголии, необходимо исследовать те процессы в традиционной культуре, которые способствовали созданию монгольской религиоз-

ной идентичности столетия назад начиная с XIII в. или даже раньше. Объект изучения и источники по теме отличаются неоднозначностью, что предполагает необходимость междисциплинарного исследования в области медиевистики, синологии и исламоведения. Наше исследование является лишь первой скромной попыткой проанализировать становление религиозной идентичности среди монголов на основании оригинальных монгольских и тибетских источников. Поэтому эту работу следует рассматривать как подготовительную стадию в решении очень сложной проблемы. Надеемся, что в дальнейшем будут проводиться более глубокие исследования в данной области⁴.

Анализ религиозной идентичности у монголов на протяжении нескольких веков предполагает обращение как к собственно монгольским религиозным верованиям, так и к монгольскому буддизму. Прежде чем пытаться ответить на вопрос, когда и какие культурно-детерминированные парадигмы породили эту религиозную идентичность и возможно ли вообще говорить о религиозной идентичности монголов в период с XIII по XVII в., мы должны рассмотреть понятие «идентичность» с методологических позиций. При этом процессы саморепрезентации анализируются в контексте теории культуры.

На теоретическом уровне я определяю «идентичность» как конструирование границы между данной личностью и кем-либо другим, находящимся за ее пределами. Граница возникает из отношения личности к «другому». «Идентичность» создается главным образом в процессах установления подобной пограничной линии между личностью и воображаемым или реальным «другим». Выбор моделей и структур разграничения зависит от специфической коннотации отдельной идентичности. Термин «идентичность» определяет всю совокупность различных частных идентичностей, таких, как культурная, этническая, политическая, социальная или религиозная. Можно также различать коллективную и индивидуальную идентичность, что придает термину дополнительные коннотации. Все эти отдельные идентичности соотносятся друг с другом различным образом. Из последующих рассуждений станет ясно, что на теоретическом уровне разграничить различные коннотации идентичности весьма трудно. К примеру, крайне сложно рассматривать по отдельности культурную и религиозную идентичность какого-либо народа и входящей в него этнической группы. Культурная идентичность часто основывается на рели-

гии, а религиозная идентичность формируется культурой. На знаковом уровне религиозная идентичность часто выражается в противопоставлении «чистого» и «нечистого», т. е. через категории, тесно связанные с групповой социо-культурной идентичностью. Мы находим такое противопоставление и у монголов. Далее я буду рассматривать как религиозную, так и культурную идентичность у монголов, поскольку считаю, что и то, и другое является лишь двумя разными аспектами одного и того же мировоззрения.

Кроме того, мы должны учитывать, что идентичность всегда создается в особых исторических условиях. В данном случае под историей я подразумеваю прошлое, представляемое и формируемое особым культурным контекстом и воспроизводимое актом запоминания. Таким способом история закладывает фундамент настоящего, легитимизирует его и определяет его коллективную память. Сама история превращается в «культурную практику создания идентичности» [Rüsen 1998: 25]⁵.

Прежде чем ставить вопрос о характере религиозной идентичности у монголов, нам следует поставить вопрос: а возможно ли вообще говорить о «религиозной идентичности» у монголов в начале XIII в.? Действительно ли монголы в эпоху империи Чингис-хана уже обладали чем-то вроде этноцентрического самовосприятия, которое на теоретическом уровне определяет культурную стратегию в создании специфической идентичности посредством дифференциации между своей собственной группой и другими людьми? На этот вопрос не так легко ответить. Речь идет не о том, чтобы снова разворачивать дискуссию о термине *mongghol* или пытаться выяснить, когда это этническое определение было использовано впервые⁶. Мы считаем необходимым подчеркнуть, что определение *mongghol* и, соответственно, *monggholjin* использовалось в начале XIII в. для обозначения политической общности, которая в 1206 г. уже состояла из нескольких этнически и лингвистически различных групп. Кроме того, характерной чертой этой общности была искусственно созданная социально-военная структура. Однако факт, что этой гетерогенной социокультурной группой использовалось общее внутреннее имя, позволяет предположить, что уже в тот ранний период Монгольской империи существовало коллективное восприятие некой групповой идентичности, даже если индивидуальные коды этой этноцентристской самоидентифика-

ции все еще не были определены. В нашем распоряжении находятся весьма немногочисленные источники по раннему периоду формирования Монгольской империи и среди них «Сокровенное сказание монголов»⁷, датируемое не ранее чем 1240/41 г., монгольские надписи⁸, законы и указы некоторых монгольских правителей⁹. Также на нашу проблему могут пролить свет и различные немонгольские источники, например отчеты европейских путешественников к ханскому двору. Наиболее важными из этих отчетов являются «*Ystoria Mongolorum*» Джованни дель Плано Карпини [Plano Carpini 1997] и «*Itenerarium*» Гильома Рубрука [Rubruk 1984].

Читая «Сокровенное сказание монголов» и пытаясь определить социально-культурные коды выделения и разделения, мы отмечаем, что существовало четкое различие между личностью и другими людьми. Джамуха, вероломный соратник Чингис-хана, обращался к нему со словами: «Ты усмирил весь мир. Ты объединил все иные племена»¹⁰.

И. де Рахевилц переводит монгольское слово *ulus* как «страна», а *qari tutum* как «все иные племена». Далее в тексте он переводит *qari irgen* как «чужестранцы» («foreign people»). В XIII в. термином *ulus* обозначались группы различных племен с точки зрения хана (см. также комментарии Б. Я. Владимирцова [1934:97]), тогда как *irgen*, буквально «народ», использовался для определения патрилинейной племенной группы [там же: 59, 79], обосновывающей свою легитимность мифом об общем прародителе. В сочетании с *qari* («чужестранный») понятие *irgen* использовалось по отношению к племенным группам, которые не были союзниками *Monggholjin*. В *Сокровенном сказании* мы находим множество терминов, характеризующих свою собственную группу и другие племена, особенно в связи с притязаниями Чингис-хана на власть.

В монгольском обществе *obogh*¹¹, клан, изначально подразумевал исключительно данную социальную группу, и только принадлежность к этому клану определяла индивидуальную и коллективную идентичность человека. Хотя старая структура клана претерпевала изменения благодаря, по словам *Сокровенного сказания*, покорению¹² «народа юрт, покрытых войлоком», а также из-за социально-военной реструктуризации монгольского общества в целом, по-прежнему непосредственная самоидентификация монголов определялась его или

ее принадлежностью к *obogh*. Однако в более широких границах улуса самоидентификация человека требовала новых парадигм. В ранний период Монгольской империи различались индивидуальная идентичность, явно зависевшая от клана, и коллективная идентичность, которая, по-видимому, была связана с улусом. Именно «коллективная идентичность» представляет интерес в контексте нашего исследования, особенно вопрос о том, каким образом различные этнические группы, объединенные Чингис-ханом, выработали определенную коллективную идентичность – «монголы». Я ограничусь рассмотрением религиозных факторов, которые могли повлиять на этот процесс.

Первый вопрос, на который предстоит ответить, формулируется следующим образом: существовали ли у монголов исконные добуддийские религиозные концепции, которые способствовали формированию общемонгольской идентичности, объединяющей центрально-азиатские степные племена, различавшиеся по этносу, культуре и языку?

Наиболее значимой характерной чертой исконной монгольской религии был абстрактный трансцендентный принцип «Вечного Синего Неба» (монг. *köke möngke tngri*), также называемого «Вечное Небо» или «Небо наверху» (монг. *möngke tngri/deger-e tngri*). Еще в VI-VII вв. этот абстрактный божественный принцип был знаком тюркам, которые легитимировали власть каганов путем обращения к «Синему Небу». О такой легитимизации светской власти посредством божественной воли свидетельствует надпись Кюльтегина: «Поскольку Небо согласилось и поскольку на меня самого снизошла благодать (*qut*), я стал Великим Ханом»¹³.

Известно, что к этому трансцендентному принципу, господствовавшему в исконных монгольских верованиях с древности, обращались Чингис-хан и его потомки, чтобы обосновать свое стремление к мировому господству. В документах XIII в. «Вечное Синее Небо» почти всегда связано со стремлением к светской власти. Примером может служить текст на персидском языке на знаменитой печати кагана Гуюка, приложенной к письму 1246 г. папе Иннокентию IV¹⁴. И в *Сокровенном сказании* этот принцип встречается довольно часто: «Силой Вечного Неба моя сила и власть ныне увеличились Небом и Землей, и я привел всех людей к единству, заставив их прийти под мою единоличную власть...»¹⁵

Эту концепцию и соответствующую ей терминологию, включающую понятия *engke* (мир), *amur/amughulang* (мир, счастье), *jirghalang* (радость, счастье), *tübsin* (уравновешенный, гладкий, тихий, консолидированный, счастливый) и *jokildu* (соглашаться, быть в согласии), Кл. Загастер рассмотрел в своем очерке «Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen» [Sagaster 1973: 231], и нет необходимости повторять здесь его изыскания. Но возможно ли считать, что стремление к мировому господству, основанное на трансцендентной идее божественной власти, основная функция которой заключалась в доказательстве легитимности правящего класса Чингизидов, привело к появлению коллективной идентичности всего монгольского народа? Я склонна согласиться с этим предположением главным образом из-за особенностей монгольской концепции управления, в которой важнейшее место отводилось личному обязательству перед правителем, а легитимность последнего подтверждалась его военными успехами и харизмой. Вопрос о том, кто мог считать себя монголом, решался посредством политики включения в сообщество, которая осуществлялась Чингис-ханом для расширения базы своей политической власти. Племена и различные этнические группы, добровольно подчинившиеся Чингис-хану, интегрировались в монгольское общество и разделяли военные успехи хана. Однако включение гетерогенных в этническом и социокультурном отношении групп могло быть успешным только в случае существования сильной и общепризнаваемой парадигмы, способствовавшей созданию подлинной «монгольской идентичности». Эта парадигма основывалась в первую очередь на могуществе самого хана, власть которого уходила корнями в трансцендентную власть «Вечного неба» и подтверждалась снова и снова военными успехами. Только личность и харизма хана объединяли различные племена и группы под властью монголов. А военный успех и личная харизма хана существовали до тех пор, пока с ним была «сила Вечного неба».

Стремление к легитимизации власти посредством трансцендентного подтверждения оставалось важной характерной чертой монгольской саморепрезентации вплоть до начала XVII в. Монгольская хроника в стихах *Erdeni tunumal neretü sudur*, созданная несколько позже 1607 г.¹⁶, для описания правления Чингис-хана использует понятия XIII в.:

Рожденный по велению Неба наверху,
Он изначально установил могущественное правление,
Он подчинил своей власти весь мир,
Он прославился под именем Темуджин, благословенный Чингис Каган¹⁷.

Амбивалентность такой динамической концепции управления и присущие ей тенденции к дестабилизации явственны и в элегии Тогон Темура, последнего правителя династии Юань, который оплакивает потерю любимого города Дайду:

Золотая семья сына неба Чингисхана,
Золотой дворец, построенный Сэцэн-хаганом: ...
Так обычно бывает, когда веление Неба над Ухагату-хаганом...
[все это] утрачено¹⁸.

Помимо этой абстрактной концепции легитимизации, мы находим и другие подтверждения существования общих для монголов религиозных концепций, которые выражают коллективное осознание себя монголом в противоположность бытности кем-то другим. Европейские путешественники к ханскому двору подробно описывали различные очистительные ритуалы, которые им приходилось выполнять по прибытии в Каракорум. Плано Карпини писал: «... они [монголы] верят ... что все очищается огнем. Поэтому, кто бы ни прибыл к ним, знатный человек или простолюдин, он должен пройти ... между двух костров, чтобы очиститься...» [Plano Carpini 1957: 51]. А Гильом де Рубрук рассказывал о почитании онгонов, духов предков: «В праздничный день или в первый день месяца они делают идолов, описанных выше, и помещают их в круге в юрте. Затем монголы подходят к ним, кланяются и молятся им. Но никому из иностранцев не позволено входить в эту юрту. Когда я однажды попытался это сделать, меня выставили довольно грубо» [Rubruk 1984: 110].

В этих отчетах прослеживаются процессы создания монгольской культурной идентичности, которая несомненно существовала уже в XIII в., что подтверждается исполнением обряда. Религиозная символика «чистого» и «нечистого» соответствует социокультурному различению между «личностью» и «другим». Из представленных выше материалов мы можем сделать вывод о том, что в ранний период создания империи монголы использовали различные религиозные и политические модели саморепрезентации, которые основывались на

общеизвестных принципах включения и исключения, направленного против немонголов. В XIII-XIV вв. монгольская коллективная идентичность основывалась на динамическом принципе трансцендентно легитимированной и светски подтвержденной власти хана. Однако поскольку коллективная идентичность монголов была связана с физическим присутствием хана, она носила лишь временный характер. Из этого следует, что когда в 1227 г. Чингис-хан умер, возникла потребность в общепризнанном и неперсонифицированном символе коллективной монгольской идентичности, который мог бы объединить всю империю. Тогда впервые была предпринята попытка канонизировать религиозную символику. Я имею в виду, что с этого момента Чингис-хан стал считаться могущественным божеством-предком, почитание которого во всей империи предписывалось законом. Чингис-хан был обожествлен в качестве «предка всех монголов». Его почитали как божество, установившее и религиозные, и социальные нормы поведения¹⁹. Наглядным выражением этой саморепрезентации монгольской религиозной и социокультурной идентичности явились *Восемь белых юрт* (монг. *caghan naiman ger*) [Sagaster 1976: 193–202], прототипом которых были, видимо, четыре дворцовые юрты Чингис-хана и его четырех жен: Борте, Кулан, Есуй и Есуган. Все они были местами почитания «Золотого света» (монг. *altan gegen*) [Sagaster 1976: 194], олицетворявшего жизненную энергию Чингис-хана даже после его смерти. Почитание Чингис-хана в качестве божества – предка всех монголов показывает трансформацию локального кланового божества – предка в межтерриториальное божество, более уже не связанное с кланом. Символом этого божества-предка является *sülde* [Skrynnikova 1992–1993: 51–59; Chiodo 1997/1998: 250–254; Erkesecen 1989: 43–53] Чингис-хана, вмещающее жизненную энергию правителя, что находит глубокое обоснование в древних монгольских представлениях о душе.

Формирование культа Чингис-хана отражает присущий культуре процесс канонизации²⁰, который позволяет нам проследить складывание идентичности у монголов. Процессы канонизации всегда соответствуют структуре включения и исключения каких-то элементов данной культуры, что впоследствии определит саморепрезентацию этой культуры в целом. С одной стороны, такие структуры культурно-детерминированной саморепрезентации появляются в случае, когда

уже сформированной культурной идентичности угрожают внешние силы, к примеру военная агрессия. С другой стороны, подобные процессы канонизации определенных элементов культуры всегда имеют место в случае создания новой культурной идентичности. Функцией канонизации, таким образом, является представление данной культуры в ее целостности путем выделения отдельных частей в качестве нормативных [Hahn 1987]. Установление культа Чингис-хана в XIII в. иллюстрирует процесс канонизации определенного элемента совокупности монгольских религиозных и культурных традиций во всем многообразии его значений, представленных выше. Вместе с тем этот процесс показывает, что в тот момент возникла потребность в религиозном символе, который уже не был привязан к отдельной этнической группе и потому мог способствовать формированию коллективной идентичности в этнически- и культурно-гетерогенной Монгольской империи.

В дополнение к собственной религии монголы получили универсально применимую систему религиозных символов буддизма в его тибетской форме, способных выполнять те функции, о которых речь шла выше. Известно, что начиная с середины XIII в. монголы установили достаточно тесные связи с различными тибетскими буддийскими школами. Не только Сакьяпа и Кармапа были заинтересованы в расширении сферы своего влияния на народы Монгольской империи. Кроме них в XIII-XIV вв. в Монголии активно проповедовали школы Ньинмапа и Джонанпа²¹.

Что касается источников, характеризующих роль тибетского буддизма в процессе становления общей религиозной идентичности монголов, то ситуация гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. С одной стороны, в нашем распоряжении находится множество монгольских исторических трудов, в которых описывается деятельность тибетских буддистов-миссионеров среди монголов в конце XVI в., а также взаимоотношения монгольских правителей династии Юань с тибетской буддийской школой Сакьяпа в конце XIII – начале XIV в. Источники дают богатую информацию, особенно о связях между Хубилай-ханом и Пагба-ламой. Взаимоотношения между туметским Алтан-ханом и Соднам-чжамцо, главой тибетской буддийской школы гелугпа в конце XVI в., интерпретируются, как правило, с позиций продолжения политико-религиозных контактов между Тибетом

и Монголией, впервые установленных еще в XIII в. Они описываются как образец социально-религиозных взаимоотношений *yon-mchod*²². Однако с историко-критической точки зрения проблема состоит в том, что почти все эти источники датируются XVII в. и позже, за исключением китайско-монгольской надписи, относящейся к 1346 г. [Cleaves 1952], и, вероятно, некоторых частей *Caghan teüke*. Эта «Белая история» была написана ордосским аристократом Хутухтай Сэцэн-хунтайчи в XVI в., но содержит и более старые разделы, относящиеся к XIII в. Я считаю [Kollmar-Paulenz 2001: 131], что в действительности данный труд относится к концу XVI в., поскольку мы не можем точно определить, какие его части датируются XIII в., а какие были написаны или отредактированы позже [Sagaster 1976]²³. За исключением *Caghan teüke* и *Erdeni tunumal*, монгольская историография представлена в основном историографией тибетского буддизма, главной идеологической задачей которой была легитимизация средствами литературы политических интересов тибетских буддийских школ [Schuh 1977: Abt. III]. Вследствие этого тибетская светская история переписывалась и становилась буддийской религиозной историей. Начиная с XVII в. тибетские и монгольские историки переписывали историю монгольского народа, создавая тибето-монгольскую религиозную историю. Результатом явилось формирование общей буддийской идентичности тибетцев и монголов, что особо ярко проявилось в трудах Далай-ламы V Агван-Лубсан-чжамцо. С XVII в. его сочинения становятся базовыми в культурной памяти монголов²⁴.

Кроме этих сравнительно поздних монгольских исторических сочинений, сохранились также различные тибетские источники, из которых можно почерпнуть сведения а) о распространении тибетского буддизма среди монголов и б) о школах тибетского буддизма в Монголии. Тибетские источники XIV в. еще не содержали идеологической интерпретации религиозно-политических связей между монгольскими правителями и тибетскими ламами. В 1346 г. Гунга-Дорчжэ в трактате Улан-дэвтэр описал установление связей между Хубилай-каганом и Пагба-ламой такими словами: «[Пагба] даровал Абхишеку [Хубилаю]. Затем они соединились как жертвователь и священнослужитель. Позже, когда Сэцэн взойшел на престол, [Пагба] получил [титулы] Gu-sri, а затем Ti-sri. Он правил [тибетской] страной»²⁵. Эти взаимоотношения впоследствии были идеологизированы в значитель-

но большей степени, чем связь между каким-либо иным светским правителем и буддийским духовным лицом. Веком позже Балчжор-Цзанпо, автор *rGya-bod-yig-tshang*, рассматривал присутствие Пагбаламы при дворе Хубилай-кагана, а также и отношения между ними с точки зрения буддийской тантрической ритуалистики²⁶, в которой взаимоотношения *yon-mchod* определяют симметрию между мирянином и священнослужителем и реализуются в ритуальном подношении *dbang-yon*²⁷. Тем не менее эта интерпретация взаимоотношений *yon-mchod* в *rGya-bod-yig-tshang* еще не подразумевала перехода на уровень двусторонних отношений между двумя народами, а *Deb-ther-sngon-po*, написанный лишь немногим позже, в 1478 г., вообще не характеризует взаимоотношения между Хубилай-каганом и Пагбаламой как *yon-bdag-mchod-gnas*.

В свете рассмотренных источников представляется спорным вопрос о том, что уже в XIII в. между Тибетом и Монголией были установлены религиозно-политические взаимоотношения на основании буддийской социально-религиозной модели *yon-mchod*. Позднее в модифицированной форме, включавшей концепции *дхармараджи* и *чакравартина*, эта модель служила монголам и их правителям религиозным основанием идентификации, что нашло выражение в буддийской интерпретации Восьми Юрт и представлении Чингис-хана в качестве буддийского божества-защитника (тиб. *chos-skyong*). Модель *yon-mchod*, бесспорно, имела большое значение для формирования тибето-монгольских взаимоотношений и установления общей тибето-монгольской религиозной идентичности начиная с конца XVI в., однако нет никаких оснований полагать, что в XIII-XIV вв. она была частью монгольской религиозной идеологии. Таким образом, эта модель не могла играть значительной роли в становлении монгольской религиозной идентичности в XIII в.²⁸

В нашем распоряжении находятся лишь немногочисленные источники, проливающие свет на события периода между падением династии Юань и 1578 г., датой официальной встречи тумэтского Алтан-хагана и тибетского буддийского священнослужителя Содномчжамцо в Кабчияле в области Кукунор. Поэтому трудно делать какие-либо выводы по поводу религиозной самоидентификации монголов в то время. Более поздние историки пытаются нас уверить, что на протяжении этих веков буддизм из Монголии исчез²⁹, тем самым под-

тверждая тибетскую идею о «темных веках», характеризующихся отсутствием буддизма и длившихся с момента окончания «раннего распространения буддизма» (тиб. *snga-dar*) и до начала «позднего распространения» (тиб. *phyi-dar*). Напротив, именно монгольские правители и знать были заинтересованы в тибетском буддизме, в то время как народ сохранял приверженность своим исконным верованиям. Можно сделать вывод, что эта ситуация не изменялась и в последующие века. Тибетские хроники снова и снова повествуют о путешествиях тибетских буддийских священнослужителей в Монголию³⁰. Мы можем полагать, что, несмотря на продолжающееся присутствие в Монголии тибетского буддизма, для монголов их собственная древняя религия и религиозные деятели были важнее. Культ Чингис-хана, полностью сформировавшийся в XVI в., указывает на то, что Чингисхан не только занял положение правителя *par excellence*, но стал также считаться могущественным божеством-предком, персонифицирующим религиозную и социально-политическую идентичность монголов. А Хубилай-каган, напротив, играл лишь маргинальную роль вне тибетского буддийского историко-мифологического дискурса, несмотря на то, что он взял на себя функции вселенского буддийского правителя и в этом качестве существенно повлиял на формирование новой, буддийской, монгольской культурной и религиозной идентичности начиная с конца XVI в.

С этого времени рост численности тибетских буддийских монахов и лам в Монголии постепенно приводил ко все более явной диспропорции между значением собственной монгольской религии и ролью буддизма в обосновании политической власти, составлявшей ядро монгольской религиозной идентичности. Эпитет *хубилган*, «эманация», соответствующий тибетскому *sprul-sku* и санскритскому *nirmanakaya*, впервые был использован по отношению к правителю, а именно Алтан-хагану, в *Erdeni tunumal*³¹. При этом не говорится, эманацией какого Бодхисаттвы выступает Алтан-хаган. Бодхисаттва – это дополнительная характеристика Алтан-хагана³², но она не получила в тексте дальнейшего развития. Примечательно, что автор *Erdeni tunumal* очень подробно описывает халхаского Абатай-хагана, называемого эманацией Бодхисаттвы Ваджрапани³³. Вполне очевидно, что в Монголии начала XVII в. еще не была полностью сформирована идея представления правителя в качестве эманации Бодхисаттвы. Однако

ситуация быстро изменилась, и уже к середине XVII в. процесс буддийской реинтерпретации монгольской истории и монгольского мировоззрения был завершен. В контексте тибето-монгольской сотериологии светскому правителю предоставлялось высокое право для достижения духовного благоденствия. Интересно, однако, отметить, что термины, используемые для описания роли правителя в качестве Бодхисаттвы, идентичны тем, которые характеризовали деятельность правителя в собственно монгольской концепции власти. Мы встречаем здесь такие термины, как *amu/amughulang*³⁴ или *tübsin/engke*, которыми задачи правителя определялись еще в *Сокровенном сказании*³⁵.

В завершение своего короткого анализа монгольской религиозной идентичности в период XIII-XVII вв. я хочу отметить, что ни одна из двух точек зрения, господствующих в современных монголоведческих исследованиях, не отражает реалий монгольской религиозной идентичности. Монголы никогда не были и не являются сейчас только буддистами, в равной степени не являются они и приверженцами исключительно своих собственных исконных религиозных верований³⁶. Процессы создания и укрепления монгольской религиозной идентичности, служившей стабилизирующим фактором для различных народов, объединенных военной силой в Монгольскую империю, являют примечательный образец преемственности с момента появления монголов и до XVII в. Эти процессы нельзя уместить в простую дихотомию «либо – либо».

Монгольские религиозные самоидентификация и саморепрезентация, как выясняется из источников XIII в. и более поздних, указывают на то, что монголам была свойственна как традиционная религиозная, так и буддийская модель картины мира, причем одна не исключала другую. Как раз наоборот, в одном и том же тексте мы зачастую встречаем оба религиозных мировоззрения, например в текстах, относящихся к XVII в.³⁷ Таким образом, создание монгольской религиозной идентичности может быть проанализировано только с учетом двух важнейших факторов, а именно собственно монгольской и буддийской систем верований в соответствующих им контекстах. Я имею в виду концепцию религиозного «синкретизма», в которой, соперничая, сосуществуют обе системы и которую можно использовать в качестве категории, описывающей процессы становления монгольской религиозной идентичности, исходя из того понимания термина, кото-

рое в него вкладывается лицом, практикующим религию. С точки зрения этого человека, «синкретизм» включает в себя совершаемые им религиозные действия, которые в какой-то момент близки исконным верованиям, а в другой – связаны с особыми буддийскими представлениями. Таким образом, в целом создается специфическая нормативная структура, легитимизирующая его или ее религиозную деятельность. Проще говоря, монгольская религиозная идентичность определяется тем фактом, что один и тот же человек, в зависимости от времени и обстоятельств, почитает Чингис-хана и как предковое божество, и как буддийское божество-защитника. Не только в XIII или в XVII вв., но и в настоящее время религиозная идентичность монголов определяется этими двумя сосуществующими и взаимодействующими полюсами.

Литература

Владимирцов Б. Я. 1934. *Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм*. Л.: Изд-во АН СССР.

Жамцарано Ц. 1961. Культ Чингиса в Ордосе. Из путешествия в Южную Монголию в 1910 г. *Central Asiatic Journal*. Vol. 6: 194–324.

Bawden Ch. 1955. *The Mongol Chronicle Altan tobci*. Text, translation and Critical Notes. Wiesbaden (Göttinger Asiatische Forschungen, Bd. 5).

Bawden Ch. 1968. *The Modern History of Mongolia*. London.

Chiodo E. 1997/1998. The Black Standard (qara sülde) of Cinggis Qaghan in Baruu Xüree. *Ural-Asiatische Jahrbuch*, N. F.: 250–254.

Cleaves F. W. 1952. The Sino-Mongolian Inscription of 1346. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 15: 1–123.

Erkesecen. 1989. Yisün költü caghan tugh-un tuqai jöblelge. *Öbör mongghol-un neyigem-ün sinjilekü uqaghqn*. Vol. 3: 43–53.

Franke H. 1978. *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Man Dynasty*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Franke H. 1981. Tibetan in Yüan China. *China under Mongol Rule*. Ed. by J. D. Langlois. Princeton: 296–328.

Giesen B. 1999. Codes kollektiver Identität. *Religion und Identität: Im Horizont des Pluralismus*. Hrsg. W. Gephart und H. Waldenfels. Frankfurt am Main.

Haenisch E. 1962. *Manghol un niuca tobca'an (Yüan-cha'o pi-shi)*. Die Geheime Geschichte der Mongolen. Aus der chinesischen Transkription (Ausgabe Ye Têh-hui) im mongolischen Wortlaut wiederhergestellt von E. H. Teil. Wiesbaden.

Hahn A. 1987. Kanonisierungsstile *Kanon und Zensur*. *Archäologie der literarischen Kommunikation II*. Hrsg. A. and J. Assmann. München: 28–37.

- Heissig W. (ed.). 1961. *Erdeni-yin Erike. Mongolische Chronik der lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835)*. In facsimile mit Einleitung und Namensverzeichnis herausgegeben von W. H. Kopenhagen.
- Heissig W. 1964. *Ein Volk sucht seine Geschichte. Die Mongolen und die verlorenen Dokumente ihrer grossen Zeit*. Düsseldorf and Wien.
- Heissig W. 1970. Die Religionen der Mongolei. *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Hrsg. G. Tucci und W. Heissig. Stuttgart etc. (Die Religionen der Menschheit. Bd. 20).
- Jagchid S. 1972. Buddhism in Mongolia after the Collapse of the Yuan Dynasty. *Traditions religieuses des peuples altaïques*. Paris: 4–58.
- Kaluzynski S. 1989. Zum Begriff obog in der «Gemeinen Geschichte der Mongolen». *Gedanke und Wirkung. Festschrift zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe*. Hrsg. W. Heissig and K. Sagaster. Wiesbaden: 189–195 (Asiatische Forschungen. Bd. 108).
- Kollmar-Paulenz K. 2000. «Religionslos ist dieses Land»: Das Mongolenbild der Tibeter. *Asiatische Studien*. Bd. 4: 875–905.
- Kollmar-Paulenz K. 2001. *Erdeni tunumal neretü sudur. Die Biographie des Altan qaghan der Tümed-Mongolen*. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert, Wiesbaden (Asiatische Forschungen 142).
- Ligeti L. 1972. *Monuments préclassiques 1: XIIIe et XIVe siècles*. Budapest (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta II).
- Ligeti L. 1974. *Histoire secrète des Mongols*. Texte en écriture ouïgoure incorporé dans la chronique Altan tobci de Blo-bzang bstan-'jin. Budapest (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta VI).
- Mostaert A., Cleaves F. W. 1962. *Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Arghun et Oljeitü à Philippe le Bel*. Cambridge, Mass: Harvard-Yenching Institute (Scripta Mongolica, Monograph Series I).
- Okada H. 1967. An Analysis of the Lament of Toghon Temür. *Zentral Asiatische Studien*. Bd. 1: 55–78.
- Plano Carpini, 1997: *Johannes von Plano Carpini. Kunde von den Mongolen 1245–1247*. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von F. Schmieder. Sigmaringen (Fremde Kulturen in alten Berichten. Hrsg. von J. Osterhammel und F. Reichert, Bd. 30).
- Poppe N. 1961. Notes on the Monument in Honour of Möngke Khan. *Central Asiatic Journal*. Vol. 4, № 1: 14–18.
- Petech L. 1990. *Central Tibet and the Mongols*. The Yüan-Sa-skya Period of Tibetan History. Roma.
- Qurcabaghatur, Üjüm-e. 1991. *Mongghol-un böge mörgöl-ün tailgh-a-yin soyol*, Külün Buyir (Öbör mongghol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a).
- Ratchnevsky P. 1954. Die mongolischen Grosskhane und die buddhistische Kirche. *Asiatica. Festschrift F. Weller*. Leipzig: 489–504.

- Ratchnevsky P. 1970. Über den mongolischen Kult am Hofe der Grosskhane in China. *Mongolian Studies*. Ed. by L. Ligeti. Amsterdam: 417–443 (Bibliothekca Orientalis Hungarica. Vol. 14).
- De Rahchewiltz I. 1971. The Secret History of the Mongols. *Papers on Far East History*. Vol. 4.
- De Rahchewiltz I. 1980. The Secret History of the Mongols. *Papers on Far East History*. Vol. 21.
- De Rahchewiltz I. 1981. The Secret History of the Mongols. *Papers on Far East History*. Vol. 23.
- De Rahchewiltz I. 1983. Qan, Qa'an and the Seal of Güyüg. *Documenta Barbarorum. Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag* Ed. by K. Sagaster and M. Weiers. Wiesbaden: 272–281.
- De Rahchewiltz I. 1985. Secret History. *Papers on far Eastern History*. Vol. 31.
- Rincen 1961. L'inscription sino-mongole de la stèle en l'honneur de Möngke Qaghan/ *Central Asiatic Journal*. Vol. 4: 130–138.
- Rubruk 1984. *Wilhelm von Rubruk. Reisen zum Grosskhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253–1255*. Neu bearbeitet und herausgegeben von H. D. Leicht. Stuttgart.
- Ruegg D. S. 1991. Mchod yon-yon mchod и mchod gnas/yon gnas: On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Social and Religio-Political Concept. *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday*. Ed. by E. Steinkellner. Wien: 441–453.
- Ruegg D. S. 1995. *Ordre spirituel et ordre temporal dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*. Quatre conférences au Collège de France, Paris: Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8, Fascicule 64.
- Rüsen J. 1998. Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften. *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität*. Bd. 4. Hrsg. J. Rüsen, M. Gottlob, A. Mittag. Frankfurt am Main.
- Sagaster K. 1966. Ein Dokument des Tschinggis-Khan-Kults in der Khalkha-Mongolei. *Collectanea Mongolica. Festschrift für Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag*. Hrsg. W. Heissig. Wiesbaden: 193–234.
- Sagaster K. 1973. Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen. *Central Asiatic Journal*. Vol. 17, № 2–4: 223–242.
- Sagaster K. 1976 (Hrsg.). *Die Weisse Geschichte (Caghan teüke). Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen Religion und Staat in Tibet und der Mongolei*. Hrsg., übersetzt und kommentiert von K. Sagaster. Wiesbaden (Asiatische Forschungen 41).
- Sarközi A. 1993. Mandate of Heaven. Heavenly Support of the Mongol Ruler. *Altaica Berolinensia. The Concept of Sovereignty in the Altaic World*. Per-

manent Altaistic Conference, 34th Meeting, Berlin 21–26 July. Ed. by B. Kellner-Heinkele. Wiesbaden: 215–221 (Asiatische Forschungen 126).

Sayinjirghal, Saraldai. 1983. Altan ordon-u tayilgh-a, Beijing.

Schuh D. 1977. *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche*. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatik. St. Augustin (Monumenta Tibetica Historica. Abt. III, 1).

Serruys H. 1963. Early Lamaism in Mongolia. *Oriens Extremus*. Vol. 10: 181–216.

Serruys H. 1966. Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia. *Oriens Extremus*. Vol. 13: 165–173.

Serruys H. 1984. The Cult of Cinggis-Qan: A Mongol Manuscript from Ordos. *Zentral Asiatische Studien*. Bd. 17: 29–62.

Skrynnikova T. D. 1992–93. Sülde – the Basic Idea of the Chinggis-Khan Cult. *Acta Orientalia Hungarica*. Vol. XLVI (1): 52–59.

Thomsen V. 1896. Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées, Helsingfors, (Mémoires de la Société finno-ougrienne). Факсимиле текста представлено в: W. Radloff, Atlas der Altertümer der Mongolei, St. Petersburg, 1892–1899, table XIX.

Uray-Köhalmi K. 1989. Gesellschaftsstrukturen. *Die Mongolen*. Hrsg. W. Heisig und C. C. Müller. Frankfurt/Main.

Veit V. 1994. Einige Bemerkungen zur Bedeutung der Biographie des Altan Qan für die Geschichte der Mongolen des 16. Jahrhunderts. *Zentral Asiatische Studien*. Bd. 24: 113–118.

Примечания

¹ Г. Франке рассматривал религию как важный фактор легитимации власти в Монголии в период династии Юань [Franke 1978]. Роли религии в легитимации власти в Монголии уделяется внимание также и в других публикациях, см.: [Sarközi 1993: 215–221].

² Представление буддизма в качестве «усмиряющего» фактора для тибетцев и монголов характерно не только для европейского и американского взгляда на буддизм, но и для тибетской и монгольской литературы, см.: [Коллмар-Пауленц, 2000: 875–905].

³ См., например, в работе В. Хайссига описание обращения монголов в тибетский буддизм в XVII в. [Heissig 1964: 178–179]. На протяжении длительного времени эта книга была наиболее значимым исследованием о монголах в немецко-говорящих странах.

⁴ В последнее время тема возрождения буддизма, а также традиционной монгольской религии привлекает особое внимание ученых. В частности, завершается работа над норвежско-польским проектом «Возрождение буддизма в Монголии» (исполнители Х. Хавневик, университет Осло, Норвегия, и А. Барейя-Стажиньска, Варшавский университет, Польша). Если этот проект

исследует ситуацию в Монголии, то работа И. Шарле (Париж) посвящена буддийским монахам Внутренней Монголии (см. рукопись ее доклада «Восстановление буддийских монастырей в автономном районе Внутренняя Монголия КНР: между храмом и музеем» на Международном семинаре «Возрождение буддизма в Монголии после 1990 г.», проведенном в Варшавском университете 24–28 ноября 1999).

⁵ Для сравнения точек зрения на память как средство освоения прошлого и о проблеме идентичности см. также: [Giesen 1999: 26 f.].

⁶ В «Сокровенном сказании монголов» (монг. *Manghol un niuca tobca'an*) термин «*Manghol*» (*mangho*) в первый раз встречается в параграфе 57 – см.: [Haenisch 1962: 8]. Перевод см. [Rahchewiltz 1971: 128–129]

⁷ Монг. *Manghol un niuca tobca'an*. Я использовала текст, изданный Э. Хенишем, см. предыдущую ссылку; см. также: [Ligeti 1974].

⁸ Например, надпись Мункэ-хагана, см.: [Ligeti 1972: 21]. Об этой надписи см. также: [Rincen 1958: 130–138] и [Poppe 1961: 14–18].

⁹ Наиболее важные источники были изданы Лигети [Ligeti 1972] в латинской транскрипции.

¹⁰ Цит. по переводу Рахевилца [Rachewiltz 1980: 23]. Оригинальный монгольский текст: *edo'e anda togorigai ulus i tubsidkebe. Hari tutum i ham-tuthaba* (см.: [Haenisch 1962: 63]).

¹¹ Базовое значение монгольского *obogh* – «род, семья». Род основывается на патрилинейности и экзогамии и обычно имеет общего предка. Литература об *obogh* весьма обширна, однако работа Владимирцова [1934: 46 сл.] по-прежнему является основной. См. также работу С. Калужинского [Kaluzynski 1989: 189–195]. С точки зрения религиоведения важно отметить, что род, *obogh*, приобретает право использовать пастбища, *nutugh*, посредством культа местного божества, хозяина местности, и, соответственно, божества горы, которое идентифицировалось с духами предков, см.: [Uray-Köhalmi 1989: 119–123].

¹² Дословно: «после того как он [Чингис-хан] сделал ровным/гладким», монг. *sidurqutqaju*.

¹³ *Tängri yarliqaduqin ücün, özüm qutum bar ücün, qaghan olurtum*. Цит. по: [Thomsen 1896: 97f.].

¹⁴ Надпись содержит следующее: *ngri-yin kücüntür yeke Mongghol ulus-un dalay-in qanu jrlgh il bulgha irgen-tür kürbesü busiretügüi ayutughai*, цит. по: [Ligeti 1972: 20]. Письмо Ильхана Аргуна Филиппу Красивому от 1289 г. также начинается словами: *mongke ngri-yin kücüntür. Qaghan-u suu-tur Arghun üge manu* («Силой Вечного Неба, с благословения Хагана, мои, Аргуна, слова...»), см.: [Ligeti 1972: 245–247]. Ср.: [Mostaert, Cleaves 1962] и [Rachewiltz 1983: 272–281].

¹⁵ [Rachewiltz 1981: 120]. Монгольский текст: *edo'e mungke tenggeri yin gucun tur tenggeri hajar af[v]gucu aoha. Nemekdeju. Gut ulus I sidurhuthaju. Hahca julu'a dur iyen oro'uluhsan tur* [Haenisch 1962: 231].

¹⁶ О *Erdeni tunumal* и его историческом развитии см.: [Veit 1994: 113–118]. Детальное исследование и полный перевод этой стихотворной хроники на немецкий язык представлены в: [Kollmar-Paulenz 2001]. Е. Афонина, работающая на Восточном факультете Санкт-Петербургского государственного университета, проинформировала меня о том, что П. Л. Гроховский перевел *Erdeni tunumal* на русский язык, но, насколько мне известно, этот перевод еще не опубликован.

¹⁷ Fol. 1 v 7–12: *deger-e tngri-yin jayagh-a-bar törögsen/degedü törö yosun-I tulghuraca bayighulughsan/delekei yirtincü dakin-i erke-dür-iyen oroghulughsan/temüjin suu-tu cinggis qaghan kemen aldarsighsan.*

¹⁸ Fol. 2 v 12–17: *tngri-yin köbegün cinggis qaghan-u altan urugh/degedü burqan-nughud qubilghan secen qaghan-u barighsan altan qarsi/temdegtei-e bodisung-nar uqaghatu qaghan-u degree/tngri-yin jayaghan-bar aldaghsan ucir teyimü bülüge.* Эти стихи, сохраненные в *Erdeni tunumal*, являются наиболее старой сохранившейся литературной версией элегии Toghon temür, созданной, вероятно, в XIV в. и передававшейся в устной традиции. Идентичная версия элегии сохранилась и в *Altan tobci anonymus*, см.: [Bawden 1955: 66]. См. также монгольский текст в *Qad-un ündüsün quriyangghui altan tobci*, (Kökeqota, 1980: 61, 7 f.). Анализ элегии Toghon temür см.: [Okada 1967: 55–78].

¹⁹ Литература о Чингис-хане и его культе чрезвычайно обширна. См., например: [Жамцарано 1961: 194–324; Sagaster 1966: 193–234; 1976: 189 ff.; Serruys 1984: 29–62]. Несколько интересных статей и книг по этой теме есть и у монгольских исследователей, см.: [Sayinjirghal, Saraldai 1983; Qurca-baghatur, Üjüm-e 1991, особенно гл. 3].

²⁰ Социокультурную интерпретацию термина «канон» предлагает А. Хан [Хан, 1987: 28–37].

²¹ О тибетском влиянии на монголов в XIII–XIV вв. см.: [Ratchnevsky 1954: 489–504; Franke 1981: 296–328; Petech 1990. Ишибалдан в «*Erdeni-yin erike*», написанном в 1835 г., подтверждает, что в Халха-Монголии мирно сосуществовали различные тибетские буддийские школы: *qalq-a-yin жүг te-gündür sajaba gelegba. rgharmaba. nimaba. jonangba-yi alaghsal ügei üiledjü bayidagh kememüi* (fol. 35 v 11–12), см.: [Heissig 1961]. Удивительно, что Ишибалдан упоминает Jo-nang-ba, которая была физически уничтожена в Тибете в конце XVII в. по приказу Далай-ламы V.

²² Типичная для буддийского общества социорелигиозная модель по-тибетски называется «священнослужитель-даритель» (*yon-bdag-mchod-gnas*; монг. *oglige-yin ejen – takil-un oron*). По-тибетски она также называется *lugs-gnyis*, по-монгольски – *qoyar yosun*, «два порядка» общества. В соответствии с этой моделью общество делится на две части – мирян и священнослужителей, которые взаимодействуют друг с другом. Об индийских корнях этой модели см.: [Ruegg 1995, особенно гл. XIII, а также его очерк: Ruegg 1991: 441–453].

²³ В. Хайссиг еще в 1959 г. отмечал, что с литературно-исторической точки зрения *Caghan teüke* датируется концом XVI в., Загастер относит это произведение к 70-м гг. XIII в. [Sagaster 1976: 58].

²⁴ Источниковедческое исследование монгольских исторических сочинений, датируемых начиная со второй половины XVII в., показало, что все они основываются на трудах Далай-ламы V, особенно на его биографии Далай-ламы III *bSod-nams-rgya-mtsho* (*rJe btsun thams cad mkhyen pa bsod names rgya mtho 'I rnam thar dngos grub rgya mtsho 'i shing rta*), см.: [Kollmar-Paulenz 2001: 112–117].

²⁵ *Hu-lan-deb-ther, fol. 22r4: dbang bskur/de nas yon mchod du sbrel te/se chen rgyal sar byon phyin chad/gu sri tisri rim par blangs/rgyal khams kyi bdag po mdzad/.*

²⁶ См.: *rGya-bod-yig-thang, fol. 16 v 6 и 17 v 3–4.*

²⁷ О термине *bla-mchod*, который используется в *rGya-bod-yig-thang*, см. вышеупомянутый очерк [Ruegg 1991].

²⁸ На это указывал П. Рачневский, особо отмечая, что Хубилай-хан одновременно практиковал собственно монгольскую, тибето-буддийскую и китайскую религии [Ratchnevsky 1970: 417–443]. Он характеризует религиозный культ эпохи Юань как «синкретический» (р. 443) и считает, что этот синкретизм служил политическим инструментом для создания «основы для соответствующей культуры новой мировой империи универсального характера», что сознательно пытался осуществить еще Хубилай-хан. Х. Франке, однако, интерпретирует доктрину *qoyar yosun*, «двух порядков», как составную часть религиозной легитимации монгольских завоеваний даже в XIII в. [Franke 1978: 58–63, особенно 61–63].

²⁹ Х. Сепрайс доказал это, основываясь на китайских источниках [Serruys 1963: 181–216; 1966: 165–173; Jagchid 1972: 4–58].

³⁰ Например, *deb-ther-sngon-po* (китайское издание, I, с. 650, 13–14 и с. 651, 3–4), рассказывает о том, что *Zva-dmar-pa Cod-pan-'dzin-pa*, родившийся в 1453 г., совершил поездку в Монголию и приобрел там много учеников.

³¹ Уже в стихе 23, fol. 4 r 16–17 Алтан-хагана называют «хубилганом»: *qubilghan altan qaghan-u törögsen yosun-i ügülesügei bi*, «я расскажу, как родилось тело-эманация Алтан-хагана».

³² Например, в стихе 24, fol. 4 r 18–20.

³³ См. стих 321, fol. 43 v 3–6. Начиная с середины XVII в. монгольские правители стали отождествляться с Бодхисаттвой Ваджрапани.

³⁴ Монгольские слова *amughulang* и *jirghalang* отражают два аспекта тибетского *bde-ba*, «счастье», реализация которого входит в число задач буддийского правителя [Sagaster 1976: 291].

³⁵ В *Erdeni tunumal*, fol. 36 v 20–23, Алтан-хаган позволяет монгольскому народу наслаждаться миром и покоем (монг. *engke nuta*) [Sagaster 1973: 230 ff.], где исследуются центральные термины, используемые в монгольских

историографических работах с XVII по XX в. В *Сокровенном сказании Угэ-дэй-хаган* определяет задачи правителя следующим образом: «Мы сделаем так, чтобы народ радовался, мы заставим людей положить ступни на землю, а руки на почву» [Rachewiltz 1985: 38]. Монгольский текст см. в [Haenisch 1962: 100]: *kol ano koser e. har ano hajar a tabli`ulja jirha`uluya*.

³⁶ Подобное «либо-либо», характерное для представленных точек зрения, типично для монотеистических религий Ближнего Востока, но не для азиатского религиозного контекста.

³⁷ Например, в часто цитируемом *Erdeni tunumal*, см.: [Kollmar-Paulenz 2001: 40–49].

К. Хамфри, А. Хурэлбатор

ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА TÖRÜ В МОНГОЛЬСКОЙ ИСТОРИИ

В этой статье мы попытаемся ответить на вопросы, связанные с историей термина *törü*¹. Во-первых, как случилось, что слово, восходящее к раннетюркскому понятию *törü*², означавшему *традицию* или *правильный обычай*, приобрело среди монголов значение *государство*? Во-вторых, что может эта история рассказать нам о современном отношении монголов к государству, в частности о тенденции воплотить в конкретную форму и почитать его? Любое рассмотрение эволюции политического «ключевого термина» обычно подразумевает подробную информацию о контексте его использования [Skinner 2002: 175–197], но в рамках небольшой статьи мы, к сожалению, сможем предложить лишь общую схему знаковых моментов. Таким образом, целью статьи является освещение политических и социальных структур у монголов начиная с XIII в. и до современности.

Наиболее раннее использование монголами термина *törü* относится к XIII в. В *Сокровенном сказании монголов* (далее. – *ССМ*) он встречается десять раз, причем все случаи его употребления относятся к общемонгольской политике, основанной Чингис-ханом. Смысл *törü* и сфера его использования в *Сокровенном сказании* трудны для понимания. Ученые рассматривают *törü* как нечто, заимствованное монголами у раннетюркской государственности – свод установлений обычного права [Трепавлов 1993: 40–41; Скрынникова 1997: 44–46]. *Törü* имеет сходство с *yasa*³, но *yasa* – бытовую и уголовную сферу, тогда как *törü* регулирует высшее управление. На английский язык

этот термин в контексте *Сокровенного сказания* переводится по-разному: *high principle, high law and custom*.

В *Сокровенном сказании törü* – это то, что может быть известным, почувствованным, принятым, поддержанным и к чему можно стремиться. Оно может быть открыто другим. Оно находится вне воли человека и не было создано Ханом – даже он следует ему. Примечательно, что в древнетюркском языке *törü* использовался для перевода понятия *dharma*, т. е. вселенского сакрального справедливого порядка [Скрынникова 1997: 47]. Тюркское высказывание XI в. гласит: «Государство может исчезнуть, но *törü* остается» [цит. по: Скрынникова 1997: 46]. Это свидетельствует о том, что *törü* означало нечто отдельное от – возможно, вне или над – *государства* в смысле любой реальной политики или формы правления.

Именно в этом длительном историческом контексте Т. Д. Скрынникова рискнула предположить, что «возможно, во времена Чингиса *törü* означал Закон, установленный Небом» [1997: 47], а некоторые современные монгольские исследователи заявляют то же самое уже без слова «возможно» [Ердепт 2002]. Однако текст *ССМ* не дает оснований для признания справедливости такого предположения. Сомнительным представляется перевод *tenggri*⁴ как *Небо* [Beffa, Намануон 1995: 187], к тому же *törü* не встречается непосредственно рядом с *tenggri*. Мы располагаем сведениями о том, что судьба стать правителем была для Чингиса предначертана *tenggri*, верно и то, что за такое откровение Хорчи просит вознаграждения в таких словах: «*ele edu törü jigagsan*» [*ССМ* § 121]. Однако значение *törü* здесь неясно. Его переводят как принцип [Cleaves 1982: 53] и удача [Онон 2002: 99]. Т. Д. Скрынникова же полагает, что правильный перевод должен быть таким: «(Я, который) открыл Великий Закон (тебе)» [1997: 46], хотя *törü* может относиться к верховной власти, которую Чингис в тот момент уже почти получил, к тому же здесь не утверждается, что Верховный Закон был установлен Небом. Вообще неясно, выражал ли термин *törü* в то время что-то одно – «одну вещь». *ССМ*, скорее, указывает на множество, на совокупность различных принципов, таких, как лояльность и подчинение назначенному начальнику, верность договору, честность и искренность или исполнение предназначенной политической роли. Эпизод с Хорчи является единственным указанием на то, что *törü*, возможно, также означал что-то вроде права на управление.

Однако к XVI–XVII вв. *törü* приобрел единственное и менее абстрактное значение. Он означал не только идею «государства» или «верховой власти» (sovereignty), но использовался еще и по отношению к реальным политическим установлениям. Одним из свидетельств этого является длинная покаянная речь, приписываемая несколькими хрониками XVII в. Чингис-хану, где он признает свою вину в неспособности исполнить долг по отношению к *törü* в Монголии, в тот период, когда сам он успешно воевал в Корею [Bawden 1955: § 44]. В той же речи он сожалеет о небрежении по отношению к своей жене Бортегдин и своим монгольским подданным, которые нуждались в нем. Из данного контекста следует, что *törü* здесь (а) уже концептуализирован как целостность и (б) также относится к конкретной политической обстановке в Монголии [Bawden 1955: § 44]. Другим примером может служить знаменитый плач, приписываемый последнему монгольскому императору Тогон Темуру, когда в 1368 г. он был изгнан из столицы Дайду (Пекин), что положило конец династии Юань. Хроники XVII в. описывают, как он горько сожалеет об утрате своего *törü*, который можно считать его правлением или верховной властью.

В некоторых источниках XVII в. *törü* можно перевести как «правительство» (government). Например, в переводе Алтан Тобчи (*Huriyanggui Altan Tobchi*), сделанном Боуденом, предложение ...*tegün-ü goina oyirad-un Batula Cingsang Monggol-un törü-yi abula ...* звучит так: «после этого ойратский Батула Чингсанг одержал победу над правительством монголов» [Bawden 1955: 35, § 5]. В тот период *törü* было чем-то, что можно создать или установить⁵, передать, исправить, чем можно управлять, о чем можно вести переговоры и дискуссии. В большинстве контекстов *törü*, возможно, предпочтительней интерпретировать как суверенитет, например, отдельного улуса (народа в политическом смысле)⁶. Однако в более ранний период мы не обнаруживаем сложного термина *ulus tör*, который позднее приобретает столь важное значение. В XVII в. *ulus* дифференцируется от *törü*, а *törü* дифференцируется от *yos* (*yosun*), который использовался для обозначения обычного права и правильного поведения [Bawden 1955: § 25].

Примечательно, что в настоящее время *törü* «конкретизируется» и даже может порождать объекты поклонения. Например, в *Altan hagan-u Tuguji*, относящемся к XVII в. [Журуннга 1984], мы находим

предложение: «Пост [совершающий] государственное поклонение» ('государственное сокровище') был дан великоллепному Мерген Хара, который также получил титул джинонга» (*Gaihamshig Mergen hara-yi törü-yin shitügen bolba hemejü jinüng chola ügbe*). В *Алтан Тобчи*, где в одном месте *törü* используется вместе с *yosun*, мы находим сходную мысль: «Государство и обычаи стали объектами поклонения народа» (*törü yosun qamig ulus-un sitügen bolugad*) [Bawden 1955: § 48].

К XVII в. различные значения *törü* и окружавших его терминов (*улус, иргэн, засаг, ёс*) уже выделяются в качестве основы понятий, известных и в настоящее время. Мы пришли к выводу, что это достигалось посредством добавления новых значений, причем более ранние не утрачивались. Однако по-прежнему возникает вопрос: как монголы от *törü*, означавшего в XIII в. несколько несопоставимых политико-этических принципов, пришли в XVI–XVII вв. к *törü* – определению «государства» (наряду с прочими значениями)? Мы полагаем, что для понимания этой эволюции следует обратиться к *Tsagaan Teuke* (*Белая История*) – важнейшему монгольскому политическому документу промежуточного периода. Кроме того, он содержит некоторые ключевые элементы, которые помогут нам интерпретировать более поздние монгольские концепции, касающиеся государства.

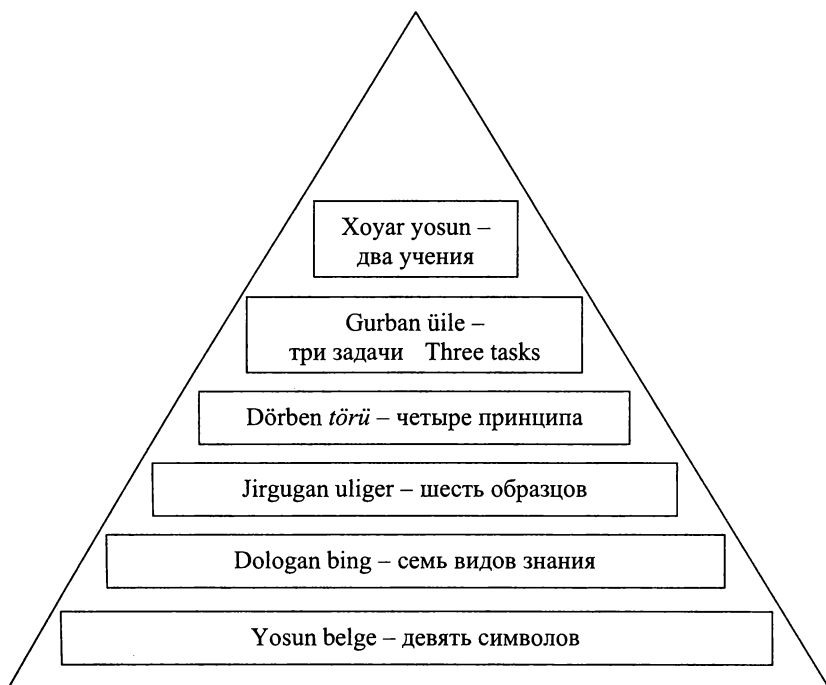
Белая История – это подробное описание идеологии и практики управления Чакравартина, идеального буддийского царя. Текст утверждает, что настоящим автором описания был Хубилай-хан, а издан он был позднее, в XVI в., когда появились первые крупные манускрипты. У ученых нет единого мнения по поводу того, был ли этот памятник действительно написан в XIV в. Мы же опираемся на детальный анализ К. Загастера [Sagaster 1976], П. Балданжапова и Ц. Ванчиковой [2001], которые пришли к выводу, что *Белая История* была, действительно, составлена на основании наставлений Хубилай-хана между 1272 и 1280 гг. Позже она подверглась изменениям, а в середине XVI в. – добавлениям под эгидой Хутухтай Сэцэн Хунтайджи, который захотел возродить этот документ как авторитетный образец, соответствующий контексту нового политического движения за объединение монголов⁷.

Белая История придает понятию *törü* экстравагантный смысл, но, в отличие от *Тайной истории монголов*, делает это в контексте всеобщей, единой космологическо-этической системы. В *Белой Истории törü* имеет по-прежнему множество значений. Однако тот факт, что

все они стали концептуальной категорией в рамках более широкой структуры управления, дает нам возможность понять, как развивалась монгольская политическая мысль.

· *Белая История* утверждает, что существует два «владыки» (*ezen*): лама, являющийся владыкой религии (*degedü shashin-u ezen*), и император, являющийся владыкой светского управления (*Yeke törü-yin ezen*). Параллельно этой паре существует идея двух учений (*хоуар уосун*): духовное и мирское. В дальнейшем из текста выясняется, что эти два учения нераздельны и взаимодополняемы. Поскольку *хоуар уосун* содержат ряд субкатегорий, являющихся средствами их выполнения, в них между собой смешиваются религиозное и светское, особенно в отношении царской власти. Кроме двух учений есть еще три деятельности (*gurban üile*), четыре принципа (*dörben törü*), шесть образцов или наставлений (*жиргуган улигер*), семь видов знания (*дологан бинг*) и девять символов (*уосун белге*).

Эту структуру этического управления можно представить в такой модели:



Из всех этих категорий четыре *törü* остаются, возможно, самыми таинственными и абстрактными. Они состоят из:

- 1) *kölgen-u yosun amugalang törü*;
- 2) *niguca kölgen-u yosun jig-a ünen törü*;
- 3) *qagan-a barigui engke törü*;
- 4) *tüsimed-ün bariqui cing törü*.

Это можно перевести как: 1) принцип свободы/мира, основанный на законах Великого пути (махаяна); 2) суровый принцип истины (*dayicing törü*), основанный на законах тайного пути (тантризм); 3) принцип мирного правления, установленный императором; и 4) *törü* достижения, выполняемый чиновниками [Балданжапов и Ванчикова 2001: 76]. Здесь очевидна преемственность от *Сокровенного сказания*. *Törü* в этом контексте может пониматься как принципы, лежащие в основе особого типа управления и концептуализированные теперь в буддийских терминах. Может быть, дело также и в том, что в структуре, предложенной в *Белой Истории* [Бира 2001], важное значение имеют тибетские образцы. Однако, в отличие от таких терминов, как «два учения», *törü* вряд ли является переводом тибетского эквивалента, и, как мы полагаем, этот термин относится к существовавшей монгольской концепции.

Белая История может помочь нам и далее, поскольку содержит и другие практические наставления. Непосредственно перед описанной нами структурой она дает длинный список чиновников светского правления. Список включает *гуру* хана, великого дархана, великого министра; *törü-yin giskikur* (= *xicheenggul* в других версиях = **лестница *törü***, т. е. наивысшие ранги в государственной иерархии. – Ванчикова); знаменосца, сказителя, защитника детей, хранителя печати, весовщика, лицо, осведомленное о пастибищах, певца, возжигателя огня и т. д. В конце этого списка находим упоминание «хана-особы» (*qan qütün*), функцией которого является управление посредством трех великих деяний, четырех великих *törü*, шести образцов и т. д.

Более того, очевидно, что *törü* включен и в повседневное управление. Это следует из таких предложений: «Управление чиновников, которые не знают *törü*, тяжелее, чем гора» (*Törü ülümedehü noyad-un jasag agula-eche hündü*); «Человек не может стать главой *улуса*, если он осуществляет управление (*jasag*)⁷ вне *törü*» (*törü-eche eteged jasag-I yabugulbasu ulus-un terigün-I barin yadayu*); «(Он) осуществлял управ-

ление *törü* по их поручению» (*tegenü emümine-eche jasag törü-yi yabuguulugsan*) [Liu 1981: 81–82]; и «Если человек следует истинному *törü*, он может приобрести великий титул» (*Ünen törü-ber yabubasu yehe chola-dur hürge*). Связь между *törü* и правительством доказывается тем, что для управления *törü* должно быть четыре чиновника, называемых *тайшуу* [Liu 1981].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в *Белой Истории* мы обнаруживаем: а) сохранение более ранней идеи высших абстрактных принципов, б) их объединение в структуру, что позволяет концептуализировать *törü* в качестве единой категории, и в) сильную взаимосвязь между *törü* и практикой светского правления. Все это обуславливает способы использования термина *törü* позже, в XVI–XVII вв., о чем мы уже говорили.

Обсудим теперь одну особенность *törü* в *Белой Истории*. *Törü* существуют не только «вне» в качестве идеала, которому нужно следовать, но также и «здесь», внутри человека. Так, мы обнаруживаем следующее предложение: «Уважаемый *törü* императора подобен черному зрачку» (*Hündü Hagan-u törü hagana-yin hara nidün metü boyu*); выражение: «Любить центральный великий *törü* как (свой собственный) глаз (*Töb ihe törü-yi nidün metü hayiralan*) [Liu 1981: 81] и предложение: «Таким образом, *törü* истинной религии подобен внутреннему сердцу (*Tegüber ünen nom-un törü dotugadu jirühen [metu]*). Иными словами, эта концепция действует как на макро-уровне, так и по отношению к отдельному человеку. Наряду с частым упоминанием «*törü* императора» мы также встречаем *törü* даосского монаха и чей-то «собственный *törü*» (*öber-ün törü*) [Liu 1981: 89]. Способность *törü* пронизывать общество, а также находиться в физическом теле человека близка и современному монгольскому мышлению.

Существовавшее в XIV в. представление о двух видах *törü* не исчезает, а продолжается в последующих столетиях (например, в сочинении XVIII в. *Gagg-a-yin Urusqal*). Но к XVII в. слово *törü*, используемое само по себе, всегда относилось к светской власти, тогда как религиозный *törü* всегда описывался именно в таком качестве (*nom-un törü – törü* учения, *shashin-u törü – törü* религии и т. д.). Так, в XVII в. мы находим предложения, относящиеся к политическим переговорам, например, «*Namudai Sechen Hagan* сделал *yehe törü* китайцев и монголов мирным» [*Namudai Sechen Hagan Hitad Mongol-un yehe törü-yi*

tübshitged’]. В XVIII в. выражение *ulus tör* (государство) стало использоваться в повседневной практике. В *Bolor Erike* Рашипунцуга находим, что *ulus tör* упоминается в связи с территориальными границами: «Поддерживая *ulus törü* (народ и принцип [народ, государство]) посредством сочувствия и порядка и соблюдая (защищая) границу» (*ürüshiyel jirum-iyer ulus törü-ben tetgün jaha hijigar-iyen sahiju*) [Hüheөндүр 1985: 52]. В маньчжурский период термин *güren* часто использовался для обозначения «империи», тогда как *törü* имел значение «верховная власть» или «политическое право» внутри империи. Например, в *Алтан тобчи* мы находим предложение: «*törü* монгольского народа был взят императором Великой Минской династии» (*Olan Monggol-un törüyi Tayimingqaan-tur abtaju*) [Choiiji 1983]. А маньчжурский свод законов XVIII в. называется *Книга Законов Департамента регулирования Дел törü Внешней Монголии, установленных законом* (*Jarlig-iyer togtogagsan gadagadu Mongol-un törü-yi jasahu yabudal-un yamun-u hauli jüil-un bichig*). *Törü* здесь явно относится не к абсолютной верховной власти, а к ограниченной политике, которой требовалось регулирование сверху. Постепенно *törü*, особенно в сочетании с *ulus*, начинает относиться к практическим делам государства. Возможно даже, что в государственном законе в этой сфере были ошибки (*Bolor Erike*) [Hüheөндүр 1985]. В XIX в. выражения «*Ulus törü-yin yabudal* – дела государства» [Нацагдорж 1968: 137] и «*Ulus törü-yin jirum* – государственный закон» [Нацагдорж 1968: 164] стали, по-видимому, повседневными.

Это использование началось при маньчжурах и продолжилось во времена Богд Хана (1911–1921). Хотя в тот период проблемы Монгольской автономии много обсуждались, страна не была полностью независимым государством. В связи с этим в официальных документах обычно использовали слово *ulus* (nation) по отношению к существовавшему государству или правительству и лишь изредка прибегали к слову *tör* [Жамсран 1992].

Тем не менее, хотя в период с конца XVIII и до начала XX в. значение *tör* уже не является столь высоким по смыслу, оно не исчезает окончательно. Например, в *Surgaal* Вана отмечается: «*Törü-yin tngri tagalahu*» – быть любимым (благословенным) богом *törü*. Различие между реальным государственным аппаратом или страной (*ulus*) и конкретизированным государством (*törü*) можно увидеть, обратив-

шись к двум выражениям, которые использовал Дилова-хутухта: а) «Монголия образовалась как независимая страна» (*Mongol tushai ulus baigulugsan*) и б) «Основать монгольское столп – государство» (*Mongol-un tulgur törü baigulhu*) [Lattimore, Isono 1982]. Последнее является отголоском многих более ранних символических эпитетов, выражающих идею воплощенного государства (*törü*) – неразрушимого, значительного и основательного, и в то же время как чего-то, что должно быть уважаемым, поддерживаемым, чем должно восхищаться. Так, в *Алтан Тобчи* XVII в. мы находим следующие эпитеты: «нефрит» (*qas*), «тяжелый» (*hundu*), «столп» (*gadasun*), «завершенный» (*bütügsen*), «хороший» (*sain*), «истинный» (*ünen*) и «дорогой» (*qairgan*). В другом примечательном выражении – *törü tögöreg* – эпитетом к *törü* является определение *круглый*, т. е. полный или завершенный. Он является еще и чем-то, содержащим внутренний смысл, требующий раскрытия, что определяет следующее выражение: «замок» *törü* – *törü-yin onisun*⁸. Такие выражения создают исторический фон для формирования понятия «столп-государство», которое Дилова-хутухту использовал спустя два столетия.

Интересно, что *törü* как самостоятельное слово не фигурирует в Конституции Монголии 1924 г. Термин встречается трижды в паре со словом *uls*, однако для обозначения «народа» в этом документе неизменно используется термин *uls*. Добавление *törü* (*улс топ*) привносит иной смысл и означает «государство» [Конституция 1924]. В целом, в коммунистический период те символические эпитеты, которые использовал Дилова, в официальных документах не употреблялись. Термин *tör* использовался для обозначения «государства» в прямом переводе соответствующего русского слова. Поэтому в более поздних документах мы находим выражения типа: *aradyn khubsgalt tör* – народное революционное государство; *aradyn töriin ardchilal* – демократия народного государства; *sotsialist tör* – социалистическое государство; *törüin khereg* – государственные дела; *törüin alab* – государственная обязанность [История МНР. Т. 2, кн. 2]. В период социализма *uls tör* становится стандартным выражением для политики, например, *uls töriin öörchlölt* – политическая реформа. Однако даже в тот период можно было наблюдать элемент конкретизации по отношению к *törü*, например, в выражении *ardyn jasagyn ner tör* – достоинство (букв.: «имя и *törü*») народного правления [История МНР. Т. 2, кн. 2].

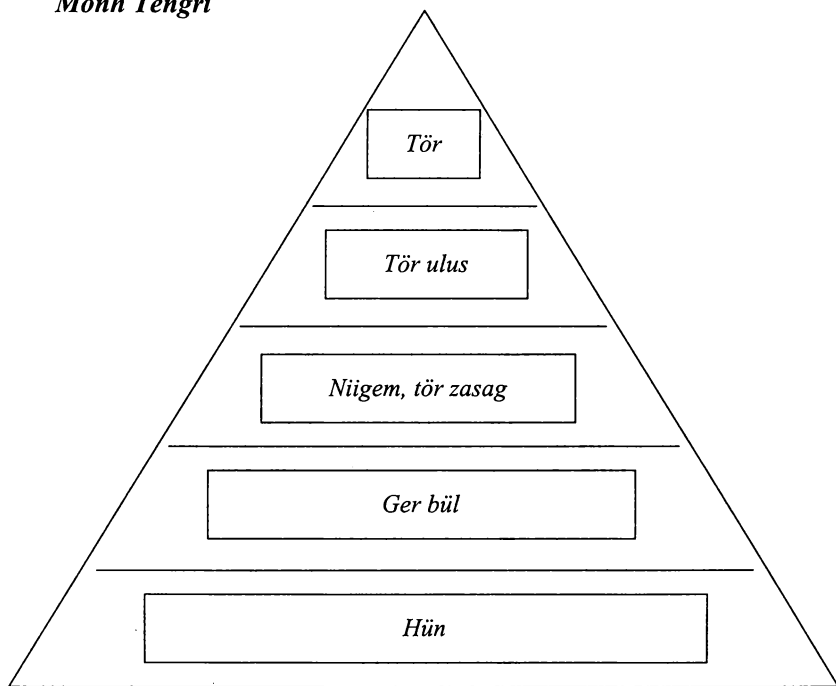
Однако в коммунистический период более ранние монгольские идеи и представления не исчезли полностью. Фактически они были изъяты из общественной жизни, но, как пишет монгольский антрополог Бум-Очир, «они хранились в глубине народной памяти» [Виточир 2003]. Он, например, пишет о начале 1980-х гг.: «Я помню, что каждое утро и вечер, подоив корову, моя бабушка совершала ритуальные возлияния всем духам местности и воды, буддийским богам и «*töriin süлд*» (дух государства). Очевидно, что в этом случае она не имела в виду государство с точки зрения правления (government), поскольку монгольского правления в период социализма почти не существовало, оно находилось под контролем Советского Союза. Скорее, она обращалась к абстракции государства, под которой подразумевались Вечное небо, Чингисхан и его знамена. Это значит, что конкретное государство (институт) утратило связь со своей абстракцией. Абстракция государства жила в памяти народа, а не в правительстве или государственных институтах, или в чем-то конкретном, имеющем отношение к государству».

С окончанием коммунистического режима *tör* неожиданно стал использоваться чаще и наполнился более разнообразными значениями. Использование термина, сложившееся в официальном социалистическом дискурсе и относящееся к реальному государству, продолжалось, но к этому добавились новые понятия, связанные с реформой, суверенитетом и демократией, а также и более символические термины, имеющие отношение к «абстракции государства» и сохранившиеся в памяти простого народа, как об этом пишет Бум-Очир.

Таким образом, Конституция 1992 г. часто обращается к *tör* как государству, например, в выражениях: *töriin үйл ажиллага* – деятельность государства; *töriin байгууламжийн* – государственная структура; *töriin үйл хэрг* – государственные дела; *töriin ерх* – государственная власть; *töriin омг* – собственность государства; *töriin албан ёсны хэл* – официальный язык государства; *töriin тегуун* – глава государства; *töriin нам* – политические партии и т. д. Речь явно идет о реальной политике, как, например, в таком предложении: *tөriig удирдах хэрг* *оролтсох ерхт*еi – право принимать участие в управлении страной [Конституция 1992]. Во многих подобных предложениях раньше, в социалистический период, *улс*, по-видимому, использовался вместо *tör*. Например, в Конституции 1992 г. упоминаются *tөriin сүлд*, *tug*, *dalbaa*,

tamga, duulal – Государственный герб, Знамя, Флаг, Печать и Гимн [Конституция Монголии 1992].

Наряду с этим практическим использованием в государственном документе (Конституции), мы обнаруживаем, что ученые все чаще пытаются выяснить значение *tör* в монгольской культуре. Характерным примером является работа Эрдемта. Он пишет [2002: 11–12]: «Для монголов концепция *tör* характеризуется как абстракция (*hiisverlel*), мысль (*setgelge*), мышление (*oyun sanaa*), культура (*soël*), объект для восхищения (*erhemlel*). Монголы говорят, что *Tör* высокий (*tör bol deed*), что это нечто, чему нужно приносить жертвоприношения и поклоняться (*tahil shüteen boldog züil*) и нечто, порожденное из неба (*tengeriin garal üüseltei*). *Tör* – это нечто нематериальное (*materiallag züil bishi*), высокий объект поклонения (*deed shüteen*), высшая власть (*deed хүч*) и нечто, вызывающее восхищение цивилизацией монголов *Mongolin soël, irgenshliin erhemleliin talin züil*). Однако *tör* не является чем-то наивысшим (*erhem deed*). Наивысшим является Вечное небо (*mönh tenger*). *Tör*, скорее, нечто превосходное, способствующее при поддержке Неба рождению людей в качестве человеческих существ. *Tör* нельзя увидеть глазами, но он обладает своим собственным духовным символом (*öoriin süld belgedeltei*). Представитель *tör* на земле появляется как глава государства (*gazar delhiid Töriin tölөөлөл n'ulsin tergүүneeree ilerdeg*). Отношение между *tör* и *үлс* заключается в том, что *tör* – это дух (*sүлд suns*) и имеет абстрактное значение (*hiisver sanaa shinjtei*), в то время как материальным проявлением *tör* является государство (*ulus güren* или *tör улс*). *Tör* – это дух данного государства (*törbol tuhain ulsin amin suns n' yüm*). Все вышесказанное отражает монгольские представления (*tsever Mongol oilgolt*) и служит основой монгольской теории *tör* (*töriin tuhai Mongol onol*)». Для Эрдемта, таким образом, монгольская концептуализация *tör* представляется вертикалью (*bosoo tenhlegtei*), на вершине которой находится Вечное Небо, а под ним – *tör* (*oroid n' Mönh Tenger tergүүтеi Tör*). Внизу – страна-государство и сообщества людей, обитающие на земле (*suurind n' uls güren, түмен олон – gazar deer gishgiz bui хүн*) и состоящие из семей и индивидуумов. Эрдемт предлагает следующую структуру, названную им «модель ступы» (*töriin suvargan zagvar*):



Etügen Delhii

Вертикальность этой модели, хотя и не является, конечно, той же самой, что и буддийская иерархия этического правления, представленная в *Белой Истории*, тем не менее напоминает структуру XIV в., особенно в том, что *tör* помещен между самым высшим элементом и реальными средствами управления. Конечно, некоторые монгольские интеллектуалы могут и не согласиться с этой точкой зрения, но мы, исследуя современные монгольские работы, приходим к выводу, что работа Эрдемта является отражением общей тенденции, направленной на возрождение идеи *törü*.

Надеемся, что мы дали предварительный ответ на первый из наших вопросов об эволюции идеи *tör*. Хотелось бы в заключение данной статьи кратко рассмотреть второй вопрос – как история развития этого термина может способствовать нашему пониманию отношения монголов к государству.

Современное значение *tör* состоит из множества соотносимых идей – закон, порядок, принцип, регуляция, доктрина, государство, правление, наказание и репутация. По-видимому, связующим звеном этой совокупности является концепция, для которой в английском языке нет аналога, – конкретизированное понимание «государственности». Мы можем найти, по меньшей мере, четыре способа выражения этого понимания в настоящее время.

Одной из тенденций, присущих интеллектуалам, является подчеркивание **огромной длительности существования** *tör* для придания ему более весомого статуса. Так, Ш. Бира утверждает, что идея и практика *tör yos* берет начало от хунну, а затем, наряду с понятием *ulus*, переходит к тюркским государствам, а от них – к монголам [2001a: 210–215].

Другой, и даже более важной, тенденцией, которую мы обнаружили не только среди выдающихся ученых, таких, как Ш. Бира, но и среди политиков и простых людей, это наделение *tör* **духовным качеством**. В результате ученые, используя историческую традицию *tör*, помогают создать национальную идеологию. Апеллируя к более раннему символическому употреблению *tör*, что уже упоминалось, Ш. Бира, например, пишет о «традиции столпа-государства» (*tolgar tör*) монголов. Он утверждает, что «у монголов есть обычай поклоняться своему *tör* как богу» (*törüö burhanchilan tahin shütej*) и что они молятся обо всем духу государства (*töriin sülдdee бүһnee daatgadag zanshiltai*) [2001b: 486]. Еще он пишет: «...говорится, что *tör* – это живой дух (*amin süns*) всех стран-государств (*uls*)» [2001: 207]. Это является отголоском некоторых повседневных практик, таких, как возлияния для *töriin sülде*, проводимые бабушкой Бум-Очира в социалистическое время, а также создает идеологическую основу для государственных ритуалов. Последние монгольские правительства идентифицировали *töriin sülде* с находящимися в правительственном здании девятью белыми знаменами (*tsagaan sülд*) Чингис-хана, символизирующими мир, и с «белыми и черными знаменами» (*tsagaan, khar sülд*), находящимися в здании Министерства обороны и символизирующими защиту от войны. *Töriin sülде* также включен во множество церемоний государственных ритуалов поклонения (*töriin takhilga*) и жертвоприношения *törö* и знаменам Чингис-хана, празднования 840-

летия Чингис-хана, ритуалов у священной горы *Burkhan Khaldun* и в честь 800-летия основания Монгольского государства. Такие церемонии проводятся при поддержке официальных лиц или под непосредственным руководством президента и премьер-министра Монголии.

Некоторые монгольские ученые связывают эти верования и практики с особым отношением к государству. Так, Лундендорж пишет, что в целом наивысшим являются обязанность государства, его участие в социально-экономической жизни и координация посредством так называемого «государственного способа производства» (*töriin үйлдверлелин арга*) *buyu niigem-ediin засгийн ам'dpald töriin үүрег оролтсоо, зохitsuулalt yamagt öндөр бaidag*) [Лундендорж 2001]. «Западные ученые могут называть это восточным деспотизмом, – пишет он, – но его нельзя рассматривать как форму отсталости. Скорее, это является особой объективной реальностью природы, истории, образа жизни и социальной психологии. Для монголов сложный сакральный и светский характер *tör* является одним из важных способов сохранять государство сильным (*hüchtei bailgah*). Поэтому монголы уважают и почитают (*hündelj deejileh*) *töp ёс* и своих правителей. Это одна из причин, почему кризисы власти в Монголии редки».

Монголы не думают, продолжает Лундендорж, что государство является инструментом силы и насилия (*albadlaga, хүчhirhiilliin heregesel*), скорее оно – «мой хозяин» («*minii ezen*») и «наш спаситель и защитник» («*bidniig avran hamgaalagch*»), и поэтому монголы со словами: «Пусть дух государства благословит (нас)» («*töriin min' süлд өрshöö*»), жертвуют ему перчинки чая и молока. Поэтому, считает Лундендорж, восточный «деспотизм» не похож на западный, где власть направлена сверху вниз. В случае с Монголией она порождается снизу, изнутри. Иными словами, народ сам создает «деспотизм» [Лундендорж 2001].

Эти идеи подводят нас к двум завершающим позициям. Множество высказываний простых монголов выражают идею, что государство (*tör*) в идеале является **универсальным и беспристрастным**. Это контрастирует с ограниченными и пристрастными способностями обычного человека. Например:

Tör түмен нүдtei (у государства десять тысяч глаз).

Törson biye hoyor nudtei (у рожденного тела два глаза).

Tör tömör nüürtei (у государства железное лицо).

Törsөн bey mahan nüürtei (у рожденного тела мясное лицо).

Töriin helhee erdem (отношение между государствами – мудрость [знание]).

Törliin helhee etseg eh (родственное отношение – это отец и мать) [Дашдорж 1964: 80].

Интересно, что эта идея тоже восходит к XVII в. В *Алтан Тобчи* находим:

Törü-dü törügsen-i tala bü hara gele. «Говорится, ‘уважая государство, не будь пристрастным к своим родственникам’» [(Алтан Тобчи) Булаг 1989: 117; (Алтан Тобчи) Bawden 1955: 160]⁹.

В других современных примерах содержится ярко выраженная идея, о которой мы уже говорили – государство (*tör*) представлено в **каждом человеке**. Отдельный человек и отношения родства рассматриваются не как противоположность *tör*, а как его созидание посредством их собственной практики саморегуляции:

Biye-iyen jasaj chadaxgüi bol, ger-iyen jasax chadaxgüi.

Если ты не можешь управлять (исправить) своим собственным телом, не сможешь управлять семьей.

Ger-iyen jasax chadaxgui bol, ulus-ig jasax chadaxgui.

Если не можешь управлять семьей, не сможешь управлять государством.

(Внутренняя Монголия. Халхская версия вместо *ulus* употребляет *tör*).

Как мы показали в своей статье, сходная идея прослеживается ретроспективно ко временам Белой Истории (XIV–XVI вв.), когда *törü* считался подобным зрачку глаза или внутреннему сердцу человека.

В заключение можно отметить следующее. Идея *tör* использовалась в ходе монгольской истории разными способами. Она прошла путь от обозначения диспаративных этико-политических принципов к буддийским идеям идеального управления, а затем к коннотации государственности и иногда, действительно, имела отношение к реальным образам государственного управления. В целом, тенденция использовать *tör* для реальных политий была наиболее сильной тогда, когда монголы добивались политического единства и суверенитета (исключением было использование в период социализма *tör* для пере-

вода иностранного термина, русского слова «государство»). Несмотря на то, что эта тенденция то нарастала, то ослабевала, *tör* всегда сохранял конкретный смысл, как нечто вне или выше любого реально существовавшего управления. Возвышение *tör* в значении «государственность» до духовного уровня, т. е. объекта поклонения, восходит, по меньшей мере, к XVII в., что хорошо сохранилось среди простого народа. Однако остается очень важным первое документально подтвержденное значение *törü* у монголов – идея высоких принципов, отраженная в *Сокровенном сказании*. То, что все монголы, вне зависимости от социального слоя, в течение веков верят, что *törü* представляет высшие идеалы политического и этического поведения, позволяет понять, почему они уважают «государство», когда оно идентифицируется с *törü*.

Литература

Балданжапов П. Б. (пер.), Ванчикова Ц. П. (ред.). 2001. *Cagan Teüke – Белая история: монгольский историко-правовой памятник XIII–XIV вв.* Улан-Удэ.

Бира Ш. 2001a. Mongolin tör yosni үүсел хөгжил. [Развитие монгольского тор есун]. *Bira Sh. Mongol түүх, соёл, түүх бичлегиин судалгаа* [Исследования по монгольской истории, культуре и историографии. Избранные работы]. Улаанбаатар.

Бира Ш. 2001b. Mongolin tulgar төриин уламжил. [Традиция «столпа – государства» у монголов]. *Bira Sh. Mongol түүх, соёл, түүх бичлегиин судалгаа* [Исследования по монгольской истории, культуре и историографии. Избранные работы]. Улаанбаатар.

Болдбатор. 2001 (ред.). *Mongol ulsin tör, erh зүйн түүхэн уламжил, shinechleliin зарим асуудал* [Некоторые вопросы исторической традиции и обновления государства и законодательства Монголии]. Улаанбаатар.

Булаг. 1989. (ред.) 1989. *Had-un үндүсүн хуриянгуи алтан товчи*. Huhhot: Inner Mongolian Educational Press.

Дашдорж. 1964. *Mongol tsetsen үгийн dalai* [Монгольские пословицы]. Т. 1. Улаанбаатар.

Дашдорж. 1966. *Mongol tsetsen үгийн dalai* [Монгольские пословицы]. Т. 2. Улаанбаатар.

Ердэмт. 2002. *Tөриин тухайт Mongol onol: мүүх, философи, huuliin eshi* [Монгольская теория государства: исторические, философские и юридические основы]. Улаанбаатар.

Жамсран Л. 1992. *Mongolyn Tüüxiin Deej Bichig* [Сборник архивных документов]. Surax bichig, хүүждиин номун хевлеелин газар: Улаанбаатар.

Журунгга. 1984. *Erdeni tunumal neretü sudur orushiba. Altan Hagan-u Tuguji Beijing*: National Press.

История МНР: *Bügüde nairamdahu Mongol arad ulus-un teuhe* [История Монгольской Народной Республики]. Vol. II. Book 2. Huhhot: Inner Mongolian People's Press.

Конституция Монголии 1924. Улаанбаатар.

Лундендорж Н. 2001. Mongolin tör өснi үзeл санаа, түүнii бүрдeл [Монгольская политическая мысль и ее формирование]. *Mongol ulsin tör, erh зiүн тiiхeн уламжлал, shinechleliin зарим асуудал* [Некоторые вопросы исторической традиции и обновления государства и законодательства Монголии]. Ed. J. Boldbaatar. Улаанбаатар.

Найралту, Алтаноргил, 1989. *Jarlig-iyer totagagsan gadagadu Mongol-un törü-yi jasahu yabudal-un yatun-u hauli jüil-un bichig*. Hailar: Inner Mongolian Cultural Press.

Нацагдорж Ш. 1968. *To Van тiiүнii surgal* [Князь То и его наставления]. Улаанбаатар.

Конституция Монголии 1992. Улаанбаатар.

Скрынникова Т. Д. 1997. *Харизма и власть в эпоху Чингисхана*. М.: Восточная литература.

Трепавлов В. В. 1993. *Государственный строй монгольской империи XIII в.* М.: Наука.

Beffa M.-L., Hamayon R. 1995. The concept of *tanggari* in the Secret History of the Mongols. *Mongolyn Nuuts Tovchoo-ny 750 jiliin oid zoriulsan olon ulsyn бага hural*. Ed. by Sh. Bira. Vol. 1. Ulaanbaatar: 185–194.

Bawden Ch. 1955. *The Mongol Chronicle Altan Tobci*. Text, translation and critical notes. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Choiji 1980. *Gangg-a-yin Urushal*. Huhhot: Inner Mongolia People's Press.

Choiji (ed.). 1983. *Altan Tobchi*. Huhhot (China): Inner Mongolian People's Press.

Cleaves F. 1982 (trans.). *The Secret History of the Mongols*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Dulam Bumochir. 2003. Cult of the state: the state in the culture of the Mongols. Unpublished article.

Hüheөндүр. 1985. *Bolor Erihe*. Written by Rashiponsug (Rashpuntsog) 1774–75. Huhhot: Inner Mongolian Peoples Press.

Lattimore O., Isono F. (eds.). 1982. *Memoirs and autobiography of a Mongol Buddhist reincarnation in religion and revolution / the Diluv Khutagt*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Liu, Jin Fuo (ed.). 1981. *Arban buyantu nom-un tsagaan teuke*. Huhhot: Inner Mongolia Peoples Press.

Onon, U. 2001. *The Secret History of the Moongols: The life and times of Chinggis Khan*. Curzon Press, Oxford.

Sagaster K. 1976. *Die Weisse Geschichte (Cagan Te'ke). Ein mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen*. Religion und Kommentiert von K. Sagaster. Wiesbaden.

Skinner Q. 2002. The idea of a cultural lexicon. Skinner (ed.) *Visions of politics*. Vol. 1. Cambridge: 158–174.

Tsevel, Ya. 1966. *Mongol khelnii tovch tailbar tol'* (Толковый словарь монгольского языка). Ulaanbaatar.

Примечания

¹ *Törü* – общее слово для раннетюркского, уйгурского, чжурчженского (маньчжурского) и классического монгольского языков. *Tör* является разговорной формой *törü* в кириллическом монгольском языке. В данной статье мы употребляем *törü* – его использования в документах на классическом монгольском языке и *tör* в случае использования материалов на разговорном и кириллическом монгольском языке.

² Существует слово монгольского происхождения *törül* (и его производные), относящиеся к «рождению», «происхождению» и «роду». Эрдект [2002] связывает это слово с политическим значением *törü*, хотя и признает, что в значении «закон» и «принцип» *törü* имеет тюркское происхождение. Для установления связи между *törül* и *törü* нужны дальнейшие исследования. У нас сложилось предварительное мнение, что речь идет о двух разных словах. В даурском варианте монгольского языка, в котором нет слов тюркского происхождения, есть слово *törül*, но не *törü*.

³ *Yasa* – общее слово для раннетюркского и монгольского языков. В классическом монгольском – *jasа*, а в разговорном и кириллическом монгольском – *zasa*.

⁴ *Tengger* – *tnget* в разговорном монгольском языке и *tngri* – в классическом и кириллическом монгольском языке.

⁵ Чингис шлет послание своей жене: «*Bayigulugsan törü ber ese bolba batu dura-yin erke ber bolba*» – «Правление (rule), которое я установил, больше не существует. Существует сила моего крепкого желания» [Bawden 1955: § 31].

⁶ Например, Чингис дает наставление: «Управляй народом» = «*Ulus-i jаса*» *gejü* [Bawden 1955: § 28].

⁷ *Белая История* также упоминает «религиозное правление» (*nom-un jасаg*) [Liu 1981: 89].

⁸ *bütügsen törü* – завершенный *törü*;

engke törü – мирный *törü*;
ünen törü yosu – истинный *törü yosu*;
qayiran yeke törü – прекрасный *yehe törü*;
bütügsen yeke törü – завершённый *yehe törü*;
sayin törü – хороший *törü*;
qas yeke törü shajin qoyar – великий, нефритовый *törü shashin*;
kündü yeke törü shajin – тяжёлый *törü shajin*;
ünen törü shajin – истинный *törü shajin* (Bawden 1955).

⁹ Эта фраза указывает на явно разный политический смысл *tör* и *törel* (или *törügsen*).

ЧАСТЬ V
МОНГОЛЬСКОЕ
ПРАВО

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ПРАВЕ КОЧЕВЫХ ГОСУДАРСТВ

Все известные большие кочевые государства Центральной Азии обладали таким атрибутом государственности, как суверенность, выражавшаяся в верховенстве власти правителя (шаньюя, кагана, хана) внутри страны и ее независимости вовне. Одним из проявлений суверенности верховной власти являлось правосудие, право власти и ее органов разрешать уголовные и гражданские дела в установленном порядке. Право как совокупность санкционированных или установленных верховной властью норм имело своим источником как нормы обычного права, признанные суверенной верховной властью, государством, так и новые, установленные верховной властью, государством нормы.

В государстве сюнну (хунну) имелись два вида уголовного наказания – смертная казнь и вид наказания, именованный по-сюннуски «я» [Ши цзи, цз. 110: 86; Таскин 1968: 130]. Сопутствующим наказанием являлись конфискация и обращение в рабство семьи осужденного к уголовному наказанию. Конфискация семьи преступника и обращение ее в рабство, т. е. Общесемейное наказание известно было в соседнем с сюнну Китае как «юань цзо», его и в Китае, и у сюнну никак нельзя рассматривать как просто норму обычного права.

Поскольку наказание «я» не описано, комментаторы трактуют его как позорящее наказание – нанесение надразов на лицо наказуемого (сравни с китайским нанесением татуировки), или же как наказание битьем палками, или даже «дробление костей под колесами телег» [Там же].

Мы не знаем, за какие составы преступления у сюнну применялась смертная казнь, кроме упоминаемого в тексте трудно переводимого случая, когда в неясных случаях совершение преступления состояло в том, что был обнажен на определенный размер меч или использовано оружие или предмет, могущий быть оружием определенного законом размера. Очень возможно, что речь шла о тех событиях, когда субъектом преступления являлось лицо низкого социального положения, а объектом угрозы – лицо более высокого социального положения.

Из тех же китайских источников мы узнаем, что в государстве сюнну существовал суд двух инстанций – местный и верховный, лично шаньюя. Представители власти на местах «выслушивали жалобы» и «выносили приговоры». Очевидно, сомнительные случаи докладывались шаньюю, безусловно верховному судье государства. На рассмотрение тяжб и уголовных дел отводилось десять дней. Подозреваемые и подсудимые содержались в тюрьмах-ямах [Хоу Хань шу, цз. 119: 5а; Таскин 1973: 103].

У скифов за публичное (при свидетелях) нападение на социально равного по статусу человека: «Если кто ударит кого-либо из равных, или, напав, повалит на землю, или разорвет платье, то старейшины налагают за это большое наказание, даже если обида будет нанесена при немногих свидетелях» [Латышев 1948: 304]. Лжепрорицателей карали смертью, при этом имела место и общесемейная ответственность – вместе с преступником казнили и его сыновей [Там же: 38]. Одним из способов наказания у скифов было отсечение правой руки (вероятно, наказание по принципу талиона в случаях совершения кражи) [Там же].

Если неким лицом было уличено другое лицо в даче ложной клятвы царским очагом, то сопутствующим наказанием лицу, давшему ложную клятву, являлась конфискация имущества и передача этого имущества лицу (лицам), уличившему осужденного в даче ложной клятвы [Доватур и др. 1982: 125].

Ухуани, враги сюнну, проживали в современной Внутренней Монголии, управлялись «большими людьми» (*да жэнь*) разных достоинств. Обычай (или закон) предусматривал беспрекословное подчинение власти правителя. «Тот, кто нарушит приказ да жэнь, подлежит наказанию. Вплоть до смертной казни». У ухуаней в уголовной практике были распространены композиции – «если кто-либо ограбил или убил друг друга, то позволено было самим назначать возмещение друг другу. Недовольствующиеся этим доходили до да жэнь и докладывали им с тем, чтобы произвести суд. Пригоняли лошадей, коров, овец, чтобы откупиться от смертной казни» [Хоу хань шу, цз. 120: 2а].

Таким образом, в определенных случаях при совершении уголовных преступлений допускалось частное примирение с возмещением убытков или откупом. Композиции – типичный институт раннегосу-

дарственного права, призванный заменить губительный для общества институт кровной мести. Эту же роль у ухуаней играло изгнание преступников в пустыню Гоби. Лицо, преследуемое властью (*да жэнь*) или подлежащее аресту, не должно было приниматься населением [Там же: 16].

К сожалению, мы ничего не знаем о законах сяньби-тоба, лишивших сюнну господства в Центральной Азии, кроме того, что эти законы были «ясными» и «строгими» и карали за измену, мятеж, совершение убийства, ограбление и прелюбодеяние. У сяньбийцев туюхунь, государство которых в IV–VII вв. имело основную территорию на месте современной провинции Цинхай, смертной казнью карали за убийство и кражу коня, за остальные преступления против личности и имущества назначались композиции и битье палками. Осужденных к смертной казни забивали камнями [Вэй шу, цз. 101: 86].

Мало известно и о праве жуаньжуань, которые пришли на смену сяньби в господстве в Центральной Азии. По ранним законам жуаньжуань тех, кто струсил в бою, забивали камнями или пороли плетью [Там же, цз. 103: 3а].

Продолжением законов кочевых государств Центральной Азии были законы Тюркских каганатов. Древнетюркское право выделяло антигосударственные преступления – мятеж и измену (наказание – смертная казнь), преступления против личности и против имущества. В числе преступлений против личности наказывали смертной казнью за убийство [Чжоу шу, цз. 50: 26; Суй шу, цз. 84: 16.]. За причинение ранения или травм назначались композиции – «если кто-либо причинит в драке травму или ранение, то повредивший глаз возместит ущерб пострадавшему, отдав ему свою дочь, если не имеет дочери, то должен отдать жену и имущество. Сломавший другому конечность или повредивший какую-либо иную часть тела отдает пострадавшему лошадь». За развратные действия (вероятно, изнасилование) действовал принцип талиона – у виновного отрезали половой член, а затем разрубали его пополам по пояснице. Совративший девушку был обязан уплатить штраф и жениться на совращенной. Замужнюю женщину за прелюбодеяние наказывали смертной казнью. Среди преступлений против имущества особо выделялась кража лошади, за хищение имущества виновный наказывался выплатой композиции в десятикратном размере против стоимости похищенного имущества [Там же].

Остается открытым вопрос, касающийся всех вышеупомянутых кочевых государств от сюнну до тюрков, у которых уже точно была письменность – было ли их право писанным или бесписьменным. Последнее обстоятельство – отсутствие писанного, материального права указывает на известную ущербность развития институтов государственности, на переход права от обычного к материальному, писанному. Мы видим почти повсеместно наличие талиона – наказание того органа, которым совершено преступление по библейскому принципу «око за око, зуб за зуб» и переход от талиона к композиции, требование уплаты откупа за преступления против личности. В качестве примера укажем на то, как этот процесс отражен в статье 213 армянских законов Мхитара Гоша: «Хотя прежде и полагалось око за око, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу, рана за рану, удар за удар, но сей закон по милосердию божьему отменен евангельским учением. И за кровь человека принимается денежное удовлетворение, смотря по важности дела и по различию членов тела» [Шаргородский 1957: 23]. В Европе такие формы права, которые мы обнаруживаем в кочевых государствах Центральной Азии, были характерны для «варварских прав» ранних европейских государств до рецепции ими римского права.

X–XIII вв. характеризуются сменой тюркского господства в сердце Центральной Азии – Халхе на монгольское. Эта смена завершилась созданием Великого Монгольского Улуса под главенством Темуджина – Чингис-хана (хана над ханами). В праве это отразилось в появлении писанного кодифицированного права, каковым являлась «Яса». «Яса» не дошла до наших дней, она сохранилась в изложении, в отрывках, даже не по-монгольски [Вернадский 1939]. «Яса» включала нормы уголовного, гражданского, судебного, международного права. Имело место всеобщее закрепощение, «всеобщее прикрепление населения к государственной службе». Закон отстаивал права рабовладельцев. Наиболее распространенным видом уголовного наказания была смертная казнь. Наряду со смертной казнью наказывали битьем палками, поркой, штрафами скотом. В праве было реализовано представление о даровании Небом Чингис-хану власти над всем миром. Нормой права стала «определенная форма объявления войны с гарантией безопасности населению враждебной страны в случае добровольного подчинения» [Там же: 33].

Трудно сказать, когда прекратилось употребление «Ясы». Можно думать, что на падение ее значения сыграло свою роль формирование права монгольской династии Юань. Одновременно можно предположить, что нормы «Ясы» в той или иной форме действовали у монголов после гибели династии Юань, в период с XIV до конца XVI в. В XV в. при усилении ойратов и даже кратковременном их господстве над монголами имело место более глубокое осознание известного этно-лингвистического единства, восприятие монголоязычного мира как единого целого. Этим целям послужило и принятие во второй половине XVI – начале XVII в. монголоязычным миром тибетского буддизма школы Гелугпа. Как учение Цзонхавы при помощи ойратов объединило Тибет в теократическое государство под руководством далай-лам, так оно же – ламаизм заменил для раздробленных на отдельные ханства монголов и ойратов то связующее звено, которое придает обществу государственное единство. Религиозное единство монгольского мира олицетворяло центростремительные силы монгольско-ойратского общества в противовес экономической раздробленности, объясняемой формой хозяйствования, кочевым образом жизни и, как следствие этого, раздробленности политической, олицетворявшей силы центробежные. Идеология единства бытовала у Чингисидов, прямых потомков Чингис-хана и его урука, Чингисидов как новых потенциальных объединителей монголов.

Несмотря на взаимную вражду и войны, единство монгольского (монголо-ойратского) мира находило свое выражение в съездах (сеймах) высшей монгольской знати и обсуждения на них общих проблем монгольского мира, включая разработку общего для него законодательства. Это наличие общих законов, общего материального кодифицированного права превращало монгольско-ойратский мир в своеобразное, но государственное образование, конфедеративное государство, конфедерацию, лишенную единого хана-правителя, но управляющуюся сеймом монголо-ойратских ханов разных достоинств. Тенденция на государственное развитие обеспечивалась исторической памятью (государство Чингис-хана), кровным родством и свойством значительной части монголо-ойратской знати, общей верой, общими законами, наконец, близостью языков (диалектов) и традиционно общим способом ведения хозяйственной деятельности. Хотя законы были писанными, они до наших дней полностью не дошли, включая и

«*Великое уложение 1640 г.*» [Голстунский 1880; Гурлянд 1904; Жамцарано, Турунов 1920; Их цааз 1981].

Наиболее ранним памятником такого рода законов, случайно дошедших до наших дней, являются «*Восемнадцать степных законов*». Их текст, написанный на бересте, был найден в 1970 г. Э. В. Шавкуновым в развалинах субургана у селения Харбух близ центра сомона Дашинчилэн Булганского аймака. Законы датируются периодом с 1603 по 1639 г.

Законы требовали от подданных соблюдать общие (общегосударственные) интересы. Если кто-то знал о нападении врага и не сообщил, не предупредил других, он подлежал смертной казни: «Если человек, видевший, что идет большое войско, не объявит об этом, его казнить. Движимое и недвижимое имущество его конфисковать» [Насилов 2002: 40, 57].

Ханы и представители высшего сословия – нойоны (хунтайджи, тайджи и т. д.), блюдя общегосударственный интерес, должны были участвовать в съездах (сеймах) – «если человек ханского происхождения не придет на съезд, взять с него сто лошадей и десять верблюдов» [Там же: 55]. Эти сеймы обладали законодательной властью, их решения были общеобязательными к исполнению. «Если человек ханского происхождения этот закон нарушит, с него следует взять тысячу лошадей, сто панцирей, сто верблюдов» [Там же: 53]. Хан не имел права покидать поле боя, тем более бежать с поля боя: «Если человек ханского происхождения во время сражения сбежит, взять с него тысячу лошадей, сто верблюдов и сто панцирей» [Там же: 54]. Ханы не должны были враждовать: «Если ханы обнажат друг перед другом холодное оружие, взять тысячу лошадей и сто верблюдов» [Там же]. «Если один нойон убьет другого, то его выгнать. Улус его разделить. Половину отдать (родственникам) убитого» [Там же: 49].

Выше мы упоминали о том, что участие в съездах тех, кому это было положено, являлось обязательным, опоздания на съезд и военные сборы было наказуемым: «Если кто опоздает на съезд больше, чем на трое суток, с того взять десять лошадей и одного верблюда. Если совсем не придет, взять сто лошадей и десять верблюдов». «Если кто опоздает на военные сборы больше, чем на трое суток, взять с того личные доспехи нойона и оседланную лошадь» [Там же].

Страна обслуживалась единым судом. Судьи, «державшие закон», вызывали истцов и ответчиков. Неявка в суд после трех вызовов наказывалась штрафом лошадь. Столь же объединяющим фактором была единая государственная почтовая служба. Если кто не давал посланцу-элчи с княжеским поручением лошадь, то с того брали девяток (четыре головы крупного скота и пять голов мелкого) [Там же: 43]. «Если простолюдин не дает подводу, взять с того лошадь» [Там же: 45]. Если же «кто, назвавшись гонцом, обманным путем возьмет подводу и довольствие, взять (с того) три девятка» [Там же: 56]. Особенно срочными полагались «три дела», первым из которых являлось объявление войны (два других – ссора нойонов и болезнь высокопоставленного лица).

Халха – «Три халхаских аймака», имела единое административное деление: аймак, хошун, оток и нунтук.

Положение ламаизма на начало XVII в. определял «*Монашеский закон*» 1617 г. и «*Религиозный закон*» 20-х гг. XVII в. За преступления против представителей религии и порчу культовых сооружений предусматривались суровые наказания. Наказания были различны, но касались как простолюдинов, так и лиц ханского достоинства.

Таким образом, кочевое общество, в данном случае Халхи, выработало своеобразный тип государственности: власть, как во времена Чингис-хана, принадлежала ханскому роду. При реальной возможности четко и бескомпромиссно признать единого хана появилась своеобразная ханско-родовая демократия: ханы и нойонство, собираясь на съезды, образовывали своеобразный парламент, который решал дела Халхи и принимал законы, обязательные для исполнения во всех трех аймаках Халхи. Чуть позже в процессе разработки законов принимали участие и представители Джунгарии, ойратов. Законы и религия цементировали Халху. Они, как римское право в Западной Европе, придавали известное единство всему монголоязычному миру.

Монгольское право продолжало традицию композиций центральноазиатского кочевого мира, оно выработало свои меры наказания – штрафы скотом (девятка, пяток – конь, бык и три барана). Штраф скотом выступал как самостоятельная мера наказания и не смешивался с конфискацией имущества как мерой наказания дополнительной. Там, где был закон, санкционированный не обычаем, а волей господствующего класса, каковым являлось нойонство, было и государство, какие бы своеобразные формы оно не принимало.

Литература

- Вернадский Г. В. 1939. *О составе Великой Ясы Чингис-хана*. Брюссель. *Вэй шу* [История династии Северная Вэй].
- Голстунский К. Ф. 1880. *Монголо-ойратские законы 1640 г.* СПб.
- Гурлянд Я. И. 1904. *Степное законодательство с древних времен до XVII столетия*. Казань.
- Жамцарано Ц., Турунов А. 1920. Обзорение памятников писанного права монгольских племен: *Сборник трудов Иркутского государственного университета*. Вып. 6. Иркутск.
- Доватур А. И., Калистов Д. П., Шишова А. И. 1982. *Народы нашей страны в «Истории Геродота»*. М.: Наука.
- Их цааз. 1981: *Их цааз. Памятники монгольского феодального права XVII в.* М.: Наука.
- Латышев В. В. 1948. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. *Вестник древней истории*, № 1.
- Насилов А. Д. (перев.). 2002. *Восемнадцать степных законов. Памятник монгольского права XVI-XVII вв.* / Пер. и иссл. А. Д. Насилова. СПб.
- Суй шу* [История династии Суй].
- Таскин В. С. (перев.). 1968. *Материалы по истории сюнну*. Вып. 1 / Пер. В. С. Таскина. М.: Наука.
- Таскин В. С. (перев.). 1973. *Материалы по истории сюнну*. Вып. 2 / Пер. В. С. Таскина. М.: Наука.
- Хоу Хань шу* [История династии Поздняя Хань].
- Шаргородский М. Д. 1957. *Наказание по уголовному праву*. Ч. 1. М.
- Чжоу шу* [История династии Чжоу].
- Ши цзи* [Исторические записки].

Д. Эгль

ВЕЛИКАЯ ЯСА ЧИНГИС-ХАНА, МОНГОЛЬСКАЯ ИМПЕРИЯ, КУЛЬТУРА И ШАРИАТ

В XIII в. монголы во главе с *хаганами*, потомками Чингис-хана, прошли путь из неизвестности до ранга великих завоевателей. Формирование Монгольской империи изменило акценты в истории Евразии: почти полтора века страны с древними традициями оседлого образа жизни, такие, как Китай и Иран, были подчинены власти народа степей [Morgan 1981: 121–125, 1986a: 5–31; Jackson 1999]. Вторжение в мусульманскую империю – *Дар ал-Ислам* – кочевых племен, образ жизни и религия которых были чужды мусульманам, настолько сло-

мило их дух, что впервые большая часть исламской империи оказалась под властью немусульман. Это геополитическое потрясение вызвало немедленную реакцию – появились рассказы и мифы, которые развивались по мере того, как монголы закреплялись в сердце *Дар ал-Ислама*. Символом этого чужеземного господства в странах ислама стала «Великая Яса», *lex mongolica*, которая противопоставлялась исламскому закону – шариату.

С самого начала упоминания *Ясы* в средневековых источниках свидетельствовали об амбивалентности, которую проявляет термин в интерпретации авторов. Монголы были народом устной традиции, но только до Чингис-хана, который приказал приспособить уйгурское письмо к монгольскому языку. Несмотря на это, нет ни одного исторического труда в оригинальной форме на монгольском языке, они существуют только в китайской или тибетской версии [Bira 2000: 156–160; Allsen 2001]. Это касается и *Сокровенного сказания* – основного текста монгольской идентичности, в котором неоднократно упоминается *Яса*, в смысле правил, изданных правителем. Источники, в которых говорится о «Великой Ясе» или даже о совокупности (системе) *яс*, не имеют отношения к монгольской культуре. В частности, речь идет о средневековых исламских источниках. Научная традиция опирается именно на них в попытке понять идею «(Великой) монгольской *Ясы*».

Этот парадокс является отправной точкой данной статьи. Мы увидим, что рефлексия вокруг *Ясы* с XIII в. вписывается в определенный исторический контекст: навязывание монгольского порядка части *Дар ал-Ислама* и идеологическая война, которая разворачивается между мамелюками и монголами Ирана вследствие притязаний последних на страны Леванта. Это присутствие монголов в *Дар ал-Исламе* толкнуло мусульман к усилению противостояния шариата и «Великой *Ясы*», которая с течением времени становилась все более мифической. Исследование средневековых источников показывает в действительности, что большая часть авторов под термином *Яса* подразумевает систему правил, изданных *хаганом*, так же как и определенное число правил обычного права монголов.

Начиная с XVIII в. и до недавнего времени исследования *Ясы* остаются в русле этих концепций. Мы предлагаем прояснить понятие *Яса* через различение его прямого смысла в монгольском языке и его

более широкого значения у мусульманских авторов. Именно к этому последнему пониманию *Ясы* мы прибегаем для анализа ее содержания. Речь идет об обсуждении смысла императорских декретов, обычаев в контексте истории и антропологии, принимающих в расчет место происхождения и систему представлений монголов. Одновременно мы осветим причины неприятия некоторой частью мусульман некоторых обычаев и запретов. Для этого мы должны принять во внимание историческую обстановку, в которой развивалась в мусульманской империи идея Великой монгольской *Ясы*.

1. ВОСПРИЯТИЕ ЯСЫ НА МУСУЛЬМАНСКОМ ВОСТОКЕ

1. Вторжение монголов в Дар ал-Ислам

Накануне появления на исторической арене, на заре XIII в., нестабильные племена кочевников Монголии были объединены энергичным вождем Темуджином, будущим Чингис-ханом, который практиковал «политику страха» с целью устрашения народов, которых он желал подчинить, следуя традиции эпической мести [Aubin 1974: 656–684]. Те, что подчинились, – уцелели, тогда как сопротивление влекло за собой оскорбление и наказание всеобщей резней. Это объединение в конфедерацию племен маркировало решающий поворот в истории монгольского общества. Действительно, в течение нескольких десятилетий эти кочевники степей создали обширное государство, которое, хотя и управлялось традиционным патримониальным путем, вскоре было оснащено необходимыми юридическими и административными структурами для контроля над всеми завоеванными территориями.

Подчинение мира Тэнгри (Небу)

Современная историография часто выдвигает на первый план «небесный мандат», которым «Вечное Небо (*mongke tengeri*)» наделило Чингис-хана, объясняя этим стремительность завоеваний. Мариллиз Беффа, опираясь на лингвистический анализ концепта «Небо (*tenggeri*)» в *Сокровенном сказании*, особенно подчеркивала этот тезис [Beffa 1993: 215–236]. Понятие «мандат Вечного Неба», или «указ Вечного Неба (*mongke tengeri-yin jarliq*)», в действительности появляется только после интронизации хагана в 1206 г., когда с целью подвергнуть сомнению его легитимность в качестве вождя Тэб Тэнгри

(сына хонхотанского Мунлика) говорит: «Указ Вечного Неба о предзнаменовании хагана таков: один раз оно говорит, что Темучжин будет править улусом [Vladimirtsov 1948: 131], в другой раз, – что это будет Хасар [HSM 1994: § 244]». Вскоре Чингис-хан уничтожил Тэб Тэнгри, «глашатая Неба» [Al-Juvayni 1912: I, 29]. Мари-Лиз Беффа считает, что в 1207 г. невозможно было избавиться от Чингис-хана лишь через выяснение соотношения сил и что по этой причине был сделан намек на сверхъестественное. Но она констатирует, что в последних главах *Сокровенного сказания* Чингис-хан явно взывает к Небу, как, например, в § 240, где речь идет о том, чтобы упорядочить армию, когда «молятся Великому Небу», чтобы подчинить тумэтов [Beffa 1993: 222–223]. В начале своего жизненного пути Чингис-хан еще не был «наделен мандатом», но он был «охраняем Небом», которое посылает ему знаки благосклонности, проявляющиеся в победах, которые он одерживал над врагами.

Завоевание Восточного Ирана

«Небесный мандат» не являлся причиной первого вторжения на иранскую территорию в 1219 г., оно было результатом разрушительной политики Хорезмшаха Ала ал-дин Мухаммада, который господствовал в то время на большей части Восточного Ирана. В 1215 г., вскоре после падения Пекина, Чингис-хан пытался установить торговые связи с двором иранского правителя. Он отправил делегацию с посланием, в котором просил разрешения на свободное передвижение своих торговцев и караванов по их территории. *Хаган* рассматривал Ала ал-дин Мухаммада как равного: «Я правитель территорий, где солнце встает, Вы же правитель территорий, где солнце садится» [Al-Juvayni 1864: 336]. В 1218 г. караван, сопровождаемый четырьмя торговцами, прибыл в Отрар; все они были уничтожены наместником Хорезмшаха, который отказался выдать виновного. Эти события вызвали нашествие на Восточный Иран, закончившееся полным уничтожением (*qatl-i'amm*) населения крупных городов Трансоксиана и Хорасана.

Помимо непосредственных политических последствий, дело Отрара свидетельствует о важности, которую Чингис-хан придавал торговле. Будет видно, что некоторые правила *Ясы* имели целью создание благоприятных условий, облегчающих передвижение оптовых торговцев на территории империи, и регламентацию их деятельности.

Продвижение к странам Леванта

Завоевание мусульманских стран, начатое Чингис-ханом, было завершено его третьим преемником во главе империи – Мункэ (1251–1259). Он решил, что, оставаясь в любом случае под его властью, иранские страны могли бы образовать один улус под властью его брата Хулагу. Миссия последнего заключалась в том, чтобы внедрить обычаи (*rusum va yusun*) и правила (*yasa*) Чингис-хана на территориях «от Окса до Египта» [Rashid al-Din, 1957: 23]. Целью Мункэ в отправлении Хулагу в Иран было взять под свой контроль богатства страны. Закончив завоевание, Хулагу возвратился в Азербайджан, где монгольские войска могли найти пастбища, необходимые им для выпаса крупного рогатого скота и лошадей.

Претензии монголов на земли ислама этим не ограничились. В декабре 1259 г. армии Хулагу разместились на севере Сирии. Монгольские войска попытались пройти вперед, но их продвижение было остановлено в декабре 1260 г. султаном мамелюков ал-Малик ал-Музаффар Кутузом и Байбаром, которые одержали знаменитую победу в Айн Джалут [Amitai-Preiss 1992: 119–150]. Состояние войны между мамелюками и иль-ханами длилось более шестидесяти лет, вплоть до подписания мирного договора в 1323 г. [Amitai-Press 1995].

2. Между шариатом и Ясой – идеологическая война

Поражение монгольских войск в Айн Джалуте в 1260 г. зафиксировало территории влияния: мамелюки доминировали в странах Леванта, тогда как с другой стороны сирийской пустыни иль-ханы завоевали Месопотамию, сердце аббасидского *Дар ал-Ислама*. Претензии иль-ханов на Сирию подтверждаются многочисленными посольствами, отправленными на латинский запад с целью заключить мир между христианскими принцами и папством. Одновременно они отправили письма и послов к мамелюкским султанам, призывая их к подчинению. Этот дипломатический обмен дал повод к настоящей идеологической войне между двумя государствами.

Мамелюки пришли к власти в тот момент, когда в *Дар ал-Исламе* формировалась новая идеология: преемники Чингис-хана отстаивали свое право «императорской счастливой судьбы (*suu*)», дарованной правящей семье «Небом» [Rachewiltz 1973: 21–36]. В этом контексте любой суверен, который отказывался подчиняться монгольским вла-

стям, считался выступающим против не только преемников Чингис-хана, но и самого «Гэнгэри». К этой теме периодически возвращаются в историографии пост-чингисовской эпохи: все народы земли приглашаются «быть в мире и гармонии с монголами», иначе говоря, к полной и безусловной покорности [Amitai-Press 1999: 62]. В письмах, отправленных иль-ханами на запад, делается акцент на небесный мандат; все они начинались определенной формулой, как мы это видим в письме Аргуна к Филиппу Красивому (1289): «Силою вечного неба, счастьем хагана мы говорим (*mongke tenggeri-yin kucun-dur, qa'an-u suu-dur [...] uge manu*)» [Les lettres... 1962: 17–18].

Встретившись лицом к лицу с «монгольским *nasab*», мамелюки (низкого происхождения) не могли предложить чего-либо подобного: они были отмечены печатью отсутствия преемственности в мире, неотступно следующем генеалогии. В 1269 г. иль-ханид Абага написал Байбарсу в послании: «Лучшее, что ты можешь сделать – это мир с нами... Ты раб, купленный Сивасом, как можешь ты противостоять правителю земли?» [Amitai-Press 2001: 107.] Абага, правитель императорской крови, владеющий мандатом Неба, мог только выразить свое презрение незаконным мятежникам, не имеющим благородных предков. У Байбарса не было другого выбора для доказательства легитимности своей власти как только представиться защитником истинной веры перед лицом языческой и тиранической династии.

Яса была одним из элементов идеологической борьбы, в которую включились мамелюки и иль-ханы. В 1269 г. Абага отправил Байбарсу послание, содержащее четыре ссылки на *Ясу* [Amitai-Press 1994: 28–30]. В этом тексте упоминание *ясы* ассоциировалось с терминами *farman* и *yarligh* и титулом *хаган*, одной ссылкой на Хубилая, от которого Абага зависел. Контекст побуждает перевести *farman* и *yarligh* как «распоряжения и указы правящего хагана», что дает им статус, эквивалентный таковым Чингис-хана. В своем ответе Абаге Байбарс провозглашает: «Наша *Яса* выше, чем таковая Чингис-хана. Бог дал нам возможность, чтобы правили больше чем сорок правителей!» [Amitai-Press 1994: 30]. Нет сомнения, что Байбарс использовал здесь термин *яса* в смысле шариат [ibid: 31, Broadbridge 2001: 108–109]. Никто не удивился, что эти исторические обстоятельства привели мусульман к восприятию *Ясы*, которая осталась в силе и после официального обращения иль-хана Газан-хана в 1295 г., как шариата

и сунны монголов, как совокупности законов, находящихся в противоречии с исламом.

Персидский историк Рашид-ад-дин обнаружил неоднократные свидетельства приверженности Газан-хана *Ясе*. Он сообщает, что последний имел обыкновение собирать своих ровесников (*atrab*, pl. de *tirb*) и обучать их обычаям (*yusun*) и Ясе (*yasa*). Он обозначил ранг каждого: старшие (*aqā*), младшие (*ini*), побратимы (*anda*) [see: Hamayon 1990: 768] и родственники по браку (*quday*) [Doerfer 1965: 296]; тот, кто нарушит эти границы, будет вызван на дорогу *ясы* [Rashid al-din 1957: 251]. Таким образом, Газан-хан чтит классическую иерархию монгольского дочингисовского общества, сохраняемую в рамках нового имперского порядка. Какова бы ни была историчность этого пассажа, благоговение Газан-хана перед *Ясой* оценивается ильханидским историком положительно. Рашид-ад-дин был одним из редких персидских историков, кто передал императорские указы (*yarligh*) Газан-хана. Согласно одному из этих указов, он якобы распорядился о раздаче монгольским воинам *iqta*, т. е. чужих земель, которыми они имели право пользоваться в качестве оплаты за службу. Эта практика была чужда форме вознаграждения армии Чингисханидов, основой которого было распределение трофеев. Указ начинался с восхваления *Ясы* Чингис-хана, которому Газан-хан приписал победоносные завоевания своих предшественников. Но Дэвид Морган считает, что это восхваление *Ясы* имело целью отвлечь внимание от того, что новый иль-хан начал изымать оттуда некоторые аспекты.

Мамелюкские источники подчеркивают также преданность Газан-хана *Ясе*. Согласно ал-Сафади, в тот момент, когда Газан-хан пришел к власти, он следовал форме правления (*al-siyasa*) Чингисхана и принял *Ясу* монголов (*al-yasa al-mughuliyya*). С целью поставить под сомнение искренность обращения Газан-хана в ислам, ал-Сафади показывает его уважение монгольских обычаев. Действительно, вскоре после своего обращения Газан-хан взял в жены вдову своего отца – Булуган-хатун, которая ему нравилась. Он мог жениться на вдове своего отца, поскольку обычай допускал, чтобы сын, чаще младший, брал в жены вдову своего отца, за исключением собственной матери или матерей старших братьев. Но подобная матримониальная практика вступала в полное противоречие с шариатом. Новый иль-хан должен был бы оставить ислам, если бы ученый-теолог не

нашел выхода из тупика, провозгласив предыдущий брак Булуган-хатун с Аргуном недействительным с точки зрения шариата, поскольку последний не был мусульманином. Сообщая в деталях о браке Газан-хана с Булуган-хатун, ал-Сафади имплицитно подчеркивает несходство между *Ясой* и шариатом.

Притязания иль-ханов на страны Леванта способствовали возникновению в мусульманской среде негативного восприятия монгольского господства, которое исчезло вскоре после распада империи иль-ханов. Появившись в первое время как язычники-разрушители, монголы воспринимались после их обращения в ислам как мусульманские патриархи, которые сохраняли свои древние практики.

II. ПИСЬМЕННЫЕ УПОМИНАНИЯ О ЯСЕ И НАУЧНАЯ ТРАДИЦИЯ

1. *Яса* в средневековых источниках

Мы располагаем сведениями о монгольской *Ясе* из совокупности оригинальных источников разного происхождения: монгольских, персидских, арабских, сирийских и армянских, а также из рассказов на латыни западных миссионеров, которых посылали в империю. Мы привлекали только те источники, в которых содержатся существенные сведения о *Ясе*.

Монгольская историческая литература

Самым древним монгольским источником является *Сокровенное сказание монголов*, составленное после смерти Чингис-хана [Rachewiltz 1965: 185–205], чтобы прославить его великие дела. *Сокровенное сказание* – основа монгольской идентичности, один из важнейших источников для изучения социальной организации, ценностей и культурного мира племен. Этот текст, включающий разнообразные жанры, может привести в растерянность историка. Во-первых, он «история рода», которую члены линиджа должны знать на память. Действительно, было необходимо знать имена предков, союзников и врагов, чтобы ориентироваться в системе мести [Намаюн 1980]. *Сокровенное сказание* может быть названо также эпосом, функцией которого является трансляция идеалов данного общества. Этот текст, наконец, – исторический рассказ, который содержит «сагу чингизидов» от рождения Темуджина до прихода к власти Угэдэя в 1229 г.

Наше знание о *Сокровенном сказании* – из китайских источников. Оригинальный текст дошел до нас не на монгольском письме (монгольский язык, принадлежащий алтайской языковой семье, использовал уйгурский алфавит), но в слоговой транскрипции китайскими иероглифами, близкими по звучанию [Hung 1951: 433–492]. В *Сокровенном сказании* термин *jasaq* встречается девять раз [§ 74, 189, 193, 197, 199, 257, 278]. По-китайски он интерпретируется как *fa-tu*, слово, которое означает «правило, урегулирование, устав» (*regles*); не все правила исходят от Чингис-хана.

Персидские источники

Информация о *Ясе* содержится главным образом в официальной историографии иль-ханидов. Ала ал-Дин Ата Малик ал-Джувеини (умер в 1283 г.) – выходец из известной хорасанской семьи, члены которой были на службе у монголов после завоевания ими Восточного Ирана. Он прожил в Монголии с 1249 по 1251 г. и после короткого пребывания на родине второй раз – с 1251 по 1253 г., во время правления Мункэ.

Ал-Джувеини посвятил *Ясе* десятую главу своей книги *Tarikh-i jahangusha* (*История завоевателя/завоевания мира*), названную «Правила (*qawa'id*), введенные (приводить в действие, пускать в дело) Чингис-ханом, и *Яса*, изданная после его прихода к власти» [Al-Juva'ni 1912: I, 16–25]. *Qawa'id* и *yasa*, о которых говорит ал-Джувеини, касаются главных дел государства: охота как подготовка к войне, организация армии, почтовая связь для официальных коммуникаций (*yam*) и сбор налогов с завоеванных территорий. В *Tarikh-i jahangusha* ал-Джувеини часто сближает термин *яса* с другим словом того же лексического поля, например с *qawa'id* (правило) *wa yasa-ha*; *ahkam* (указ) *wa yasa-ha*. Часто он употребляет термин *яса* в смысле «правило, урегулирование» или «наказание».

Мы не найдем в этой главе перечисления или описания обычаев и запретов, упомянутых западными миссионерами или арабскими авторами. Зато ал-Джувеини описывает множество табу в главе, посвященной описанию «Деяний и действий хагана [Угэдэя]» [Al-Juva'ni 1912: I, 158–191]. Он передает эти запреты, ассоциируя их чаще всего с термином *Яса* и в форме поучительных историй, чтобы показать снисходительность Угэдэя по отношению к мусульманам, которых он не уважал.

Дидактический характер этих рассказов призывает историка относиться к ним с осторожностью, однако табу, изложенные ал-Джувейни, совпадают с информацией других источников.

Арабские источники

Парадоксально, но арабские источники более красноречивы в отношении *Ясы*, чем персидские. Мы обратимся только к тем, авторы которых представляют *Ясу* как перечисление нарушений монгольских законов и обычаев, подлежащих чаще всего смертной казни.

Ибн Фадл Аллах ал-Умари (умер в 1349 г.) служил в канцелярии мамелюков. В его энциклопедическом сочинении *Kitab masalik al-absar wa mamalik al-amsar* содержится первое упорядоченное перечисление правил (*qawa'id*), которые были изданы Чингис-ханом, и монгольских обычаев (*adab*) [Al-Umari 1968: 7–10]. Автор представляет эти правила и обычаи как целое. Этот перечень был полностью восстановлен в XV в. ал-Макризи. Ал-Умари утверждает, что перечень основывается на материалах ал-Джувейни, имя которого он касался, тогда как ни в одном биографическом источнике нет упоминания о его знании персидского. Разве что он имел доступ к тексту ал-Джувейни через какой-нибудь другой источник, что трудно доказать.

Ал-Умари никогда не представлял Чингис-хана законодателем, он только подчеркивал, что множество элементов *Ясы* не согласуется с шариатом. Он является первым историком, который упоминает многочисленные обычаи (*adab*), не отмеченные как ал-Джувейни, так и в латинских источниках. Мы можем предположить, что при составлении этого перечня ал-Умари пользовался устными свидетельствами. Среди своих информаторов автор упоминает имена множества торговцев, которые торговали между странами Леванта и Монгольской империей.

Свидетельства Ибн-Арабшаха (умер в 1435 г.) о правилах Чингис-хана и монгольских обычаях являются интересным дополнением к рассказу ал-Умари. Ибн-Арабшах был взят в плен Тамерланом в 1401 г. после осады Дамаска. Он жил в тюрко-монгольском мире до 1422 г., а затем вернулся на мамелюкские земли. Ибн-Арабшах пишет в 1448 г. «Зеркало принцев», *le Fakihat al-khulafa' wa mufakahat al-zurafa'* (Плоды калифов и шутки остроумных), – пересказ на арабском языке собрания персидских сказок о животных XIII в. [Ibn 'Arabshah 1832: 227–250]. Без всякого сомнения, Ибн-Арабшах, который знал

персидский, получил часть информации из книги ал-Джувейни, но, кажется, в равной мере он включил в книгу и рассказы, полученные им из первых рук, которые он собрал во время своего длительного пребывания в Евразии. В любом случае, представление *ясы* Ибн-Арабшахом было направлено главным образом на демонстрацию того, в чем «законы» Чингис-хана входят в противоречие с исламским законом.

Тахи ад-дин Абд л-Аббас Ахмад ал-Макризи (умер в 1442 г.) повторяет в своем труде «*Khitat*» перечень, воспроизведенный ал-Умари, но его сообщение о *ясе* спорно. Чтобы показать антиисламский характер *Ясы*, ал-Макризи искажает текст ал-Умари, приписывая Чингис-хану авторство того, что он обозначил как «закон». Он использует для экспликации «законов» термины исламской юридической лексики: «Чингис-хан ввел закон (*shara 'a*)»; «он издал как предписание (*sharata*)»; «он приказал (*alzama*)»; «он запретил (*mana 'a*)». Запреты, которые в изображении ал-Умари были ни чем иным как монгольскими обычаями, были также представлены как законы, установленные Чингис-ханом.

Рассказы Ибн-Арабшаха и ал-Макризи могут быть охарактеризованы как антимоңгольские источники. Эти авторы представляют *Ясу*, взяв за образец ее сходство с шариатом, и значит, в широком смысле как монгольское законодательство. Они делают акцент на том, что может в глазах ислама дисквалифицировать не только обычаи, но и форму правления монголов.

Сирийские и армянские источники

Мы располагаем одним из важнейших сирийских источников, составленным важным лицом Якобитской церкви империи иль-ханов – Бар Хебраусом (умер в 1286 г.), проживавшим с 1268 г. в городе Магара, столице иль-ханов в Азербайджане. Благодаря выполнению своих религиозных функций, Бар Хебраус часто встречался с авторитетными политиками, а также имел доступ к королевской библиотеке монголов, язык которых он знал. В 1276 г. Бар Хебраус начал составление большой хроники, известной под названием *Maktebonuth Zabne* (Хроника). Одна глава этой хроники была посвящена «законам, изданным Чингис-ханом» [Bar Hebraeus 1890: 411–412]. Бар Хебраус упоминает девять законов (*nâmâsê*, sing. *nâmâsâ*) [Thesaurus Syriacus 1981: 2383–2385]; они имеют отношение к организации армии,

образцу поведения с врагами, и некоторым правилам общественной жизни. Свои материалы он разделяет на части, обозначенные так: «из ал-Джувейни» и «из Ибн-Арабшаха».

Армянский историк Киракос Ганджакеци (умер в 1272 г.) написал свою «Историю Армении» (*Patmut 'iwnk' Hayoc'*) к 1241 г. на основе личных впечатлений. Он, действительно, был пленен монголами и обязан был служить им в качестве секретаря. Джон Бойль перевел часть этого очень интересного для нашей темы текста, поскольку автор дал в нем «описание внешности и обычаев татар»; он приводит множество запретов и сведений о монгольских верованиях.

Сомнительно наличие правил *Ясы* в более поздних армянских источниках – «Истории народа стрелков из лука» *T'at'arac' Patmut 'iwnk'*) Григора Аканци (умер в 1335 г.) [Akanc'i 1949: 269–443]. Этот последний не был, как Киракос Ганджакеци, очевидцем описываемых им событий; вероятно, он опирался на устные источники. Во второй главе «О возрождении веры, об их предписаниях и их вождях» он составляет перечень из шести правил, которые, пишет он, «им даны Богом и которые они сами называют *ясак*» [ibid : 291]; нарушение одного из этих правил наказывалось смертью без жалости.

Латинские источники

Миссионеры, посетившие Монгольскую империю, были религиозными деятелями, наделенными дипломатической миссией. Францисканец итальянец Иоанн де Плано Карпини был послан папой Иннокентием IV к Бату на Волгу и великому хагану Гуюку в Каракорум. Он прожил на территории Монгольской империи с 1245 по 1247 г. Рассказ Плано Карпини – первый западный источник о монголах [Carpini 1929: 27–143]: все сведения, которые он собрал о нравах, верованиях, управлении и военном искусстве, имели практическое значение. Плано Карпини говорит о законах и постановлениях (*leges et statuta*), обнародованных Чингис-ханом, которые он отделял от обычаев и древней практики у монголов (*traditiones*) [ibid: 40].

Гийом де Рубрук, тоже францисканец, был отправлен Луи IX в 1253 г. к Сартаку, хагану монголов в Южной Руси. Затем он отправился к Монке в Каракорум, после – к Бату на Волгу [Rubruc 1929: 164–332]. Прежде всего его задачей было установление контактов с целью заключения политического союза против мамелюков. Гийом де Рубрук чередует описания с переживаниями, информацию историче-

ского и географического характера, с собственными наблюдениями. Его материалы, например, по шаманизму имеют неоценимое значение для этого географического пространства, слабо документированного письменными свидетельствами эпохи.

Латинские источники достаточно информативны для изучения системы представлений о средневековом монгольском обществе; они успешно дополняют сведения арабских авторов, которые представляют, вне контекста, сухой перечень правил и запретов.

2. Научная традиция о Ясе

В XVIII в. Пети де ла Круа в своей «Истории великого Чингис-хана» начал исследования «кодекса монгольских законов» [Stoix 1710]. Он восстановил *Ясу*, начиная с кратких фрагментов, встречающихся в различных источниках, достаточно поздних. Этот кодекс включал предписания Чингис-хана по управлению государством, дипломатическому обмену, правосудию и отношению между племенами, военные правила; *Яса* была обнародована на хурилтае 1206 г. Слабость исследования Пети де ла Круа состояла в отсутствии критического подхода к сообщениям текстов; все его сведения были взяты из поздних исламских источников. Реконструкция *Ясы*, предпринятая Пети де ла Круа, намечала направления будущих исследований [Vernadsky 1940: 33–45; Poliak 1942: 862–876; Haider 1984: 57–59]. В 1937 г. Валентин Рязановский в своей работе, опередившей свое время, представил то, что он назвал «фрагментами Великой *Ясы*». В этом перечне представлено тридцать шесть пунктов, большая часть которых взята из *Khitat* ал-Макризи [Riasanovsky 1937: 83–86; Morgan 1986: 165–166].

Представления о Ясе изменяются только в 1971 г., с появлением важного исследования Дэвида Айалона [Ayalon 1971: 97–140]. Он констатирует, что исследователи никогда не пытались обнаружить ни источники ал-Макризи, ни причин, которые побудили его писать о *Ясе*. На самом деле, когда он начал составлять свои *Khitat*, монгольская опасность уже давно исчезла. Дэвид Айалон опровергает притязания ал-Макризи на знание содержания *Ясы* через посредство некоего Ибн-Бурхана, который «видел» копию *Ясы* в Багдаде. Дэвид Айалон выдвигает мысль, что все арабские источники о Ясе восходят, напрямую или нет, к ал-Джувейни, поскольку источником ал-Макризи

явно был ал-Умари, которого он копировал без упоминания имени. Главный вклад Дэвида Айалона – демонстрация фальшивости аргументации ал-Макризи, целью которого было опорочить правительство мамелюков, для чего искались доказательства того, что султаны Каира включали монгольские практики в административные и юридические инстанции (см. аргументацию ал-Макризи [ibid : 107–156]).

Недавно Роберт Ирвин приступил к анализу *Fakihat al-khulafa'* Ибн-Арабшаха и вновь обратился к теме кодификации письменного права. Он полагает, что, поскольку у монголов была письменность еще при жизни Чингис-хана, то законы основателя империи были сначала написаны. Мы увидим, что главной целью Ибн-Арабшаха было подчеркнуть, в чем юридическая практика монголов отличалась от исламской юрисдикции, исполняемой кади [Irwin 1999: 5–11].

Исследования специалистов по истории Юань, потомков Чингис-хана, правивших в Китае (1272–1368), содержат дополнительную информацию о *Ясе* [Rachewiltz 1993: 91–104]. Китайские источники, действительно, более точные, чем исламские. В своих работах Поль Рачневски приходит к выводу, что *Яса* не была ни кодексом законов, отредактированных в определенный период, ни систематизированным и гомогенным документом, но совокупностью указов, провозглашенных Чингис-ханом для решения задач, выдвинутых определенными обстоятельствами [Ratchnevsky 1974: 164–172]. Потом под влиянием ислама и буддизма значение *Ясы* заметно убывало по мере того, как империя входила в симбиоз с оседлыми культурами. В то время как большинство ученых считает, что Чингис-хан кодифицировал монгольское обычное право, Поль Рачневски оспаривает эту точку зрения, ссылаясь на то, что обычаи никогда не записывались письменно, но, напротив, возникала необходимость фиксировать новые законы Чингис-хана. Этот аргумент спорен, так как образование империи и покорение немонгольских народов могли сопровождаться записыванием некоторых обычаев, чтобы вменить в обязанность их исполнение покоренными народами.

Поль Хэн-чао Чэн обсуждал проблему *Ясы* (кит. *ta-cha-sa* «Великий *jasaq*») в контексте законодательной системы Юань [Ch'en 1979]. Согласно *Yuan-shih*, официальной хронике династии Юань, в момент своей интронизации в 1229 г. Угэдэй принял «Великий *jasaq*», по-кит. «Великое постановление (*ta-fa-ling*)». Согласно Поль Хэн-чао Чэну,

Яса не была юридическим договором, организованным систематически, она не применялась народами, находившимися под властью монголов, но она в Китае представляла собой основной источник решения юридических проблем.

Можно констатировать, что основная проблема, обсуждаемая исследователями, фокусируется вокруг признания или отрицания существования кодекса письменных законов в империи Чингисидов. Эти исследования не рассматривали углубленно, в каком значении использовали средневековые авторы термин *Яса*. Они не анализировали детально вопрос, у каких народов применялась *Яса*, вопрос, тесно связанный со смыслом термина.

3. Двойной смысл термина *Яса* в исламских источниках

Необходимо начинать с *Сокровенного сказания*, чтобы выявить различие, существующее в монгольском языке между императорскими декретами *jasaq* и обычаями *yosun* [Doerfer 1965: n 408]. В *Сокровенном сказании* термин *jasaq* неизменно употребляется в смысле закона правителя в подтверждение его авторитета: «Закон Гурбэсу (мать найманского Даян-хана. – Д. Э.), нашей ханши, суров» [§ 189]; в смысле прецедента, правила, нарушение которого ведет к строгому наказанию. В монгольском языке слово *jasaqla* означает «действовать по закону, управлять»; *jasaq*, таким образом, термин, который связан с правилами, которые позволяют управлять государством. Что касается термина *yosun*, то он упоминается в *Сокровенном сказании* двадцать два раза [§ 9, 56, 110, 116, 117, 139, 147, 150, 164, 177, 180, 216, 241, 244, 263, 270, 272] для передачи способа действия или обычая: «Таковым был обычай, согласно которому Есугей привел Оэлун в свою юрту». *Yosun* также употреблялся при описании установления отношений побратимства (*anda*). Он ассоциируется дважды с правилами (*töre*), в § 216 смысл использования термина следующий: «Согласно монгольскому закону (*töre*) существует обычай (*yosun*) становиться нойоном, господином» и в § 263, когда Чингис-хан называет правителей Северного Китая и Трансоксианы: «Потому что они были хорошими знатоками правил (*töre*) и принципов (*yosun*) города». В *Сокровенном сказании* *yosun* указывает всегда на традиционные обычаи, практику, способ действия. Источник законности *jasaq* и *yosun* не один и тот же. В первом случае речь идет о власти, власти вождя, ко-

торый издает закон, тогда как во втором случае легитимность исходит из традиции. Нарушение *jasaq*, как и *yusun*, может привести к наказанию: светскому в случае с *jasaq* (можно постараться уклониться от него), и сверхъестественному – в случае с *yusun*, и тогда нужно избегать его нарушения.

Терминологии, используемой в исламских источниках, недостает точного соответствия в монгольском языке. Ал-Джувеини, как мы видели выше, описывает в специальной главе *Ясу* Чингис-хана, но он использует широкий ряд терминов, чтобы представить законодательную деятельность хагана: «В соответствии с собственным мнением (*ray*) Чингис-хан установил закон (*qanuni*) для каждого случая (*kar*), правило (*dastur*) для каждого обстоятельства [...] законное наказание (*haddi*) для каждого преступления (*gunahi*) [...] эти *yasa* и эти *ahkam* были записаны на свитках, которые назывались *yasa-nama-yi buzurg*». Согласно ал-Джувеини, *Яса* касается дел государства (*qanun*), но она также ассоциируется с законом религиозного содержания, так как нарушение такового предусматривает законное наказание, *hadd* – термин, встречающийся в мусульманской правовой лексике. Ал-Джувеини использует термин *Яса* для обозначения монгольских обычаев, с которыми он часто ассоциировал такие понятия, как, например, *hukm* (указ), *adhin* или *yusun* (обычай): «Согласно *yasa* и *yusun* монголов, место отца переходит к самому младшему сыну главной жены» [Al-Juvayni 1912: 1, 17]. Но он также упоминал обычные запреты без использования термина *Яса*. Ал-Джудзани, кажется, дал описание *Ясы*, больше соответствующее смыслу монгольского термина: «Эти предписания, которым они [монголы] дали наименование *Яса*, обозначают декрет и приказ (*hukm wa farman*) на монгольском языке» [Al-Juzani 1864: 381]. Мамелюкский автор ал-Умари, хотя и отметил разницу между правилами и обычаями, рассматривал их как совокупность, как одно целое, тогда как Ибн Арабшах и ал-Макризи, как мы отмечали, группировали под одним термином императорские правила и обычаи; они воспринимали *Ясу* как глобальный свод законов.

Анализ *Ясы*, взятый в широком смысле исламских источников, позволяет, как мы это видели, узнать, каким образом Чингис-хан и его потомки формировали необходимые структуры, способствующие функционированию монгольского государства; что позволяет также объяснить запреты *Ясы*, связанные с системой шаманских представлений.

III. ЯСА И ИМПЕРИЯ

1. Монгольская культура и империя Чингисидов

Экологическая среда, система представлений и социальной организации

Монголы практиковали шаманизм, символическую систему, включающую материальную жизнь, социальную организацию и «религиозные» представления общества. В XII в. племена были разделены на две группы согласно их образу жизни и характеру их экономики: «лесные» охотники и степные пастухи [Vladimirtsov 1948: 39].

Шаманизм охотников определял образ жизни малых групп, которые обитали в лесу. В *Сокровенном сказании* сообщается, что территория предков Чингис-хана, находящаяся у истоков Онона, богата «соболем, белками и крупными животными» [§ 9]. В этой древней форме шаманизм основывается на принципе обмена между двумя мирами: человек питается дичью, тогда как духи диких животных потребляют жизненную силу людей. Обмен между этими двумя мирами рассматривается в контексте «союза» с духами животных, по модели матримониального обмена. Периодически от имени сообщества шаман реактуализирует этот «союз» ритуалом, который представляет его брак с дочерью духа леса, дарителя животных.

Экономическое значение скотоводства, которое продолжало развиваться с появлением империи, способствовало изменению образа жизни и, следовательно, системы представлений монголов [Намаюн 1980: 113; Vladimirtsov 1948: 39–44]. Что является по-настоящему важным в шаманизме скотоводов, так это родственные связи: предки были на первом месте, и живые находились в зависимости от них. Умершие становились, таким образом, «активным элементом сверхъестественной природы». Функция шамана также трансформировалась, так как легитимность его обязанностей перед общностью исходила от предков. Он брал на себя во время родовых ритуалов роль посредника между духами мертвых и кланом; он подтверждал неизменность группы и исправлял нарушения порядка. Устный характер шаманской практики, который основан на персональных отношениях, которые шаман, как считается, устанавливал с духами, противопоставляется аргюи всем письменным сведениям. Это объясняется тем, что в средневековых источниках обнаруживается слишком мало упоминаний ритуалов и практик.

Племена складывались из разных кланов и линиджей, которые восходили через патрилинейную систему родства к эпонимическому основателю [Vladimirtsov 1948: 56; Jagchid, Heyer 1979; Fletcher 1986: 1–35]. Эти кланы практиковали строгую экзогамию; были запрещены браки между потомками одной «кости (yasun)» или линиджа. Для соблюдения правил экзогамии монголы должны были знать наизусть имена предков до девятого поколения. Монгольское общество, впрочем, разделялось на части: патрилинейный линидж (*oboq*) и кланы формировали «структурно эквивалентные единицы», тогда как иерархия, основанная на старшинстве, предписывала «отношения между кровными родственниками в границах этих групп». Роберта Амэйон подчеркивает, что две инстанции распределяли власть: старшие клана, которые обеспечивали этим руководство, и вождь, на которого возлагалась ответственность за группу – «сообщество охотников и воинов» [Намаюн 1980: 112]. Монголы, как и другие кочевники степей, фиксировали сведения о взаимоотношениях с внешним миром в системе мести. *Сокровенное сказание* «читается как серия актов мщения». В этой системе сочетались обмен, регулирование и социальная динамика.

Новый порядок Чингисидов

Итак, унификация степи Чингис-ханом маркирует прекращение связей, описанных выше [Barfield 1989; Allsen 1994: 321–413; Togan 1998]. За несколько десятилетий «все люди, живущие в войлочных юртах», на территории от Маньчжурии до Венгрии, волей-неволей стали членами огромной империи, правящим классом которой были кочевники. Испытания Темуджина-ребенка определили решительный стиль его политики по отношению к племенам: он использовал в своих целях систему кровной мести, действующую прежде. Исенбике Тоган обозначила этот процесс «детрайбализацией» политики, приведенной в действие Чингис-ханом [Togan 1998: 13]. Эта детрайбализация проявляется прежде всего в самовольной интронизации – претензии на хаганский престол. В 1187 г. Чингис-хан был окружен значительной свитой «соратников (*nokod*, sing. *nokor*)», которые были привлечены силой его характера и его способностями. Качество *нукер* основывалось на преданности и таланте. Новый порядок, созданный Чингис-ханом, был искусственной системой, в которой подчинение бывших лояльных, но ненадежных племен заменялось на контроли-

руемую индивидуальную преданность вождю. Изобретательность хагана позволила сохранить иерархию между старшими и младшими, принцип старшинства, который традиционно обеспечивал продвижение в линейной системе, и соединить его с принципом индивидуальных связей, составлявших основу отношений между *нукерами* и вождем, но в иерархических рамках. Эта политика имела целью создание общества, в котором индивиды, какой бы ни была их принадлежность (к племени, этносу или религии), могли бы служить общей цели.

2. От племенной системы к централизованному государству

а. Политический и военный порядок

Высший судья в патримониальном государстве

Фигура Чингис-хана-законодателя представлена в работе Плато Карпини: «Он [Чингис-хан] возвратился в свою страну и там установил разнообразные законы и предписания, которым татары точно следуют» [Carpini 1929: 64]. Чингис-хан, действительно, осознавал, что он должен был для обеспечения стабильности Монгольского государства создать центральную, по отношению к прежним клановым структурам, власть и отнять, по существующей традиции, власть, которой они были облечены. Таким образом, он мог стремиться к устранению «всех форм солидарности, которые не были на службе центральной власти» [Намаюн 1980: 121]. На хурилтае 1206 г., когда Чингис-хан основал Монгольское государство (*yeke monggol ulus*), он усилил его созданием высшего юридического органа. Он обязал Шиги-Худуху [Ratchevsky 1965: 87–120], назначенного высшим судьей, осуществлять контроль над населением империи: «Будь для меня глазами, которые смотрят, ушами, которые слышат. Никто не смеет ослушаться твоих решений! – распорядился он. – Среди всего народа наказывай воровство, предотвращай ложь; приводи к смерти тех, кто должен умереть, наказывай тех, кто должен быть наказан».

Функции Шиги-Худуху, назначенного судить преступления в империи, представлял собой прототип монгольского юридического механизма, *yarghu* [Morgan 1986: 173–175; Lambton 1988: 95–96, 274–275]. В персидских источниках термин *yarghu* используется для обозначения суда по расследованию дел, которому поручалось – часто с использованием пыток – производить расследования преступлений

свергнутых министров, коррумпированных чиновников и других «врагов» государства. Термин происходит от монгольского слова *jargu*, которое означает: дело, жалоба, правосудие. Судебные процедуры *yarghu* были восприняты мусульманами как нечто противоположное шариаду, воплощавшие полный произвол.

Ибн Арабшах упоминает среди правил *Ясы* практику перевода свободных людей в рабов и передачу людей по наследству [Ibn 'Arabshah 1832: 233]. Свидетельство Ибн Арабшаха, очевидно, эхо, достаточно деформированное, имперского института: раздела земли и населения между Чингисидами.

В монгольском доимперском обществе *nutuq* (тюрк. *yurt*) означало территорию, достаточную для содержания некоторого числа кочевников [Vladimirtsov 1948: 144]; это население принадлежало «сеньору/правителю (нойону)», который контролировал и территорию, на которой они жили. Чингис-хан сохранил основу этой организации управления территорией и людьми полностью как «родовое достояние», принадлежащее ему самому, четырем сыновьям главной жены и последней. Это новое положение отмечается в § 203 Сокровенного сказания. Чингис-хан говорит Шиги-Хутуху: «Когда же, с помощью Вечного Неба, будем преобразовывать всенародное государство (*ulus*) ... Произведи ты мне такое распределение разноплеменного населения государства: родительнице нашей, младшим братьям и сыновьям выдели их долю (*qubi*), состоящую из людей, живущих за войлочными стенами, так называемых подданных (ирген); а затем выдели и разверстай по районам население, пользующееся деревянными дверьми» (сравни: Al-Juvayni 1912: I, 31–32).

Эта система берет начало в кочевых обычаях: распределение в качестве трофея покоренных народов и территории пастбищ. После установления господства над оседлыми народами в Китае и Иране монголы распространили эту практику на распределение обрабатываемых земель, которые предназначались принцам крови и некоторым чиновникам [Allsen 2001: 183–184]. Китайские источники называют земли, данные в удел, термином *fen-ti*; первое упоминание этого мы находим при Угэдэе. Распределение земель с оседлым земледельческим населением, которое на них жило, практиковалось в огромных масштабах при Мункэ, особенно после главной переписи населения империи. Он распорядился провести эту перепись, чтобы получить

доступ к материальным и людским ресурсам этих территорий для перераспределения части этих богатств между членами императорской семьи [Allsen 1986: 495–521; Allsen 1987: 116–143]. Раздел территорий и поступающих с них доходов был формой редистрибуции, которая, когда принцы развязали гражданскую войну после 1259 г., становилась дипломатическим инструментом в постоянных поисках союзов.

Персидские историки ал-Джудзани и ал-Джувеини, современники описываемых ими событий, явно намекают на земли, отданные Мункэ в удел своим родственникам. Эти дарения земель имели важные последствия, поскольку население, само по себе, отдавалось в удел императорской семье: сотни тысяч земледельческих семей, таким образом, попадали в собственность (владение) монголов.

Дисциплинированная армия

Все источники свидетельствуют о значимости того, что Чингисхан организовал армию: В *Сокровенном сказании* большая часть *jasaq* – это воинские указы, в которых речь идет о дисциплине или о тактике.

В § 153 упоминаются два *jasaq* Чингис-хана: «Если мы потесним неприятеля, не задерживаться у добычи. Ведь после окончательного разгрома неприятеля добыча эта от нас не уйдет... Голову с плеч тому, кто не вернется в строй и не займет своего первоначального места». Скрытый смысл того, что влечет за собой это наказание, может пониматься не как посягательство на авторитет вождя, а как предательство по отношению к нему и воинскому товариществу. Этот поступок заслуживает отсечения головы, наказания самого унижительного, так как оно сопровождается пролитием крови, «несовместимого [в отношении человека] с загробной жизнью предка и, таким образом, с передачей родовой идентичности... Пролитие крови запрещено, в некотором роде, принципами социального выживания» [Намаюн 1980: 124].

Запрет грабежей, одного из аспектов жизни в степи, который умножал случаи мести и сильно мешал торговле, стал также объектом *jasaq* в контексте военных действий, описанных в § 257 *Сокровенного сказания*. В 1219 г., во время кампании против Хорезмшахов Тогучар, один из военачальников Чингис-хана без разрешения хагана атаковал правителя Герата и захватил крестьян. Тогучар избежал смерти, но был отстранен от военного командования.

Сокровенное сказание упоминает директиву, данную в форме *jasaq* Чингис-ханом своему военачальнику Субэдэй-багатуру, которая свидетельствует (в это время – в 1205 г.) о символической важности охотничьего шаманизма: «На вашем пути дичь будет, без сомнения, многочисленна... не оставляй солдат, устремляясь на дичь. Не охотясь, убивая сверх меры. И если ты охотишься, убивая, чтобы обеспечить провизией солдат, охотясь, соблюдая чувство меры». Этот *jasaq* объясняется в контексте обменного цикла, согласно которому охотник старается быть умеренным, чтобы сохранить равновесие между миром людей и миром животных и не быть обязанным возвращать миру природы слишком много взамен убитого.

Немонгольские источники также содержат многочисленные правила по упорядочиванию военной дисциплины. Как мы видели, ал-Джувейни посвятил часть своей главы *Ясе*, изданной Чингис-ханом, чтобы показать, как хаган организовал армию. Плано Карпини сообщал, что он запретил под страхом смерти переходить из одного воинского подразделения в другое. Бар Хебраэс подтверждает эту информацию, уточняя, что вождь, принимающий нарушителя, получает то же самое наказание [Bar Hebraeus 1890: 412]. Это правонарушение, как и в *Сокровенном сказании* отказ возвратиться на поле боя, считается предательством: тот, кто становится сообщником, подлежит смертной казни. Обнаружена версия, несколько отличающаяся от этого военного правила у ал-Умари: наказывается (*qutila*) тот, кто находит беглеца и не возвращает такового его вождю [Al-Umari 1968: 8].

Ал-Умари упоминает и другие правила о воинской дисциплине и об ответственности войсковых подразделений: «В ходе атаки (*karr*) или бегства (*farr*), когда солдат теряет свое снаряжение, свой лук или свою поклажу [колчан], тот, кто за ним следует, должен спуститься [с лошади], чтобы ему помочь. Если он этого не сделает, будет убит» [Al-Umari 1968: 9]. Возможно, что в основе этого правила было отношение к посягательству на *отог* (гордость), связанную с потерей колчана, упоминание о котором есть в § 190 *Сокровенного сказания*: «Жизнь мне нужна ли, если с живого снял неприятель сайдак у меня?». В монгольском языке слово *отог* является вариантом *обог* (семья, клан, племя), эти термины взаимозаменяемы. Действительно, гордость клана, его выживание состоит в его способности защищаться или быть отмищенным членами линиджа: тот, кто теряет колчан, не

может больше выполнять свои основные обязанности, он теряет таким образом честь [Намайон 1980: 122].

Любое нарушение военной дисциплины каралось смертью, причем способ наказания приговоренного не уточнялся в немонгольских источниках; так как их авторы не могли понять символического значения формы приведения приговора в исполнение.

Шаман, имперская семья и государство

Шаман, как мы видели, был центральным персонажем в системе шаманских представлений. Елизабет Эндикотт-Вест в недавней статье о роли шаманов при дворе Юань подчеркивает, что термин *боо*, который в монгольском языке обозначает шамана, не обнаруживает этого смысла в *Сокровенном сказании*, где упоминается пять раз [§ 181, 272, Endicott-West 1999]. В этом тексте шаманы выполняют свои традиционные функции: они выявляют предзнаменования и вступают в контакт с духами династии Цинь, наславшими болезнь на Угэдэя в отместку за набеги монголов на их территорию [§ 272].

Во времена Мункэ, как свидетельствует Гийом де Рубрук, много шаманов было в Каракоруме. Он называет их «священниками монголов» и людьми *божественными*, колдунами/предсказателями, т. е. теми, кто понимает природу своей деятельности [Rubruck 1929: 300; Boyle 1972: 1979]. Шаманы предсказывали благоприятные и неблагоприятные дни: войска никогда не начинали войну без их совета. В их обязанность входило очищение окуриванием всего, что приносилось ко двору. С ними советовались по колдовским делам.

Обвинение в колдовстве могло повлечь за собой серьезное наказание и послужить предлогом для уничтожения политических противников. Гийом де Рубрук сообщает: «Монкэ лично сказал мне, что Шамус [Огул Хаймиш] была худшей из ведьм и что своими чарами она уничтожила всех его родных» [Rubruck 1929: 308]. Это свидетельство – отголосок сведения счетов кровными родственниками, которое имело место между потомками Угэдэя и сторонниками Мункэ после прихода последнего к власти. Огул Хаймиш, вдова Гуйука, которая наследовала ему в качестве регента, была наказана, без сомнения, по причине оппозиции к Мункэ.

Персидские источники упоминают приговоры множеству людей, наказанных за упражнения в волшебстве, или тех, кто предавался магической практике. Туганджук-хатун, одна из жен Аргуна, обвинялась

шаманами (*qaman*) в «магии (*sahr*)», которая привела к болезни мужа. Она была осуждена судом (*yarghu*) и утоплена вместе с другими женщинами из ее окружения [Rashid al-Din 1959: 823–824]. Мы можем упомянуть также случай с персидским чиновником Мадж ал-Мулк ал-Язди, который, обеспокоенный своей враждой с семьей Джувейни, был обвинен в чародействе под предлогом того, что он носил на себе «кусочек кожи льва с текстом на неизвестном языке». Отправленный на суд (*yarghu*), Мадж ал-Мулк ал-Язди был приговорен к смерти. Чтобы предотвратить возможность символического возрождения, его тело, разделенное на части, было «предано огню», затем съедено, тогда как его кровь была выпита [Rashid al-Din 1959: 785–787].

Яса и купцы

Чингис-хан придавал, как мы видели в случае с Оттаром, большое значение торговле с начала своего завоевания. Исследования о возникновении кочевых империй показали, что союз между «харизматическим кланом» и крупными торговцами способствовал экспансии кочевых государств, которые таким образом были в состоянии установить политический контроль над торговыми путями [Allsen 1989: 83–84]. Парадоксально, но только два автора из известных источников упоминают о торговле в связи с *Ясой*.

Ал-Джувейни вспоминает случай, где речь идет о мусульманском купце, потерявшем капитал, который ему доверил Угэдэй, и прощенным последним [Al-Juwayni 1912: I, 167]. Тогда как ал-Умари пишет, что торговец, терявший трижды капитал, который ему доверили, подвергается смертной казни [Al-Umari 1968: 8].

Роль и значение торговцев в Монгольской империи изучались Томасом Аллсеном в статье, изданной в 1989 г. [Allsen 1989]. Термином, используемым для обозначения крупных торговцев, которые циркулировали в империи, был *ortog*, слово тюркского происхождения, означающее «партнер». *Ortog* – это торговец, который совершал коммерческие операции с капиталом, который ему доверили принцы-чингисиды или высокопоставленные чиновники при дворе. Во время правления Угэдэя (1229–1241) влияние торговцев увеличивается. Как об этом свидетельствовал сунский путешественник по Монголии, один из тех, кто достиг Каракорума в 1234 г., император, принцы и принцессы крови, их семьи – все доверяли свое серебро мусульманам для увеличения дохода. Эти торговцы имели обыкновение лгать, что

товары, которые они перевозили, украдены, и они требовали их возмещения местным населением.

В кочевом обществе, где стада часто могли заблудиться, в соответствии с правилами взаимопомощи обычай обязывал соседей восстанавливать потерянных животных. Эта практика, описанная многими путешественниками, была учреждена в границах империи. Мусульманские купцы быстро поняли, что они могут извлечь выгоду из этого обычая кочевников. Чтобы положить конец правонарушениям, Мункэ попытался поставить торговцев под контроль центральной администрации. Он запретил им использовать лошадей официальной почтовой службы (*yat*), их доходы контролировались, как и другие подданные империи, они облагались налогом. Правило, приводимое ал-Умари, свидетельствует о важной роли торговли в империи, оно могло быть дальним отголоском этого постановления.

б. Регламентация социальных отношений

При организации Монгольского государства Чингис-хан придал ему юридический характер. Все действия, которые могли стать источником враждебности между кланами и которые до имперского периода рассматривались в контексте закона мести, были регламентированы. Действительно, в древней племенной системе выступления против соперника не считались нарушениями, а рассматривались как законное отмщение; эти выступления были направлены во вне по отношению к клану, и их ценность даже искусственно завышалась, как свидетельствует *Сокровенное сказание*. Правонарушениями считались только те действия, которые представляли опасность для внутреннего родового порядка. Напротив, в государственной системе, учрежденной Чингис-ханом, все нарушения становятся внутренними и, следовательно, означают как посягательство на имперский порядок.

Наказание за кражу и ложь

Как уже отмечалось, на хурилтае 1206 г. Чингис-хан доверил Шиги-Худуху исполнение наказаний за воровство и ложь. Воровство вызывало кампании отмщения и враждебность между племенами. Большая часть источников упоминает наказание воровства, но свидетельства авторов различаются в том, какие санкции применялись по отношению к вору. Киракос Ганджакечи пишет: «Они ненавидят кражу до такой степени, что наказывают вора самой страшной смер-

тью» [Ganjakes'i 1963: 202], тогда как Гийом де Рубрук уточняет, что наказание смертью применялось только по отношению к вору, совершившему «значительное воровство» [Rubruck 1929: 186]. За кражу овцы, например, наказывали только палками. Согласно Марко Поло и Ибн Батута, кражи скота, в частности лошадей, наказывались именно по этой статье. Животные представляли собой важную часть достояния каждого линиджа.

Ибн Арабшах упоминает также осуждение за кражу, но, имея в качестве сравнения шариат, он особенно интересуется законным наказанием (*hadd*), применяемым к вору [Ibn 'Arabshah 1832: 233]. Согласно его свидетельству, санкция зависела от того, как было совершено преступление. Отрубали руку вору, если воровство было совершено «продырявливанием юрты», иными словами взломом; вора распинали, если воровство происходило «в юрте».

В исламе законное наказание (*hadd*) означает санкцию некоторых действий и запретов, упоминаемых в Коране. Воровство наказывается только отсечением руки, если соединилось множество условий. Украденная вещь должна стоить, по крайней мере, десять дирхемов, воровство должно быть совершено со взломом, а оговорка в исламском праве «на страже (*hirz*)» исключает воровство в отношении близких родственников или в доме, куда вору, возможно, было дозволено заходить. Целью Ибн Арабшаха было показать, что монгольский закон был противопоставлен шариату, он пишет, без уточнения условий, что кражи «в юртах» наказывались более строго (распятием), чем кража со взломом. Маловероятно, что эти наказания – распятие и отрубание руки – применялись монголами в случае кражи. Можно также предположить, согласно свидетельству Ибн Арабшаха, что кражи, которые совершались в юртах (*ger*), упоминания о которых есть в *Сокровенном сказании*, также рассматривались в контексте порядка Чингисидов, так же, как кражи скота.

Осуждение лжи Чингис-ханом объясняется также в контексте нового имперского порядка. В древней многоклановой системе не было запрещено использовать хитрость и ложь, чтобы победить внешних врагов, тогда как в границах государства любая ложь могла нанести удар порядку, установленному «суперкланом» Чингисидов и, соответственно, считаться проступком по отношению к хагану. Вера, прочно утвердившаяся в среде средневековых монголов, в то, что

ложь наказывается сверхъестественными силами (болезнь, смерть или другие напасти лежецу или его потомкам), могла использоваться как средство для обязательного выполнения этого правила.

Убийство и право возмещения

В монгольском традиционном обществе убийство искупалось согласно системе мести, а точнее, правом компенсации (*haci*) [Намаюн 1980: 110–111] семье жертвы. Термин *haci* выражает не столько месть, сколько идею правосудия. Он окрашен позитивным значением: «возвращение себе должного». Санкция за убийство редко упоминается в некитайских источниках, только Гийом де Рубрук пишет, что покушение на жизнь подлежало смертной казни [Rubruck 1929: 185–186]. Нашла ли поддержку в границах империи эта компенсирующая практика, применяемая в степи?

Не установлено, что средневековые авторы понимали действие права компенсации. Кажется, только ал-Джувейни намекал на это, когда писал: «Добротой создателя, который знает место каждого народа и в соответствии с *Ясой* (*Yasa-yi qadim*) Чингис-хана, цена крови (*qisas*), пролитой при убийстве мусульманина, равна пятидесяти слиткам золота (*balish*), тогда как за одного китайца взимается один осел» [Al-Juvayni 1912: I, 164]. Если мы абстрагируемся от назидательной стороны этого рассказа, то, кажется, что персидский историк, используя термин *qisas*, соответствующий исламу *haci*, упоминает компенсирующее право, используемое в качестве репарации в степном обществе. Возможно сопоставление свидетельств ал-Джувейни с законодательством, применяемом Юань в Китае. В случае покушения на жизнь существовало нечто вроде возмещения убытков *shao-mai-yin* (дословно «деньги на сожжение и захоронение»), равного пятидесяти унциям (*liang*) серебра, конвертируемого в банковских банкнотах, которое было взносом за смерть, передаваемом предкам жертвы. В этом наказании, направленном на исправление последствий убийства, объединились монгольское компенсационное наказание и обычай, связанный с культом предков, очень важным в китайской культуре.

Осуждение неверности

Брак представлял для монголов правило (*töre*) по преимуществу, так как он определял совокупность социальных связей. Действительно, *türe* – бурятская форма монгольского классического *töre* – означа-

ет, с одной стороны, «институт и ритуал брака», с другой – «способ правления». Основное значение этого корня, как это подчеркивает Роберта Амэйон, – «порождение». *Töre* излагает принципы союза и родства и, следовательно, решает проблемы воспроизводства общества безоговорочно [Намаюн 1990: 224; Поп 2001: 9–10].

Большая часть источников упоминает, что супружеская неверность наказывалась смертной казнью. Как и другие правила, наказание за измену, помимо наказания за нарушения, которые оно могло создать внутри клана, имело, несомненно, целью сохранить принцип экзогамии, о чем свидетельствует смысл термина *töre* и производного от него *törel*, которые означают союз экзогамных родственников. Прелюбодеяние с женщиной другого линиджа, без сомнения, допускалось, поскольку оно не представляло опасности гармонии внутри клана.

IV. ЯСА И ШАРИАТ

1. Монгольский суд *yarghu* и мусульманское право

За исключением ал-Джувейни все мусульманские авторы отмечали несоответствие между некоторыми монгольскими обычаями и шариатом. Удивительно, что Ибн Арабшах, который строит свой дискурс в контексте мусульманского права, не отмечает запретов на воду и забой животных по шаманскому обряду, монгольским обычаям, которые потрясли мусульман. Действительно, основные интересы Ибн Арабшаха лежали в другой области, его цель явно состояла в том, чтобы критиковать юридическую процедуру *yarghu*.

Религиозная юрисдикция судьи в рамках шариата, без всякого сомнения, представляет собой модель рекомендаций Ибн Арабшаха, когда он описывает процедуры обвинительных расследований о «растратах» чиновников государства. На самом деле, монгольский суд (*yarghu*) можно сравнить с «судом жалоб (*mazalim*)», которые были предназначены для рассмотрения претензий по поводу юридических ошибок, отказов в правосудии и других случаев несправедливости, допущенных чиновниками. Подобное правосудие ценилось политическими властями.

В мусульманской юридической процедуре доказательства построены на свидетельских показаниях (*shahada*), и поэтому качество свидетельств строго и точно устанавливалось. Ибн Арабшах описыва-

ет систему свидетельств в *Ясе* как совершенно противоречащей шариату. В качестве примера он приводит наказание за прелюбодеяние (*zina*), основанное на свидетельстве одного человека, тогда как в исламе необходимо свидетельство четырех человек. Свидетельства, даваемые о «взрослых людях» некоторыми категориями (юношами, девушками, женщинами и рабами), строго регламентированы в исламе, приемлемы и в монгольском законодательстве. На самом деле, в исламе свидетельство двух женщин приемлемо лишь в том случае, если относится к тому, в чем они компетентны, например роды. Свидетельства юношей и рабов принимаются только в границах их социальной группы, тогда как свидетельства юных девушек даже не упоминаются в мусульманском праве. Дисквалифицируя таким образом свидетелей, Ибн Арабшах демонстрирует непризнание юридических процедур монголов.

Наказание за правонарушения тоже критикуется Ибн Арабшахом. Он подчеркивает, что прелюбодеяние, которое в мусульманском праве наказывается наиболее строго – забрасыванием камнями, в монгольском праве – только «удушением». Ибн Арабшах, безусловно, делает ссылку на удушение с ломанием костей, которое было наиболее практикуемым наказанием у монголов, когда приговоренные принадлежали к клану Чингисидов, так как не разрешалось проливать кровь, чтобы они могли стать предками рода. Ибн Арабшах также отмечает практику конфискации «наследства» вора, тогда как в исламе запрещено отнимать унаследованное имущество после смерти того, кто совершил кражу.

2. Элементы обычного права, противоречащие шариату

Разница между чистой и нечистой

Мусульмане были особенно удивлены запретом погружаться в воду рек. Ал-Умари сообщал, что, согласно «древней *Ясе* монголов», запрещено окунаться в воду под страхом смерти [Al-Umari 1968]. Ал-Макризи, целью которого было показать, что обычаи и правила монголов не соответствовали исламским законам, искажает рассказ ал-Умари: «Он [Чингис-хан] приказал им носить одежду не стирая [...] он им запретил говорить, что вещь грязная (*najis*), так как он говорил, что все вещи чистые (*tahir*), и он не делал никакого различия между чистым и нечистым» [Al-Maqrizi 1270: 358].

Значение духов в системе представлений шаманизма, где существует преэссенциальность между «душой» и «духом», позволяет объяснить эти табу, связанные с водой. Предполагается, что после смерти душа приобретает другую форму существования – становится духом: каждый клан, каждое племя выполняет обряды культа предков. Через исполнение жертвоприношения клана, во время которого готовится жертвенное мясо (*dalanga*), каждый получает «часть [благодати] предка». Быть отстраненным от кланового жертвоприношения означает исключение из клана, как в случае с семьей Чингис-хана после смерти его отца.

Предки были «хозяевами» местностей, занятых их потомками, например лесов, гор и других мест, таких, как земля и вода. Именно в силу этой веры духов предков и в духов вообще было запрещено, из уважения к ним, окунаться в воду рек и стирать там одежду и мыть посуду.

Запреты, связанные с водой в связи с духами, которые там жили, сочетались у средневековых монголов с другим фактором: боязнью вызвать грозу, оцениваемую как сверхъестественное наказание за невыполнение обязательств перед духами. Ал-Джувеини и латинские источники уточняют, что эти запреты приложимы к весне и лету, времени, когда человек или животное могли быть убиты молнией. Монголы объясняли эти трагические смерти как месть духов.

Значение ритуального омовения в исламе вело мусульман, таким образом, к отрицанию существования у монголов самой идеи «чистоты». Однако это понятие существовало в монгольской культуре, но в другой форме, как об этом свидетельствуют меры, принимаемые по отношению к больным, мертвым и их семьям.

Причина болезни никогда не воспринималась как естественная, монголы считали, что болезнь – это результат или пренебрежительного отношения к духам, или их месть. Следовательно, болезнь лечилась символическими действиями с изображением духа – *онгоном* [Намаян 1990, 404]. Средневековые источники описывают «идолов» [Carpini 1929: 36], или «войлочные изображения умерших», которых монголы почитали и кормили. Они размещались по обе стороны юрты или на телегах, которые охранялись главой шаманов [Rubruck 1929: 232]. Мир духов воспринимался как мир голодных, озабочен-

ных поисками человеческой жертвы, следовательно, требовалось кормление *онгонов*, чтобы ограничить их вредоносность, которую они несли с собой: болезнь или смерть.

Монголы и до сих пор считают, что болезнь переживается либо в контексте обмена между двумя мирами (Роберта Амэйон квалифицирует ее как «болезнь-эквивалент»), либо как следствие нарушения запрета («болезнь-наказание»), обитающего в хаосе [Намаюн 1990: 408]. Больной, пораженный этой второй формой болезни и ставший жертвой духов, удалялся из своей группы. На жилище ставился знак, чтобы никто не приближался к нему, шаман должен был узнать имя духа, который, пожирая больного, мстит ему.

Семья больного тоже считалась «нечистой» из-за веры в то, что смерть, как и болезнь, была наказанием или мстью духов. Все члены семьи умершего удалялись от клана, в каждом конкретном случае на разные периоды, так как они могли быть переносчиками злых духов, ответственных за смерть умершего родственника. Ал-Джувейни писал, что, согласно закону и обычаям монголов (*dar yasa va adhin-i tughul*), если человек был убит молнией, его семья удалялась от племени на три года, если же речь шла о животном, то изгнание длилось несколько месяцев. Эта мера касалась именно тех, кто присутствовал при смерти кого-либо. Именно шаману поручалось очищение окуриванием всего того, что могло быть вместилищем несчастья: больного, семьи умершего, также как животных и предметов, которые им принадлежали. Монголы очищали также огнем все то, что привозилось ко двору хагана: люди, животные и подарки в случае, когда «они могли совершать колдовство и содержать яд или что-нибудь вредоносное».

Идея «чистоты» у монголов, конечно, не сравнима с этим понятием в исламе, поскольку она не была религиозным правилом. «Очищение» посредством окуривания, проводимое шаманом, так же как удаление того, что может быть вместилищем злых духов, являлись защитными мерами. В любом случае, культурная почва для того, чтобы могло быстро развиваться ритуальное понятие «чистоты», была подготовлена: когда буддизм станет главной религией в Монголии, не будет никаких трудностей для создания своих правил и очистительных ритуалов в рамках учения.

Запреты на пролитие крови

Способ забоя животных без пролития крови также вызывал негативную реакцию мусульман, так как эта практика противоречила ритуальному умерщвлению животных в исламе. Только исламские источники упоминают об этом. Ал-Джувейни был первым, кто писал: «С тех пор, как монголы пришли к власти они установили *ясу* не убивать животных по исламскому обряду» [ibid : 163]. Ал-Умари уточняет: «Когда они забивают животное, они связывают ему ноги, вспарывают живот, один из них вводит туда руку до сердца, и сжимает его до тех пор, пока животное не умрет, или он вырывает сердце животного» [Al-Umari 1968: 8–9].

Согласно шаманским представлениям, чтобы обеспечить символическое перерождение животного, нельзя проливать его кровь. Необходимо сохранять ненарушенной систему органов, связанных с дыханием (*julde*), состоящую из головы, трахеи, сердца и легких – носителей жизненного дыхания (*amin*). Разрыв аорты освобождает душу, благодаря чему мясо готово к употреблению в пищу без риска, что там может присутствовать душа. Органы дыхания убитого животного сохраняют, поскольку они считаются хранилищем его «жизненных сил (души)», что символически обеспечивает возможность появления (рождения) нового животного. Описание, данное ал-Умари, который, вероятно, опирается на устную информацию, с большой долей достоверности соответствует способу умерщвления животного по шаманскому обряду.

Эти рассказы не позволяют нам утверждать, что изложенные выше монгольские правила применялись мусульманами. Скорее, можно предположить, что *Яса*, упомянутая ал-Джувейни, была предназначена монголам для запрета им следовать мусульманским обычаям. Это имплицитно содержится в утверждении ал-Умари, который пишет: «Тот, кто умерщвляет животных как мусульмане, должен быть убит».

Правила экзогамии

Брачная практика монголов плохо воспринималась христианами и мусульманами, так как она не соответствовала их социальному и культурному контексту. Плано Карпини утверждает, что мужчина может жениться на своей сестре от другой матери и на вдове своего старшего брата или близкого родственника [Carpini 1929: 33], тогда

как Гийом де Рубрук пишет: «Что касается их женитьбы, вы узнаете, что никто не возьмет жену, если он ее не купит ... Они могут жениться одновременно или по прошествии времени на двух сестрах ... Иногда случается, что сын берет в жены всех жен своего отца за исключением матери» [Rubruck 1929: 185]. Эти свидетельства подтверждаются Ибн Арабшахом: «Близкие родственники мужа (умершего) могут жениться на его вдове, и они обмениваются ею по очереди» [Ibn 'Arabshah 1832: 233].

Эти брачные обычаи объясняются экзогамией, осуществляемой либо союзом с семьей жены, либо покупкой или умыканием – самым частым вариантом, встречающимся в *Сокровенном сказании*. В контексте патрилинейного родства, действующего у монголов, сын должен быть продолжателем рода, тогда как дочь предназначена для жизни вдалеке, в семье свекра [Pop 2001: 9–10]. В монгольском традиционном обществе после замужества женщина порывала со своей родной средой. Обычай, который требовал, чтобы после смерти мужа один из сыновей женился на вдове своего отца, был направлен на подтверждение присвоения собственности женщины для сохранения целостности рода и его достояния. Брак, действительно, представлял тройной интерес: умножение потомства, снабжение рабочей силой, заключение в определенных случаях союза, следовательно, требовалось поддерживать вдов клана. Эта социальная практика, разумеется, плохо воспринималась мусульманами, так как она совершенно не соответствовала исламскому закону.

Наше видение предписаний *Ясы* затемняется, как мы видели, дистанцией, которая отделяет большую часть источников от эпохи Чингис-хана. У мусульманских авторов, сравнивающих политический порядок и чужеродную культуру с исламом, *Яса* очень скоро приобрела мифическую значимость. Между тем *Сокровенное сказание* дает, хотя и редко, оценку значения *Ясы* и ее содержания. Указ (*Jasaq*), изданный Чингис-ханом, который упоминается в этом тексте, свидетельствует о воле хагана изменить доимперскую систему кровной мести через распространение своей власти на все общество. Эта воля манифестируется среди прочего установлением в армии строгой военной дисциплины и учреждением высшей судебной инстанции, призванной наказывать нарушения во всей империи. Но, как мы видели, именно Мункэ, третий преемник Чингис-хана на троне, лучше других овладел управлением государством.

Исламские источники о Ясе практически никогда не определяют разницы между правилами, которые направлены на организацию и функционирование власти (первый смысл термина *jasaq* по-монгольски), и обычным правом или *yosun*. *Yasa* предстает как монгольский социальный порядок, противостоящий исламскому шариату. Упоминания, как и умолчания, источников ведут к множеству гипотез, различающихся оттенками, даже принимая широкое значение *Ясы*.

Можно предположить, что предписания, относящиеся к организации монгольского господства, были вменены в обязательное исполнение всеми подданными империи, даже на территории, удаленной от столицы, – Каракорума. Впрочем, отмечали, что некоторые предписания, регламентирующие общественные отношения, повторяют нарушения, наказуемые также исламом, такие, как кража и прелюбодеяние, или практики *qisas* ислама, такие, как компенсирующее наказание (*haci*).

Зато маловероятно, что обычное право могло быть навязано всему покоренному населению. Ал-Джувейни сообщает несколько ярких рассказов о применении этих традиций в странах ислама. Он говорит также о мусульманине, который, купив барана на рынке, возвращается к себе, закрывает все двери дома, прежде чем перерезать ему горло по исламскому обычаю. Турок, который за ним следовал, проникает силой в дом к мусульманину и ведет его к Угэдэю под предлогом, что мужчина не уважает *Ясу*. Подумав, хаган сказал: «Этот бедный человек уважает предписания нашей *Ясы*, тогда как этот турок их нарушил». Он был приговорен к смерти «из-за своего дурного нрава (*bad sirat*)» [Al-Juvayni 1912: I, 163]. Рассказ ал-Джувейни отличается назидательным характером, но он свидетельствует о толерантности монголов в религиозных делах, подчеркиваемую всеми источниками, даже теми, в которых сквозит неприязнь к монголам. Иначе говоря, позволялось делать все, что хочется у себя дома, когда это не наносило ущерба порядку в государстве. Напротив, при дворе хагана требовалось уважение к этим запретам, особенно тем, которые имели отношение к духам, что боялись монголы. Спутник Гийома де Рубрука едва не был казнен, поскольку задел порог юрты Мункэ. Ему сохранили жизнь, но он больше не имел права заходить в жилище хагана [Rubruck 1929: 262].

В делах частного права подчиненные народы, очевидно, руководствовались традиционными местными принципами, на исламской

территории – шариатом, который никогда не был упразднен монгольскими властями. Если бы обычное право монголов было в широких масштабах навязано населению мусульманских территорий, попавшему под их владычество, это оставило бы четкие следы в исламских источниках. Когда Монгольская империя исчезла, как мы видели, эти запреты стали объектом дискуссии Ибн Арабшаха и ал-Макризи. *Яса* стала для монголов делом государства.

Что стало с *Ясой* после падения Монгольской империи? Не было больше смысла ссылаться на нее официально как на правительственные указы и, более того, в мусульманских странах монголы исламизировались и постепенно растворились в тюркской среде. Однако *Яса* сохраняется в широком мифическом мировосприятии тюрко-монгольских народов, стремящихся подтвердить свою причастность к Чингис-хану [Aigle 2000]. Действительно, он был востребован символически в политических целях рядом династий, которые создали в Центральной Азии свою законную власть, основанную одновременно на исламе и на культуре степей [Manz 1988: 105–122; 1998: 21–41].

Источники

Монгольские источники

Histoire secrète des Mongols. (HSM). 1994. *Chronique mongole du XIIIe siècle*, traduit du mongol, présenté et annoté par Marie-Dominique Even et Rodica Pop, préface de Roberte N. Hamayon. Paris: Gallimard.

Les lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Arfiun et Öljeitü à Philippe le Bel, (= Les letters...). 1962. éd. Antoine Mostaert et Francis Woodman Cleaves. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rachewiltz, Igor de, 1972. *Index to the Secret History of the Mongols*. Bloomington: Indiana University, Uralic and Altaic Series. Vol. 121.

Персидские источники

Al-Juvaynî [= Al-Juvayni]. 1912. *Târikh-i Jahângushâ*, éd. Muhammad Qazvinî. Leyde-Londres, 2 vol.

Al-Jûzjânî [= Al-Juzjani]. 1864. *Tabaqât-i Nâsirî*, éd. W. Nassau Lees. Calcutta: Bibliotheca Indica. Vol. XLIV.

Rashîd al-Dîn [= Rashid al-Din]. 1957. *Jâmi' al-tawârikh*, éd. A. A. Alizade. Baku. Vol. 3.

Rashîd al-Dîn (Rashid al-Din). 1959. *Jâmi' al-tawârikh*, éd. B. Karîmî. Téhéran, 2 vol.

Арабские источники

Ibn 'Arabshâh (= Ibn 'Arabshah). 1832. *Liber Arabicus sive Fructus imperatorum et Jocatio ingeniosorum*, éd. G. Freytag. Bonn.

Al-Maqrîzî (= Al-Maqrizi). 1270 *al-Mawâ'iz wa l-i'tibâr fî dhikr al-khitât wa l-âthâr*, éd. Boulaq.

Al-'Umari' (= Al-'Umari). 1968. *Das Mongolische Weltreich: al-'Umari's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masâlik al-absâr wa mamâlik al-amsâr*, éd. Klaus Lech. Wiesbaden: Asiatischen Forschungen. Vol. 14.

Сирийские источники

Bar Hebraeus. 1890. *Maktebonûth Zabhnê*, éd. Paul Bedjan. Paris: Maisonneuve.

Армянские источники

Akanc'i. 1949. *History of the Nation of the Archers* [Т'at'arac' Patmut'iwnk'], éd. et trad. Robert P. Blake et Richard N. Frye, *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 12/3-4. : 269-443.

Ganjakec'i. 1963. [Patmut'iwnk' Hayoc'], trad. partielle John A. Boyle, «Kirakos of Ganjak on the Mongols», *Central Asiatic Journal* 8, 1963: 200-211. [Réimpr. dans John Andrew Boyle, *The Mongol World Empire 1206-1370*, Londres, Variorum Reprint, 1977.]

Латинские источники

Guillelmus de Rubruc (= Rubrouck). 1929. *Itinerarium*, in *Sinica Franciscana*. Vol. 1, éd. P. Anastasius Van den Wyngaert. Quarrachi-Firenze: Apud Collegium S. Bonaventurae.: 164-332.

Johannes de Plano Carpini (= Carpini). 1929. *Ystoria Mongalorum*, in *Sinica Franciscana*. Vol. I, éd. P. Anastasius Van den Wyngaert. Quarrachi-Firenze: Apud Collegium S. Bonaventurae.: 27-143.

Литература

Aigle, Denise. 2000a. «Le mythe créateur d'histoire», in *Figures mythiques des mondes musulmans*, dir. D. Aigle, *REMMM*, 89-90. : 7-38.

Aigle, Denise. 2000. «Figures mythiques et histoire. Réinterprétations et contrastes entre Orient et Occident», in *Figures mythiques des mondes musulmans*, dir. D. Aigle, *REMMM*, 89-90. : 39-71.

Allsen, Thomas T. 1986. «Guard and Government in the Reign of the Grand Qan Möngke 1251-59», *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 46/2. : 495-521.

Allsen, Thomas T. 1987. *Mongol Imperialism: the Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands*. Berkley: University of California Press.

Allsen, Thomas T. 1989. Mongolian Princes and Their Merchant Partners, 1200–1260, *Asia Major*, 2/2. : 83–126.

Allsen, Thomas T. 1994. The Rise of the Mongolian Empire and Mongolian Rule in North China, in *The Cambridge History of China, vol. 6, Alien regimes and border states, 907–1368*, éd. Herbert Franke et Denis Twitchett. Cambridge: Cambridge University Press.: 321–413.

Allsen, Thomas T. 2001a. Sharing out the Empire: Apportioned Lands under the Mongols, in *Nomads in the Sedentary World*, éd. Anatoly M. Kazanov et André Wink. Curzon: Curzon-IIAS Asian Studies Series.: 172–190.

Allsen, Thomas, T. 2001. *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.: 172–190.

Amitai-Preiss, Reuven. 1994. An Exchange of Letters in Arabic between Abaqa ilkhan and Sultan Baybars (A. H. 667/A. D. 1268–69), *Central Asiatic Journal* 38/1: 11–33.

Amitai-Preiss, Reuven. 1995. *Mongols and Mamluks. The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281*. Cambridge: Cambridge University Press.

Amitai-Preiss, Reuven. 1996. Ghazan, Islam and Mongol Tradition: A View From the Mamlûk Sultanate, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIX/1. : 1–10.

Amitai-Preiss, Reuven. 1999. Mongol Imperial Ideologie and the Ilkhanid War against the Mamluks, in *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Amitai-Preiss, Reuven & David Morgan. Leyde: Brill.: 57–72.

Amitai-Preiss, Reuven. 2001. Turko-Mongolian Nomads and the *Iqtâ'* System in the Islamic Middle East (ca 1000–1400 AD), in *Nomads in the Sedentary World*, éd. Anatoly M. Kazanov et André Wink. Curzon: Curzon-IIAS Asian Studies Series.: 152–171.

Amitai-Preiss, Reuven. 1992. 'Ayn Jâlût Revisited', *Tarih*. 2. : 119–150.

Aubin Françoise. 1974. Mongolie (histoire), *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 11, p. 656–684, Paris, 1974.

Aubin Françoise. 1991. Les sanctions et les peines chez les Mongols, in *La peine. Punishment*, p. 242–293. Bruxelles: De Boeck Université.

Ayalon David. 1971. The Great *Yâsa* of Chingiz Khân, A Re-examination. Preface, *Studia Islamica* 33. : 97–140 (part A, The Basic Data in the Islamic Sources on the *Yâsa* and on its Contents). [Réimpr. in *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*, Variorum Reprints, Londres, 1988.]

Ayalon David. 1973. The Great *Yâsa* of Chingiz Khân, A Re-examination. Preface, *Studia Islamica* 38. : 107–156 (part C2, al-Maqrîzî's Passage on the *Yâsa* under the Mamlûks). [Réimpr. in *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*, Variorum Reprints, Londres, 1988.]

Barfield Thomas J. 1989. *The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China, 221 BC to ad 1757*. Cambridge Mass. & Oxford UK: Blackwell.

Barfield Thomas J. 2001. Steppe Empires, China and the Silk Route: Nomads as a Force in International Trade and Policies. *Nomads in the Sedentary World*, éd. Anatoly M. Kazanov et André Wink, p. 234–248. Curzon: Curzon-IIAS Asian Studies Series.

Basilov Vladimir N. 1992. *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazaxtana*. M.

Beffa Marie-Lise. 1993. Le concept de tänggäri, «ciel», dans l'Histoire secrète des Mongols. *Études mongoles et sibériennes* 24. : 215–236.

Bira Shira. 2000. Historiography among the Mongols. *History of Civilisations of Central Asia. Vol. IV, part 2, The age of the achievement: A. D. 750 to the end of the fifteenth century*. Paris: Unesco Publishing.: 156–160.

Boyle John Andrew. 1972. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages. *Folklore* 83. : 177–193. [Réimpr. in *The Mongol World Empire 1206–1370*, Variorum Reprints, Londres, 1977.]

Broadbridge Anne F. 2001. Mamluk Legitimacy and Mongols: The Reigns of Baybars and Qalâw, n. *Mamluk Studies Review* 5. : 91–118.

Ch'en Heng-chao Paul. 1979. *Chinese legal tradition under the Mongols. The code of 1291 as reconstructed*. Princeton: Princeton University Press.

Cleaves Francis W. 1988. The Memorial for Presenting the Yuan shih. *Asia Major* 1. : 59–69.

Croix Pétis de la. 1710. *Histoire du grand Genghizcan*, par feu Pétis de la Croix, le père, (publié par Pétis de la Croix, le fils), Paris, Vve Jombert, 1710.

Sacy Silvestre de. 1826. *Chrestomathie arabe ou Extrait de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers*, tome II, p. 157–190. Paris: Imprimerie royale.

Doerfer Gerhard. 1963–1975. *Türkische und mongolische Elemente in Neupersischen*, 4 vol. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Endicott-West Elizabeth. 1989a. *Mongolian Rule in China. Local Administration in the Yuan Dynasty*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Endicott-West Elizabeth. 1989. Merchant Associations in Yüan China: The Ortoq. *Asia Major* 2/2. : 127–154.

Endicott-West Elizabeth. 1999. Notes on Shamans, Fortune-Tellers and Yin-Yang Practitioners and Civil Administration in Yüan China. *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Press & David Morgan. Leyde: Brill. 224–237.

Fletcher Joseph F. 1986. The Mongols: Ecological and Social Perspectives. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46/1. : 1–35.

Franke Herbert. 1990. The forest peoples of Manchuria: Kitans and Jurchens. *The Cambridge History of the Early Inner Asia*. éd. Denis Sinor. Cambridge: Cambridge University Press.: 400–423.

Hamayon Roberte. 1980. Mérite de l'offensé vengeur, plaisir du rival vainqueur. Le mouvement ascendant des échanges hostiles dans deux sociétés mongoles. *La Vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. Vol. 2, Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*. éd. Raymond Verdier. Paris: Ed. Cujas.: 107–140.

Hamayon Roberte. 1990. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.

Haider Mansura. 1984. The Mongolian Traditions and their Survival in Central Asia (XIV–XV Centuries). *Central Asiatic Journal* 28/1–2. : 57–79.

Heissig, W. 1980. The Religions of Mongolia. L.

Hung William. 1951. The Transmission of the Book Known as *The Secret History of the Mongols*. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14. : 433–492.

Irwin Robert G. 1999. What the Partidge Told the Eagle: A Neglected Arabic source on Chinggis Khan and the Early History of the Mongols. *The Mongol Empire & its Legacy*. éd. Reuven Amitai-Press & David Morgan. Leyde: Brill.: 5–11.

Jackson Peter. 1999. From Ulus to Khanate: The Making of the Mongol States, 1220-c. 1290. *The Mongol Empire & its Legacy*, éd. Reuven Amitai-Press & David Morgan. Leyde: Brill.: 12–38.

Jagchid, Sechin et Heyer, Paul. 1979. *Mongolia's Society and Culture*. Boulder: Folkestone.

Lambton Ann K. S. 1988. Continuity and Change in Medieval Persia. L.: Tauris.

Lessing Ferdinand D. 1960. *Mongolian-English Dictionary*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Manz Béatrice. 1988. Tamerlane and the Symbolism of Sovereignty. *Iranian Studies* 21/1–2. : 105–122.

Manz Béatrice. 1998. Temür and the Problem of a Conqueror's Legacy. *Journal of the Royal Asiatic Society* 3/8. : 21–41.

Morgan David O. 1981. The Mongol Empire: A Review Article. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44. : 121–125.

Morgan David O. 1986a. *The Mongols*. Oxford: Blackwell.

Morgan David O. 1986. The «Great Yâsa of Chingiz Khân» and Mongol Law in the Îlkhânate. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 49/1. : 163–176.

Poliak A. N. 1942. The influence of Chingiz-Khân's Yâsa upon the General Organization of the Mamluk State. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/4. : 862–876.

Pop Rodica. 2001. *Le mariage chez les Mongols. Rites et textes*. Thèse de doctorat EPHE, sous la direction de R. N. Hamayon, Sorbonne, Paris.

Rachewiltz Igor de. 1965. Some Remarks on the Dating of *The Secret History of the Mongols*. *Monumenta Serica* XXIV. : 185–205.

Rachewiltz Igor de. 1973. Some Remarks on the Ideological Foundation of Chinggis Khan's empire. *Paper on Far Eastern History*. Vol. 7. : 21–36.

Rachewiltz Igor de. 1993. Some Reflections on Chinggis Qan's jasaγ. *East Asian History* 6. : 91–104.

Ratchnevsky Paul. 1965. Sigi-Qutuqu, ein mongolische Gefolgsmann im 12–13. Jahrhundert. *Central Asiatic Journal* X/2. : 87–120.

Ratchnevsky Paul. 1974. Die Yasa (Jasaq) Cinggis-khans und ihre Problematik. *Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients* 5: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Berlin: Akademie-Verlag.: 471–487.

Ratchnevsky Paul. 1983. *Cinggis-khan sein Leben und Wirken*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. [Trad. anglaise par Thomas N. Haining, *Gengis Khan. His Life and Legacy* (Oxford & Cambridge Mass.: Blackwell, 1991.)]

Ratchnevsky Paul. 1987. Die Rechtsverhältnisse bei den Mongolen im 12–13. Jahrhundert. *Central Asiatic Journal* 31. : 64–111.

Ratchnevsky Paul. 1993. Jurisdiction, penal Code and cultural Confrontation under Mongol-Yüan Law. *Asia Major* 6. : 161–179.

Riasanovsky Valentin A. 1937. *Fundamental Principles of Mongol Law*. Bloomington: Indiana University Publications: Uralic and altaic Series. Vol. 43.

Ricci. 1994. *Dictionnaire français de la langue chinoise*. Institut Ricci: Kuangchi Press.

Sacy Silvestre de. 1826. *Chrestomathie arabe ou Extrait de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers*, tome II. Paris: Imprimerie royale.: 157–190.

Thesaurus Syriacus. 1981. éd. R. Payne Smith. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag.

Togan Isenbike. 1998. Flexibility and Limitation in Steppe Formations: the Kerait Khanat and Chinggis Khan. Leyde: Brill.

Vladimirtsov Boris. 1948. *Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade*. Paris: Adrien Maisonneuve.

Vernadsky G. 1940. Juwaini's Version of Chingis Khan's yasa. *Annales de l'Institut Kondakov*. XI. : 33–45.

P. Ю. Почекаев

ЭВОЛЮЦИЯ ТӨРЕ В СИСТЕМЕ МОНГОЛЬСКОГО СРЕДНЕВЕКОВОГО ПРАВА

Одним из наиболее своеобразных элементов права средневековых монголов является төре (варианты написания – торё, тура, тору, тёрү и др.). В данной статье автор постарается определить место этого института в системе средневекового монгольского права, а также проследить его эволюцию в период существования Монгольской империи и государств Чингизидов – ее преемников.

Большинство исследователей определяют төре как «порядок, закон, обычай, традиция», возникшие у древних тюрков, но по-разному определяют его место в их правовой системе (хотя иногда даются и более расширительные толкования – «держава», «власть» [Бартольд

2002: 39]; например, в монгольском языке «тулгар торе» означает власть оплотная»).

Существует несколько точек зрения относительно места *төре* в правовой системе тюркских и монгольских народов вообще и в Монгольской империи в частности. Большинство зарубежных исследователей склонны полагать, что под *төре* понималась вся совокупность норм и правил, регулирующих взаимоотношения и деятельность тюркского общества, включая как древние народные обычаи, так и право, творимое монархами и правителями [Yazdir p. d.]. Другие считают, что *төре*, в отличие от народных обычаев «йосун», было продуктом правотворческой деятельности монарха (своего рода «имперский закон»), включая в его сферу регулирования вопросы как публичной, так и частной жизни народа [Максуди 2002: 232; Hooker]. При этом и те и другие придерживаются той точки зрения, что *төре* у тюркских народов нашло полный аналог у монголов при Чингис-хане и его преемниках под названием «ясы» и даже утверждают, что в результате монгольских завоеваний тюркские народы и государства вместо своего исконного термина «*төре*» стали применять чуждый им монгольский термин «яса», обозначая им, в принципе, ту же систему правовых норм [Yazdir].

Автор статьи не согласен с такой точкой зрения, поскольку институты *төре* и *яса* в Монгольской империи и ее государствах-преемниках существовали одновременно еще в XIV-XVI вв., что подтверждается сведениями исторических хроник: «Узбек постоянно требовал от них обращения в правоверие и ислам и побуждал их к этому. Эмиры же отвечали ему на это: ‘Ты ожидай от нас покорности и повиновения, а какое тебе дело до нашей веры и нашего исповедания и каким образом мы покинем закон (*тура*) (выделено автором. – Р. П.) и устав (*ясык*) Чингиз-хана и перейдем в веру арабов?’» [Тизенгаузен 1941: 141]. «Так как Идигу установил тонкие обычаи (*тура*) и великие законы (*ясак*) и люди из привольности попали в стеснение, то Шадибек тайно хотел уничтожить его» [Тизенгаузен 1941: 136].

Есть сведения также и о том, что этот древний источник права применялся в государстве Тимуридов. «Тимура и чагатаев обвиняли даже в том, что для них *тура* Чингиз-хана стояла выше шариата; на этом основании сирийскими богословскими авторитетами была издана фетва, по которой Тимур и его подданные не признавались му-

сультанами», – пишет В. В. Бартольд [2002: 171]. И в XIV, и в XV, и в XVI вв. торе оставалось действующим источником права – наравне как с монгольским писанным законодательством, так и с нормами мусульманского права, принятыми во многих государствах Чингизидов с XIV в. Следовательно, этот источник права продолжал иметь определенную сферу регулирования и занимать определенное место в системе остальных источников.

Вероятно, наличие этих и других подобных им сведений способствовало появлению другой точки зрения на место торе в системе права, которую высказал В. В. Трепавлов. Он полагает, что этот институт существовал в монгольском праве наряду с ясой, причем не противоречил ей, поскольку они имели разные предметы регулирования. Так, по его мнению, яса налагала бытовые ограничения и предусматривала наказания за преступления, тогда как торе составляло «административное» законодательство, «сферу компетенции монарха» [1993: 39–41].

Такая точка зрения больше соответствует имеющимся источникам, чем вышеприведенные версии иностранных специалистов, но и она в полной мере не отражает роли и места торе в системе монгольского общества. Специфика средневекового общественного сознания вообще и монголов в частности, не позволяет свести понимание торе исключительно к совокупности нормативных правил. Древние тюрки и средневековые монголы (как до Чингис-хана, так и при его преемниках) находились на том уровне развития, когда правовые нормы воспринимались ими как нечто высшее, исходящее от божеств, а не создаваемое людьми – даже монархами. Этот этап в развитии народов довольно подробно был охарактеризован итальянским историком и правоведом XVIII в. Дж. Вико, который определял его как «божественное понимание права» [1994: 386].

Наиболее точно на сегодняшний день эту особенность сущности торе отразила Т. Д. Скрынникова, которая определяет его как «еще недесакрализованное значение Закона» (которое соответствовало понятию «дхарма»), следование правилам и нормам которого обеспечивает равновесие и гармонию в природе и обществе [1997: 47]. Торе, таким образом, имеет двойственную природу: с одной стороны – это совокупность норм, регулирующих деятельность общества и взаимоотношения в нем, с другой – некий сакральный признак правления,

критерий законности и истинности правителя [Там же: 116–117] (вероятно, нечто подобное «небесному мандату» в китайской политической традиции – подтверждением этому служат сообщения, что Чингис-хан получил төрү кераитского Ван-хана, найманского Даян-хана, т. е. унаследовал утраченное ими покровительство Неба); об этом свидетельствует также и выявленный Т. Д. Скрынниковой факт рассмотрения төре монголами не только как совокупности регулирующих норм, но и некоей совокупности символов, маркирующих центр улуса – государства (к которым, в частности, относятся четырехбунчужное черное и девятибунчужное белое знамена) [1997: 116]. Роль правителя в древних и средневековых монгольских государствах как посредника между Небом и подданными, обладающего рядом сакральных функций, отмечают многие исследователи кочевых обществ [Кляшторный 1984: 145; Гумилев 1993: 60; Krajin 2002: 375]. Обязанности монарха заключаются в защите своих подданных, обеспечении им небесного покровительства, достижении гармонии общественных отношений и порядка в обществе и государстве [Файзрахманов 2000: 104].

Так или иначе, но понятие төре и у тюрков, и у монголов связывалось, прежде всего, с вопросами власти, управления, статусом монарха. И этим оно в известной степени противопоставлялось народным обычаям «йосун», которыми регулировалась частная жизнь представителей племен. Автор не вполне разделяет точку зрения Т. Д. Скрынниковой, что төре и йосун – синонимы (только төре – тюркский, а йосун – тунгусо-маньчжурский) [1997: 47]: төре как продукт ханского законодательства, источник публичного права в известной степени противопоставлялось йосун – народным обычаям, регулировавшим сферу частных отношений. Любые бытовые споры решались на внутреннем уровне, в соответствии с существовавшими обычаями, и привлекать к их разрешению представителей власти не было необходимости. Введение публичного порядка рассмотрения и частных споров (посредством введения наказаний и учреждения соответствующего аппарата при правителях) чаще всего связывалось с появлением сильного, централизованного государства, которое приходило на смену вождеству [Крадин 1995: 55, 63; Гумилев 1993: 62]. Правовое обоснование существования такого аппарата и его функций, скорее всего, также входило в содержание төре.

Но можно увидеть существенные различия между тӧре тюркских племен и тӧре монголов до Чингис-хана. В ранних тюркских государствах тӧре создавалось правителями, активно занимавшимися правотворчеством. Их законодательная деятельность отражена, в частности, в знаменитых орхонских надписях и других памятниках рунической письменности, в которых термин «тӧре» встречается довольно часто, причем именно в качестве продукта ханского законотворчества [Бартольд 2002: 39; Малов б. г.]. Хан нередко и сам отождествлялся с законом, что отражено, например, в тюркском литературном памятнике XI в. «*Кутатгу билик*», созданном в государстве Караханидов: хан заявляет: «Я есть справедливость и закон» [Максуди 2002: 100].

Конечно, существовали и определенные ограничения в законодательной деятельности тюркских монархов. Они должны были согласовывать свою политику с бегами и собраниями – курултаями; теоретически любое повеление хана должно было бы исполняться подданными, но если последние считали, что оно ущемляет их права или не соответствует древним обычаям (и, следовательно, нарушает установленный порядок и гармонию), то могли не подчиниться хану и даже оставить его, откочевать [Крадин 1999]. Таким образом, хан (каган) становился заложником существующего права и не мог принимать собственных постановлений в обход и нарушение прежних обычаев и традиций. Будучи, с одной стороны, творцом закона, с другой – он являлся всего лишь его слугой. Недаром в том же «*Кутатгу билик*» называются два главных качества, необходимые обладателю власти: справедливость и соблюдение тӧре [Максуди 2002: 122].

Тем не менее тюркские правители, несмотря на существенные ограничения, являлись создателями права – тӧре, занимались законотворчеством. У монголов до Чингис-хана эта ситуация существенно изменилась, как изменилась и роль самого тӧре в их системе правовых норм. Хан у монголов XII в. обладал куда меньшей властью, чем, например, хунские шаньюи или каганы древних тюрков. Он являлся военным вождем, занимался некоторыми административными вопросами и был обладателем харизмы (которая и служила основанием для его избрания ханом), но не был самовластным правителем, как монархи тюркских государств древности. И он не осуществлял законодательной функции.

Что же касается тӧре, то его роль претерпела значительную эволюцию. Если в тюркских государствах оно представляло собой систему правовых норм, то у средневековых монголов оно превратилось в практически абстрактные принципы, которые дарованы Небом и соблюдение которых гарантирует гармонию и порядок в природе и обществе. Из подобного подхода вытекают два следствия: (1) хан утратил законодательную функцию и должен был, как и все остальные, следовать установленному Небом порядку, не имея права менять тӧре; (2) тӧре из системы конкретных норм (писанных или неписанных) превратилось в совокупность неких принципов, которые даже не были четко сформулированы, а воспринимались на надсознательном уровне.

Последнее обстоятельство подтверждается тем фактом, что до нас не дошло практически никаких сведений о содержании норм тӧре, которыми руководствовались монголы. Вопросы, по мнению В. В. Трепавлова, регулируемые тӧре (система административного деления на правое и левое крылья; порядок выдвижения на высшие должности; соправительство; завоевание и покорение народов; распределение доходов и трофеев), остаются на уровне гипотезы и не подтверждаются какими-либо конкретными данными источников [Трепавлов 1993: 40–41]. Кроме того, перечисленные вопросы представляли собой черты, свойственные большинству кочевых империй Евразии, а не только монголам [Kradin 2002: 374], так что нет особых оснований относить их к государственному регулированию, а не к народной традиции.

Чем же объясняется подобный регресс в развитии института тӧре? Скорее всего тем, что, в отличие от древних тюрков, у монголов до Чингис-хана не было ни государства, ни соответствующих институтов власти. Соответственно не было необходимости и в правовом регулировании государственных и административных отношений. Сравнительно четкая и рациональная система норм тӧре, существовавшая у тюрков ко времени создания монгольского государства, была утрачена, и само понятие «тӧре» стало не более чем символом прежнего могущества степных империй. Монголы ассоциировали тӧре с «золотым веком» тюркских каганатов (подобно тому, как «золотым веком» для государств Чингизидов считалась эпоха Чингис-хана и его ближайших преемников), но сами нормы, не применявшие-

ся в течение нескольких поколений, были постепенно утрачены, уступив место каким-то общим понятиям справедливости, высшего порядка.

Неудивительно, что нормы права у средневековых монголов сливались с религиозными нормами, и любое действие правового характера сопровождалось соответствующим ритуалом. Так, в «*Сокровенном сказании*» содержится эпизод, в котором кераитский Ван-хан сожалеет о своей ссоре с Темуджином – будущим Чингис-ханом, и говорит: «Сына ли только забыл я? Правды закон я забыл» [Козин 1941: §178]. Правитель лишь вспоминает «закон» (төре), не собираясь каким-либо образом толковать его или использовать в качестве руководящих норм. Он произносит всего лишь ритуальную фразу, за которой следует текст клятвы, сопровождаемый другими, не менее ритуальными словами и действиями: «Если теперь я увижу своего сына да умыслю против него худое, то пусть из меня вот так выточат кровь!» и с этими словами он, в знак клятвы, уколол свой мизинец зеркальным ножичком для сверления стрел и, выточив из ранки берестяной бурачок крови, попросил передать его своему сыну» [Козин 1941: § 178].

Впрочем, объективности ради, следует отметить, что тесная взаимосвязь права и религии была характерна в ту эпоху не только для монголов, но и для всего средневекового общества в целом [Бражников 2002: 64].

Превратившись из системы конкретных норм права в совокупность принципов, төре продолжало оставаться неотъемлемой частью правовой системы монгольского общества. Их неизменность и неизбежность для всех категорий населения, начиная с хана и заканчивая последним харачу – простолюдином, представляла обширное поле для сословия монгольской аристократии в области ограничения ханской власти и адаптации правовых норм под собственные интересы.

Речь идет о так называемых «бэхи». Этот титул принадлежал старшим в роду, предводителям племен, которые пользовались особым влиянием в степи и, кажется, обладали правом толкования төре. По крайней мере, то же «*Сокровенное сказание*» содержит эпизод, в котором старец Усун, удостоенный титула «бэхи», обращается к будущему Чингис-хану с такой фразой: «Ele edu Tore-i jiaqsan қuun-ni нама-i Тumen-o Noyan болға(ба)su, yaun jirғалаң bei?», которую

С. А. Козин перевел: «Что за счастье стать нойоном-темником для меня, который теперь предрек тебе столь высокий сан!» [1941: § 121], а Т. Д. Скрынникова – «...для меня, человека, который указал [тебе] *Высший Закон*» [1997: 46].

Это единственный случай в «*Сокровенном сказании*», когда торе толкует не хан, а другое лицо – бэхи. Скорее всего именно эта категория аристократов и обладала эксклюзивным правом на его толкование.

Толкование права представителями аристократии было довольно характерным явлением в период становления юриспруденции, особенно в период отсутствия у народов письменности. «До изобретения письма... аристократия, облеченная привилегией отправления юриспруденции, являлась единственным органом, посредством которого могли сколько-нибудь сохраняться обычаи рода или племени. Подлинность этих обычаев оберегалась насколько возможно тем, что они вверялись памяти ограниченного числа членов общины» [Мэн 1873: 10].

Монополизация права аристократическим сословием предоставляла ему широкие полномочия в сфере толкования права, особенно учитывая тот момент, что при отсутствии четко сформулированных письменных норм толкование приобретало решающее значение, и с его помощью можно было придавать правовым нормам тот или иной смысл, выгодный определенной социальной группе [Томсинов 2003: 88]. Этим, вероятно, и пользовались бэхи, что в значительной степени объясняет последовавшую после возвышения Темуджина – Чингисхана борьбу с привилегиями этого сословия.

Итак, торе наравне с обычным правом «йосун» составляло систему источников монгольского средневекового права, которое отличали такие черты, как тесная связь с религиозными представлениями, неизменность и... нечеткость. Сложившееся положение в праве существенно ограничивало верховного правителя – хана, что, естественно, не устраивало быстро возвышавшегося Темуджина, который принял решительные шаги по реформе права монгольских племен. Конечно же, когда речь идет о правовых преобразованиях Чингисхана, первым делом вспоминается его Великая яса, олицетворяющая новый имперский порядок, в корне меняющий все прежние обычаи и установления монгольских племен. Принятие ясы в какой-то мере,

действительно, было революционным шагом, поскольку эта система норм представляла собой качественно новый источник права – права публичного, государственного и исходящего непосредственно от хана, а не от народа, курултая или древних обычаев, над которыми оно должно было возвыситься [Вернадский 1999: 134]. Но Чингис-хан не был бы гениальным политиком, если бы не принял во внимание консерватизм своих подданных, и решил бы действовать именно революционными методами. Но он знал, что без сопротивления старый порядок разрушен быть не может и потому осуществлял свои реформы в несколько этапов.

Первым из них стало постепенное подчинение торе интересам ханской власти: хан стал сам толкователем торе, интерпретируя его принципы в соответствии со своими интересами и государственными задачами.

Автор нашел в *«Сокровенном сказании»* лишь два эпизода, позволяющие вывести конкретное содержание того, что монголы понимали под торе: «Монгольский Закон состоит в том, что путь нойона – стать бэхи» [Козин 1941: § 216]; «Но раз вы уверяете, что не посмели причинить зла своему хану, то это значит, что вы памятовали о Законе, о Великой правде, Еке-Торе» [Козин 1941: § 220]. Таким образом, можно сделать вывод, что торе отражало статус правящего класса тюркских и монгольских племен и предписывало лояльность вассалов по отношению к своим сюзеренам.

Характерно, что оба эти толкования вложены в уста Чингис-хана: подобная интерпретация норм торе, вероятно, на данный момент лучше всего соответствовала его интересам. Весьма красноречивым является тот факт, что первая из приведенных фраз обращена ни к кому-нибудь, а к Усуну, который в свое время сам разъяснял значение торе будущему Чингис-хану! Таким образом, хан еще не воспринимается как источник права, но уже приобретает в глазах подданных статус его толкователя, и его мнение по поводу существующего закона становится для них отражением самого закона. Хотя следует предположить, что хан позволял себе толковать и разъяснять нормы торе, которые, в принципе, были известны его подчиненным: в противном случае вряд ли они столь спокойно восприняли бы на данном этапе формирования Монгольского государства эти его действия столь спокойно.

Постепенно тенденция перехода полномочий по толкованию торе, похоже, окончательно закрепляется за верховным правителем Монгольской империи, тем более что должность бэхи к этому времени окончательно утрачивает свою актуальность. И это право переходит от Чингис-хана – правителя совершенно особого уровня, создателя Монгольского государства и монгольского права в целом – к его потомкам, которые вместе с властью наследуют и харизму своего родоначальника, которая становится харизмой всего рода Чингизидов и основанием для монополии им власти в Монгольской империи и отделившихся от нее впоследствии государств Чингизидов.

Так, первый из преемников Чингис-хана – его сын Угэдэй говорит: «Признаю вину свою в том, что по неразумной мести погубил человека, который... опережал всех в ревностном исполнении *Правды-Торе*» [Козин 1941: § 281]. Как и отец, он старается, даже критикуя самого себя, свои действия, подчеркнуть свое право определять, что соответствует торе, а что нет. Вместе с тем ни Чингис-хан, ни его ближайшие преемники все же не обнаруживают намерений передавать право толкования торе в руки своих приближенных и даже других, не августейших, членов рода Чингизидов. Чагатай, известный как «Хранитель Ясы», был назначен Чингис-ханом блюсти ясы, обычаи, законы и билики [Juvaini 1997: 272; Рашид-ад-дин 1960: 93], но не нормы торе. Вероятно, даже в эпоху созидания и расширения Монгольской империи подобный шаг считался бы слишком явным вызовом монгольской правовой традиции и правосознанию.

Яса, в свою очередь, хотя и была принципиально новым законодательством, не могла не учитывать норм и принципов торе, которые нашли в ней определенное отражение; это тоже в определенной степени сгладило возможное сопротивление, которое могло вызвать у монголов введение нового законодательства. Впрочем, сводить ясу к торе (также как ряд ученых сводит ее к совокупности норм древнего монгольского обычного права) нет оснований: ценность и значение этого законодательства Чингис-хана состоит именно в том, что оно вобрало в себя как нормы древнего монгольского права, так и наиболее приемлемые для вновь созданной империи элементы права соседних государств – Китая, Ирана и др.

Одним из более поздних свидетельств о действии торе является сообщение Мухаммеда Хайдара Дуглата в сочинении «*Тарих-и Раши-*

ди» (1540-е гг.): «После сражения, когда некий Така-Бахадур подвел Мухаммеда к хану, Султан-Саид сказал пленному: «Тебя по обычному праву кочевников (торё) и по правилу следовало бы придать смерти. Но я великодушно прощаю тебя» [Восточные авторы 1994: 67]. Снова мы сталкиваемся с уже отчетливо проявленной тенденцией: хан перед подданным ссылается (с элементами толкования) на нормы торе, вероятно рассматривая свои действия в качестве вполне законных и принадлежащих ему по праву происхождения и занимаемого положения.

Итак, торе прошло довольно сложный путь в своем развитии. Сначала оно составляло систему норм права (публичного, государственного) у тюркских народов и государств, затем превратилось в систему принципов, стоящую над собственно правовыми нормами и обычаями монгольских племен, ассоциируясь с божественной властью и небесным авторитетом. Преобразовательная деятельность Чингис-хана и его преемников сделала торе своего рода «вспомогательным» правом по отношению к новому имперскому законодательству – ясе, своеобразным мостом от прежнего обычного права племен к четкой системе права Монгольской империи. Чем же должен был завершиться этот процесс эволюции торе?

Его завершение представляется вполне логичным. Торе не просто стало служить интересам правящего рода Чингизидов, а стало одним из их символов, составной частью харизмы рода. И если раньше оно ассоциировалось с древними временами, «золотым веком» расцвета тюркских государств, то теперь стало соотноситься с нынешними представителями «Золотого рода».

В Бухарском ханстве, которое можно считать преемником государства Чагатаидов в Маввераннахре, в Казахском ханстве, правители которого считали себя преемниками Улуса Джучи (Золотой Орды), а также в государстве Ходжей, унаследовавших власть от правителей Кашгарского ханства, правители и члены их семейств, относящиеся к дому Чингизидов (или претендовавшие на родство с ним), еще в XVIII-XIX вв. прибавляли к имени приставку «тюря» (төре), что символизировало их принадлежность к династии и право на верховную власть: например, бухарские Аштарханиды – Фазил-тюря, Абдалмалик-тюря, казахский султан Сиддик-тюря [Сами], белогорские ходжи Ишанхан-тюре, Кичик-хан-тюре [Валиханов 1986: 158–159] и т. д.

В данном случае понятие «тöre» претерпевает некоторую эволюцию в отношении его носителя – как отмечалось выше, символами төре изначально считались два знамени монгольского государства, а теперь символами выступают конкретные лица. Таким образом, эволюция төре завершается переходом от особой связи правителя с Высшим законом, который Небо проявляет через правителя (что и обеспечивает выполнение правителем регулирующей функции в обществе) [Скрынникова 1997: 117] к персонификации, олицетворению төре в представителях правящего рода. Вместе с тем отмечаем тот факт, что даже к XIX в. само содержание төре (источника права как такового) сохраняется неизменным: оно продолжает выполнять функции регулятора отношений в обществе (уже даже не монгольского, а «пост-монгольского» периода!) и обеспечивать регулирование отношений, имеющих правовое и общесоциальное значение.

Что же касается собственно Монголии постимперского периода, то в ней, как ни странно, төре, как впрочем и другие институты права эпохи Чингис-хана, постепенно исчезает. Вероятно, под влиянием китайского кодифицированного законодательства стираются грани между народными обычаями «йосун», төре и имперским законодательством «яса» – на смену им приходит кодифицированное законодательство – «18 степных законов» (XVI-XVII вв.), монголо-ойратский кодекс «Их Цааз» (1640 г.), «Халха-Джирум» (XVIII в.) и др., в которых нашли отражение нормы и частного, и публичного права.

Итак, сделаем ряд выводов:

1. Тöre возникло задолго до создания Монгольской империи в качестве источника обычного права («высшего закона», публичного, государственного права) у тюрков – в отличие от народных правовых обычаев «йосун», регулировавших бытовые отношения между членами племен.

2. Оно не утратило своей актуальности и после создания системы права империи Чингис-хана. Более того, оно продолжало действовать даже в государствах Чингизидов, которые, помимо собственно монгольской системы права, стали использовать и местные системы права (в первую очередь мусульманскую). Тöre, таким образом, можно определить как один из существенных и неотъемлемых элементов в системе права Монгольской империи и последующих государств Чингизидов, который сочетает в себе элементы как собственно черты

источника (формы) права, на который непосредственно опирались при регулировании правовых отношений, так и некие идеологические аспекты, которые, в известной степени, определяли применение других правовых источников (включая ясы, ярлыки и т. д.).

3. Эволюция коснулась не содержания торе, но его носителя. В доимперский период можно констатировать, что высший закон существовал вне воли человека, и даже верховные правители – ханы не могли его творить, а обязаны были ему следовать. Можно отметить, что правители и члены рода Чингизидов, первоначально считавшиеся проводниками воли Неба через связь с торе, впоследствии воспринимаются если не в качестве творцов торе, то, по крайней мере, в качестве его персонификации. И если поначалу связь правителей с торе сводилась к праву толкования ими норм «высшего закона», то впоследствии ханы выступают в качестве создателей права и ассоциируются с ним в глазах своих подданных.

Литература

Бартольд В. В. 2002. *Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов*. М.: Восточная литература.

Бражников М. Ю. 2002. К вопросу об отражении средневекового менталитета в нормах обычного средневекового права. *Государство и право*, № 10: 64–66.

Валиханов Ч. Ч. 1986. О состоянии Алтышара, или Шести восточных городов китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии), в 1858–1859 годах. *Валиханов Ч. Ч. Избранные произведения*. М.: 112–225.

Вернадский Г. В. 1999. О составе Великой Ясы Чингис-хана. *Вернадский Г. В. История права*. СПб.: 112–148.

Вико Д. 1994. *Основания новой науки об общей природе наций*. М.; Киев: «REFL-book»-«ИСА».

Восточные авторы. 1994: *Восточные авторы о кыргызах*. Бишкек: Кыргызстан.

Гумилев Л. Н. 1993. *Хунну*. СПб.: Тайм-аут-Компас.

Кляшторный С. Г. 1984. Каган, беги и народ в памятниках тюркской рукописной письменности. *Востоковедение*. Вып. 9. Л.: 143–153.

Козин С. А. 1941. *Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г.* М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Крадин Н. Н. 1995. Эволюция социально-политической организации монголов в конце XII – начале XIII века. *«Тайная история монголов»: источниковедение, филология, история*. Новосибирск: 48–66.

Крадин Н. Н. 1999. *Империя хунну. (Структура общества и власти):* Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб.

Максуди. 2002: Садри Максуди Арсал. *Тюркская история и право.* Казань: ФЭн.

Малов С. Е. б. г. *Новые памятники с турецкими рунами.* <http://www.kurguz.ru>.

Мэн Г. 1873. *Древнее право, его связь с древней историей общества и его отношение к новейшим идеям.* СПб.

Рашид-ад-дин. 1960. *Сборник летописей.* Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Сами. 1962: Мирза 'Абдал'азим Сами. *Та'рих-и Салатин-и Мангитийа.* М.

Скрынникова Т. Д. 1997. *Харизма и власть в эпоху Чингис-хана.* М.: Восточная литература.

Тизенгаузен В. Г. 1941. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды.* Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

Томсинов В. А. 2003. Понятие юриспруденции, ее происхождение и основные функции. *Законодательство*, № 6: 86–90.

Трепавлов В. В. 1993. *Государственный строй Монгольской империи XIII в.: Проблема исторической преемственности.* М.: Восточная литература.

Файзрахманов Г. 2000. *Древние тюрки в Сибири и Центральной Азии.* Казань.

Hooker R. n. d. *The Ottomans. World Civilizations.* <http://www.wsu.edu:8080/~dee/OTTOMAN>.

Juvaini Ata-Malik. 1997. *The History of the World Conqueror.* Manchester: Manchester University Press.

Kradin N. N. 2002. Nomadism, Evolution and World-Systems: Pastoral Societies in Theories of Historical Development. *Journal of World-Systems Research*, 8 (3): 367–388.

Yazdir Sayfayu. n. d. Institution of Türe (Tradition) in Turkish Culture. *Türk Turan Tarihi.* http://www.sedatpeker.org/data_english/0001.

СОДЕРЖАНИЕ

Базаров Б. В., Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д. Введение: кочевники, монголосфера и цивилизационный процесс 3

Часть I. КОЧЕВОЙ МИР

Крадин Н. Н. Комплексные общества номадов в кросс-культурной перспективе 20

Дашковский П. К., Тишкин А. А. Социальная структура населения Горного Алтая в скифскую эпоху 49

Трепавлов В. В. Вождь и жрец в эпическом фольклоре тюрко-монгольских народов: некоторые особенности традиционной организации власти у кочевников 76

Кляшторный С. Г. Образ кагана в орхонских памятниках 100

Голден П. Кипчаки средневековой Евразии: пример негосударственной адаптации в степи 103

Часть II. МОНГОЛОСФЕРА

Холл Т. Монголы в мир-системной истории 136

Кульпин Э.С. Цивилизация Золотой Орды 167

Кривошеев Ю.В. Средневековая Русь и Джучиев улус: формирование и развитие системы отношений 186

Часть III. МОНГОЛЬСКОЕ ОБЩЕСТВО

Флетчер Дж. Средневековые монголы: экологические и социальные перспективы 212

Барфилд Т. Монгольская модель кочевой империи 254

Васютин С. А. Монгольская империя как особая форма ранней государственности? (к дискуссии о политических системах кочевых империй) 269

Скрынникова Т. Д. Богол в социальной стратификации монгольского общества периода империи 287

Цыбикдоржиев Д. В. Мужской союз, дружина и гвардия у монголов: преемственность и конфликты 334

Дмитриев С. В. Элементы военной культуры монголов (на примере анализа сражения в местности Калаалджит-Элэт) 363

Часть IV. ИДЕОЛОГИЯ МОНГОЛЬСКОГО МИРА

Хазанов А. М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй 382

<i>Цендина А. Д.</i> Чингис-хан в устном и письменном наследии монголов.....	406
<i>Мэй Т.</i> Монголы и мировые религии в XIII веке	424
<i>Коллмар-Пауленц К.</i> Новый взгляд на религиозную идентичность монголов	444
<i>Хамфри К., Хурэлбатор А.</i> Значение термина <i>tögi</i> в монгольской истории	464

Часть V. МОНГОЛЬСКОЕ ПРАВО

<i>Кычанов Е. И.</i> Некоторые замечания о праве кочевых государств ..	484
<i>Эгль Д.</i> Великая Яса Чингис-хана, Монгольская империя, культура и шариат	491
<i>Почекаев Р. Ю.</i> Эволюция <i>töre</i> в системе монгольского средневекового права	530

**МОНГОЛЬСКАЯ
ИМПЕРИЯ
И
КОЧЕВОЙ
МИР**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Института монголоведения, буддологии
и тибетологии СО РАН

Ответственный за выпуск *А. А. Ананина*
Художник *Д. Т. Олоев*
Верстка и макет *О. Ю. Горобец, Н. Д. Жамбаева*

Лицензия ЛР № 040936 от 13.01.1999 г.

Подписано в печать 24.02.2004 г. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 31,62. Уч.-изд. л. 31,5. Тираж 300. Обложка № 5. Заказ № 44.

Редакционно-издательский отдел Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

Обложка отпечатана и брошюровочно-переплетные процессы
произведены в ОАО «Республиканская типография»
670000 г. Улан-Удэ, ул. Борсоева, 13.

