

ИМПЕРИЯ ЧИНГИС-ХАНА

Н.Н.КРАДИН
Т.Д.СКРЫННИКОВА

Н.Н.КРАДИН, Т.Д.СКРЫННИКОВА

ИМПЕРИЯ ЧИНГИС-ХАНА



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Сибирское отделение

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии

Дальневосточное отделение

Институт истории, археологии и этнографии

Н.Н.КРАДИН, Т.Д.СКРЫННИКОВА

ИМПЕРИЯ ЧИНГИС-ХАНА



МОСКВА

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2006

УДК 94(100)"11/12"
ББК 63.3(5)
К78

Ответственный редактор
член-корреспондент РАН *Б.В. Базаров*

Редактор издательства
Л.А. Рощина

Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д.

К78 Империя Чингис-хана / Н.Н. Крадин, Т.Д. Скрынникова. — М. :
Вост. лит., 2006. — 557 с. — ISBN 5-02-018521-3 (в пер.)

В книге рассказывается о том, как небольшой и мало кому известный народ — монголы, возглавленные Чингис-ханом, за короткий срок создали могущественную державу, сокрушившую несколько цивилизаций средневековья. Феномен Чингис-хана рассмотрен в монографии на базе новейших теоретических открытий в области социокультурной и политической антропологии. Авторы по-новому интерпретируют основные события монгольской истории, проводят системный анализ собственно монгольского общества XII–XIII вв., его социальной структуры и общественной организации, выявляют геополитические, социально-экономические, культурные предпосылки образования империи, характер ее отношений с земледельческим миром.

ББК 63.3(5)

© Крадин Н.Н., 2006
© Скрынникова Т.Д., 2006
© Редакционно-издательское оформление.
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2006

ISBN 5-02-018521-3



ВВЕДЕНИЕ

На протяжении уже многих столетий личность Чингис-хана приковывает к себе внимание представителей самых разнообразных профессий и видов деятельности — от писателей и ученых до всякого рода предсказателей и шаманов. ореол таинственности и магия имени этого человека настолько велики, что столь авторитетное издание, как «Washington Post», в декабре 1995 г. признало Чингис-хана Человеком минувшего тысячелетия. Еще более подогрело внимание к нему проскользнувшее несколько лет назад в различных средствах массовой информации сообщение о каком-то особом монгольском гене, который присутствует у представителей чуть ли не большинства народов азиатской части Старого Света. Более полная информация на этот счет была опубликована в мартовском номере за 2003 г. «American Journal of Human Genetics». Наконец, в 2006 г. исполняется 800 лет со времени создания Монгольской империи. Было бы наивно полагать, что это событие не будет встречено всплеском интереса к личности основателя кочевой империи монголов, к его деяниям и оценке его влияния на мировую историю.

Под эгидой Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН была разработана программа, в рамках которой проведено несколько конференций и изданы два выпуска из серии «Монгольская империя и кочевой мир», ряд других работ. В данной монографии сделана попытка обобщить накопленный к настоящему времени эмпири-

ческий материал и осмыслить его с точки зрения современной методологии исторической и антропологической науки.

Цель исследования — реконструировать систему этносоциальных и потестарно-политических отношений Империи Чингис-хана. Эта цель конкретизируется постановкой следующих задач:

- рассмотреть предпосылки возникновения Монгольской империи;

- проанализировать экономическую и социальную структуру общества, а также механизмы внутри- и межгруппового господства;

- выявить уровни этносоциальной организации и их идентификационные практики;

- исследовать традиционные механизмы управления;

- реконструировать представления о власти, способы политического доминирования, типы наследования власти;

- охарактеризовать особенности средневековой монгольской политической и правовой культуры;

- определить роль и место Монгольской империи в мир-системных процессах XIII в.;

- показать особенности средневекового монгольского общества на фоне общих закономерностей социальной эволюции архаических образований.

Для более полной характеристики монгольского общества периода Империи Чингис-хана авторам приходилось раздвигать временные границы и обращаться к годам, предшествующим его интронизации, а также ко времени царствования детей и внуков основателя империи.

История Монгольской державы отличается от хроник более ранних кочевых империй наличием достаточно большого количества источников на монгольском, китайском, арабском, персидском, латинском, французском, итальянском, русском и других языках. Перечень источников по ранней истории монголов и жизни Чингис-хана гораздо короче и, по всей видимости, уже не будет пополняться. Несомненно, важнейшими из летописей являются три династийные хроники Монгольской империи, написанные соответственно на старомонгольском, китайском и персидском языках.

Первым и важнейшим из источников является анонимная летопись «Монголын нууц төвчөө» (кит. «Юань чао би ши»). В большинстве переводов на европейские языки это название звучит как «Тайная история монголов». В русском языке существует традиция использовать поэтическое название, предложенное переводчиком С.А.Козиным, — «Сокровенное сказание». В нашей работе мы будем следовать этой традиции, хотя прекрасно осознаем как ее условность, так и неточность образного перевода. Несомненно, «Сокровенное сказание» —

уникальный памятник, который не только последовательно описывает этапы возвышения Чингис-хана и его соратников, но и содержит многочисленные сюжеты из их повседневной жизни, некоторые эпизоды биографии Темучжина, которые обычно не включаются в официальные династические хроники.

В «Юань ши» («История династии Юань») (107 цз.) упоминается интересная информация о золотом сундуке из императорских книгохранилищ, в котором хранились секретные рукописи родословной правящей династии. Возможно, в число этих рукописей входила и «Юань чао би ши». Рашид-ад-дин также упоминает, что в сокровищнице ильхана хранилась официальная хроника жизни монгольских ханов, собранная из разных фрагментов на монгольском языке. Однако ни он, ни его помощники не были допущены к этой рукописи [Бартольд 1963: 92–93].

История открытия «Юань чао би ши» достаточно подробно представлена в научной литературе. Особенно выделяются блестящие вводные разделы выдающегося отечественного ученого Б.И.Панкратова к ее факсимильному изданию, вышедшему в СССР в 1962 г., а также выдающегося австралийского монголоведа И. де Рахевилца к его переводу данной рукописи на английский язык, который был опубликован издательством «Brill» в 2004 г. Исследованию текста «Юань чао би ши» был посвящен специальный выпуск альманаха «Mongolica» [Булаг 1993; Таубе 1993; Цендина 1993; Яхонтова 1993, и др.]. По этой причине мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе, отметим лишь, что первый (неполный) перевод данного источника на европейские языки был сделан П.И.Кафаровым во второй половине XIX в.

На отечественную науку большое влияние оказал перевод «Сокровенного сказания» С.А.Козина, который был выполнен незадолго до начала Второй мировой войны и вышел в 1941 г. С литературной точки зрения перевод этот, бесспорно, великолепен. При чтении козинского текста ощущается аромат степи, слышатся звуки средневекового бытия. Однако переводчик не избежал вольных интерпретаций, причем многие неточности касаются социальной жизни средневековых монголов. Они соответствуют господствовавшей тогда теории «кочевого феодализма». Социальные термины, переведенные С.А.Козиным как термины племенного общества, касаются событий до 1206 г. А применительно к более позднему времени эти же термины переводятся как понятия общества, имеющего государственность и развитую армейскую структуру. Трудно не согласиться, возможно, с жестким, но авторитетным мнением Б.И.Панкратова, который считает, что большой ошибкой С.А.Козина явилось то, что он как для перевода, так

и для издания текста как будто хотел использовать оригинальный китайский текст, но на самом деле не вполне смог его использовать. Он пишет: «Работа ценна в своей литературной части, но в исторической и лингвистической не оправдывает надежд, на нее возлагавшихся» [Панкратов 1998: 88].

В настоящее время существует большое количество изданий и различных транскрипций оригинала данного памятника, а также несколько десятков переводов текста на различные языки. Одно только перечисление этих изданий займет несколько страниц. Из них, несомненно, выделяется последний перевод И. де Рахевилца, выполненный в 2004 г. и снабженный подробнейшими комментариями.

Датировка «Сокровенного сказания» достаточно спорна. Поскольку в последнем параграфе источника сказано, что текст был написан в год Мыши, считается, что это мог быть соответственно 1228, 1240 или 1252 г. Большинство исследователей склоняются к 1240 г. Кроме того, многие согласны с тем, что в летописи имеется несколько пластов и, возможно, § 1–268 должны быть датированы 1228 г., а последующие разделы более поздними [Doerfer 1963]. Имеется также мнение, основанное на тексте § 255, где содержится скрытый намек на возможность легитимного отстранения потомков Угэдэя от трона, что окончательный текст должен быть датирован временем прихода Мункэ к власти, т.е. не ранее 1252 г. [Grousset 1941: 230, 303]. Или другая точка зрения, в соответствии с которой окончательная версия должна быть датирована двенадцатью годами позже, т.е. периодом борьбы за власть между Хубилаем и Арик-Бугой [Легран 1984].

Автор «Сокровенного сказания» также неизвестен. По одной версии, им был уйгур Та-та-тун, который по приказу Чингис-хана обучил некоторых представителей монгольской элиты уйгурскому алфавиту [Мэн-да бэй-лу 1975: 52, 53]. По другой версии, это один из ближайших сподвижников монгольского хана, татарин Шиги-Хутуху, которому, согласно «Сокровенному сказанию», были поручены верховные судебские функции, возможно предполагавшие создание основ письменного делопроизводства. По третьей версии, это был кереит (или уйгур?) Чинкай (Хингай, Чжэнь-хай), который был одним из наиболее приближенных лиц при Угэдэе и Гуюке. Согласно четвертой версии, автором произведения был аноним, принадлежавший к одной из политических фракций монгольской ставки [Rachewiltz 2004: lxxxiv–xl].

Второй основной источник — официальная история монгольской династии Юань — «Юань ши». Она была создана почти сразу после падения династии по приказу первого императора династии Мин — Тай-цзу (Чжу Юань-чжан). Над летописью работал коллектив из 16 ученых во главе с Сун Лянем и Ван Вэем. Она была завершена

в рекордно короткий срок — за шесть месяцев, с марта по сентябрь 1369 г. Несколько позднее, в течение весны—лета 1370 г., в рукопись были включены материалы о правлении последнего императора династии Юань — Шунь-ди.

«Юань ши» состоит из четырех частей и 210 цзюаней (глав). Первая часть, «Бэнь-цзи» («Основные анналы»), включает цз. 1–47, где содержатся биографии всех 13 императоров династии. Вторая часть, «Чжи» («Описания»), состоит из цз. 48–105. В ней излагаются различные аспекты истории империи — административно-политическое устройство и географическое описание, характеристика военных и бюрократических институтов, торговля, налогообложение, законодательство и т.д. Третья часть, «Бяо» («Генеалогические таблицы»), состоит из цз. 106–113. В ней приведены генеалогические таблицы ханов правящей династии и представителей высшей аристократии. Четвертая часть, «Лечжуань» («Биографии»), включает цз. 114–210, в которых содержатся жизнеописания наиболее выдающихся деятелей из числа родственников хаганов, представителей монгольской элиты, знатных женщин, крупных военачальников и чиновников из других этнических групп, служителей культа и придворных евнухов, некоторых опальных лиц.

Огромная работа по исследованию, корректировке, а также дополнению «Юань ши» была проделана китайскими историками, начиная с периода династии Цин (см. подробнее [Мункуев 1965: 177–182]). Большой вклад в изучение летописи внесли также японские востоковеды. Всему монголоведческому сообществу известны имена Сиратори Куракити, Абэ Такэо, Синобу Ивамура и др. Титанический труд проделал монгольский исследователь Ч.Дэмчигдоржи (Данда). Он еще в 20-е годы XX в. сделал полный перевод «Юань ши» на монгольский язык. К сожалению, этот перевод так и не был опубликован [Далай 1983: 24]. Первый перевод начальных глав «Юань ши», посвященных жизни Чингис-хана и его преемников, на русский язык был выполнен Н.Я.Бичуриным [1829].

Впоследствии отдельные разделы летописи переводились на различные европейские языки. Так, П.Рачневский перевел цз. 102, посвященный юаньскому законодательству [Ratchnevsky 1937]. Позднее Л.Амби опубликовал переводы цз. 107–108 [Hambis 1945; 1954]. Г.Шурманн перевел цз. 93–94, посвященные экономической политике юаньского государства, финансовой системе [Schurmann 1956], а Сяо Цицин ввел в научный оборот цз. 98–99, в которых дано описание военных институтов империи Юань [Hsiao Chi-ching 1978]. Имеется определенный интерес к переводу биографий важных политических деятелей Монгольской империи, начиная с Елюй Чуцай [Мункуев 1965: 185–201; Rachewiltz et al. 1993, и др.].

Необходимо отметить, что в китайских источниках нередко некие тайские политические институты и особенно номенклатура управляющих лиц интерпретированы в китайской терминологии. Сам процесс трансформации трайбалистских структур завоевателей в конфуцианские бюрократические механизмы рассматривался как желательная и в то же время неизбежная эволюция [Cartier 1981]. Следовательно, даже факт признания китайскими историками юаньского периода как части истории Китая не должен затушевывать наличие в административной системе империи многих элементов политической культуры номадов [Franke 1987: 89].

Для данной книги первостепенную важность имеют цз. 1–2 «Юань ши», в которых изложены биографии Чингис-хана и Угэдэя. По этой причине в принципиальных для перевода моментах даются ссылки на оригинальный текст, в других случаях — на известные уже переводы [Бичурин 1829; 2005; Abramowski 1976; 1979; Храпачевский 2005: 432–497].

Третий главный источник по истории ранних монголов — трехтомник «Джами ат-Таварих» («Сборник летописей»), написанный между 1309–1311 гг. коллективом под руководством Рашид-ад-дина. Рашид-ад-дин (1247–1318) был визирем Газан-хана, врачом и богословом. Он получил от своего господина распоряжение подготовить труд о деяниях Чингис-хана и других монгольских правителей. Источником послужили записи рассказов современников событий, других знатоков истории, некоторых крупных политических деятелей [Бартольд 1963: 92–96]. Отчасти этот труд перекликается с другими, однако содержит очень много уникальной информации о генеалогии и племенной структуре, наиболее важных событиях политической средневековой истории, некоторые подробности биографий ряда политических фигур того времени. Из-за определенного несоответствия некоторых дат и событий другим источникам исследователи обычно относятся к «Сборнику летописей» несколько настороженно. С нашей точки зрения, это ценнейший источник по этнической идентичности кочевых народов Центральной Азии. Содержащаяся в нем богатейшая информация еще далеко не исчерпана. Мы пользовались трехтомным русским переводом, опубликованным в 1946–1960 гг.

Среди других источников, которые относятся к теме нашего исследования и были нами использованы, следует отметить «Тарих-и джахангушай» («История Завоевателя Мира») Ала-ад-дина Ата-Мелик Джувейни, написанную в 50-е годы XIII в. [Juvaini 1958; 1997; Джувейни 2004]. В источниковедческой литературе отмечается его хвалебный тон в отношении завоевателей, наличие некоторых противоре-

чий и фактических ошибок. Однако в целом труд Джувейни считается важной работой по истории монгольской эпохи, поскольку он хотя и не был современником походов Чингис-хана, однако мог опираться на свидетельства очевидцев этих событий [Бартольд 1963: 87–89; Boyle 1997: xxii–xlvi].

Важное значение имеет также сочинение XIII в. «Шэн-у цзинь-чжэн лу» («Описание личных походов священновоинственного»), которое было переведено с монгольского на китайский язык. Содержание этого источника во многом совпадает с «Юань ши» и «Джами ат-Таварих» [Кафаров 1877; Pelliot 1951]. Определенная информация о монгольском обществе в первые десятилетия существования Империи Чингис-хана содержится также в «Чан-чунь чжэнь-жэнь си-ю цзи» — путевых записках известного даосского монаха Чан-чуня (Цзю Чу-цзи) [Кафаров 1866]. В первой половине 20-х годов XIII столетия он был вызван в ставку Чингис-хана, чтобы посвятить Завоевателя Мира в таинство бессмертия. Не менее значим для изучения средневековых монголов трактат южносунского посла Чжао Хунну «Мэн-да бэй-лу» («Полное описание монголо-татар»), побывавшего в 1221 г. в ставке Мухали, который в то время командовал монгольским войском на территории Цзинь. Впервые этот источник был переведен выдающимся российским востоковедом В.П.Васильевым (1859). В настоящее время есть другие варианты перевода данного текста. Из них особенно следует выделить высококачественный перевод Н.Ц.Мункуева с тщательными комментариями и параллельной публикацией оригинального текста [Мэн-да бэй-лу 1975].

Еще один интересный памятник того же времени, «Хэй-да ши-люэ» («Краткие сведения о черных татарах») — записки двух китайских южносунских дипломатов Пэн Дая и Сюй Тина, совершивших поездки ко двору Угэдэй-хагана соответственно в 1233 и 1235–1236 гг. [Пэн Дая, Сюй Тин 1960]. Такую же значимость имеют знаменитые записки европейских путешественников, побывавших при дворе монгольских ханов: папского посланника Плано Карпини (Джиованни дель Пьяно-Карпине), побывавшего в 1246 г. при дворе Гуюка; посланника французского короля Гильома Рубрука, посетившего двор хагана Мункэ; венецианского торговца Марко Поло, который в течение 1270–1290 гг. находился в Китае и бывал при дворе Хубилая. История изучения этих текстов и их переводов настолько обширна, что на эту тему можно написать отдельную книгу. Мы использовали переводы А.И.Малеина [Плано Карпини 1957; Рубрук 1957] и И.П.Минаева [Книга Марко Поло 1956]. Недавно на русский язык были переведены записки польского монаха-францисканца Бенедикта, спутника Плано Карпини [де Бридиа 2002: 99–126].

Наверное, не будет ошибкой утверждать, что наиболее важные работы в области монголоведения публикуются не более чем на десяти языках — монгольском, китайском, нескольких европейских, русском и японском. По мере возможности мы старались привлечь всю доступную литературу, но книг и статей по теме нашего исследования настолько много, что охватить все невозможно. Невольно приходят на ум строки одного из самых эрудированных историков нашего времени, А.Тойнби: «Как стремящийся к святости все более и более убеждается в собственной греховности по мере духовного прозрения, так и стремящийся к всеведению все яснее видит собственное невежество по мере накопления знаний» [Тойнби 1991: 630]. Сказанное ни в коей мере не может служить оправданием, но если в книге не учтены какие-либо важные работы, то сделано это без умысла.

Авторы отказались от критического очерка по источниковедческой базе, поскольку в тексте монографии мы неоднократно обращаемся к этим вопросам. Отсутствие в книге историографического очерка объясняется той же причиной — наличием громадного количества книг и статей на эту тему. К счастью, имеется ряд обширных историографических исследований, в которых достаточно подробно суммированы основные достижения монголоведения [Allsen 1976; Гольман 1988; Sinor 1989; Jackson 2000, и др.].

Для нас, к сожалению, оказалась практически недоступной многочисленная литература на китайском и японском языках. В век бурного прогресса и все более узкой специализации отдельных направлений науки все труднее удерживать в поле зрения многочисленные работы авторов разных стран. Однако даже по некоторым публикациям китайских и японских ученых на европейских языках можно узнать, как много важных открытий было сделано ими. Отчасти достижения японских ученых в области монголоведения систематизированы в коротком обзоре Тори Сагучи [Tori Saguchi 1968] и в двух интересных книгах о Монгольской империи Н.Сираиси [Shiraisi 2001; 2002]. Довольно полный обзор китайских исследований в области монгольского средневекового общества последних десятилетий был сделан Чжун Фаном [Jun Fang 1994].

Характеристика средневекового монгольского общества уже давно является предметом споров и разногласий среди кочевниковедов различных научных школ. Не останавливаясь подробно на истории и ходе дискуссии, ограничимся констатацией того факта, что в настоящее время существуют две противоположные точки зрения на уровень сложности общества средневековых монголов. Одни авторы отрицают государственный характер монгольского социума периода Чингисхана, другие полагают, что монгольскому обществу того времени уда-

лось преодолеть барьер государственности и цивилизации (хронологические рамки данных кардинальных изменений достаточно размыты — от времени Хамаг Монгол улуса до Империи Чингис-хана). При этом часть сторонников второй точки зрения определяют это государство как феодальное, другие не акцентируют вопрос на природе сложившегося общества, третьи вместо государства и феодализма предпочитают говорить о цивилизации. Все это свидетельствует о сложности и неоднозначности интерпретации рассматриваемых вопросов и о том, что более глубокое осмысление средневекового монгольского общества предполагает более широкий аспект изучаемой проблемы — обращение к выводам дискуссии о природе кочевых обществ, а также к общим вопросам теории и методологии исторической и антропологической науки.

Введение и Заключение написаны авторами совместно. Главы первая и вторая (основная часть), пятая (первый и последний разделы) и седьмая написаны Н.Н.Крадиным. Главы третья, четвертая, шестая, а также раздел «Социальная организация» в главе второй и раздел «Харизма монгольских ханов» в главе пятой написаны Т.Д.Скрынниковой.

Авторы выражают глубокую признательность за поддержку и неоценимую помощь ответственному редактору чл.-кор. РАН Б.В.Базарову, а также благодарны всем коллегам и друзьям, без которых эта книга не была бы издана. Благодарим Б.З.Нанзатова за предоставленные карты расселения народов, подготовленные им по «Сборнику летописей».

Книга была подготовлена в рамках исследовательского проекта РФФИ (02-06-80379).



Глава первая

СУЩНОСТЬ ПРОБЛЕМАТИКИ: КОЧЕВНИКИ И ТЕОРИИ ИСТОРИИ

1. Ранние теории: «бич божий»

Истоки дискуссии об общественном строе кочевников уходят в глубокую древность. Кочевой мир был плохо известен земледельческим народам. Он одновременно и пугал, и интриговал оседлых жителей. Путешественники и торговцы редко проникали в степь, а их свидетельства содержали множество преувеличений, домыслов и фантастических измышлений. Образом степной цивилизации стал кентавр — загадочное существо, получеловек-полулошадь. Однако именно в древности появляются первые труды, содержащие научное описание нравов и обычаев номадов, территории их расселения, важнейших событий политической истории. Эти сведения являются важнейшим источником для современных исследователей. Что касается общественного строя кочевников, то историки и географы древности были, как правило, единодушны: номады — это дикие и безжалостные варвары, не способные достичь цивилизационного состояния. «Невиданный дотоле род людей, поднявшийся как снег из укромного угла, — писал о гуннах в V в. Аммиан Марцеллин [XXXI, 2], — потрясает и уничтожает все, что покажется ему навстречу, подобно вихрю, несущемуся с высоких гор».

В средние века в Европе и на Востоке, когда все формы общественного сознания были пронизаны религиозным мировоззрением, продолжало господствовать мнение о кочевниках как о «биче божьем», несущем смерть и разрушение земледельческим цивилизациям. Особенно ярко описывались завоевания монголов: «Если бы кто сказал, что, с тех пор как Аллах всемогущий и всевышний создал человека, по настоящее время мир не испытывал ничего подобного, то он был бы прав... Может быть, род людской не увидит ничего подобного этому событию по представлению света и исчезновению мира, за исключением разве Гога и Магога. Что касается антихриста, то он ведь сжалился над теми, которые станут сопротивляться ему; эти же [монголы] ни над кем ни сжалились, а избивали женщин, мужчин, младенцев, распарывали утробы беременных и умерщвляли зародыши» [Тизенгаузен 1884: 2].

Однако уже в тот период очень близко к пониманию сущности эволюции кочевых обществ подошел выдающийся арабский историк и философ Ибн-Хальдун, живший на рубеже XIV–XV вв. Поскольку его теория имеет важное значение для понимания природы кочевого общества, остановимся на ней несколько подробнее. Ибн-Хальдун рассматривает две основные формы примитивного существования — община земледельцев и община кочевых скотоводов. Переход к государственному состоянию цивилизации у первых осуществлялся «органично», в силу внутренних факторов. Кочевники же — «самые дикие из людей и по отношению к цивилизованным людям — занимают степень дикого, необузданного и хищного животного» [Ибн-Хальдун 1980: 133]. Они привычны к суровой, полной лишений жизни, активны и подвижны, среди них нет неравенства и раздоров. Они хорошие воины и составляют прочную группировку, способную завоевать изнеженных, трусливых и разобщенных неравенством земледельцев.

Первоначальное условие завоевания — создание *асабийи*, т.е. групповой солидарности кровнородственных коллективов, связанных общими интересами. «Знай, что подготовка государства и его создание осуществляются асабийей. Неизбежно должна существовать крупная группировка, объединяющая и ведущая за собой другие группировки» [Ибн-Хальдун 1980: 145]. После завоевания асабийя становится субъектом государственной власти, распространяемой на завоеванные территории. «Дело государя осуществляется его людьми, т.е. его группировкой, его соратниками. С ними он одолевает выступающих против его государства, из них он выбирает, кого облечь властью в своих владениях, в управлении государством, в сборе причитающихся ему денег» [там же: 141–142].

Каждая кочевая держава существует не более 120 лет, т.е. не более периода жизни трех-четырех поколений («закон Ибн-Хальдуна»).

Второе поколение, следующее за поколением завоевателей, живет уже в состоянии цивилизации, в изнеженности и роскоши. Прimitивная демократия сменяется неравенством среди завоевателей, асабийя отслаивается, бывшие соратники, ставшие администраторами на местах, обогащаются и начинают проводить сепаратистскую политику. Правитель теперь «начинает нуждаться в близости кого-то другого, чужаков, на которых он опирается в борьбе против бывших соратников, отстраняя их от дел и от соучастия. Он наделяет чужаков властью над теми. Они становятся ближе ему». Из чужаков и новых приспешников складывается другая асабийя, но «это не та тесная связь, подобная узде». В конечном счете, резюмирует Ибн-Хальдун, «держава — не тем, кто ее создавал, а слава — не тем, кто ее добывал» [там же: 142, 145].

Третье поколение деградирует еще больше. Предвестником гибели государства является роскошь. «Множатся траты и растут расходы власти и государственных людей... Роскошь увеличивается, и податей уже не хватает, и государство начинает чинить несправедливости и насилие над теми подданными, что под его дланью». Энтропия власти ощущается все сильнее, и если кто-нибудь не завоюет распадающееся государство, с тем чтобы создать новый политический механизм, то будет исчезать, «пока не пропадет, подобно огню в светильнике, когда кончается масло и гаснет светильник» [там же: 146, 147].

Принципиальные изменения в изучении кочевых народов начинаются с эпохи Великих географических открытий. Расширились связи между Востоком и Западом, в заморские страны в поисках денег, славы и приключений потянулся нескончаемый поток купцов, завоевателей, миссионеров и авантюристов. Примерно к середине XVIII в. появляются первые сведения по истории Китая и соседних территорий, основанные на переводах древнекитайских хроник. Кочевые народы рассматриваются в них постольку, поскольку они связаны с Китаем. В это же время выходит первое специальное сочинение по истории кочевников — книга профессора Сорбонны и хранителя древностей в Лувре Ж. де Гиня [de Guignes 1756–1758]. Этот момент можно считать началом европейского кочевниковедения как науки.

В XVIII–XIX вв. в европейской науке сложилось несколько школ, занимающихся изучением степных народов. В оборот вводились источники на китайском, арабском, персидском и других языках. В большинстве работ излагаются политические события. Что касается социального устройства, то обычно говорилось о дикой и неизменно варварской природе кочевого образа жизни, статичном характере общественных укладов. Впрочем, всего этого исследователи касались как бы мимоходом [Бичурин 1829; 1950аб; d'Osseon 1834–1835; Howorth 1876–1927; Cahun 1896; d'Osseon 1937; 1996, etc.].

Вместе с тем многие философы попытались создать всеобщую концепцию развития человечества. Просветители XVIII в. были склонны идеализировать прошлое, рисовали первобытность как Золотой век, создавая образ «благородного дикаря», не подверженного порокам цивилизации. «Не изысканная, но обильная пища служит для них как бы жалованьем, — писал о номадах Ш.Монтескьё. — Их гораздо труднее убедить обрабатывать землю и ждать жатвы, чем бросать вызов и получать раны в бою». Он относил кочевников к «варварам». Главное отличие варваров от дикарей он видел в том, что последние не смогли объединиться в большие народы [Монтескьё 1955: 597, 657, 658]. Нечто подобное писал о номадах, конкретно о татарах, Вольтер. «Их постоянные передвижения, их вынужденно скудная жизнь с коротким отдыхом под шатром или на повозке, или на земле, превратили их в поколения людей могучих, закаленных против усталости, которые, подобно слишком размножившимся диким зверям, бросаются вдалеке от своих логовищ» (цит. по [Залкинд 1977: 90]).

Несколько иначе, чем философы и просветители, смотрели на кочевничество мыслители, видевшие в истории непрерывный прогресс разума и культуры. Одни из них (А.Тюрго, Ж.Кондорсэ, А.Смит) в своих концепциях использовали теорию эволюции стадий хозяйства — от охоты до земледелия (теория «трех стадий»). Другая точка зрения предполагала выделение этапов дикости, варварства и цивилизации. Считается, что это деление было предложено шотландским философом А.Фергюссоном. Впоследствии оно получило распространение среди этнологов-эволюционистов, в частности у Л.Г.Моргана. Третья точка зрения была сформулирована А.Сен-Симоном, который заимствовал келлеровское деление истории на древность, средневековье и новое время (модерн), связав его с этапами эволюции угнетения человека — от рабства и крепостничества до капитализма и в конечном счете до «всемирной ассоциации трудящихся». Для всех концепций характерно отнесение кочевых обществ к доцивилизационному состоянию. Тем не менее многие авторы фиксировали у скотоводов зачатки собственности, имущественного неравенства, начало социальной стратификации, рассматривали номунизм в рамках второй ступени теории «трех стадий».

Особняком стоит концепция Г.Гегеля. В работе «Философия истории» он отнес кочевников ко второй доисторической стадии развития — варварство. «У этих обитателей плоскогорий не существует правовых отношений, а поэтому у них можно найти такие крайности, как гостеприимство и разбой, последний особенно тогда, когда они окружены культурными странами... часто они собираются большими массами и благодаря какому-нибудь импульсу приходят в движение.

Прежде мирно настроенные, они внезапно, как опустошительный поток, нападают на культурные страны, и вызываемый ими переворот не приводит ни к каким результатам, кроме разорений и опустошений. Такие движения народов происходили под предводительством Чингис-хана и Тамерлана: они все растаптывали, а затем опять исчезали, как сбегают опустошительный лесной поток, так как нет в нем подлинного жизненного начала» [Гегель 1935: 5].

Интерес к социальной истории номадизма начал возрастать с конца XIX в. Важное влияние на развитие данной проблематики оказал, в частности, марксизм, хотя сами его основоположники серьезно историей кочевых обществ не интересовались. У К.Маркса, правда, есть целый ряд интересных замечаний относительно кочевого скотоводства и пастушеских обществ. В «Grundrisse» (1857–1961) он рассматривал номадов в рамках азиатской общинной формы, а Ф.Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), писал о рабовладельческих отношениях у кочевников. Тем не менее в общей схеме способов производства номадизму в работах классиков марксизма места не нашлось [Крадин 1987: 13–20]. Впрочем, К.Маркс не оставил своим последователям и «единственно правильной» периодизации исторического процесса. Как показал В.П.Илюшечкин, схема пяти формаций не была изобретена непосредственно Марксом. Идея деления истории на три стадии (античность—средневековье—модерн) была широко распространена в европейской науке нового времени. Мыслители XVIII–XIX вв. экстраполировали ее на весь мир, в частности истоки Марксовой периодизации истории можно найти в схемах Сен-Симона и Гегеля [Илюшечкин 1996]. Если говорить о зрелых сочинениях К.Маркса, то он, скорее, придерживался деления на первичную (первобытную) и вторичную (антагонистическо-классовую) формации, которые должны смениться третьей формацией — коммунистической. Вторичная формация делилась им на стадию «личной зависимости» (азиатский, античный и феодальный способы производства) и стадию «вещной зависимости» (капиталистический способ производства) [Бородай, Келле, Плимак 1972].

Большой вклад в изучение социальной организации кочевников внесли русские ученые в конце XIX — начале XX в. Наиболее адекватно к описанию обществ кочевников подошел В.В.Радлов. Он показал, что понятийный аппарат, разработанный на основе материалов о земледельческих обществах, плохо применим при изучении кочевников. «Социальный строй кочевников и их правовые воззрения совершенно иные... — писал он. — Порядок, навязанный извне и основанный на пустом теоретизировании, может лишь помешать истинному прогрессу. Большая часть степей по своим природным условиям

пригодна только для кочевой жизни, и, если вынудить кочевников перейти к оседлости, это, безусловно, явится причиной регресса и приведет к обезлюдению степей» [Радлов 1989: 345]. Неравенство по собственности, например, выражалось не в объявлении пастбищ своими, а в том, что перекочевки богатых скотоводов были более продолжительными и занимали больше пространства. При этом богатым было невыгодно кочевать с большими стадами, и они разделяли свои стада, по частям отдавая скот на выпас беднякам (*саун*).

По его мнению, социальная организация номадов имела иерархическую структуру. Власть вождей и ханов держится до тех пор, пока в ней заинтересованы различные группы номадов. Пока в этом есть выгода, кочевники подчиняются централизованной власти. Как только выгода пропадает, созданные объединения распадаются. Только сильная угроза или наличие постоянного источника доходов объединяет номадов вокруг своего вождя. «Самые страшные из таких государств исчезают бесследно, лишь только личность или род, создавший такое государство, перестает соединять в себе всю государственную власть» [Радлов 1893: 65–75; 1989: 250, 340–341].

Концепция В.В.Радлова была несколько модифицирована В.В.Бартольд. Он критиковал ту точку зрения, что все кочевые общества имели родовой характер. По его мнению, в тюркском и монгольском обществах существовали имущественное неравенство, борьба между аристократией и сторонниками племенной демократии, что позволяет говорить о сословном строе. Однако, по его мнению, в результате активных действий отдельных лидеров «возникает не только сильная государственная власть, но и представления о великодержавном могуществе... для сколько-нибудь прочного существования кочевой империи необходимо, чтобы ее глава или путем набегов, или путем завоеваний давал своим подданным богатства культурных стран» [Бартольд 1964: 27–28; 1968].

В исследованиях Н.Н.Харузина много места уделялось проблемам государственности, в том числе у кочевых народов. Государство, по его мнению, должно обладать тремя признаками: население, состоящее из обособленных хозяйств, общая территория и верховная власть. Государственность возникает, когда несколько экономических единиц составляют общее целое для внеэкономических связей. Ранний этап государственности — родовое государство, которое может возникнуть двумя способами: путем разрастания отдельного клана и подчинения ему других (у номадов — тюрки, монголы) или посредством завоевания одних обществ другими (кочевники — туареги) [Харузин 1903].

В конце XIX — начале XX в. пользовалась популярностью так называемая завоевательная теория возникновения государства (Ф.Рат-

цель, Л.Гумплович, Ф.Оппенгаймер). Согласно ей, генезис политической организации мог осуществляться только вследствие насильственного подчинения одних обществ другими. Кочевым народам в этой теории было отведено одно из ключевых мест, поскольку завоевание номадами земледельческих обществ с последующим обложением их данью или налогами являлось излюбленной темой ее сторонников. «Завоевательную теорию» поддержали некоторые марксистские теоретики первой волны, которые попытались обосновать этот подход с материалистических позиций (К.Каутский, Г.Кунов). При этом они подчеркивали, что номады самостоятельно не способны достичь государственности. Это объяснялось тем, что у кочевников основой общества является скот. Кочевник не в состоянии построить колоссальные загоны для многочисленных животных и вынужден стережь стада с оружием в руках от голодных хищников. Кроме того, скот — «побудительный мотив» для угонщиков.

Но для возникновения государства необходим другой, более важный компонент — земледельцы. С точки зрения К.Каутского, в процессе завоеваний кочевники покидают свои степи и вступают на территорию земледельцев: «две нации, два племени превращаются в одно общество, одно государство». При этом «племя завоевателей должно научиться понимать существо и потребности способа производства побежденных, иначе оно скоро разорит их и вместо создания государства оставит лишь пустыню». В созданном государстве господствующий класс получал функции ведения войны и управления. По словам Каутского, «государство возникает на основе определенных экономических условий, а именно из разделения труда между пастухами-номадами и оседлыми земледельцами» [Каутский 1931: 95–135, 206–207, 251–253, 261]. Позднее важную роль завоеваниям кочевников в процессе формирования государственности отводили этнолог Р.Турнвальд, исследовавший этот процесс на материалах Восточной Африки, и ориенталист В.Эберхард, построивший свою концепцию на примере истории Китая.

Таким образом, постепенно наметился переход от восприятия кочевников только как «трутной человечества», или «саранчи», к более взвешенным оценкам. С течением времени была сформирована основная проблематика номадизма: исследование темпов эволюции кочевых обществ (в сравнении с оседлыми), связь политогенеза с набегами и завоеваниями, специфика отношений между номадами и земледельцами, роль субъективного фактора в консолидации конфедераций и империй кочевников, могут ли номадические общества самостоятельно преодолеть барьер государственности.

2. Стадиализм: между первобытностью и феодализмом

Наиболее активно дискуссия о месте кочевников во всемирно-историческом процессе велась в марксистской исторической науке. В XX в. в европейских социалистических странах до середины 80-х годов ученые могли использовать только марксистские схемы исторического процесса. Наибольшее распространение получила теория «пяти формаций». Ее суть заключается в том, что человечество проходит в своем развитии пять последовательных этапов: первобытно-общинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический и коммунистический. Данная схема (так называемая «пятичленка») в форме непререкаемой догмы вошла во все учебные и справочные марксистские издания. Однако применительно к неевропейскому миру теория «пяти формаций» оказалась неприменимой — ни общества Востока, ни кочевники не вписывались в «прокрустово ложе» ортодоксальных догм. Несоответствие схемы фактическому материалу периодически приводило к различным дискуссиям по поводу «азиатского способа производства», «кочевого феодализма», «горского феодализма», «дофеодального периода» на Руси и т.п.

Дискуссия об общественном строе кочевников-скотоводов достаточно подробно рассматривалась в отечественной историографии [Федоров-Давыдов 1973; Хазанов 1975; Марков 1976; 1998; Першиц 1976; 1994; Коган 1981; Халиль Исмаил 1983; Khazanov 1984; Gellner 1988; Попов А.В. 1986; Крадин 1987; 1992; Масанов 1995; Васютин 1998, и др.]. Поэтому имеет смысл остановиться только на самых общих моментах дискуссии. Начальный период становления советской науки (1920-е — начало 1930-х годов) характеризуется относительной свободой выбора различных подходов. Одни отрицали классовую природу обществ кочевников (С.А.Семенов-Зусер, А.Соколовский, К.М.Тхатарев, А.П.Чулошников и др.), другие высказывались за наличие у номадов классов (В.С.Батраков, П.Погорельский и др.), третьи выдвигали тезис о «племенном государстве» — одной из переходных форм к феодализму (П.И.Кушнер), четвертые отстаивали специфическую природу кочевых обществ, основанную на внешнеэксплуататорских отношениях (Ю.В.Готье).

Вопрос о кочевом феодализме был поставлен в советской науке только в 1934 г. Именно в этот переломный для исторической науки год появились новые учебники, в которых исторический процесс укладывался в пятичленную формационную схему, после партийных

чисток были заново открыты исторические факультеты во многих университетах. Дискуссия началась с опубликования трех работ, которые легли в основу трех различных интерпретаций феодализма у кочевников. Первая — доклад С.П.Толстова «Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах», прочитанный им в июне 1933 г. на пленуме Государственной академии истории материальной культуры (ГАИМК). Докладчик экстраполировал «пятичленку» на кочевой мир. В соответствии с его точкой зрения, кочевники прошли через рабовладельческую и феодальную стадии. В эпоху рабовладения их труд использовался в скотоводстве (следует признать, что впоследствии он отказался от этой точки зрения). При феодализме «основным зерном» являлся саун. Эти отношения генетически происходили из первобытных пережитков коллективной взаимопомощи [Толстов 1934: 188–199].

Внедрение пятичленной схемы в историю кочевничества не оправдалось. Со временем на вооружение была взята менее идеологизированная схема — деление на так называемых ранних и поздних кочевников. Общества «ранних кочевников» (до середины I тыс. н.э.) рассматривались как догосударственные, раннеклассовые или раннефеодальные. Сложение зрелой государственности в форме кочевого феодализма произошло в период существования «поздних кочевников» — в средневековье. В наиболее последовательном виде эта теория была сформулирована в ряде крупных коллективных изданий: «Всемирная история» (т. II, 1956), «Очерки истории СССР» (1956), «История Сибири» (т. I, 1968), «История Казахской ССР» (1977), «История МНР» (выдержала несколько изданий) и т.д.

Другая точка зрения была высказана Н.Н.Козьминым в работе «К вопросу о турецко-монгольском феодализме». Проводя многочисленные параллели с классическим западноевропейским феодализмом, автор практически не сомневается в сходстве феодальных порядков у земледельческих и скотоводческих народов. «Это не какая-либо особая общественная формация... — пишет он, — а просто феодализм. Можно даже не прибавлять термина „кочевого“ или „азиатский“» [Козьмин 1934: 73]. Через несколько лет после выхода книги автор был репрессирован, а его имя на долгие годы вычеркнуто из истории науки [Решетов 1999, и др.]. По иронии судьбы именно взгляд Козьмина на феодализм у кочевников впоследствии стал господствующим в советской историографии.

В соответствии с концепцией академика Б.Я.Владимирцова, представленной в монографии «Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм» (автор умер в 1931 г., работа была опубликована три года спустя в незавершенном виде), сущность кочевого феодализма выражается в том, что феодальные сеньоры (нойоны, ханы

и пр.) руководили кочеванием зависимых от них скотоводов, перераспределяли пастбища и намечали стоянки. «Раз сеньор владел людьми, то, естественно, должен был владеть и землей, на которой они могли бы жить-кочевать» [Владимирцов 1934: 111–112]. Таким образом, основой феодализма у кочевников, по его мнению, была власть нойонов и ханов над массой кочевников.

Книга Б.Я.Владимирцова достаточно скоро стала считаться в отечественной историографии классическим трудом по теории феодализма кочевников. С течением времени такая оценка стала аксиомой [Якубовский 1936]. Между тем, на наш взгляд, прямой вклад Б.Я.Владимирцова в создание теории кочевого феодализма был сильно преувеличен. Владимирцов трактовал его в юридическом значении, как Павлов-Сильванский (он цитирует Павлова-Сильванского в ряде важных мест, в отличие от Маркса и Энгельса), нежели как социально-экономическую формацию, следующую за рабовладением. Вполне можно допустить, что подзаголовок к книге «Монгольский кочевой феодализм» был добавлен уже после смерти создателя книги его коллегами или супругой.

Почему же не кто иной, как Б.Я.Владимирцов, стал считаться создателем теории кочевого феодализма? Ответ на этот вопрос можно найти, проследив некоторые параллели в оценке отечественной историографией имен Б.Я.Владимирцова и Г.Чайлда. Л.С.Клейн в своей книге «Феномен советской археологии» утверждал, что при жизни отношение к Чайлду было достаточно настороженным, тогда как после смерти его вклад в развитие марксистской археологии был канонизирован. «Это была обычная практика в Советском Союзе по отношению к иностранным левым интеллектуалам, — пишет Клейн. — Пока он живет, держи ухо востро: бог его знает, какое коленце он выкинет, и твои же теплые аттестации могут очень даже отозваться на тебе. А вот мертвый марксист — хороший марксист: его взгляды останутся марксистскими навечно» [Клейн 1993: 116]. Возможно, с книгой Б.Я.Владимирцова произошло нечто подобное. Автор был авторитетным ученым и скоропостижно умер. После этого ему совершенно безопасно можно было приписывать любые идеи. Для одних он стал иконой, и его вклад в монгольскую медиевистику был канонизирован на столетия. Для других по этой же причине автор был мишенью для критики. Именно в адрес Владимирцова направлены критические стрелы главных оппонентов теории кочевого феодализма — С.Е.Толыбекова и Г.Е.Маркова, хотя и тот и другой критиковали в основном официальную, сталинскую интерпретацию феодализма.

Однако наука не может существовать в условиях монополизма единственной точки зрения. Далеко не все авторы придерживались

сталинской трактовки феодализма у кочевников. К началу 50-х годов XX в. семена сомнения проросли и вызвали целую дискуссию, развернувшуюся, в частности, на конференции в Ташкенте в 1954 г. С.Е.Толыбеков и В.Ф.Шахматов выступили со смелыми идеями, согласно которым основой феодализма у кочевников являлась частная собственность на скот. Их оппоненты — С.З.Зиманов, И.Я.Златкин, С.И.Ильясов, Л.П.Потапов отстаивали ортодоксальную позицию, по которой базисом кочевого феодализма являлась общинная собственность на землю. Аргументация сторон была представлена на страницах академического журнала «Вопросы истории» (1954–1956). Позднее участники дискуссии опубликовали объемные монографии, в которых они отстаивали свое мнение.

Сейчас очевидна схоластичность и надуманность многих направлений этой дискуссии. Не один десяток копий был сломан по поводу того, что же является основой феодализма у кочевников — собственность на землю или на скот. Между тем исследователи, хорошо представляющие себе особенности кочевничества, понимают, что при подвижном образе жизни кочевников собственность на землю невозможна. Неравенство выражается в том, что богатый кочевник располагает большим количеством скота и передвигается быстрее (так как у него больше лошадей), чтобы занять более обширные и удобные участки пастбищ [Хазанов 1975: 254; Khazanov 1984: 123–125; Масанов 1995: 173–177].

Так же долго дебатировался вопрос, являются ли отношения между богатыми скотовладельцами и берущими от них скот на выпас бедняками эксплуатацией или это форма взаимопомощи в первобытном обществе¹. Можно утверждать, что неравенство и доминирование всегда существовали и существуют в человеческой истории, а не возникли с созданием государства. Кроме того, система сауна (как и другие подобные ей институты) у кочевников представляла собой особый механизм, функционально обусловленный экологическими условиями и особенностями организации выпаса животных [Дулов 1956: 234–235; Khazanov 1984: 153–157; Калиновская, Марков 1987: 61–62; Крадин 1992: 111–117; Масанов 1995: 190–199, и др.]. Разрушение этой системы привело к кризису скотоводческой отрасли в советское время [Абылхожин 1991: 100, 109, 155–156].

С конца 60-х годов XX в. развернулись активные исследования в области изучения генезиса государственности, которые продолжались и в последующие десятилетия. Был пересмотрен вопрос о соотношении классового и политического генезиса. Выяснилось, что сложная иерархия власти у кочевников возникла задолго до появления частной собственности. Это потребовало разработки нового понятийного ап-

парата (дофеодальное общество, раннеклассовое общество и др.), позднее из неозволюционизма были заимствованы термины *возжествование* и *раннее государство*. Следствием этого стала выработка ряда новых подходов в советской номадологии.

Особенно важное значение в этом плане имели работы Г.Е.Маркова и А.М.Хазанова. В 1967 г. Г.Е.Марков защитил докторскую диссертацию, которая стала первой крупной работой, в которой делался вывод о нефеодалной природе номадизма. Почти во всех разделах диссертации содержится критический пересмотр уже известных (и интерпретированных ранее как феодальные) фактов под принципиально новым углом зрения. В 1976 г. эта работа была опубликована. Автор определил следующие черты, характерные для обществ кочевников: частная собственность на скот и общинная на землю; племенная структура общества; имущественная дифференциация; вооружение народа с целью препятствования монополии на средства производства и установления крепостной зависимости; типичная общинно-кочевая и военно-кочевая организации; лишь эфемерные кочевые империи временно приобретали характер государственных образований. Главный вывод Г.Е.Маркова: кочевники не могли преодолеть барьера классообразования (в разные годы он называл их дофеодальными, предклассовыми или использовал термин номадный способ производства, входящий в первичную формацию).

Основными методологическими предпосылками работ А.М.Хазанова стали предположения об однотипности моделей эволюции номадов в древности, средневековье и новое время, о схожести их социальной организации, а также тезис о влиянии окружающего земледельческого мира на процессы, происходившие в степи. В книге, посвященной социальной истории скифской державы [1975], ему удалось показать глубокие знания этнографии номадизма и интерпретировать античные источники в сравнительно-историческом контексте. Автор продемонстрировал умение сопоставлять палеоэкономические данные и сведения о хозяйстве номадов нового времени, показал сложный, многоуровневый характер социальной структуры скифов, которая не сводится только к трем социальным группам, выделил две тенденции в эволюции кочевников Евразии, которые, по его мнению, могли достигать раннегосударственной стадии. Расширив объем сравнительно-исторических параллелей, А.М.Хазанов написал еще одну книгу о более общих проблемах истории и этнографии кочевников Евразии [Khazanov 1984]. К сожалению, эта работа оказалась труднодоступной для русскоязычных читателей, однако была положительно встречена зарубежной научной общественностью. Недавно книга была издана на русском языке [Хазанов 2000].

В целом период конца 1960-х — начала 1990-х годов отличался значительным разнообразием высказанных точек зрения на характер социального строя кочевников: (1) *предклассовое общество* у кочевников (С.И.Вайнштейн, К.П.Калиновская, Г.Е.Марков, В.А.Шнирельман и др.); (2) *раннее государство* у кочевников (Е.П.Бунятян, С.Г.Кляшторный, Е.И.Кычанов, А.И.Мартынов, А.И.Першиц, А.М.Хазанов и др.); (3) *феодализм* у кочевников: а) ортодоксальный вариант теории кочевого феодализма (И.Я.Златкин, Л.П.Потапов и др.); б) «саунная» версия кочевого феодализма (К.И.Петров, С.Е.Толыбеков и др.); в) власть над кочевниками как основа феодализма (Н.Ц.Мункуев, А.В.Попов, В.С.Таскин, Г.А.Федоров-Давыдов и др.); г) становление феодализма в ходе седентеризации от кочевий к городам (С.А.Плетнева); (4) *номадный* (Г.Е.Марков, Н.Э.Масанов) или *экзополитарный* (Н.Н.Крадин) способ производства у кочевников.

Особое мнение о природе кочевых обществ было высказано французскими антропологами. Находясь на позициях структурного марксизма, они выдвинули концепцию номадного способа производства. Его основой была внутренняя стратификация, базирующаяся на частной собственности на скот, но при отсутствии развитых политических механизмов контроля (своего рода классы без государства). Под номадным способом производства они понимают комплексное единство экологических, экономических и социальных составляющих. При этом важное место в концепции уделено Марксовой модели «германского» способа производства: частное присвоение стада и индивидуальное проживание семей, с одной стороны, и коллективное владение пастбищами — с другой [Bonte 1981; 1990; Дигар 1989, и др.].

Монгольские историки рассматривали эволюцию номадизма в рамках пятичленной схемы, где древние кочевники интерпретировались как племенные союзы или полурабовладельческие общества, а кочевники средневековья и нового времени — как раннефеодальные и феодальные государства [Сэр-Оджав 1971; Ишжамц 1972; Гонгор 1974; Сандаг 1977; Далай 1983; История МНР 1983, и др.]. В то же время сущность феодального способа производства понималась ими своеобразно. Возобладала точка зрения, выдвинутая Ш.Нацагдоржем, согласно которой земля и скот одновременно являются основными средствами производства.

Напротив, среди ученых-марксистов стран Восточной Европы не было такого единодушия в характеристике общественного строя кочевников. Многие из них писали о предклассовой, или военно-демократической, природе кочевников, о том, что скотоводы самостоятельно не могли преодолеть границу между первобытно-общинной и классовыми формациями [Hartwig 1974; König 1981 Seiwert 1984; Escedy

1989, etc.]. Другие марксистские исследователи из восточноевропейских стран высказывали мнение о раннегосударственном характере кочевых обществ. И только меньшая часть исследователей из них склонна относить номадов к феодальной формации, оговаривая при этом низкий уровень развития кочевых обществ [Woina 1983].

Подводя итоги дискуссии, длившейся почти три четверти XX в., следует отметить, что для марксистов кочевые общества представляют столь же логически трудноразрешимую проблему, как и азиатский способ производства. Социальную структуру кочевников трудно интерпретировать в категориях ортодоксального исторического материализма. Почему при высокоразвитой частной собственности на средства производства (скот) номады по сравнению с земледельцами выглядят более эгалитарными, чем это должно было быть теоретически? С одной стороны, нельзя назвать первобытным общество, в котором существует частная собственность и лица, аккумулировавшие ее в огромных размерах, а также определенные типы эксплуатации. С другой стороны, такая форма социально-политической организации номадов, как империя, вряд ли может быть классифицирована в качестве военной демократии или племенного союза.

Появились и более серьезные методологические проблемы. Как интерпретировать номадизм в рамках однолинейной пятичленной периодизации способов производства? Как, исходя из марксистского принципа соответствия базиса и надстройки, объяснить возникновение, расцвет и гибель степных империй? Экономический базис кочевых скотоводческих обществ оставался почти неизменным: у современных пуштунов и арабов он такой же, как у древних хунну и скифов. Однако если экономический базис не менялся, то теоретически и надстройка должна оставаться неизменной. В реальности же надстройка кочевых обществ не сохраняла своего постоянства подобно базису. Номады то создавали гигантские степные империи, то распадалась на отдельные ханства или акефальные линиджные образования [Gellner 1988: 92–114].

В первое постмарксистское десятилетие фокус дискуссии несколько сместился. Наиболее актуальным стал вопрос, какому уровню сложности соответствовали кочевые империи. Одни авторы поддерживают мнение о *предгосударственном* характере обществ номадов [Крадин 1992; Скрынникова 1997, и др.]. Другие пишут о складывании у кочевников *ранней государственности* [Трепавлов 1993; Кляшторный, Савинов 1994; Кычанов 1997; Кляшторный, Султанов 2000]. Определенную полемику вызвал вопрос о том, что является основой специфичности номадизма — внутренняя природа скотоводства, являющаяся базой так называемого *номадного способа производства*, или

же особенности внешней адаптации кочевников к сельскохозяйственным мир-империям [Масанов 1991; 1995; Крадин 1992; 2001; Калиновская 1996; Марков 1998, и др.]. При этом в отечественной науке появились новые методологические парадигмы — теория «вождества» и «раннего государства», цивилизационный и мир-системный подходы и др. Их использование уже дало определенные результаты. Об этом — в следующих разделах этой главы.

3. Неоэволюционизм: между вождеством и государством

Для зарубежного кочевниковедения характерна большая пестрота взглядов. С одной стороны, это обусловлено отсутствием если не общепризнанных, то хотя бы разделяемых большинством ученых концепций исторического процесса. С другой стороны, в отличие от отечественной историографии для западной науки более характерны культурный релятивизм и понимание истории как фактографической дисциплины, отражающий конкретный ход событий (корень термина «History» — новелла, рассказ). Неслучайно история вместе с филологией и философией включена в разряд гуманитарных дисциплин и противопоставляется социальным наукам — экономике, социологии, психологии и антропологии. А в тех случаях, когда исследователь выходит за рамки узкодисциплинарных штудий, он перестает быть чистым историком. Трудно не согласиться с К.Клакхоном, который полагал, что «историк занимается, как правило, историей Англии, или Японии, или девятнадцатого века, или эпохи Возрождения. Если же он занимается систематическим сравнением моментов истории различных стран, периодов или направлений, он становится философом истории или антропологом» [Клакхон 1998: 332].

С нашей точки зрения, именно антропологами-кочевниковедами (отчасти антропогеографами) выполнены многие весьма важные работы в области номадистики и монголоведения [Lattimore 1940; Bacon 1958; Krader 1963; Barth 1964; Khazanov 1984; Scholz 1995; Humphrey, Sneath 1999, etc.]. В то же время чистые историки-монголоеды создали многие важные и серьезные работы локального характера, которые не затрагивают особенностей социального устройства и типологии монгольского общества в целом. Обобщающие концептуальные исторические работы, подобно книгам П.Голдена [Golden 1992; 2001; 2004], это скорее редкость, чем правило. Теоретические дискуссии по

проблемам периодизации исторического процесса велись в основном в рамках таких теоретических направлений (неозволюционизм в антропологии, теория модернизации), которые имели косвенное отношение к монгольской истории. Только теоретики мир-системного подхода уделили большое внимание средневековой истории монголов. Поэтому на этой парадигме в дальнейшем мы остановимся более подробно.

Ключевой вопрос истории номадизма: какие причины приводили к созданию степных империй? Многие исследователи, следуя знаменитой концепции Э.Хантингтона о влиянии климата на цивилизационные процессы, отводили значительное внимание климатическим изменениям — высыханию степи, выталкивающей номадов за ее пределы [Toynbee 1934; Grousset 1939; Вернадский 1996: 85]. С течением времени круг различных теорий, объяснявших возникновение степных империй и их продвижение на территорию Китая и других земледельческих стран, был существенно расширен. Дж.Флетчер, ссылаясь на статью Сяо Цицина, свел эти причины к следующим семи: жадная и хищническая природа степняков; климатические изменения; перенаселение степи; нежелание земледельцев торговать с кочевниками; потребность кочевников в дополнительных источниках существования; необходимость создания надплеменного объединения кочевников; психология кочевников: с одной стороны, стремление номадов ощущать себя равными с земледельцами, а с другой — вера кочевников в данное им Небом божественное предназначение покорить весь мир [Fletcher 1986: 32–33].

Нередко исследователи продолжают связывать процессы политогенеза у кочевников с личностным фактором. Действительно, удачливый полководец и талантливый политик мог обеспечить номадам добычу и служил объединяющим звеном для племенного союза номадов. «Как возникала степная империя? — спрашивал Прицак и отвечал: — Когда в степи появлялся талантливый организатор, он собирал вокруг себя толпу могучих и надежных лиц, чтобы с их помощью подчинить свой род и затем племя и, наконец, племенной союз, о котором идет речь. Далее он совершал со своими людьми грабительские походы. Если они протекали удачно, то это давало возможность присоединить другие племена... Обладание священными местами в степях давало основателю новой федерации харизму, которая придавала его державе легитимную силу» [Pritsak 1952: 51]. Однако, как только его сменял посредственный наследник, государственность разваливалась. Такие процессы имели циклический характер в зависимости от личных способностей организаторов.

В ряде исследований развивался тезис о преемственности степных империй кочевников, при этом отмечалось сходство основных черт политической организации, системы наследования, власти и идеологии у хунну, тюрков и монголов. В частности, этот тезис подробно обосновывался в работах известного турецкого историка Зеки Велиди Тогана [Togan 1967; 1970, etc.]. Позднее схожие мысли высказывались другими западными учеными, а также учеными отечественной [Трепавлов 1993] и монгольской [Сухбаатар 1973; 1975] историографии.

Некоторые авторы отводили первостепенную роль внутренним социально-экономическим факторам. Подобного рода построения можно назвать теорией автономного развития кочевников, или теорией автономности. Один из наиболее последовательных сторонников этой точки зрения — Л.Крэдер в течение многих лет отстаивал мнение, согласно которому номады могли самостоятельно создавать рудиментарную государственность, их общество делится на классы — знать и народ («белая» и «черная кость»). Власть степных предводителей основывалась на клановой системе, генеалогической близости претендента к линиджу правителя, на способности степной аристократии контролировать внешнюю торговлю. Поскольку стратификация в обществе кочевников основывается на родовых связях, трудно отделить их от политических отношений. Такое государство, по мнению автора, можно было бы назвать родовым. Для кочевой государственности характерны слабая роль денег, отсутствие городов, вассалитет [Krader 1968: 83–103]. В более поздних работах Крэдер стал уделять еще больше внимания значению внутренних факторов, приближаясь в этом плане к позициям марксистских ученых [Krader 1978; 1979].

Большое значение для нomaдистики имели работы О.Латтимора. В течение многих лет он совершал поездки по Монголии и Китаю. Это дало богатый фактический материал, который лег в основу ряда публикаций. Наибольшего внимания заслуживает его обобщающий труд, посвященный культурной экологии и адаптации кочевников вдоль китайской границы [Lattimore 1940]. Латтимор вскрыл зависимость кочевников от природной среды и соседних земледельческих обществ. По его мнению, это детерминировало социальную организацию и обусловило преобладание в степном мире циклических тенденций над эволюционными. На его взгляд, каждое объединение кочевников структурно копировало более ранние формирования. Даже империя Чингис-хана была повторением более ранних степных образований. Она отличалась от своих предшественников лишь большими размерами. На примере хунну Латтимор воспроизвел цикличность истории пасторального государства. На первом этапе держава состояла только из кочевников. Затем она расширялась до смешанного скотоводческо-

земледельческого общества с разными функциями и возможностями двух групп населения. На третьей стадии осевшие на юге гарнизоны кочевого происхождения получали львиную долю добычи, поступающей из Китая, что приводило к конфликтам. Результатом (четвертая фаза) был распад смешанного государства, часть общества возвращалась к номадизму. Фактически Латтимор сформулировал основные положения теории «внешней зависимости кочевников».

Все эти идеи получили развитие в работах других исследователей. А.М.Хазанов показал, что внутренняя экологическая и экономическая адаптация кочевников была далеко не полной, ее дополняла адаптация кочевничества к внешнему миру [Khazanov 1984: 84]. Такая адаптация могла достигаться различными способами [там же: 157–158]. Наиболее типичными из них были следующие: посредническое участие в торговле между земледельческими цивилизациями; обменные и торговые связи с соседними оседло-земледельческими обществами; периодические набеги, нерегулярные грабежи и разовые контрибуции с земледельческих обществ; данническая эксплуатация и навязывание вассальных связей земледельцам; военное покорение земледельческих обществ; вхождение в состав земледельческих обществ в качестве зависимой, неполноправной части социума.

Схожие положения выдвигались в трудах других исследователей, которые подробно разбирали специфику взаимоотношений кочевых политий древности и средневековья и оседло-городских цивилизаций. Войны кочевников против Китая имели, как правило, экономические причины. Номады были вынуждены постоянно вторгаться на территорию земледельцев, чтобы восполнять свои потребности в отсутствующих ресурсах. Следовательно, политическая централизация кочевников в немалой степени была обусловлена характером взаимодействий номадов с оседлым миром (см., например [Jagchid, Symons 1989; Jagchid 1991: 64–66; Golden 2001, 2004, etc.]).

Исходя из этого следует признать три важных положения. Во-первых, как очень точно заметил Дж.Флетчер, кочевникам «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, тем самым проигнорировав 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 концентри-

ровать в едином центре власти. По той же самой причине надплеменной правитель не мог содержать постоянную армию, которая была бы в его полном распоряжении» [Fletcher 1986: 14].

Во-вторых, центральной причиной нашествий кочевников на земледельцев была их потребность в продукции, которую производили оседлые общества. Чтобы военная операция была успешной, кочевникам были необходимы большие человеческие ресурсы. В подобной ситуации создание надплеменного объединения (конфедерации, государства, империи) и есть естественное следствие эволюции воинственного и мобильного общества с нестабильной экономикой, вынуждавшей скотоводов совершать набеги или вымогать дары у земледельцев.

В-третьих, кочевники для получения недостающей сельскохозяйственной продукции имели два пути. По мнению одних исследователей, номады предпочитали получать необходимые товары в процессе мирной торговли [Jagchid, Symons 1989: 1]. По мнению других, не следует переоценивать миролюбивость кочевников. Как правило, номады действовали агрессивно [Wright 1995: 299–300].

Следующий важный этап развития теории «внешней зависимости кочевников» связан с разработками американского антрополога Т.Барфилда [Barfield 1981; 1992; 2000; Барфилд 2002; 2004]. По его мнению, этнографические исследования современных скотоводческих народов Передней Азии и Африки показывают, что экстенсивная скотоводческая экономика, кочевой образ жизни, низкая плотность населения не вызывают необходимость развития сколько-нибудь институционализированной иерархии. Следовательно, потребность в государственности для кочевников не была внутренне обоснованна [Irons 1979]. По мнению Барфилда, государство у кочевников возникало только тогда и там, где они были вынуждены вступать во взаимодействие с более высокоорганизованными оседлыми обществами. Однако скотоводы не «заимствовали» государство у своих соседей (автор против диффузионистского подхода к изучению степной государственности), а создали свою, оригинальную политическую систему, предназначенную для эффективной адаптации к более крупным, социально-экономически более высокоразвитым соседям. Номадная государственность, по мнению Барфилда, была организована в форме «имперских конфедераций», которые снаружи имели автократический и «государственноподобный» вид, но внутри оставались консультативными и племенными.

Значительный интерес представляет разработка Т.Барфилдом принципов внешнеэксплуататорской политики кочевников по отношению к Китаю. Сначала лидер номадов для набегов на Китай использовал силу объединенных в империю племен. Захваченную добычу он раз-

давал своим сподвижникам. Последующие набеги были уже средством политического давления на китайское правительство для вымогания так называемых подарков или организации стабильной торговли с земледельцами. Будучи единственным посредником между Китаем и степью, правитель общества кочевников имел возможность контролировать перераспределение получаемой добычи и тем самым усиливал свою собственную власть, поддерживал существование всей политической системы, которая не могла существовать на основе только экстенсивной скотоводческой экономики.

В последние годы XX в. сторонники теории автономности высказали по этому поводу новые важные соображения. Так, Н. Ди Космо полагает, что исходя из ограниченности пасторальной экономики концепция происхождения степных империй изначально ошибочна, поскольку кочевники в той или иной степени были знакомы с земледелием [Di Cosmo 1999: 12, note 38]. В то же время, по его мнению, появление кочевых держав было бы неверно рассматривать как эволюционный процесс. Это, скорее, процесс постепенного кумулятивного накопления политического опыта [там же: 38]. Отправной точкой является структурный кризис внутри племенного общества, который мог быть вызван различными экономическими, политическими и другими причинами. Кризис приводил к милитаризации степного общества, созданию постоянных воинских подразделений и специальных дружин при степных ханах. С течением времени это приводило к усилению вождей, выполнявших военные функции, а с появлением харизматических лидеров и ритуалов, объяснявших их сакральный статус, складывались предпосылки для генезиса государственности. Централизация власти вела к территориальной экспансии и росту военных доходов, появлению правительственного аппарата [там же: 15–26; 2002: 167–186].

Все изложенное не вызывает возражений. Такой сценарий был вполне вероятен. Более того, история прихода к власти Чингис-хана вполне вписывается в такую модель. (Оставим за скобками другой распространенный вариант развития истории, когда кризис приводил к развалу степной политики, — летописцы не фиксировали подобных мелочей в своих анналах.) Вопрос только в том, почему кризис обязательно предполагал милитаризацию, а не интенсификацию развития земледелия внутри кочевнического общества или активизацию торговли с оседло-городскими цивилизациями. Значит, потенциал внутреннего развития был все-таки ограничен, и чтобы сохранить единство империи, нужно было обрести внешние источники ресурсов.

Другой важный вопрос касается того, как классифицировать кочевые империи. Можно ли их называть государствами? В связи с этим

следует отметить, что в обобщающих исторических работах кочевники редко становятся объектом пристального внимания авторов (см., например [Sanderson 1999; Claessen 2000]). Так, в рамках теории модернизации как одного из весьма влиятельных теоретических направлений на Западе, пожалуй, только Г.Ленски включил кочевые общества в свою типологическую схему в качестве, по сути, бокового, тупикового варианта общественного развития [Lenski 1973: 132].

Взлет теоретических открытий в области политогенеза пришелся на вторую половину XX столетия [Kristiansen 1998: 37, и др.] и связан с работами антропологов неозволюционистов (в археологии — так называемых процессуалов). Возможно, многие из западных ученых не согласились бы со столь высокой оценкой неозволюционизма, поскольку сейчас, в период господства постмодернизма в антропологии и критически настроенного к обобщающим построениям постпроцессуализма в археологии [Hodder 1986; Yoffee 2005], очень небольшой круг исследователей открыто причисляют себя к сторонникам эволюционной парадигмы. Однако на практике все пользуются набором понятий и схем, разработанных именно неозволюционистами. Чтобы удостовериться в этом, достаточно взять любой учебник по культурной антропологии, где такие элементы, как община, вождество, государство и другие, — неотъемлемые атрибуты глав, посвященных политическим системам.

При этом антропологи-неозволюционисты, занимавшиеся типологией политических систем, также фактически упустили кочевников из своих построений. Если обратиться к наиболее авторитетным работам этого направления, то мы не найдем в них ни обсуждения места номунизма в рамках их построений, ни тем более специальных типологий собственно кочевых скотоводческих обществ. Концепция М.Фрида включает четыре уровня: эгалитарное, ранжированное, стратифицированное общество, государство [Fried 1967]. По мнению Э.Сервиса и М.Салинза, таких уровней больше — локальная группа, община, вождество, архаическое государство и государство-нация [Service 1971; 1975; Салинз 2000]. Последняя схема впоследствии неоднократно уточнялась и дополнялась (см., например [Johnson, Earle 1987; 2000]). Из нее, в частности, после нескольких дискуссий было исключено племя как обязательный этап эволюции [Fried 1975]. Однако в целом вопрос о специфике социальной эволюции обществ кочевников особо не рассматривался. В лучшем случае номуады фигурируют как пример вторичного племени, или вождества, отмечается военизированность их общества и создание пасторальной государственности на основе завоевания земледельческих цивилизаций [Fried 1975: 139, 263–264, 294–301].

В некоторых работах исследователи предпочитают различать уже сформировавшееся «индустриальное» государство («государствонация») и «доиндустриальное» государство. Нередко последнее делят еще на два типа и кроме сложившегося «аграрного» (традиционного) выявляют «раннее», «архаическое», «доисторическое» государства. Разработка теории «раннего государства» велась под руководством голландского политантрополога Х.Дж.М.Классена. В состав участников проекта входили ученые из различных стран Европы и Америки, в том числе из Советского Союза [Claessen, Skalnik 1978; 1981; Claessen, van de Velde 1987; 1991; Claessen, Oosten 1996 etc.]. Ряд сторонников этой концепции пытались адаптировать ее к обществам нomaдов [Khazanov 1981; 1984; Kürsat-Ahlers 1994; 1996].

А.М.Хазанов, например, отмечает, что «раннее государство» кочевников отличает отсутствие частной собственности на основные ресурсы, наличие социальной дифференциации, налогообложения и других повинностей для масс [Khazanov 1984: 299]. Он выделяет три типа «ранних государств» у кочевников, первый из которых основан на взимании дани, второй — на завоевании и создании комплексного общества, третий — на экономической и этнической специализации внутри одной экологической зоны [там же: 231–233]. Другие исследователи согласны с выводом, что кочевники могли создавать «ранние государства» [Di Cosmo 1999: 8; Golden 2001: 32; Голден 2004: 107].

Некоторые авторы при этом отмечают, что мобильность кочевников давала им большое военное преимущество, но в то же время являлась потенциальным фактором сепаратизма. «Безгосударственность, таким образом, предоставляет кочевнику больше свободы, чем государство, и, с точки зрения кочевника, она во многом предпочтительней, чем государственность» [Голден 2004: 112–113]. Ни одно государство кочевников не возникло вследствие действия внутренних факторов. По этой причине в Западной Евразии для кочевников было характерно безгосударственное (stateless) состояние, за исключением тех случаев, когда они завоевывали земледельческое общество и переселялись на его территорию. В монгольских степях обстоятельства были иными. Здесь нomaды вынуждены были вступать в отношения с могущественной Китайской империей и создавать свои империи для набегов или вымогательства дани и торговых привилегий. Такие кочевые империи могут классифицироваться как государства [Голден 1993; 2004; Golden 2003].

Однако остается вопрос: когда конкретно нomaды подошли к барьеру государственности? Некоторые исследователи полагают, что ранние империи, такие, как Хуннская, еще не были государствами [Kwan-ten 1979: 8–26; Yamada 1982 etc.]. По мнению других, государствен-

ность в обществе кочевников принципиально отличалась от государственности, возникавшей у оседлых земледельцев. Монгольский историк Бат-Очир Болд обоснованно утверждает, что война для кочевников была жизненно важным способом получения продукции земледелия и ремесла (напрямую через грабеж или дань либо опосредованно через требование открыть пограничные рынки). Такие войны отличались от войн земледельцев, которые велись не ради выживания, а с другими целями. По этой причине автор предлагает именовать государства кочевников *агрессивными* [Bold 2001: 150]. Специфику политогенеза кочевых обществ отмечает и японский археолог Н.Сираиси, который предлагает ввести термин *раннее кочевое государство* [Shiraishi 2001; 2002].

Еще одна группа авторов отмечает, что формирование государственных институтов, как правило, осуществлялось под большим влиянием оседло-земледельческих обществ. Политогенез в среде кочевников обязательно сопровождался завоеванием земледельческого общества, седентеризацией элиты, заимствованием норм и ценностей земледельческих господствующих классов. С течением времени это приводило к расколу в стане завоевателей, который заканчивался либо внутренними конфликтами и гибелью династии, либо оттеснением кочевников на периферию [Rachewiltz 1973; Saunders 1977; Franke 1987 etc.].

При этом необходимо иметь в виду, что в современной антропологии и археологии имеются две наиболее популярные точки зрения на генезис государственности — интегративная и конфликтная. Согласно первой, государство возникает как результат преобразования управленческих структур общества. Согласно второй, государство — это организация, предназначенная для стабилизации отношений в сложном, стратифицированном обществе [Fried 1967; Service 1975; Claessen and Skalnik 1978; 1981; Cohen and Service 1978; Haas 1982; Gailey and Patterson 1988; Павленко 1989; Годинер 1991; Альтернативные пути 1995, и др.]. Однако ни с той, ни с другой точки зрения государственность не была для кочевников внутренней необходимостью. С одной стороны, все основные экономические процессы в скотоводческих обществах осуществлялись в рамках отдельных домохозяйств. По этой причине необходимость в специализированном «бюрократическом» аппарате, занимающемся управленческо-редистрибутивной деятельностью, не возникала. С другой стороны, все социальные противоречия между кочевниками решались традиционными методами поддержания внутренней политической стабильности. Сильное давление на кочевников могло привести к откочевыванию или применению ответного насилия, поскольку каждый свободный кочевник одновременно был воином.

Необходимость в объединении и создании централизованной иерархии у кочевников возникала только в случае войны за источники существования, для организации грабежей земледельцев или экспансии на их территорию, установления контроля над торговыми путями. В данной ситуации складывание сложной политической организации кочевников в форме кочевых империй одновременно есть и продукт интеграции, и следствие конфликта между номадами и земледельцами. С этой точки зрения создание кочевых империй — это частный случай «завоевательной теории» политогенеза.

Подобного рода дуальность при изучении кочевых империй выявляется и в процессе их структурного анализа. Снаружи они смотрятся как настоящие завоевательные государства (наличие военно-иерархической структуры, международного суверенитета, специфический церемониал во внешнеполитических отношениях). Однако изнутри они представляются как конфедерации (союзы), основанные на непрочном балансе племенных связей и редистрибуции внешних источников доходов без налогообложения скотоводов. Надплеменная власть сохранялась в силу того, что участие в имперской конфедерации обеспечивало племенам, с одной стороны, политическую независимость от соседей и ряд других важных привилегий, а с другой — определенную автономию в рамках империи. Но в то же время в кочевых империях отсутствовал главный признак государственности — возможность контролировать власть и осуществлять санкции с помощью легитимизированного насилия [Service 1975: 16, 296–307; Claessen and Skalnik 1978: 21–22, 630, 639–40 etc.]².

Характер власти правителей степных империй более консенсуальный, лишенный монополии на легитимный аппарат принуждения. Шаньюй, хан или каган — прежде всего редистрибутор, его мощь держится на личных способностях и умении получать извне престижные товары и перераспределять их между подданными. Данное обстоятельство сближает империи кочевников с такой предгосударственной иерархической формой политической интеграции, как вождество.

Теория вождества (chiefdom) принадлежит к числу наиболее фундаментальных достижений западной политантропологии. В рамках неозволюционистской схемы социальной интеграции вождество понимается как промежуточная стадия интеграции между акефальными обществами и бюрократическими государственными структурами [Sahlins 1968; Service 1971; 1975; Carneiro 1981; Claessen, Skalnik 1981; Johnson, Earle 1987; Earle 1991; 1997 etc.]. Наиболее полно теория вождества была сформулирована в трудах Э.Сервиса [Service 1971: 103, 132–169; 1975: 15–16, 151–152, 331–332]. Эта теория оказала большое влияние и на отечественную науку. Впервые она была использована

в работах А.М.Хазанова [1979] и особенно Л.С.Васильева [1980; 1981], а после отхода от марксистской парадигмы получила широкое распространение в российском кочевниковедении. И даже те авторы, которые полагают, что кочевники могли преодолеть барьер государственности, активно используют эту теорию в своих исследованиях.

Особое место в кочевниковедении занимает проблема периодизации истории степного мира. Наиболее обстоятельно этот вопрос разработан применительно к истории Восточной Евразии. К.Виттфогель рассматривал двухтысячелетнюю историю Китая с точки зрения аккультурации, как результат взаимодействия коренного ханьского этноса и различных завоевательных династий. Он считал, что результатом такого взаимодействия было образование некоей новой культурной формы, что выразилось, в частности, у киданей в создании собственной письменности, формировании своей системы политического управления [Wittfogel, Feng 1949]. Сравнивая земледельческие и скотоводческие общества, Виттфогель отмечал, что при кочевом образе жизни гораздо меньше условий для установления деспотизма. Текучесть степной экономики обуславливала диффузию и сепаратизм. Сильная власть устанавливалась только после захвата орошаемых земель, но и в таком случае военные неудачи или природные бедствия могли быстро ослабить пасторальный деспотизм предводителя номадов [Wittfogel, Feng 1949: 4, 24–25; Wittfogel 1957: 204–207].

По мнению Виттфогеля, существовали три модели такого взаимодействия: при кочевых династиях Ляо (907–1125) и Юань (1206–1368), когда масштабы культурного взаимопроникновения между номадами и земледельцами были ограничены (такую модель можно назвать «сопротивляющейся культурным изменениям», *culturally resistant*); при чжурчжэньской династии Цзинь (1115–1234), когда возникла благоприятная ситуация для культурного симбиоза («поддающаяся культурным влияниям», *culturally yielding*); при маньчжурской династии Цин (1644–1911) — некая промежуточная (*transitional*) форма [Wittfogel, Feng 1949: 24–25].

К сожалению, в этой фундаментальной работе по истории Ляо была игнорирована роль собственно кочевых империй (хунну, тюрки, уйгуры). Виттфогель не включил в свою классификацию империи номадов, которые эксплуатировали Китай на расстоянии. Впоследствии этот недостаток был исправлен японским историком Тамура Дзицудзо [Tamura 1974]. В отличие от Виттфогеля он включил в свою схему не только завоевательные династии, но и более ранние политии номадов, которые взаимодействовали с Китаем издали. Он указал также на важные отличия между династиями Ляо и Юань. Киданьский этнос, по его мнению, противостоял сунскому Китаю один к одному. У монголов

ситуация была более сложной. Им, как и северным и южным китайцам, структурно противостояла многочисленная группа сэму — тюрко- и ираноязычных выходцев из Средней Азии. Тамура выделил два больших цикла в истории Северной Евразии (II в. до н.э. — IX в. н.э.) — существование древних империй кочевников в засушливой зоне Внутренней Азии (хунну, сяньби, жужани, тюрки, уйгуры); (X — начало XX в.) — существование средневековых завоевательных династий, происходивших из таежной (чжурчжэни, маньчжуры) или степной (кидани, монголы) зон Ляо, Цзинь, Юань, Цин. На протяжении первого цикла общества взаимодействовали с Китаем на расстоянии, в течение второго — завоевывали земледельческий Юг и создавали симбиотические государственные структуры с дуальной системой управления, своей культурой и идеологией.

Л.Квантен предложил несколько иной принцип различения древних и более поздних кочевников. «Ранние империи» (хунну, сяньби, жужани) представляли, по его мнению, конфедерации племен, базирующиеся на военных успехах и харизме предводителя. «Переходные империи» (тюрки и уйгуры) установили контроль над шелковым путем, а кидани научились управлять смешанными оседло-кочевыми обществами. Поздний период приходится на время господства монголов. Создание Империи Чингис-хана было обусловлено сочетанием разнообразных факторов. Падение династии Юань означало конец степного фактора мировой истории [Kwanten 1979].

Возможно, одна из самых изящных концепций периодизации степных империй Внутренней Азии принадлежит Т.Барфилду. По его мнению, можно установить синхронность процессов роста и упадка кочевых империй и аналогичных процессов в Китае. Кочевники не стремились к непосредственному завоеванию южного соседа, они предпочитали дистанционную эксплуатацию. Развал централизованной власти в Китае обусловил кризис степных обществ и освобождал народы Маньчжурии от давления как со стороны кочевников, так и со стороны китайцев. Освобожденные от внешнего давления, эти общества создавали свои государственные образования и захватывали земледельческие территории на юге. Особенно преуспели в завоеваниях кидани, чжурчжэни и маньчжуры. Находясь в зените могущества, маньчжурские династии направляли усилия на разъединение кочевников. И только в периоды внутренних кризисов и восстаний, когда иностранные завоевательные династии были вынуждены уделять больше внимания собственным проблемам, кочевники получали возможность объединиться и возобновить вымогательство. Такая цикличность политических связей между народами Китая, Центральной Азии и Дальнего Востока, по мнению Барфилда, повторялась трижды в течение

двух тысяч лет: от хунну до жужаней, от тюрков до гибели династии Юань и от династии Мин до Синьхайской революции [Barfield 1992: 8–16; Барфилд 2002].

Еще одна точка зрения на периодизацию истории степных империй Внутренней Азии была высказана не так давно Н. Ди Космо. Исходя из способа получения внешних доходов, он выделил четыре этапа истории региона: период даннических империй — от хунну до жужаней (209 г. до н.э. — 551 г. н.э.); период торгово-даннических империй тюрков, хазар и уйгуров (551–907); период дуально-административных империй (907–1259), завоевания земледельческих цивилизаций (кидани, чжурчжэни, монголы до Хубилая); период зрелых империй (1260–1796), использование прямого налогообложения (монголы и их западноазиатские наследники, маньчжуры) [Di Cosmo 1999: 26–39].

Несомненно, подобной периодизации трудно отказать в логической обоснованности. Однако далеко не со всем можно согласиться. Во-первых, «ранние» номады практиковали разные формы внешней эксплуатации, которые нельзя сводить только к данничеству. Во-вторых, дуальная система складывалась еще на первом этапе (IV–V вв.), в период так называемой эпохи 16 государств пяти варварских племен (например, Тоба Вэй). В-третьих, вызывает сомнение включение в третий этап цивилизации чжурчжэней, которые не были кочевниками. В-четвертых, при династии Ляо действительно существовала двойная система управления номадами и земледельцами (кочевниками в первом случае, возможно, номинально). У монголов официально был создан только аппарат для управления китайскими территориями. В-пятых, для династии Мин более характерен вариант эксплуатации Китая посредством набегов или вымогания дани.

Последняя периодизация истории кочевых империй была предложена Н.Сираиси. Он рассматривает их эволюцию как движение по спирали от раздробленности к централизации и к постепенной децентрализации. При этом каждый виток от хунну до монголов сопровождался все большим расширением дуги власти, максимум которой приходится на XIII в. [Shiraishi 2002].

4. Цивилизационная альтернатива: кочевники как цивилизация

В годы так называемой перестройки в СССР и после его распада многие исследователи из стран бывшего социалистического лагеря посчитали, что формационная теория устарела, и обратились к цивилизационному подходу [Барг 1991; Шемякин 1991, и др.],

а в некоторых странах эта парадигма фактически взята представителями гуманитарных наук на вооружение как официальная методология. Можно выделить несколько интерпретаций цивилизационного подхода: цивилизация — это локальный, региональный вариант развития какой-либо формации (например, китайский феодализм и т.д.); цивилизация — это послепервобытная стадия (или стадии) исторического развития; цивилизация предполагает перемещение спектра исследований с базиса (т.е. социально-экономические отношения, классовая структура и пр.) на надстройку (ментальность, идеология, религия и т.д.); история цивилизаций — это история многих крупномасштабных локальных исторических паттернов. Разные авторы выделяют от нескольких единиц до нескольких десятков цивилизаций.

Проблема усложняется тем, что изначально существует много трактовок понятия «цивилизация». Наиболее известные мнения могут быть сведены к двум полярным дефинициям. Первая восходит к работам шотландского мыслителя XVIII в. А.Фергюссона, выделившего стадии: дикость, варварство и цивилизованное состояние. Впоследствии эта идея была развита в трудах Л.Моргана и Ф.Энгельса, а Г.Чайлд попытался отыскать критерии цивилизации в результатах археологических исследований. Такой подход представляет собой лишь одну из интерпретаций стадийности всемирной истории, рассматривающих исторический процесс как последовательное развитие. Понятие «цивилизация» при этом, по сути, тождественно термину «стадия постпервобытного общества» (по марксистской терминологии «формация»). Некоторые авторы предлагали просто переименовать «формации» или «стадии» на «цивилизации» [Яковец 1994]. Тогда не потребуется разрабатывать специальную методологию цивилизационных исследований. Интерпретация происходит в терминологии существующих теоретических парадигм (различные версии теории марксизма, теории модернизации и пр.), причем с этически некорректным делением всех народов на цивилизованные и нецивилизированные.

При такой постановке вопроса применительно к кочевничеству главная проблема, как правило, сводится к тому, способны ли кочевники самостоятельно миновать барьер варварства и шагнуть в цивилизацию. Особенно активно такой подход отстаивал кемеровский археолог А.И.Мартынов. По его мнению, археологическим признаком степной цивилизации являются монументальные погребения представителей элиты, что свидетельствует о значительной социальной стратификации в обществе, концентрации единоличной власти, высокой культуре данных народов [Мартынов 1988; 1989; 2003, и др.]. Данная концепция вызвала целую дискуссию среди археологов, материалы которой были опубликованы в 1993 г. в «Кратких сообщениях Института

археологии» (вып. 207). Археологические критерии цивилизации Мар-
тинов заимствовал из знаменитой концепции «городской революции»
Чайлда. В свое время Чайлд выделил десять таких критериев:

1. Появление городских центров.
2. Возникновение классов, занятых вне производства пищи (ремесленники, торговцы, жрецы, чиновники и пр.).
3. Наличие монументальных культовых, дворцовых и общественных сооружений.
4. Создание прибавочного продукта, значительная часть которого присваивается элитой.
5. Обособление правящих групп, наличие резкой социальной стратификации.
6. Появление письменности и зачатков математики.
7. Возникновение изысканного художественного стиля.
8. Наличие торговли на дальние расстояния.
9. Образование государства.
10. Взимание налогов или дани [Childe 1950].

В дальнейшем список археологических признаков цивилизации неоднократно уточнялся. В частности, Ч.Майзелс на основе современных достижений археологии проанализировал, насколько критерии Чайлда применимы к четырем древнейшим цивилизациям Старого Света (Египет, Месопотамия, Индия, Китай). Оказалось, что в них такие признаки, как резкая социальная стратификация, появление письменности, наличие торговли на дальние расстояния, монументальные культовые сооружения, встречаются только в трех случаях из четырех [Maisels 1999: 343]. В одной из наиболее авторитетных работ второй половины XX в. по социальной археологии — книге К.Ренфрю список критериев цивилизации в древнегреческом мире сокращен вдвое. Ренфрю полагает, что главным показателем цивилизации выступает названный им многомерный критерий, в который он включил следующие характерные, но не обязательно фиксируемые археологами признаки:

1. Социальная стратификация.
2. Высокоразвитая ремесленная специализация.
3. Появление городов.
4. Наличие письменности.
5. Строительство монументальных культовых сооружений.

При этом, как полагает Ренфрю, из трех последних признаков достаточно хотя бы двух [Renfrew 1972: 3–7].

В отечественной археологии существует схожая тенденция. По мнению, например, В.М.Массона, критерием цивилизации выступает археологическая «триада» признаков: город, монументальная архитектура и письменность [Массон 1989: 8–11].

А.И.Мартынов полагал, что кочевники Южной Сибири в середине I тыс. до н.э. уже создали особую степную цивилизацию. Если подойти к характеристике «ранних кочевников» объективно, то ни тагарцы, ни пазырыкцы не набирают необходимого количества признаков, чтобы считаться (согласно выработанным критериям) особой цивилизацией (отсутствуют города и письменность). Такой же вывод следует сделать и в отношении Хуннской державы. Только применительно к Тюркскому (цивилизация без городов) и Уйгурскому каганатам можно говорить о завершении цивилизационного процесса.

Еще более бесспорной является интерпретация монгольской державы периода расцвета как цивилизации. В это время в монгольских степях был выстроен громадный город — столица трансконтинентальной империи — Каракорум (только культурный слой в центре города достигает нескольких метров). Иноземные мастера создали прекрасные архитектурные сооружения: дворец хаана Угэдэя или дворец племянника Чингис-хана Есункэ в Забайкалье [Киселев 1965]. Достойны восхищения и уникальные творения древнемонгольской словесности, например написанный в 1240 г. анонимный трактат «Монголын нууц төвчөө». И хотя до сих пор не найдено ни одного элитарного средневекового монгольского захоронения (включая погребения членов царствующего дома), из записей европейских путешественников известно, что они отличались от обряда погребения простых кочевников особой пышностью. Однако вопрос заключается в том, что этот цивилизационный подход, по сути, ничем не отличается от стадийных интерпретаций, он также базируется на однолинейной схеме исторического развития.

Другая дефиниция исходит из того, что цивилизация — это крупная локальная культурная общность, обладающая особыми, только ей присущими чертами. Предполагается, что каждая цивилизация представляет собой гигантский организм, который, подобно живому существу, в своей эволюции проходит все этапы развития — от рождения до гибели. В отличие от стадийного цивилизационный подход рассматривает исторический процесс в другой плоскости, не в диахронной «вертикали», а в «горизонтальном» измерении. Важным достижением является то, что цивилизационный подход позволяет преодолевать недостатки ряда стадийных интерпретаций истории, которые за основу берут историю Запада. Здесь требуется более изощренный методологический инструментарий.

Цивилизационный подход впервые был изложен в книге Н.Я.Данилевского «Россия и Европа» [Данилевский 1871]. В западной науке безусловным приоритетом является книга О.Шпенглера «Закат Европы» [Spengler 1918]. Однако наиболее обстоятельно цивилизационная

теория была сформулирована в 12-томном сочинении А.Тойнби «Изучение истории». Он выделяет около 30 цивилизаций, отличающихся уникальными чертами. Причинами возникновения цивилизаций, по его мнению, послужили вызовы внешней среды. Каждая из цивилизаций в своем развитии проходила стадии возникновения, роста, надлома и распада. Внутренняя структура цивилизаций основывалась на функциональном членении: творческое меньшинство, массы, пролетариат [Тоунбее 1934–1961; Тойнби 1991].

Ни Данилевский, ни Шпенглер не включали кочевников в перечень цивилизаций. Н.Я.Данилевский относил номадов к отрицательным актерам исторического театра, определяя им роль разрушителей культурно-исторической среды. У Шпенглера номады поставлены на более низкий уровень цивилизации и включены в разряд «роды», «племена» и «народы». Только Тойнби среди множества цивилизаций выделяет кочевую, которая, по его мнению, была застывшей, неразвившейся [Тоунбее 1934, Vol. III: 7–22, 391–454]. На его взгляд, номады являются вечными пленниками климатических и вегетационных циклов, их жизнь полностью зависит от климата. Когда засуха выталкивает их из степи, они становятся «пастухами человеческого стада». С течением времени их завоевательный импульс иссякает. Поэтому все империи кочевников эфемерны, обречены на гибель и забвение. Они соответствуют библейской притче о семени (*Матф.*, 13, 5–6), которое, попав в неблагоприятную почву, «увяло и, как не имевшее корня, засохло». «Во всемирном обществе с его динамичной экономикой, — пишет он, — нет места для... застойной экономики кочевых орд, повторяющих вечно и неизменно свое движение по замкнутому кругу», а значит, у них нет истории [Тойнби 1991: 16, 21].

В бывших социалистических странах до 90-х годов цивилизационный подход ассоциировался с так называемой буржуазной наукой. В СССР единственным интерпретатором цивилизационного подхода был Л.Н.Гумилев, который написал ряд книг по истории евразийских кочевников. На примерах из истории степного мира он рассматривал историю человечества как процесс взаимодействия отдельных крупномасштабных систем — «суперэтносов». Можно найти много общего между его интерпретациями и концепцией А.Тойнби. По Гумилеву, жизнь каждого «суперэтноса» продолжалась 1200–1500 лет, в течение которых они переживали фазы рождения, расцвета и упадка. Динамика этнических процессов обусловлена энергетическими толчками, активностью наиболее деятельной части населения («пассионариев») [Гумилев 1989].

Интересно, что А.Тойнби оказался единственным из крупных теоретиков цивилизационного подхода, кто придерживался мнения об

особой цивилизации кочевников (см. [Мелко 2001; Уэскотт 2001, и др.])³. Тем не менее в постсоветской науке идея особой цивилизации **номадов** получила очень большое распространение [Хабидулина 1997; Сулейменов 1999; Enkhtuvshin, Tumurjav, Chuluunbaatar 2000; Абаев, Фельдман 2003; Enkhtuvshin 2003; Кумекон 2003; Оразбаева 2005а; 2005б и др.].

Вне всякого сомнения, кочевничество — это особый мир, отличный от мира земледельческих обществ, что многократно подчеркивали их представители, которые попадали в незнакомый и непривычный для них мир степных скотоводов. Достаточно напомнить, например, слова Г.Рубрука, который пересек границу Золотой Орды: «Когда мы вступили в среду этих варваров, мне... показалось, что я вступаю в другой мир» [Рубрук 1957: 103].

Однако встает вопрос: насколько правомерно выделять цивилизацию кочевников? Во-первых, если признать эту правомерность, то не менее резонно поставить вопрос о цивилизациях австралийских охотников-собираателей, арктических охотников на морских зверей и полярных рыболовов и т.д. Иными словами, получается, что все типы человеческих культур могут быть охарактеризованы как цивилизации. Но тут происходит подмена одного научного понятия другим.

Во-вторых, можно ли выделить признаки, специфические только для **номадной цивилизации**? Большинство подобных признаков (отношение к времени и пространству, гостеприимство, система родства, неприхотливость, выносливость, милитаризованность, эпос и т.д.) нередко имеют **стадиальный характер** и присущи тем или иным этапам культурной или общественной эволюции. Пожалуй, только особое, культовое отношение к скоту — главному источнику существования **номадов** — отличает их от всех других обществ.

В-третьих, всякая цивилизация основана на определенном психокультурном единстве и, как уже отмечалось, переживает этапы рождения, расцвета и упадка. Номадизм — нечто иное, чем цивилизация. Его расцвет приходится на очень длительный период с I тыс. до н.э. до середины II тыс. н.э. В это время возникло и погребло немало оседло-земледельческих цивилизаций. Такая же участь ждала и многие кочевые общества, все существовавшие степные империи **номадов**. Вряд ли кочевники тогда осознавали себя как нечто единое, противостоящее другим обществам. Гиксос и хунн, средневековый араб и монгол-кереит, нуэр из Судана и оленевод из Арктики не только относились к разным этносам, но и входили в разные культурные общности. При этом одни **номадические общества** могли составлять ядро существующей цивилизации (например, арабы), другие — входить в состав варварской периферии какой-либо цивилизации как субцивилизации

онные филиации (гиксосы до завоевания Египта), третьи — оказаться практически вне цивилизационных процессов вплоть до начала периода колониализма (нуэры, чукчи).

Представляется более правильным рассматривать нomaдизм не как особую цивилизацию, а как некую квазицивилизационную общность [Крадин 2002: 248; Павленко 2002: 312–321]. Такая общность в отличие от цивилизации не имеет единого духовного ядра. Неслучайно кочевники не создали ни одной мировой религии, но играли в мировой истории важную роль транслятора религии [Khazanov 1993; 1994], были причастны к той или иной классической цивилизации.

Более обоснован подход, который предполагает выделение не единой для всех кочевых обществ цивилизации, а отдельных крупных локальных цивилизаций-культур. Это примерно то, что Л.Н.Гумилев называл «суперэтносами», связанными с определенными географическими зонами. С этой точки зрения Аравийский полуостров был ареалом, где в VII в. возникла арабская цивилизация. Внутренняя Азия также представляла собой особую географическую зону. По мнению ряда авторов, начиная с хуннского времени (или даже еще ранее), существовала единая степная цивилизация [Пэрлээ 1978; Урбанаева 1994, и др.]. Исследователи выделяли следующие характерные признаки такой цивилизации: административное деление на крылья, использование десятичной системы, особое представление о власти, обряд интронизации, популярность скачек и верблужьих бегов, особое мировоззрение и пр. Главная проблема состоит в том, чтобы доказать преемственность между кочевыми империями. Нередко должно было пройти немало лет, прежде чем степь снова оказывалась объединенной в рамках какой-либо империи.

Особого внимания заслуживает вопрос о монгольской цивилизации [Железняков 2000 и др.]. В настоящее время назрела необходимость перенести обсуждение этой идеи в русло более строгого логического обоснования. В связи с этим представляется необходимым: обосновать правомерность выделения монгольского общества как особой цивилизации (ведь ни в одной классической и современной цивилизационной схеме таковой нет [Ito 1997; Мелко 2001; Уэскотт 2001, и др.]); описать специфические черты («генетический код») монгольской цивилизации; установить предпосылки и начальные фазы становления монгольской цивилизации (во всяком случае, установить, откуда надо вести отсчет — с XI в., когда монголы расселились в восточной части Центральной Азии, или с позднего средневековья, когда в Монголии активно распространился буддизм); охарактеризовать основные этапы истории монгольской цивилизации; проследить влияние монголов на

цивилизационные процессы в окружающем мире и на мир-системные процессы в эпоху средневековья в целом.

Возникает еще одна проблема: насколько правомерно выделять особую золотоордынскую цивилизацию [Кульпин 2004]? В связи с этим обнаруживается ряд методологических неувязок, которые необходимо более серьезно обосновать. Во-первых, может ли существовать цивилизация всего 200 лет? Во-вторых, можно ли говорить о Золотой Орде как о единой цивилизации? Судя по археологическим раскопкам, на этой территории существовали два совершенно разных мира: тюрко-монгольский мир кочевников-скотоводов и синкретичный мир нескольких крупных городов. В-третьих, был ли в Золотой Орде свой особый культурный код, который должна иметь каждая цивилизация? Изучая археологические древности, можно найти элементы самых разных цивилизаций и культур — китайской, среднеазиатской, западноевропейской, древнерусской и пр. Среди них необходимо найти «визитную карточку», или «генетический код», собственно золотоордынской цивилизации.

В настоящее время цивилизационный подход к истории в целом переживает не самые лучшие времена. Если в последней четверти XX в. многие исследователи развивающихся и постсоциалистических стран рассчитывали, что цивилизационная методология позволит им избежать отставания в теории от зарубежных коллег, то в XXI в. с подобными иллюзиями приходится расставаться. Ныне цивилизационная теория находится в кризисном состоянии. Западные ученые предпочитают изучать локальные сообщества, обращаются к исторической антропологии, истории повседневности (например [Ионов 1997]). На несколько фундаментальных вопросов до сих пор нет ответа. Во-первых, еще не удалось выявить объективные критерии, по которым выделяются цивилизации. Поэтому их число сильно различается у разных авторов (см. [Уэскотт 2001]). Кроме того, возможны всякие спекуляции вплоть до сведения любого этноса к цивилизации. Во-вторых, неверно отождествлять цивилизацию с живым организмом. Время существования цивилизаций неодинаково, периоды взлета и упадка могут случаться неоднократно. В-третьих, причины возникновения и упадка разных цивилизаций различны. В-четвертых, цивилизационная уникальность не противоречит распространению на них универсальных общенсторических закономерностей («осевое время», «глобализация» и др.).

Однако это не значит, что цивилизационное направление изучения истории не имеет права на существование и его не нужно развивать. Современные приверженцы такого подхода уделяют большое внимание сравнительному исследованию цивилизаций. Дж.Хорд, например, сконструировал генеалогическое древо цивилизаций, с тем чтобы про-

следить последовательность исторического развития [Хорд 2001]. Шунтаро Ито [Ito 1997] создал схему с учетом пространственно-временных особенностей жизни каждой из 23 основных цивилизаций, их взаимовлияния друг на друга, общеисторических глобальных сдвигов (городская, осевая, научная революции). Большие перспективы скрываются в изучении исторической компаративистики [Алаев, Коротаев 2000].

5. Кочевая альтернатива социальной эволюции

Как показал в своем блестящем обзоре неозволюционизма Х.Классен, современные представления о социальной эволюции значительно более гибки. Социальная эволюция, по его мнению, не имеет заданного направления, многие эволюционные каналы не ведут к росту сложности культурных форм, стагнация, упадок и даже гибель являются столь же обычными явлениями для эволюционного процесса, как и поступательный рост сложности и развитие структурной дифференциации. Можно согласиться с определением Классена социальной эволюции как качественной реорганизации общества, перехода из одного структурного состояния в другое. Не чужды ему и идеи о многолинейности культурной эволюции [Классен 2000; Claessen 2002, и др.].

Классические неоднолинейные теории исходили из идеи противоположности Запада и Востока, идеи, идущей еще от Ф.Бернье и Ш.Монтескьё. За этим последовало создание в рамках марксистской теории концепции «азиатского способа производства», появление достаточно прочной традиции билинейных теорий исторического процесса, которая наиболее солидно была разработана К.Виттфогелем в работе «Восточная деспотия» [Wittfogel 1957] и Л.С.Васильевым в двухтомнике «История Востока» [1993]. В этом с ними отчасти солидарен А.И.Фурсов, по мнению которого всемирно-исторический процесс разворачивается в двух плоскостях: тупиковой восточной, где *система* доминирует над индивидом, и прогрессивной западной, где в каждой более высокой социальной форме осуществляется последовательная эмансипация *субъекта* [Фурсов 1987; 1995]⁴.

В последние два десятилетия XX в. вместо противопоставления Запада Востоку исследователи стали уделять больше внимания изучению альтернативных иерархии форм управления. Так, Ю.Е.Березкин убедительно показал, что доисторические предгосударственные общества Передней Азии и Туркменистана не вписываются в теорию вожества: вместо иерархической системы поселений — дисперсное рас-

селение общин; вместо резкой грани между элитой и простыми общинниками — слабое проявление имущественного и/или социального неравенства; вместо монументальных храмовых сооружений — множество небольших (семейных?) мест для отправления ритуалов. Автор нашел этноисторические аналогии в обществе апатани Восточных Гималаев [Березкин 1994; 1995; 1995a]. Его идеи отчасти оказались созвучными построениям ряда зарубежных исследователей [Maisels 1987; 1990; Stein 1994].

А.В.Коротаев привлек внимание к горским обществам в связи с проблемой «греческого чуда». Он показал, что децентрализованные политические системы горских обществ имеют принципиальное сходство с греческими полисами. Демократический характер политической организации горских обществ Коротаев считает закономерным. Небольшие размеры обществ предполагали прямое участие всех их членов в политической жизни («закон Монтескьё»). Пересеченный рельеф греческой территории не способствовал объединению горцев в более крупные иерархические структуры (например, вождества), но в то же время препятствовал подчинению их равнинным государствам. Подобную защитную роль могли выполнять не только горы, но и болота, моря, пустыни, безжизненные территории, а также сочетание тех и других (Карфаген, средневековая Исландия, Дубровник, Запорожская Сечь и другие «вольные общества»). Разумеется, Коротаев признает, что одна причина не может объяснить феномен «греческого чуда», как и то, что далеко не все горские общества были демократическими (например, Империя инков). Однако вне всякого сомнения, особенности демократического устройства ряда древнегреческих полисов основываются именно на перечисленных выше закономерностях [Коротаев 1995].

Схожие закономерности следует распространить на более широкий круг политий древнего Средиземноморья — Финикию, города-государства Сирии и Палестины, Карфаген, ранний Израиль и др. [Humphreys 1978]. Следовательно, не только горские, но и другие политии, защищенные естественными барьерами, могут создавать неиерархические формы правления. Это позволяет сделать вывод, что наряду с созданием *иерархических обществ* (вождеств и государств) существует другая линия социальной эволюции — образование *неиерархических обществ*. Иначе говоря, социальная эволюция является *многолинейной*⁵.

Одновременно в зарубежной археологии получила распространение концепция билинейности, когда выделяются *иерархическая* и *гетерархическая* линии социальной эволюции [Crunley 1995], или *сетевая* и *корпоративная стратегии* [Blanton et al. 1996; Blanton 1998;

Feinman 1998]. Сетевая стратегия отличается широким распределением богатства, возведением монументальных ритуальных сооружений, разделением власти, умеренным накоплением, корпоративной системой труда, сегментарной организацией, наличием культов плодородия. Для корпоративной стратегии характерны концентрация богатства, пышность жизни элиты, выражающаяся в роскошных погребениях, концентрация власти, редистрибуция престижных товаров и их потребление, патронажно-клиентные отношения, линейная родовая система, сакральные культы. Как отмечает С.Ковалевски, «это не общественные типы, а виды стратегий, которые имеют структурные результаты своего функционирования. В различных типах социумов — от бродячих групп до государств и на всех уровнях интеграции — от домохозяйств до современной мировой системы можно обнаружить оба этих вида стратегий» [Ковалевски 2000: 176].

Важной чертой членов небольших обществ (в том числе горских) является высокая степень политической активности (по Ш.Айзенштадту, «протестности»), тогда как у подданных равнинных аграрных государств (в первую очередь крестьян) отмечается более пассивное политическое поведение. Политическая активность горцев блокировала развитие иерархической организации и бюрократии. В связи с этим вполне резонно поставить вопрос: является ли полис государством? Израильский антрополог Моше Берент считает, что классический греческий полис не может считаться государством. По его мнению, полис — «безгосударственное общество», в доказательство чего он приводит разнообразные аргументы. В полисе не было государственного аппарата, а управление осуществлялось всеми гражданами. «Греческий полис и греческое общество, — писал он, — были одновременно и цивилизованными и безгосударственными... цивилизованность греческого общества была иного рода, чем цивилизованность авторитарных аграрных обществ. Тогда как в последних блага цивилизации принадлежали только незначительному меньшинству, составлявшему правящий класс, в греческом мире благами цивилизации пользовались все» [Берент 2000: 255–256].

М.Берент не был одинок в своих выводах. Ряд других авторов высказывали схожее мнение на природу греческого полиса (см., например [Feinman, Marcus 1998: 8]). Несколько раньше Берента к подобным выводам на материале древнеримской истории пришла Е.М.Штаерман. По ее мнению, классический римский полис периода республики не может считаться государством. Аппарат исполнительной власти там был ничтожно мал, не было ни прокуратуры, ни полиции, ни налогов, ни аппарата для их сбора. Все это, по ее мнению, свидетельствует о том, что «в Риме того времени по существу не было органов,

способных принудить исполнять законы, да и сами законы не имели санкции» [Штаерман 1989: 88]. Позднее выяснилось, что античный мир не исключение: нет оснований говорить о формировании государственности также в хараппской Индии [Possehl 1998; Лелюхин 2000].

Признание греческого и римского обществ безгосударственными заставляет совершенно по-иному посмотреть на многие понятия. Если принять ту точку зрения, что полис не является государством, то следует признать, что безгосударственное общество совсем не обязательно должно быть первобытным, а следовательно, и цивилизация не обязательно предполагает государственность. С учетом этого Л.Е.Гринин предложил называть политии, которые по степени культурной сложности были сопоставимыми с раннегосударственными обществами, но не имели бюрократического управления, *аналогами раннего государства*. Он выделил несколько типов подобных обществ: самоуправляющиеся макрообщины (викинги, казаки); сложные конфедерации племен с иерархической властью (германцы, гунны); сложные племенные конфедерации без иерархической власти (кельты, ирокезы) [Grinin 2004].

Еще одним противоположным генезису государства вариантом является социальная эволюция обществ кочевников-скотоводов. Сложная иерархическая организация власти в рамках кочевых империй и подобных им политических образований развивалась только в тех регионах, где номады вынуждены были иметь активные и длительные контакты с более высокоорганизованными оседло-городскими обществами (скифы и древневосточные, античные государства, кочевники и Центральная Азия и Китай, гунны и Римская Империя, арабы, хазары, турки и Византия и т.д.). Это предопределило двойственную природу степных империй. Внешне они выглядели как деспотические завоевательные государства, поскольку были созданы для изъятия прибавочного продукта извне степи. Но внутри империи номадов базировались на племенных связях без налогообложения и эксплуатации массы скотоводов. Сила власти правителя степного общества зиждилась на его умении организовывать военные походы и перераспределять доходы от торговли, дань и имущество, захваченное в соседних странах.

Кочевники-скотоводы в данной ситуации выступали как *класс-этнос* и специфическая *ксенократическая* (от греч. *ксено* — наружу и *кратос* — власть), или *экзополитарная* (от греч. *экзо* — вне и *полития* — общество, государство), политическая система. Образно можно сказать, что они представляли собой нечто вроде надстройки над оседло-земледельческим базисом. С этой точки зрения создание кочевых империй — это частный случай «завоевательной» теории полити-

генеза. В них кочевая элита выполняла функции высших звеньев военной и гражданской администрации, а простые скотоводы составляли костяк аппарата насилия — армии.

Вне всякого сомнения, такую политическую систему нельзя считать государством. Однако нельзя и утверждать, что подобная структура управления была примитивной. Как было показано выше, греческий и римский полисы также не могут рассматриваться как государство. Но какой термин можно применить к определению политической системы кочевников? Учитывая ее негосударственный характер при развитой иерархической структуре, предлагается характеризовать кочевые империи как *суперсложные вождества* [Крадин 1992:152; 2002: 244–246; Скрынникова 1997: 49, и др.]. Суперсложное вождество — это не механическое объединение сложных вождеств. Здесь не количественный, а качественный признак отличия. При простом объединении нескольких сложных вождеств в более крупные политии последние без административного аппарата редко оказываются способными справиться с сепаратизмом субвождей. Принципиальным отличием суперсложных вождеств является наличие института *наместников*, которых верховный вождь назначал в регионы. Это еще не аппарат, поскольку число таких лиц невелико. Однако они дают импульс к последующей структурной интеграции [Carneiro 2000].

Административно-иерархическая структура степной империи состояла из нескольких уровней. На высшем уровне держава делилась на две-три части: левое и правое крыло, либо центр и крылья. В свою очередь, крылья могли делиться на подкрылья [Трепавлов 1993]. На следующем уровне данные сегменты делились на тьмы — военно-административные единицы, которые могли выставить примерно по 5–10 тыс. воинов. В этнополитическом плане данные единицы должны были приблизительно соответствовать племенным объединениям или сложным вождествам. Последние, в свою очередь, включали более мелкие социальные единицы — вождества и племена, родоплеменные и общинные структуры, которые в военном отношении соответствовали тысячам, сотням и десяткам. Начиная с тьмы и выше, административный и военный контроль доверялся специальным наместникам из ближайших родственников правителя степной империи и лично преданных ему лиц. В немалой степени именно от них зависело, насколько твердой будет власть метрополии над конфедерацией.

Суперсложное вождество в форме кочевых империй — это уже реальный прообраз раннего государства. Для таких вождеств была характерна система титулатуры вождей и функционеров, они вели дипломатическую переписку с соседними странами, связывались династическими браками с земледельческими государствами и соседними

кочевыми империями. У них отмечались зачатки урбанистического и монументального строительства и даже письменности. Соседями такие кочевые общества воспринимались как самостоятельные субъекты международных политических отношений.

Как правило, численность населения сложных вожеств измеряется десятками тысяч человек и они обычно этнически гомогенны [Johnson, Earle 1987: 314]. Население же многонационального суперсложного вожества насчитывает многие сотни тысяч человек и более (например, кочевые империи Внутренней Азии — до 1–1,5 млн.). Территория суперсложного вожества была на несколько порядков больше площади, необходимой для простых и сложных вожеств земледельцев (для кочевников характерна такая плотность населения, которая у земледельцев чаще встречается в доиерархических типах общества и вожествах). На территории, сопоставимой с размерами любой кочевой империи, могло бы проживать на несколько порядков больше земледельцев, но они вряд ли могли управлять ею догосударственными методами.

Управление таким большим пространством кочевникам облегчали, с одной стороны, специфика степных ландшафтов и собственная мобильность, достигаемая с помощью верховых животных. С другой стороны, воинственность кочевников, их всеобщая вооруженность, обусловленная отчасти их дисперсным (рассеянным) расселением, их мобильность, экономическая автаркичность, а также ряд иных факторов мешали установлению стабильного контроля со стороны высших уровней власти кочевых обществ над скотоводческими племенами и отдельными группами кочевников.

Все это дает основание предположить, что суперсложное вожество если и не являлось формой политической организации, характерной исключительно для кочевников, то, во всяком случае, именно у кочевников получило наибольшее распространение как в виде могущественных кочевых империй, так и в форме подобных им квазиимперских, ксенократических политий меньшего размера.

Какая суть скрывается за понятием *кочевая империя*? На этот счет существуют разные точки зрения (см. [Крадин 1992: 168; 2001; Васильев, Горелик, Кляшторный 1993: 33; Трепавлов 1993а: 17–18; 1993б: 173–175; Кляшторный, Савинов 1994: 6; 2005: 9–10, и др.]). Рассматривая данный вопрос, следует прежде всего разобраться с термином *империя*. В Древнем Риме слово *imperium* изначально означало право законодательства, что-то наподобие суверенитета. В европейские языки это понятие вошло как обозначение власти, контролирующей большую территорию [Бейссингер 2005: 50–51]. В современном научном лексиконе это слово обозначает такую форму политической организации (как правило, государственного уровня), которой прису-

щи два главных признака: большая территория и наличие метрополии и зависимых (колониальных) владений [Eisenstadt 1963: 6–22; 1968: 41; Каспэ 1997: 31–34; 2001: 24–25; Нове 2002: 14].

Р.Тапар со ссылкой на труды С.Айзенштадта предложила определять империю как общество, состоящее из метрополии (*ядро*) — высоко развитого экспансионистского государства, и территории, на которую распространяется ее влияние (*периферия*). Периферией могли быть совершенно различные по уровню сложности типы социальных подсистем: от локальной группы до государства. По степени интегрированности этих подсистем автор выделяет раннюю и позднюю империю. В ранней империи, по ее мнению, метрополия и периферия не были прочной взаимосвязанной единой системой и различались по многим показателям, например экологии, уровню развития экономики, политической и социальной сферы. К числу классических ранних империй можно отнести Римскую державу, Инкское государство, европейское королевство Каролингов и др. В поздней империи инфраструктура менее дифференцирована. В ней периферийные подсистемы имеют ограниченные функции и выступают в форме сырьевых придатков по отношению к развитым аграрной, промышленной и торговой системам метрополии. В качестве примера можно сослаться на Британскую, Германскую или Российскую империи начала XIX столетия [Thapar 1981: 410ff].

По Барфилду, всем империям присущи следующие основные черты:

1. Империи, как правило, начинают свое развитие с гегемонии над одной географической областью или этнической группой. Однако по мере расширения экспансии они включают все большее число различных этнических, региональных, религиозных групп. Подавляя сопротивление присоединенных народов, империи демонстрируют высокую терпимость к локальным культурам и в конечном счете принимают космополитический образ.

2. Поскольку империи имели большие размеры, они должны были иметь хорошо обустроенные пути передвижения, чтобы быстро перемещать войска, ресурсы и товары. В земледельческих империях это дороги и ямские станции, в морских — портовые сооружения и каналы, в степных и полупустынных — караванные пути и караван-сарай. Подобная инфраструктура могла стимулировать развитие ремесел, торговли, товарно-денежных отношений. При благоприятных условиях в местах пересечения торговых путей возникали крупные города, впоследствии ставшие центрами многонациональной культуры.

3. Для управления большими территориями империи должны были иметь развитые средства информации. Если торговлю и налогообложение можно сравнить с кровеносными сосудами, то система комму-

никаций подобна центральной нервной системе в живом организме. Оперативное получение информации позволяет быстро принимать решения. Наличие бюрократии, единого языка общения и системы записей событий дает возможность управлять информационными потоками.

4. Существование в империи постоянной армии необходимо для новых завоеваний и отражения вторжений извне, а также подавления бунтов и беспорядков внутри. С течением времени, когда империи переставали территориально расти (по причине достижения границ экологической зоны, другой империи или нецелесообразности расширения по другим причинам), на первый план выходила задача защиты границ, к ним постепенно перемещались основные военные силы.

5. Многие империи имели свой неповторимый стиль, который выражался в архитектуре, религии, искусстве и моде. Имперский стиль имел космополитическую природу, он создавал ощущение единства народов и распространялся не только на периферию империи, но нередко и за ее пределы [Barfield 2000].

Одним из вариантов ранней империи следует считать *варварскую империю*. Принципиальное отличие последней заключалось в том, что ее метрополия являлась условно высокоразвитой только в военном отношении, тогда как ее социально-экономическая структура была менее сложной и дифференцированной, чем на эксплуатируемых или завоеванных территориях. С этой точки зрения метрополия кочевых империй нередко сама представляла собой периферию и провинцию (допускаем, что она могла не быть государством).

Все империи, основанные кочевниками, были варварскими. Однако не все варварские империи основывались кочевниками. Поэтому кочевую империю следует рассматривать как вариант варварской. В таком случае кочевую империю можно дефинировать как общество кочевников, организованное по военно-иерархическому принципу, занимающее относительно большое пространство и получающее необходимые нескотоводческие ресурсы, как правило, посредством внешней эксплуатации (грабежи, войны, контрибуции, вымогания, неэквивалентная торговля, данничество и т.д.).

Таким образом, для кочевых империй, на наш взгляд, характерны следующие признаки: многоступенчатый иерархический характер социальной организации, на всех уровнях пронизанной племенными и надплеменными генеалогическими связями; дуальный (левое и правое крыло) или триадный (центр и крылья) принцип административного деления империи; военно-иерархический характер общественной организации метрополии, чаще всего по десятичному принципу; ямская служба как особый способ организации административной инфраструктуры; специфическая система наследования власти (импе-

рия — достояние всего ханского рода, институт соправительства, хурилтай); особый характер отношений с земледельческим миром [Крадин 1992; 2002].

Необходимо также отличать классические кочевые империи от смешанных земледельческо-скотоводческих империй, где большую роль играет кочевой элемент (Арабский халифат, государство сельджуков, Дунайская Болгария, Османская империя), и от более мелких квазиимперских государствовподобных образований кочевников (каситы, гиксосы, европейские гунны, авары, венгры, Приазовская Булгария, каракидани, татарские ханства после распада Золотой Орды).

Т.Барфилд предложил другой термин для создаваемых кочевниками империй — *теневые империи*. Он полагает, что данные политии имели вторичный характер и возникали как бы в тени уже существующих цивилизаций и империй (тем самым подчеркивается теневой характер экономики подобных империй). Барфилд выделяет несколько типов теневых империй: *зеркальные*, которые появились в ответ на давление со стороны оседло-земледельческих империй (хунну, тюрков и т.д.); *морские торговые империи* (Финикия, Крит); *империи-хищники*⁶, создаваемые периферийными группами после гибели центрального общества (Нубия, народы маньчжурской «границы» — Ляо, Цзинь, Цин). В эту классификацию можно добавить еще одну модель — *ностальгические империи*, возникавшие на обломках крупных образований прошлого (государства в Китае IV–VI, X–XII вв., королевство Каролингов), однако имперская природа и вторичный, теневой характер ряда взятых в качестве примера обществ вызывают сомнение.

Существуют большое количество различных типологий кочевых империй и подобных им квазиимперских политий кочевников [Хазанов 1975: 251–263; 2002: 50–52; Плетнева 1982; Khazanov 1984: 231–233, 295–302; Васютин 2002 и др.]. Мы предлагаем выделять три модели («идеальные типы») кочевых империй: *типичные*, когда кочевники и земледельцы сосуществуют отдельно, а прибавочный продукт получают посредством дистанционной эксплуатации (набеги, вымогание «подарков», в сущности рэкет, неэквивалентная торговля) (хунну, сяньби, тюрки, уйгуры, Первое Скифское царство и пр.); *даннические*, когда земледельцы зависят от кочевников, эксплуатация в форме данничества (Хазарский каганат, империя Ляо, Золотая Орда, Юань и пр.); *завоевательные*, когда кочевники покоряют земледельческое общество и переселяются на его территорию (Парфия, Кушанское царство, поздняя Скифия и пр.). На смену грабегам и данничеству приходит регулярное налогообложение земледельцев и горожан [Крадин 1992: 166–178].

Даннические кочевые империи были промежуточной моделью между типичными и завоевательными. От типичных империй они отлича-

лись: более регулярным характером эксплуатации (данничество вместо эпизодических грабежей, вымогательства «подарков» и т.д.); урбанизацией и частичной седентеризацией; усилением антагонизма среди кочевников и, возможно, трансформацией метрополии степной империи из сложного вожества в раннее государство; формированием бюрократического аппарата для управления завоеванными земледельческими обществами.

В свою очередь, завоевательные империи отличались от даннических, во-первых, более тесным симбиозом экономических, социальных и культурных связей между номадами и подчиненными земледельцами; во-вторых, в завоевательных империях кочевая аристократия осуществляла политику разоружения, седентеризации и ослабления вооруженных скотоводов, тогда как в даннических простые скотоводы были опорой власти; в-третьих, для завоевательных империй характерно регулярное налогообложение земледельцев, а не периодическое взимание дани. Последняя модель представляет собой не столько кочевую империю, сколько оседло-земледельческую, но с преобладанием кочевников-скотоводов в политической сфере и в военной организации.

6. Роль кочевников в мир-системных процессах

У истоков мир-системного подхода к историческому процессу стоял французский историк Ф.Бродель. Он много писал о торговых коммуникациях, которые связывали разные регионы и культуры в единое макроэкономическое пространство. Его идеи были развиты И.Валлерстайном [Wallerstein 1974, 1984]. Главной единицей развития Валлерстайн избирает не национальное государство, а социальную систему. Основным критерием классификации (и одновременно периодизации) систем Валлерстайн берет способ распределения. В этом он является последователем К.Поланьи. Выделяются три способа производства и соответственно три типа социальных систем: реципроктно-линиджные мини-системы, основанные на взаимобмене, редистрибутивные мир-империи (в сущности цивилизации, по А.Тойнби); капиталистическая миросистема (мир-экономика), основанная на товарно-денежных отношениях [Wallerstein 1984: 160ff]. Такова стадийная составляющая мир-системной теории.

Мир-империи существуют за счет дани и налогов, взимаемых с провинций и захваченных колоний, т.е. за счет ресурсов, перераспределяемых бюрократическим аппаратом. Отличительным призна-

ком мир-империй является административная централизация, доминирование политики над экономикой. Мир-империи могут трансформироваться в мир-экономики. Большинство мир-экономик оказались непрочными и погибли. Единственная выжившая — это капиталистическая мир-экономика. Она сформировалась в Европе в XVI–XVII вв., превратилась в гегемона мирового развития (мир-систему), подчинив себе все другие социальные системы. Капиталистическая мир-система состоит из *ядра* (наиболее высокоразвитые страны Запада), *полупериферии* (в XX в. — страны социализма) и *периферии* (страны «третьего мира»). Она основана на эксплуатации, неэквивалентном разделении труда и между ядром и периферией. Полупериферия выполняет роль амортизатора и нередко является источником различных инновационных изменений. На динамику экономических процессов в капиталистической мир-системе влияют геополитические процессы, экономические тренды («тренды Кондратьева» и пр.) разной протяженности [Wallerstein 1974].

Один из ключевых вопросов мир-системной теории — сколько мир-систем существовало на протяжении человеческой истории? Согласно Валлерстайну, подлинной мир-системой является только капиталистическая, существующая в течение нескольких сот лет. Однако не все принимают его точку зрения. Ж.Абу-Луход выпустила книгу «До европейской гегемонии» [Abu-Lughod 1989], в которой завоевания монголов расцениваются как важнейший фактор создания первой в XIII столетии по-настоящему глобальной мир-системы, что впоследствии дало возможность сравнить значение этого события с большим взрывом в истории Вселенной [Ashed 1993: 53]. Эта система состояла из пяти независимых ядер: Западная Европа; арабский мир; зона Индийского океана; Китай; Великая степь, объединенная монголами в единое макроэкономическое пространство, что способствовало установлению стабильных торговых контактов между Европой и Азией. Значимость работы Абу-Луход заключается в том, что она первая обосновала единство мира до эпохи развитого капитализма.

По мнению И.Валлерстайна, о складывании мир-системы можно говорить, когда начинается масштабный товарообмен. Однако исследования археологов и антропологов выявили, что для доиндустриальных обществ обмен престижными товарами играл более значимую роль, одновременно став важным фактором усиления политической власти [Webb 1975; Ekholm 1977; Schneider 1977; Peregrine 2000, etc.]. Впоследствии данные идеи были развиты К.Чейз-Данном и Т.Холлом. На их взгляд, мир-системная методология применима к системам любого типа — от мини-систем охотников-собирателей до глобальной системы современности. Мир-системные связи складываются из четы-

рех видов социальных сетей: массовые товары (BNG), престижные товары (PGN), военно-политические союзы (PMN), информационные сети (IN). Самыми широкими являются информационные сети и сети обмена престижными товарами [Chase-Dunn, Hall 1997: 41–56; Чейз-Данн, Холл 2001: 440–443, и др.]. Однако А.-Г.Франк и Д.Уилкинсон полагают, что мир-система одна и изначально она зародилась на Ближнем Востоке. По мере ее расширения смещался и центр [Gills, Frank 1992; Frank, Gills 1994; Уилкинсон 2001, и др.].

Важнейшей чертой мир-систем является циклический, пульсирующий характер их жизнедеятельности [Нефедов 1999; 2003; Straussfogel 2000]. Любая система переживает периоды подъема, кризиса; многие системы вследствие различных причин гибнут. Подтверждение подобной ритмики развития можно найти в экологии, где уже достаточно давно выявлены циклы популяций животных (например, динамика популяции канадской рыси, так называемый «эффект Морана») [Moran 1953; Ranta et al. 1997, и др.]. Однако необходимо отметить, что ученые так и не пришли к единому мнению относительно причин существования подобных циклов. Уже не одно десятилетие дискутируется вопрос, есть ли устойчивая корреляция между солнечной активностью, изменением климата и популяций животных. Одни авторы полагают, что подобную закономерность можно наблюдать в природе [Максимов 1989 и др.], прочие категорически против этой точки зрения [Макфедьен 1965: 286–387, 293, и др.].

Еще в первой половине XX в. была отмечена синхронность ритмов роста/упадка империй и урбанизации Западной Европы и Китая в древности [Teggart 1939]. Уже тогда стало ясно, что такая синхронность была обусловлена наличием определенных связей между различными частями мира, а также спецификой экологии, ресурсов и социальной структуры обществ. А.-Г.Франк попытался связать указанные ритмы с макроэкономическими «трендами Кондратьева». Для доиндустриальной эпохи, по его мнению, тренд был более длинным — от 200 до 500 лет. Франк и Гиллс выделили четыре больших цикла: доклассический (1700 г. — 100/50 гг. до н.э.), классический (100/50 гг. до н.э. — 200–500 гг. н.э.), средневековый (200–500 — 1450/1500 гг.) и современный (с XVI в.). Внутри каждого цикла выделены кондратьевские фазы подъема (А) и спада (В). Так, в рамках средневекового цикла выделены: А-фаза (500–750/800 гг.) — расцвет Византии, арабского мира, Китая (династии Суй и Тан), Тюркского каганата; В-фаза (750/800–1000/1050 гг.) — упадок королевства Каролингов, Аббасидов, династии Тан, гибель уйгурского каганата; А-фаза (1000/1050–1250/1300 гг.) — завоевания монголов и создание досовременной мир-системы (по Абу-Луход); В-фаза (1250/1300–1450/1500 гг.) — упадок

Афро-Евразии, связанный с распространением эпидемий [Gills, Frank, 1992; Frank, Gills 1994].

Наиболее значимую роль в этих процессах играли сети информационного обмена. В истории человечества обнаружено ряд совпадений, которые трудно объяснить только синхронностью исторических процессов: появление в военном деле колесниц, в результате чего номадизм стал важным фактором исторических процессов⁷; «железная революция», вследствие которой черная металлургия распространилась от Пасифики до Атлантики; «осевое время», ставшее интеллектуальным переворотом в последние века до Рождества Христова, и др. [McNeil 2000; Коротаев и др. 2005: 102–104; Korotayev 2005: 84–86]. Вследствие этого необходимо коренным образом пересмотреть понятие *ядро* мир-системы и *центр-периферийные связи*. Если И.Валлерстайн связывал эти отношения главным образом с хищнической эксплуатацией странами капитализма колоний, что, как показал Э.Вулф, было большим преувеличением [Wolf 1982], то А.В.Коротаев в качестве мир-системного ядра предлагает считать ту зону мир-системы, которая выступает в качестве донора инноваций в несравненно большей степени, чем в качестве их реципиента [Коротаев и др. 2005: 104].

С этой точки зрения роль кочевников в мировой истории выглядит принципиально по-иному. Если в классических работах по философии им отводилась роль уничтожителей цивилизаций (в лучшем случае «санитаров истории»), то в контексте мир-системных процессов длительный период именно они являлись трансляторами информации между оседлыми цивилизациями. Одомашнивание лошади, распространение колесного транспорта способствовали убыстрению темпов распространения информации и обмена товарами престижного спроса. Несмотря на то что сами номады с течением времени изменились не очень сильно, они способствовали развитию торговых контактов, распространению религий и географических знаний, развитию информационных сетей и товарных обменов между различными цивилизациями [Мак-Нил 2004]. И хотя кочевники далеко не всегда были главными действующими лицами истории, несомненно, они были катализаторами этих процессов [Di Cosmo 1999: 4].

Т.Оллсон совершенно справедливо подметил, что в обмене роль кочевников обычно сводится к простой посреднической деятельности. Однако нередко номады выступали инициаторами тех или иных обменов. Культурный обмен между мусульманской Средней Азией и конфуцианским Дальним Востоком стал возможен не потому, что после создания монгольской державы возникли устойчивые и безопасные маршруты, а потому, что этого пожелала правящая элита степной империи. На протяжении более чем столетия кочевники выступали глав-

ными инициаторами, покровителями и трансляторами культурного обмена между цивилизациями Старого Света [Allsen 2001: 210–211].

Попробуем применить эти идеи к истории доиндустриальной Внутренней Азии. Представляется продуктивным рассматривать отношения между кочевниками и оседло-городскими обществами как взаимоотношения центра и полупериферии. Понятие *полупериферия* в мир-системной теории было также разработано И.Валлерстайном, главным образом для описания процессов в современной капиталистической мир-системе. Полупериферия эксплуатируется ядром, но и сама эксплуатирует периферию, а также является важным стабилизирующим фактором в мировом разделении труда [Wallerstein 1984]. Однако более поздние исследования показали, что взаимодействия центра и полупериферии имеют более сложный характер [Chaze-Dunn, 1988; Chase-Dunn, Hall 1997: 78–98]. В доиндустриальный период важные стабилизирующие функции полупериферии могли выполнять древние и средневековые города-государства (Финикия, Карфаген, Венеция и др.), милитаристические государства-спутники, возникавшие рядом с высокоразвитыми центрами (Аккад и Шумер, Спарта, Македония и Афины, Австразия и Нейстрия), которые не подвергались прямой эксплуатации со стороны центра.

Империи кочевников являлись милитаристическими «двойниками» аграрных цивилизаций, поскольку зависели от поступающей оттуда продукции. При этом номады, как уже было сказано, выполняли важные посреднические функции между региональными мир-империями. Как мореплаватели, они обеспечивали связь потоков товаров, финансов, технологической и культурной информации между островами оседлой экономики и урбанистической цивилизации [Kradin 2002]. Степень централизации кочевников прямо пропорциональна размерам соседней земледельческой цивилизации. Кочевники Северной Африки и Передней Азии, для того чтобы торговать с оазисами оседлой цивилизации или нападать на них, объединялись в племенные конфедерации или вождества. Номады восточноевропейских степей, существовавшие на окраинах античных государств — Византии и Руси, создавали квазиимперские государствоподобные структуры. Номады Внутренней Азии являлись частью китайской (дальневосточной) мир-системы [Seamon 1991: 4], поэтому там средством адаптации кочевничества к внешнему миру стала кочевая империя.

Можно проследить устойчивую корреляцию между расцветом аграрной мир-империи (мир-экономики), а также силой кочевых империй, которые существовали за счет выкачивания части ресурсов из оседлых городов-государств [Barfield 1992: 8–16; Барфилд 2002: 75–84]⁸. Динамичная биполярная система политических связей между

земледельческими цивилизациями и окружавшими их кочевниками (варвары и Рим, скифы и государства Причерноморья, номады Центральной Азии и Китай и т.д.) циклически повторялась в истории доиндустриального мира. Эта система появилась в эпоху «осевого времени» [Ясперс 1991], когда стали возникать могущественные земледельческие империи (Цинь в Китае, Маурьев в Индии, эллинистические государства в Малой Азии, Римская империя на Западе), и в тех регионах, где, во-первых, существовали достаточно большие пространства, благоприятные для занятия кочевым скотоводством (Причерноморье, поволжские степи, Халха-Монголия и т.д.), и, во-вторых, где номады были вынуждены поддерживать длительные и активные контакты с более высокоорганизованными земледельческо-городскими обществами (скифы и государства древнего мира, кочевники Центральной Азии и Китай, гунны и Римская империя, арабы, хазары, тюрки и Византия и пр.). Реакцией на появление земледельческих мир-империй стало возникновение империй и квазиимперских политий номадов.

Во Внутренней Азии первыми биполярными элементами региональной системы стали Хуннская держава (209 г. до н.э. — 48 г. н.э.) и династия Хань. В их взаимоотношениях можно выделить четыре этапа. На первом этапе (200–133 гг. до н.э.) хуннский шаньюй после опустошительного набега, как правило, направлял послов в Китай с предложением замирииться. После получения даров набеги на какое-то время прекращались. Через определенный промежуток времени, когда награбленная добыча заканчивалась или приходила в негодность, скотоводы снова начинали требовать от вождей и шаньюя удовлетворения их потребностей. В силу того что китайцы упорно не шли на открытие рынков на границе, шаньюй был вынужден «выпускать пар», приказывая возобновить набеги. Второй этап (129–58 гг. до н.э.) — это главным образом время активных войн ханьцев с кочевниками. На третьем этапе (56 г. до н.э. — 9 г. н.э.) часть хунну под предводительством шаньюя Хуханье приняла официальный вассалитет от Хань. За это император обеспечивал небесное покровительство шаньюю и дарил ему как вассалу ответные «подарки». Понятно, что дань вассала имела лишь идеологическое значение. Однако ответные благотворительные дары были даже намного больше, чем ранее. Кроме того, по мере необходимости шаньюй получал от Китая продукты земледелия для поддержки своих подданных. Четвертый, последний этап (9–48 гг. н.э.) отношений между Хань и имперской конфедерацией хунну по содержанию схож с первым. Отличие заключается только в большей агрессивности номадов, что, возможно, было опосредовано кризисом в Китае, ослаблением охраны границ, невозможностью посылать, как прежде, богатые «подарки» в Халху [Крадин 2002].

После хунну место лидера в монгольских степях заняли сяньби (примерно 155 — 180 г.), которые совершали грабительские набеги на Северный Китай в течение несколько столетий. Но сяньби не додумались до изощренного вымогательства и просто опустошали приграничные земли Китая [Крадин 1994; Дробышев 2006]. Поэтому конфедерация сяньби ненадолго пережила своего основателя Таньшихуая. Примерно в то же время произошло крупное восстание, которое явилось началом конца династии Хань.

В эпоху классической древности окончательно сложился Великий шелковый путь. Он имел значение для всех участников товарооборота: римские модницы шеголяли в китайских шелках, китайцы получили для своей армии знаменитых лошадей «с кровавым потом». Кочевники зарабатывали на посреднических услугах и получали доступ к новым технологиям и оружию. Торговый путь способствовал также распространению религий, особенно буддизма и манихейства [Бентли 2001: 187–188]. Но помимо положительных результатов, установление контактов между цивилизациями Старого Света имело и отрицательные последствия. Появление во II–III вв. патогенов привело к распространению эпидемических заболеваний, которые стали причиной резкого сокращения численности населения и упадка цивилизаций древности [McNeil 1976: 106–147].

В следующие полтора столетия после гибели Ханьской империи, до тех пор пока в регионе не сформировалась новая биполярная система международных отношений, народы Маньчжурии создали на границе с Китаем свои государства. Наиболее удачливым из них (мужунам, тоба) удалось подчинить земледельческие территории в Северном Китае. И только после этого кочевники смогли воссоздать в монгольских степях централизованное объединение — Жужаньский каганат (начало V в. — 555 г.). Однако жужаням не удалось установить полный контроль над степью, поскольку тоба также являлись скотоводами по происхождению. Они были храбрыми воинами и в отличие от оседлых китайцев совершали успешные карательные рейды в жужаньские тылы [Kradin 2005].

После разгрома жужаней тюрками и образования на юге династии Суй, а затем Тан восстановилась биполярная структура во Внутренней Азии. Это было обусловлено новым макроэкономическим ростом ведущих мир-империй того времени (А-фаза, по А.-Г.Франку): в Китае — династии Тан, на Ближнем Востоке — халифата Аббасидов, в Малой Азии — Византии. Политическая стабильность обусловила быстрое возобновление торговых потоков. Объем торговых операций не поддается исчислению, однако очевидно, что он намного превышал товарооборот древнего мира. Тюркские каганы (552–630 и 683–734 гг.)

продолжили хуннскую политику вымогательства на расстоянии. Они вынуждали Китай посылать богатые «подарки», открывать на границах рынки и т.д. Важное место в экономике кочевников занимал контроль над трансконтинентальным шелковым маршрутом [Бичурин 1950: 268–269; Liu Mau-tsai 1958: 160, 214–215, 252]. Первый каганат тюрков стал первой настоящей евразийской империей, которая связала торговыми путями Китай, Византию и исламский мир.

Уйгурский вариант поведения (745–840) выглядит несколько иначе, но и он вписывается в генеральную модель. Доходы уйгуров складывались из нескольких частей. Во-первых, по «договорам» с Китаем они получали ежегодные богатые «подарки» и, кроме того, выпрашивали при каждом удобном случае (поминки, коронация и т.д.). Во-вторых, китайцы вынуждены были нести обременительные расходы по приему многочисленных уйгурских посольств. (Однако китайцев больше раздражали не затраты продуктов и денег, а то, что номады вели себя как завоеватели, устраивали пьяные драки и погромы в городах, по дороге домой воровали китайских женщин [Бичурин 1950: 327]⁹.) В-третьих, уйгуры неоднократно предлагали свои услуги китайским императорам для подавления сепаратистов в Китае. (Но участвуя в военных компаниях на территории Китая в 750–770 гг., они нередко забывали о своих союзнических обязательствах и просто грабили мирное население, угоняли жителей в плен.) В-четвертых, в течение почти всего времени существования уйгурского каганата номады обменивали свой скот на китайские сельскохозяйственные и ремесленные товары. От такой торговли китайцы терпели убытки, а прибыль получали номады. Уйгуры хитрили и поставляли старых и слабых лошадей, но цену запрашивали за них очень высокую [Бичурин 1950: 323]. Фактически торговля, как и «подарки», являлась платой номадам за мир на границе. Наконец, если согласиться с Дж.Бентли, уйгуры экспроприировали значительную часть доходов от товарооборота между Китаем и Византией [Бентли 2001: 190]. Может быть, именно поэтому на пути караванов вырос огромный город — Карабалгасун, который мог быть перевалочной базой для торговцев различных стран.

Итак, уйгуры почти не совершали набегов на Китай. Им достаточно было продемонстрировать силу своего оружия. Только в 778 г. китайский император выразил свое возмущение, так как приобретенные лошади были совсем никудышными. Уйгуры сразу совершили разрушительный набег на приграничные провинции Китая, а потом стали ожидать императорского посольства. Очень скоро снова заработала налаженная машина выкачивания ресурсов из аграрного Китая. Так продолжалось до полного уничтожения уйгурского города Карабалгасуна кыргызами. После этого остатки уйгурских племен осели около

Великой китайской стены и продолжали грабить приграничные китайские территории. Терпение китайцев истощилось, и они послали войска для их уничтожения.

После уничтожения Уйгурского каганата кыргызами погибла и империя Тан. Народы Маньчжурии вновь получили шанс стать политическими лидерами в регионе. Это удалось киданям, которые создали империю Ляо (907–1125). С X в. ядро китайской мир-экономики стало смещаться к югу. Поскольку туда же смещались и товарные потоки, центральноазиатские кочевники и их маньчжурские соседи были вынуждены создать буферные государства на территории Северного Китая [Tabak 1996]. Кидани подчинили несколько небольших земледельческих государств, образовавшихся на обломках Танской империи, и создали дуальную систему управления китайцами и скотоводами. Северная администрация контролировала кочевников и другие северные народы (метрополия). Южная администрация, управляя земледельческими территориями, копировала бюрократическую систему Китая. По мере того как степное варварство трансформировалось в цивилизацию, представители элиты завоевателей стали носить одежды побежденных, перенимали их этикет и письменность (если не создавали свою).

Данничество и вымогательство приносили империи Ляо огромную прибыль. После подписания мирного договора в 1005 г. династия Сун согласилась выплачивать ежегодно 100 тыс. монет серебра и 200 тыс. кусков шелка. После новой военной кампании 1042 г. выплаты были увеличены до 200 тыс. монет и 300 тыс. кусков шелка [Franke 1990: 409]. Кидани создавали крупные города, в которых воздвигались пышные дворцы и храмы, размещались императорский двор и чиновники. С расширением территории империи за счет новых земледельческих областей Северного Китая процесс «китаизации» киданьской аристократии стал идти еще более быстрыми темпами — она все больше отрывалась от степных традиций.

Полностью повторили пример киданей чжурчжэни, которые, свергнув династию Ляо в начале XII в. и завоевав Северный Китай, создали империю Цзинь (1115–1234). Находясь в зените своего могущества, маньчжурские династии вели политику разъединения кочевников, руководствуясь старым правилом международной политики «разделяй и властвуй». Длительное время им это удавалось, пока к власти в монгольских степях не пришел Темучжин, которому удалось преодолеть племенной сепаратизм и вновь объединить все народы, жившие «за войлочными стенами», в единую степную конфедерацию.

Рассмотренный исторический период прекрасно вписывается в геополитическую модель *окраинного преимущества* Р.Коллинза [2001]. Согласно этой модели, общество с меньшим числом противников на

прилегающих территориях имеет тенденцию побеждать в конфликтах и увеличивать свое могущество. С течением времени окраинное преимущество пропадает, периферия становится ядром и подвергается военному давлению извне. Так, бохайцы создали свое раннее государство на обломках Когурё и вдали от Тан. Когда развалился танский Китай и ушли в историю степные каганаты, Елюй Абаоцзи смог объединить киданей. Чжурчжэни создали свою государственность на восточных границах империи Ляо, которой пришлось вести войну на два фронта. Монголы также имели окраинное преимущество перед Цзинь. К тому же и Ляо, и Цзинь перед своей гибелью находились в упадке¹⁰.

Создание Империи Чингис-хана и монгольские завоевания в XIII в. пришлись на новый период влажности в степях Внутренней Азии и Восточной Европы [Иванов, Васильев 1995: 205, табл. 25], а также совпали с демографическим и экономическим подъемом во всем Старом Свете. Монголы замкнули международную торговлю в единый комплекс сухопутных и морских путей. Впервые все крупные региональные ядра (Европа, исламский мир, Индия, сунский Китай, Золотая Орда) были объединены в первую доиндустриальную мир-систему. В степи подобно фантастическим миражам возникли гигантские города — центры политической власти, транзитной торговли, многонациональной культуры и идеологии (Каракорум, Сарай-Бату). С этого времени границы ойкумены значительно раздвинулись, политические и экономические изменения в одних частях света стали воздействовать на другие регионы мира [Abu-Lughod 1989; 1990; McNeil 2000].

Чума, быстро распространившаяся по Старому Свету вследствие развития системы торговых коммуникаций [McNeil 1976; Мак-Нил 2004], а также изгнание монголов из Китая, упадок Золотой Орды явились наиболее важными звеньями в цепи событий, приведших к гибели первой мир-системы. 1350–1450 годы отмечены синхронными экономическим и демографическим кризисами во всех основных субцентрах афро-евразийской мир-системы. В начале XV в. она распалась. Даже отчаянные попытки Тамерлана восстановить сухопутную трансконтинентальную торговлю в конечном счете закончились неудачей. Мины вернулись к традиционной политике автаркизма и противостояния с кочевниками, что вызвало регенерацию старой политики дистанционной эксплуатации монголами Китая [Покотилев 1899].

По иронии судьбы именно завоевания монголов способствовали закату номадизма [Tabak 1996]. Развитие в эпоху Монгольской империи связей между Западом и Востоком привело к распространению информации о взрывчатых веществах и примитивной артиллерии, используемых Китаем. Это стимулировало развитие аналогичных разработок в европейских странах и со временем привело к отставанию ко-

чевников в военной области. Мощное огнестрельное вооружение могло производиться только в промышленно развитых странах [Мак-Нил 2004: 647]. Конечно, скотоводы могли выменивать или иными способами получать огнестрельное оружие из индустриально развитых стран, однако пулеметы, артиллерия, масштабные запасы боеприпасов были им недоступны.

Когда начала складываться капиталистическая мир-система, существенные геополитические изменения произошли и на территории Восточной Азии. Очередная волна завоевателей, хлынувшая из Маньчжурии, привела к созданию в Китае новой династии — Цин (1644–1911). Маньчжуры, подобно чжурчжэням, были хорошими воинами и существенно расширили территорию Срединного государства, территория которого нечасто заходила за пределы Великой стены. Были завоеваны и включены в состав империи на правах вассалов монгольские кочевники. Победители взяли курс на умиротворение агрессивной природы степняков посредством активного распространения среди завоеванных народов буддизма. Со временем это дало свои положительные результаты. С тех пор Север уже никогда не представлял угрозу для Юга.

Впрочем, такова была участь всех кочевых народов. При новом мировом порядке номадам уже не суждено было играть прежнюю роль. Натуральное хозяйство скотоводов не могло конкурировать с новыми формами организации труда — мануфактурой и фабрикой. Изменился и политический статус степных обществ. Номады уже в качестве периферии стали вовлекаться в орбиту интересов различных субцентров капиталистической мир-системы. Значительно деформировалась экономика и социальная организация номадов, начались болезненные аккультурационные процессы, которые сопровождались ростом этнического самосознания, активизацией трибалистских и антиколониальных движений.

Примечания

¹ Вопрос об эксплуатации в первобытном обществе имел тогда не только теоретическое значение. Опираясь на выводы академических ученых, партийное руководство проводило политику раскулачивания (см., например [Абылхожин 1991: 74, 100, 179–180; Тишков 1993: 110–111; Марков 1998: 110–111, и др.]).

² Подобные идеи восходят к концепции М.Вебера. «„Государство“ — писал он, — является таким союзом, который обладает монополией на *легитимное насилие*, — иначе определить его нельзя. Заповеди Нагорной проповеди „Не противься злу“ он противопоставляет: „Ты *должен* содействовать осуществлению права да-

же силой и сам ответишь за неправомерные действия". Там, где этого нет, нет и „государства“» [Вебер 1990: 318].

³ Здесь опускается проблема особой евразийской цивилизации.

⁴ В ряде других исследований предлагаются более сложные схемы, в которых стадийный принцип сочетается с многолинейностью. В одной из ранних работ М.Годелье, который следовал типологии докапиталистических форм *Gemeinwesen* К.Маркса, азиатская и античная формы являлись тупиковыми, поскольку вели соответственно только к азиатскому и к рабовладельческому способам производства. Лишь германская форма *Gemeinwesen* привела к феодализму, а от него к капиталистической формации [Godelier 1969]. Ф.Тёкен рассматривал азиатскую, античную и германскую общины не только как последовательно более развитые формы *Gemeinwesen*, но и как самостоятельные линии исторического развития [Tökei 1975, 1979].

⁵ На русском языке эта концепция наиболее полно изложена в следующих коллективных монографиях: «Альтернативные пути к цивилизации» (М., 2000) и «Цивилизационные модели политогенеза» (М., 2002).

⁶ Т.Барфилд использует термин *Vulture empires* (от *vulture* — гриф, птица). Данное понятие используется также для обозначения хищника, который питается падалью.

⁷ «Новая тактика ведения войны способствовала нарушению всего социального равновесия в Евразии. Ни один народ или государство цивилизованного мира не мог устоять перед армией колесниц. Сокрушительные захватнические походы и миграция народов на континенте были вызваны этой резкой переменой в равновесии сил... Социальный градиент больше не протекал гладко по старой схеме, как это было в III тыс. до н.э., — от вершин цивилизации Среднего Востока к ее земледельческим окраинам. Напротив, шел обратный процесс, когда полукцивилизованные завоеватели массово вторгались в древние центры цивилизации. Так, все варвары-завоеватели: касситы в Месопотамии, гиксосы в Египте и митанни в Сирии — основывали свое господство на превосходстве в новой тактике ведения войны» [Мак-Нил 2004: 167].

⁸ Концепция Т.Барфилда вызвала немало нареканий со стороны историков. Его обвиняли в некорректности выборки («модель с тремя примерами и двумя исключениями» [Wright 1995: 307]), в отсутствии жесткой корреляции между ритмами подъема/упадка Китая и кочевых империй [Di Cosmo 1999: 13; Васютин 2002: 93–94; Хазанов 2002: 49–50, и др.]. С этими аргументами трудно спорить. Действительно, если сопоставлять синхронность ритмов подъема/упадка кочевых империй по годам, выявится много несоответствий. Однако если сравнивать не конкретные цифры, а графики демографических циклов китайских династий (см., например [Коротаяев и др. 2005: Рис. V.1–7]) со временем существования кочевых империй (за исключением монгольской), то и те и другие примерно укладываются в общий хронологический цикл.

⁹ Монголы вели себя точно так же, как уйгуры в минское время [Покотилов 1893: 64–65, 88, 99, 100, 138].

¹⁰ Продолжительность китайских династических демографических циклов составляла около 100–250 лет (см. [Коротаяев и др. 2005: 209–211]). Начало войны чжурчжэней под предводительством будущего первого цзиньского императора Агуды против империи Ляо и начало кампании Чингис-хана против Цзинь совпали с периодом демографического кризиса (подробнее см. [Нефедов 1999; 2003; Turchin 2003: 137–138; Малков А.С. 2005, и др.]) и соответственно с первым

и вторым кризисами династии Сун. Поскольку экономика киданьской и чжурчженской династий в немалой степени зависела от поставки престижных товаров в виде контрибуции и дани из Сун, сунские кризисы могли усугубить кризисную ситуацию в династиях на севере Китая. Ситуация усугублялась, по всей видимости, перепроизводством элиты, обусловленным так называемой удельно-лестничной («танистриальной») системой наследования [Fletcher 1986; Флетчер 2004], которая, в соответствии с «законом Ибн-Хальдуна» [Turchin 2003: 38–40, 132–124], способствовала разрушению политической системы.



Глава вторая

МИР МОНГОЛЬСКИХ КОЧЕВНИКОВ В XII в.

1. Экология степного номадизма

Наиболее общие сведения о скотоводческой экономике монгольских кочевников содержатся в текстах южносунских дипломатов Пэн Дая и Сюй Тина. Из их текстов следует, что у средневековых монголов был классический состав стада кочевников-скотоводов евразийских степей. «Их домашние животные: коровы, лошади, собаки, овцы и верблюды. У овец северных племен шерсть пышная и веерообразный курдюк» [Пэн Дая, Сюй Тин 1961: 137]. Наличие пяти видов скота называется *таван хошуу мал*.

Из всех видов домашнего скота лошадь для монгола имела важнейшее военное и экономическое значение. В «Сокровенном сказании» постоянно присутствуют сюжеты, касающиеся состояния коней, от которых зависела судьба степного сообщества: «§ 193. Давайте же широко развернемся и постоим в этой степи Саари-кеере, пока не войдут в тело кони», — предлагает Додай-черби Чингис-хану накануне решающих схваток с найманами [Козин 1941: 144–145]. Не случайно именно там, где получило распространение так называемое всадничество (для афро-азиатского номадизма место лошади занимал верблюд), кочевники имели важное преимущество в мобильности перед

своими оседлыми соседями [Jettmar 1966: 1ff; Хазанов 1975: 7; Першиц 1976: 289; 1994: 154–155, 161–163; Khazanov 1990: 6ff, и др.].

Известный авторитет в области кочевого скотоводства Н.Э.Масанов отмечает другие важные качества лошади: рефлекс стадности, тебеневка, скорость, сила и выносливость, терморегуляция, самовыпас и т.д. В то же время он фиксирует ряд черт, осложнявших использование лошади в скотоводческом хозяйстве: необходимость большого количества пастбищ и перекочевов, избирательность в отношении воды и кормов, замедленный цикл воспроизводства: поздний возраст полового (5–6 лет) и физического (6–7 лет) созревания, сезонность размножения, беременность 48–50 недель, низкий (до 30%) уровень выжеребки и пр. [Масанов 1995: 67–68].

Монгольские лошади были небольшого роста, однако неприхотливость и выносливость позволили использовать их не только для верховой езды, но и для перевозки грузов [Алексеев В.П. 1990]. «Лошадей у них на первом или втором году жизни усиленно объезжают в степи и обучают. Затем растят в течение трех лет и после этого снова объезжают [их]. Ибо первое обучение производится [только] для того, чтобы [они] не лягались и не кусались. Тысячи и сотни составляют табун, [лошади] тихи и не ржут. Сойдя с коня, [татары] не привязывают [его]: и так не убежит. Нрав [у лошадей] очень хороший. В течение дня [их] не кормят сеном. Только на ночь отпускают их на пастбище. Пасут их в степи смотря по тому, где трава зелена или высохла. На рассвете сдлают [их] и едут» [Мэн-да бэй-лу 1975: 68–69]. Монголы использовали специальную технологию нагуливания жира у лошадей, которая делала животных более выносливыми и позволяла им в течение 8–9 дней обходиться без питания и водопоя [Bold 2001: 38]. Монгольская лошадь способна была преодолевать за неделю 320 км и за двадцать пять дней до 1800 км [Хоанг 1997: 60].

Важную роль выполняла лошадь при зимнем выпасе скота. В случае образования плотного снежного покрова лошадей пускали на пастбище первыми, чтобы они копытами разбили его и обнажили траву (тебеневка) [Плано Карпини 1957: 67]. Поэтому соотношение лошадей и крупного рогатого скота или овец в стаде должно быть не менее 1:6. «В их стране, у кого есть одна лошадь, непременно есть шесть-семь овец. Следовательно, если [у человека] сто лошадей, то [у него] непременно должно быть стадо из шестисот-семисот [голов] овец» [Мэн-да бэй-лу 1975: 69].

Роль и место лошади в хозяйственной и культурной жизни кочевников нашли отражение в фольклоре и обрядах. Не случайно богатство монголов, как и других кочевых народов, определялось количеством лошадей, а в глазах оседлых и городских жителей мифологизированный

образ воинственного кочевника ассоциировался со свирепым кентавром — получеловеком-полулошадью.

Монгольский крупный рогатый скот хорошо приспособлен к суровым местным природно-климатическим условиям. «Коровы все только желтые, ростом с южнокитайского буйвола и самые выносливые» [Пэн Дая, Сюй Тин 1961: 137]. Однако они давали гораздо меньше молока, чем животные, содержащиеся в стойлах, и меньше весили. Для крупного рогатого скота характерны весьма низкая скорость передвижения, неэкономное использование пастбищ, слабо выраженные рефлексы тебеневки и стадности, замедленный цикл воспроизводства (беременность 9 месяцев, рождаемость до 75 телят на 100 маток) [Мурзаев 1952: 44–46; Наван-Чимид 1954; Шульженко 1954; Балков 1962; Масанов 1995: 71; Атлас 1999: 56–76, и др.]. Крупный рогатый скот использовался и как тягловая сила. Хорошо известен сюжет из «Сокровенного сказания» (§ 100–102), когда Борте попала в плен к меркитам, потому что ей не хватило лошади, и она ехала в возке, запряженном рябой коровой [Козин 1941: 96–97].

Большую часть поголовья стада составляли овцы. Пэн Дая и Сюй Тин свидетельствовали: «[Татары] больше всего разводят овец и употребляют [их мясо] в пищу» [Пэн Дая, Сюй Тин 1961: 139]. Они не требовали особенного ухода, достаточно быстро размножались, легче, чем другие животные, переносили бескормицу, неприхотливы к качеству пастбищ. Монгольские овцы могут круглый год довольствоваться подножным кормом, грязной водой с повышенной минерализацией, а зимой и вовсе обходиться без воды, которую им заменяет снег, легче переносят перекочевки, меньше теряют в весе и способны быстро наращивать жир. Овцы гораздо быстрее восстанавливали свой вес после зимних голодовок и за лето прибавляли почти 40% массы тела. Плодовитость овец составляла до 105 ягнят на 100 маток. Овцы являлись для кочевников источником основной мясной и молочной пищи. Баранина по своим вкусовым и питательным качествам считалась лучшим мясом. Из овечьей кожи изготавливался основной ассортимент одежды, а из шерсти — незаменимый для номадов войлок [Эггенберг 1927; Мурзаев 1952: 44–46; Шульженко 1954; Атлас 1999: 102–120, и др.].

Видимо, коз у монголов (как и у других азиатских номадов) было немного (5–10% общего поголовья стада). Они еще более неприхотливы к качеству пастбищ и в некоторых экологически неблагоприятных районах Монголии фактически заменяли овец [Шульженко 1854: 38]. Хорошо ориентируясь на местности, они могут вести за собой стадо. Козье молоко обладает повышенной жирностью, но оно не пользовалось популярностью у монголов. Разведение коз считалось менее престижным, чем содержание овец. По мнению монголов, коз держат

лишь бедняки [Тимковский 1824: 79]. Возможно, чтобы подчеркнуть униженное положение Тоорила, в «Сокровенном сказании» (§ 152) сказано, что после крушения конфедерации у него остался лишь верблюд и пять коз [Козин 1941: 122].

Одним из важнейших для монголов видов скота был также верблюд. Среди главных достоинств верблюда — способность длительное время (до 10 суток) обходиться без воды и пищи, а также умение употреблять воду с высокой степенью минерализации и растительность, непригодную для питания других домашних животных. Не менее важными достоинствами верблюда являлись огромная сила, высокая скорость передвижения, большая масса тела (до 200 кг чистого мяса и около 100 кг сала). В монгольских степях верблюды использовались в основном для перевозки грузов. Вьюк, перевозимый верблюдом, мог достигать 300 кг, а на санях — 500–600 кг. Обычная длительность дневного перехода составляла 30–50 км.

Правда, по сравнению с лошадей или волом верблюд хуже переносит гололедицу или грязь на дороге: через три-четыре часа передвижения по такой дороге ему нужно отдохнуть. Для верблюдов характерны также отсутствие рефлекса тебеневки, необходимость больших пастбищ, они плохо переносят холод и сырость, у них замедленный цикл воспроизводства (половая зрелость наступает в 3–4 года, низкая фертильность самок — примерно раз в 2–3 года, беременность — более года, плодовитость — 35–45 верблюжат на 100 маток).

Верблюд давал монголам шерсть и молочную продукцию. На юге Монголии верблюд имел такое же значение, как и крупный рогатый скот. Верблюжье молоко очень жирное, из него делали подобие кумыса, сыры и другие продукты. Кроме того, в Гоби высохшие экскременты верблюда использовались как топливо [Шульженко 1954: 38; Вяткина 1960: 172–174; Хёфлинг 1986: 58–65; Масанов 1995: 70–71; Атлас 1999: 156–171, и др.]. Средневековые номады монгольских степей разводили как дромедаров, так и бактрианов [Пэн Дая, Сюй Тин 1961: 137].

В «Сокровенном сказании» (§ 234) перечисляются основные виды выпасаемых монгольскими скотоводами животных [Козин 1941: 173–174]. Однако в письменных источниках нигде не сообщается, как соотносились между собой различные виды скота в процентном отношении. С этой целью можно воспользоваться данными археологических исследований средневековых памятников периода Монгольской империи [Цалкин 1966; 1968], а также этнографическими параллелями, тем более что основные черты экстенсивного пасторального номунизма мало изменились со времен средневековья. Специальные исследования по сопоставлению экономики древних и более поздних кочевников показывают, что состав и процентное соотношение различ-

ных видов животных в стаде, протяженность и маршруты перекочевок во многом детерминированы структурой и продуктивностью природной среды [Майский 1921; Певцов 1951; Руденко 1961; Krader 1963: 309–317; Вайнштейн 1972; Хазанов 1975; Марков 1976; Шилов 1975; Железчиков 1984; Khazanov 1984; Гаврилюк 1989; 1999; Косарев 1989; 1991; Cribb 1991: 28–36; Таиров 1993; Тихонов 1993; Динесман, Болд 1992; Иванов, Васильев 1995; Масанов 1995; Bold 2001: 40–41; Тортика и др. 1994; Акбулатов 1999; Шишлина 2000; Тортика, Михеев 2001; Цыбиктаров 2003, и многие др.]. По этой причине с достаточным основанием можно предположить, что наиболее многочисленными в стаде средневековых монголов были овцы — 50–60%. Примерно 15–20% стада составляли лошади и крупный рогатый скот. Оставшаяся часть приходилась на коз и верблюдов.

Основываясь на примерном соотношении количества животных у одной семьи (100–130 овец) и приблизительной численности монгольских кочевников в XIII–XIV вв. [Мункуев 1970: 14], Л.Г.Динесман и Г.Болд предположили, что общее поголовье скота не превышало 28–30 млн. голов [Динесман, Болд 1992: 179]. Нам эти данные представляются слишком завышенными. Они, скорее, отражают количество скота в современной Монголии. Более тонкую методику расчетов предложил Б.-О.Болд. Он опирался на известное количество лошадей у монголов в начале XIII в. (1,4 млн. голов) и в соответствии с традиционной структурой стада рассчитал общее поголовье домашних животных. По его мнению, оно составляло 15,1 млн. голов [Bold 2001: 40–41]. Если исходить из его данных, то на одного человека приходилось 17,7 головы скота (причем численность населения монголов здесь включает и тех, кто находился на военной службе в Китае).

Последние приведенные расчеты больше согласуются с выводами других исследователей, в частности Эгами Намио, по мнению которого у древних хунну на человека приходилось около 19 голов животных [Egami Namio 1963], и И.М.Майского, согласно данным экспедиции которого в 1918 г. в Монголии на душу населения приходилось 17,8 головы всех видов скота [Майский 1921: 67, 124]. Все это подтверждает мысль И.М.Майского, многократно цитировавшуюся другими исследователями [Таскин 1968: 44; Хазанов 1975: 265–266], о принципиально ограниченных возможностях развития экстенсивной кочевой экономики: «Я не решаюсь высказать вполне категоричного мнения, ибо в подтверждение его невозможно привести какие-либо достоверные данные, но общее впечатление мое таково, что при системе первобытного скотоводства Автономная Монголия не в состоянии прокормить количество скота, значительно превышающее его теперешнее число. Быть может, при строгой экономии ее травяных ре-

курсов хватило бы для полуторного против нынешнего количества скота... но не более» [Майский 1921: 134].

Много это или мало? Основываясь на многочисленных этнографических данных А.А.Тортика, В.К.Михеев и Р.И.Куртиев подсчитали, что для нормального жизнеобеспечения скотоводам необходимо иметь стадо из расчета примерно 36 овец на 1 человека. Исходя из этого, они предложили формулу индекса обеспеченности продуктами питания (ИОП), которая рассчитывается посредством деления общего количества имеющихся животных на число людей и 36 условных овец. Например, если семья из четырех человек имеет 200 овец, то ее ИОП составит 1,39 ($200:4:36$). Если индекс больше 1, то хозяйство имеет достаточно ресурсов для существования (правда, если намного больше 1, то это грозит чрезмерной нагрузкой на пастбища), если индекс меньше 1, то хозяйство находится в кризисном состоянии, что либо требует привлечения дополнительных источников ресурсов (земледелие, охота, война и пр.), либо вынуждает вступать в обменные отношения с более обеспеченными скотовладельцами.

Используя данную формулу, можно, например, рассчитать ИОП для монгольского общества. Поскольку вычисленные Болдом 17,7 животного на 1 человека — это абсолютное поголовье животных, его необходимо перевести в условные овцы. Поскольку у кочевников Евразии 50–60% стада составляли овцы, $\frac{2}{3}$ этого количества условно составлял мелкий рогатый скот (12 голов на 1 человека). Тогда крупный рогатый скот и лошади составляли около 6 голов на 1 человека.

Существуют различные варианты вычисления соотношения между различными видами домашнего скота. В свое время С.И.Руденко предложил эквивалент скота (300 условных овец или 25 лошадей на 1 человека), необходимого для самостоятельного проживания семьи из пяти человек [Руденко 1961: 5]. По его данным, одной лошади соответствует $\frac{6}{5}$ голов рогатого скота, 6 овец или коз. В Монголии принята условная единица — *бодо*, которая равняется $\frac{1}{2}$ верблюда, или одной лошади, или одной голове крупного рогатого скота, или семи овцам, или четырнадцати козам [Мурзаев 1952: 48]. Похожая система расчетов стоимостного соотношения разных видов скота была принята русской администрацией для Казахстана в XIX в. [Косарев 1991: 37]. Исходя из этой системы, нетрудно подсчитать, что на 1 монгола приходилось около 50 ($6 \times 6 + 12$) условных овец. Даже при всей относительности таких подсчетов очевидно, что количество скота у средневековых монголов превышало минимальный ИОП.

Структура питания средневековых монголов была традиционной для кочевников евразийских степей. Пэн Дая и Сюй Тин свидетельствуют, что «они питаются мясом, а не хлебом. Они добывают на охоте зайцев, оле-

ней, кабанов, сурков, диких баранов... дзеренов... и рыбу из рек (ее можно ловить после наступления морозов)» [Пэн Дая, Сюй Тин 1961: 139]. Нечто подобное сообщает Марко Поло: «Едят они мясо, молоко и дичь; едят они фараоновых крыс (т.е. тарбаганов. — *авт.*), много их на равнине и повсюду. Едят они лошадиное мясо и собачье и пьют кобылье молоко [кумыс]» [Книга Марко Поло 1956: 88]. Похожие сведения приводит Джувейни, который добавляет, что любимым лакомством монголов были кедровые орехи [Juvaini 1997: 21].

Все приведенные свидетельства требуют конкретизации. Излюбленным лакомством для монголов была баранина. Однако простые скотоводы и бедняки мясо мелкого рогатого скота ели нечасто. По необходимости или в дорогу забивали мелкий рогатый скот. «Дома или вне дома [татары] пьют лишь кобылье молоко или режут овцу на продовольствие» [Мэн-да бэй-лу 1975: 69]. Основными продуктами питания у большинства скотоводов были различные продукты из кобыльего молока, так называемая белая, чистая пища (*цагаан идээ*) [Вяткина 1960: 201–202; Викторова 1980: 22–24; Жуковская 2002: 87–93, и др.]. «Остальному молоку, которое остается после масла, они дают киснуть, насколько только можно сильнее, и кипятят его; от кипения оно свертывается. Это свернувшееся молоко они сушат на солнце, и оно становится твердым, как выгарки железа; его они прячут в мешки на зиму. В зимнее время, когда у них не хватает молока, они кладут в бурдюк это кислое и свернувшееся молоко, которое называют гриут, наливают сверху теплой воды и сильно трясут его, пока оно не распустится в воде, которая делается от этого вся кислая; эту воду они пьют вместо молока. Они очень остерегаются, чтобы не пить чистой воды» [Рубрук 1957: 97].

Кобылье молоко — кумыс (*айраг*) пьют «таким, словно как бы белое вино, и очень оно вкусно» [Книга Марко Поло 1956: 90]. «Летом они заботятся только о кумысе (*cosmos*). Кумыс стоит всегда внизу у дома, пред входом в дверь... летом, пока у них тянется кумыс, то есть кобылье молоко, они не заботятся о другой пище» [Рубрук 1957: 95]. «Кобылье молоко, если оно у них есть, они пьют в огромном количестве, пьют также овечье, коровье и верблюжье молоко. Вина, пива и меда у них нет, если этого им не пришлют и не подарят другие народы. Зимой у них нет даже и кобыльего молока, если они небогаты. Они также варят просо с водою, размельчая его настолько, что могут не есть, а пить. И каждый из них пьет поутру чашу или две, и днем они больше ничего не едят, а вечером каждому дается немного мяса, и они пьют мясную похлебку. Летом же, имея тогда достаточно кобыльего молока, они редко едят мясо, если им случайно не подарят его или они не поймают на охоте какого-нибудь зверя или птицу» [Плано Карпини 1957: 36].

Крупный рогатый скот забивали в основном поздней осенью, когда он нагуляет жир и средняя атмосферная температура не превышает нулевую отметку, что дает возможность хранить мясо длительное время, до ранней весны включительно. В весенне-летний период, когда зимние запасы мяса заканчивались, а скот еще не нагулял жир, наступает пик употребления молочной пищи. Возможно, вследствие нехватки мяса некоторые малоимущие кочевники использовали в пищу павших животных: «Лошадей, издохших накануне, просто или даже от болезни, они охотно употребляют в пищу, вырезав только зараженное мясо» [Меховский 1936: 59; Рубрук 1957: 96]. Это подтверждается сравнительными историческими и этнографическими данными [Житецкий 1982: 192, 195; Хазанов 1975: 149]. «Если тогда доведется умереть у них быку и лошади, — свидетельствует Г.Рубрук, — они сушат мясо, разрезывая его на тонкие куски и вешая на солнце и на ветер, и эти куски тотчас сохнут без соли и не распространяют никакой вони. Из кишок лошадей они делают колбасы, лучшие, чем из свинины, и едят их свежими. Остальное мясо сохраняют на зиму» [Рубрук 1957: 95–96].

Лошадей забивали, как правило, только на очень больших празднествах. «[Татары] не забивают лошадей, если не [устраивается] большой пир. [Мясо они] жарят на огне в девяти [случаях] их десяти, а в двух-трех [случаях] из десяти варят его в чане о трех ногах» [Пэн Дая, Сюй Тин 1961: 139]. При этом конина и баранина относятся к так называемой горячей пище (*халуун хошуутай мал*). «От мяса одного барана они дают есть 50 или 100 человекам, именно они разрезают мясо на маленькие кусочки на блюбочке вместе с солью и водой — другой приправы они не делают, — а затем острием ножа или вилочки, сделанных нарочно для этого, наподобие тех, какими мы обычно едим сваренные в вине груши и яблоки, они протягивают каждому из окружающих один или два кусочка, сообразно с количеством вкушающих» [Рубрук 1957: 95–96].

Поскольку белковой пищи простым и бедным скотоводам обычно не хватало, монголы пополняли ее посредством охоты. В «Сокровенном сказании» (§ 12–13, 200) неоднократно упоминаются различные виды охоты у монголов: на диких копытных животных и водоплавающих птиц [Козин 1941: 80, 154], грызунов [Рубрук 1957: 98]. Изысканным лакомством считался тарбаган [Козин 1941: 94; Книга Марко Поло 1956: 88], мясо которого монголы готовили, натолкав внутрь тушки раскаленные камни (*боодог*). На шкурки пушных животных (соболей и белок) можно было выменять нужные скотоводам товары и продукты земледельческого хозяйства.

Одним из любимых способов добывания пропитания и развлечения у кочевников была соколиная охота. Ею занимался легендарный Бо-

дончар [Козин 1941: 82], а позднее и сам Чингис-хан [там же: 173]. «У них есть в большом количестве соколы... всех их они носят на правой руке и надевают соколу на шею небольшой ремень, который висит у него до середины груди. При помощи этого ремня они наклоняют левой рукой голову и грудь сокола, когда выпускают его на добычу, чтобы он не получал встречных ударов от ветра или не уносился ввысь. И так охотой они добывают себе значительную часть своего пропитания» [Рубрук 1957: 98].

Ранним кочевникам было известно и рыболовство. После смерти Есугэй-баатура его дети были вынуждены добывать себе пропитание этим непрестижным для кочевников способом.

«На крутом берегу матушки Онон-реки
Вместе усядутся, друг для друга крючья ладят,
На крючья рыбешку негожую притравливают,
Ленков да хайрюзов выуживают,
Невода ли сплетут, плотву неведут» [Козин 1941: 89].

Когда Чингис-хана тяжело ранили и он был вынужден некоторое время скрываться, его нукеры пытались найти пропитание с помощью имевшейся у них рыболовной сети [Рашид-ад-дин 1952а: 169]. Однако в общем сведений об этом виде хозяйства немного. В «Сокровенном сказании» упоминания о рыболовстве, если не считать известного конфликта между Темучжином и Бектером, закончившегося гибелью последнего, есть только в § 109, где речь идет о карательном набеге Ван-хана, Джамухи и Темучжина на меркитов. В этом случае упоминается бассейн р. Селенги, где были экологические условия, способствовавшие ведению комплексного хозяйства. В целом рыболовство обычно считалось непрестижным занятием для кочевников и не получило значительного распространения среди кочевников Монголии.

Ранним монголам было известно также собирательство. Однако оно считалось далеко не самым престижным занятием. В «Сокровенном сказании» (§ 74) красочно описывается, как растила своих сыновей оставшаяся без средств к существованию матушка Оэлун.

«Буденную шапочку покрепче приладит,
Поясом платье повыше подберет,
По Онон-реке вниз и вверх пробежит,
По зернышку с черемухи да яблонь-дичков сберет
И день и ночь своих деток пестует.
Смелой родилась наша мать — Учжин.
Чад своих благословенных вот как растила:
С лыковым лукошком в степь уйдет,
На варево деткам корней накопает,
Корней судун да корней кичигина.

Черемухой да луком вскормленные
Доросли до ханского величия» [Козин 1941: 88–89]¹.

Что касается земледелия, то неверно полагать, что оно было неизвестно монголам. В «Сокровенном сказании» (§ 152, 177) упоминается о просе, ступах и хлебных запасах [Козин 1941: 122, 135] у тех же меркитов. Вероятно, в местах их расселения были соответствующие условия для земледелия. Однако данный вид деятельности был возможен только там, где количество годовых атмосферных осадков не менее 400 мм или имелась разветвленная речная сеть [Масанов 1995: 41]. Большая часть территории Монголии таких условий не имела [Мурзаев 1952: 192, 207, 220–233]. Там лишь 2,3% земель были пригодны для земледелия [Юнатов 1946]. Только в период Монгольской империи были приняты беспрецедентные меры для развития земледельческого хозяйства, отчасти и среди самих монголов [Далай 1983: 94–95]. Однако данные по более поздним периодам показывают, что политика насильственной седентеризации кочевников обычно оказывалась неэффективной, в то время как основные факторы, поддерживающие нomaдизм, оставались неизменными. Любая радикальная политика интенсификации земледельческой экономики в среде скотоводов результативна только до тех пор, пока эта система поддерживается властью [Cribb 1991: 61].

Монголы были кочевниками-скотоводами, они передвигались со своими стадами «с места на место, смотря по тому, где есть вода и трава для пастбища» [Кафаров 1866: 288, 286]. Б.Я.Владимирцов предполагал, что сначала у монголов господствовало таборное кочевание, а с установлением феодализма они перешли к кочеванию отдельными айлами [Владимирцов 1934: 37–38, 45–46]. «Сборник летописей» подтверждает, что у ранних монголов существовало кочевание таборами, курениями: «В давние времена, когда какое-нибудь племя останавливалось в какой-либо местности, оно [располагалось] наподобие кольца, а его старейшина находился в середине [этого] круга подобно центральной точке; это и называли курень. И в настоящее время, когда вблизи находится вражеское войско, они [монголы] тоже располагаются в таком же виде для того, чтобы чужие не проникла внутрь» [Рашид-ад-дин 1952б: 86–87]. Однако многочисленные исторические и этнографические данные показывают, что куренная и айльная системы не исключали друг друга и не могут рассматриваться как стадии эволюции. Их бытование и преобладание в тот или иной период были опосредованы различными экологическими, социально-экономическими и политическими факторами [Хазанов 1975: 10–13; Марков 1976: 57–58, 240–241; Марков, Масанов 1985; Крадин 1992: 48–49; Масанов 1995: 114–130, и др.].

В Монголии даже сейчас нет единой схемы перекочевков. Одни номады, например на Ононе, на зиму уходят в тихие предгорные долины или даже в горы, а летом спускаются в плодородные долины рек. Скотоводы Гобийского Алтая, наоборот, летом кочуют на горных пастбищах, а зимой перемещаются в предгорья. В Халха-Монголии известно не менее десятка различных вариантов моделей сезонного кочевания. Основная часть монголов перекочевывает в среднем 2–4 раза в год. Однако количество перекочевков и радиус кочевания существенно разнятся в зависимости от продуктивности пастбищ. В плодородных хангайских степях номады кочуют в пределах 2–15 км. В гобийских полупустынных районах радиус намного больше — от 50 до 70 км. Самые большие перекочевки — на 100–200 км — совершают монголы Убур-хангайского и Баян-хонгорского аймаков. Количество перекочевков в этих аймаках может достигать 50 и даже более [Мурзаев 1952: 48–49; Грайворонский 1979: 136; Динесман, Болд 1992: 193–194; Bold 2001: 54–55].

В средние века передвижение монголов также было подчинено сезонным ритмам. «Зимой татары живут в равнинах и теплых местах, где есть трава, пастбища для скота, а летом в местах прохладных, в горах да равнинах, где вода, рощи и есть пастбища», — свидетельствовал Марко Поло [Книга Марко Поло 1956: 88]. Его сведения подтверждают другие исследователи. «Монголы с наступлением лета кочуют по высоким и прохладным местам, а к зиме перекочевывают в места более теплые, открытые в полдень, где легко можно доставать топливо и воду. По прошествии этих периодов они переходят с одного места на другое; сегодня идут, завтра стоят, останавливаясь там, где есть трава и вода. Таковы потребности и обычаи страны» [Кафаров 1867: 586].

В восточноевропейских степях, по Рубруку [Рубрук 1957: 90, 118] и Марко Поло [Книга Марко Поло 1956: 56], монголы использовали широтное кочевание. Зимой они спускались к югу, где было теплее, а летом перекочевывали туда, где было прохладнее, — на север. При этом существовали более или менее твердо установленные маршруты сезонных кочеваний. «Всякий начальник (*capitaneus*) знает, смотря по тому, имеет ли он под своею властью большее или меньшее количество людей, границы своих пастбищ, а также где он должен пасти свой стада зимою, летом, весною и осенью» [Рубрук 1957: 90].

Сравнивая этнографические данные по поздним номадам, можно предположить, что пастбища распределялись по принципу первозахвата. Богатые скотовладельцы имели определенные преимущества, поскольку в составе их стада было больше лошадей и они могли быстрее перегнать табуны, чтобы занять более выгодные для выпаса участ-

ки. Земельные конфликты в Монголии стали возникать только после маньчжурского завоевания. При этом большинство споров возникало в тех хошунах, где установленные цинскими императорами границы нарушили маршруты традиционных сезонных перекочевок [Bold 20001: 60].

Непритязательный образ жизни, отсутствие недвижимого имущества и непритязательный набор личных вещей, разборное жилище, наличие транспортных средств и необходимое количество тягловых животных обеспечивалиномадам мобильность. От холода и жары, от ветра, дождя и снега монголов защищала юрта — гениальное архитектурное изобретение кочевников. «Ставки у них круглые, изготовленные наподобие палатки и сделанные из прутьев и тонких палок, — пишет Плано Карпини. — Наверху же, в середине ставки, имеется круглое окно, оттуда падает свет, а также для выхода дыма, потому что в середине у них всегда разведен огонь. Стены же и крыши покрыты войлоком, двери сделаны тоже из войлока» [Плано Карпини 1957: 27]. Средняя юрта (без деревянных каркаса и пола) весит до 200 кг, $\frac{3}{4}$ веса приходится на войлок. Юрту можно поставить очень быстро — примерно за час. Войлочные покрытия служили до 5 лет (сейчас гораздо дольше, поскольку войлок накрывается брезентом и даже полиэтиленом). Деревянный каркас может использоваться до 20 лет.

Для большей мобильности монголы устанавливали юрты на специальные возки. «На повозках [устраиваются] комнаты, в которых можно сидеть и лежать. Их называют „повозками-шатрами“ (ger-tergen. — авт.). В повозке по четырем углам втыкаются либо палки, либо же доски и соединяются накрест наверху» [Пэн Дая, Сюй Тин 1961: 137–138]. В свою очередь, Марко Поло высоко отзывался о защитных свойствах монгольских возков: «Телеги у них покрыты черным войлоком, да так хорошо, что хоть бы целый день шел дождь, вода ничего не подмочит в телеге; впрягают в них волов и верблюдов и перевозят жен и детей» [Книга Марко Поло 1956: 88].

Наиболее полное описание «домов на колесах» монголов оставил Г.Рубрук: «Дом, в котором они спят, они ставят на колеса из плетеных прутьев; бревнами его служат прутья, сходящиеся вверху в виде маленького колеса, из которого поднимается ввысь шейка наподобие печной трубы. Ее они покрывают белым войлоком, чаще пропитывают войлок также известкой, белой землей и порошком из костей, чтобы он сверкал ярче; а иногда они берут черный войлок. Этот войлок около верхней шейки они украшают красивой и разнообразной живописью. Перед входом они также вешают войлок, разнообразный от пестроты тканей. Именно они сшивают цветной войлок или какой-либо другой, составляя виноградные лозы и деревья, птиц и зверей. И они

делают подобные жилища настолько большими, что те имеют иногда тридцать футов в ширину... Я насчитал у одной повозки двадцать два быка, тянущих дом, одиннадцать в один ряд вдоль ширины повозки и еще одиннадцать перед ними. Ось повозки была величиной с мачту корабля, и человек стоял на повозке при входе в дом, погоняя быков» [Рубрук 1957: 91].

Юрта ставилась выходом на юг. Внутреннее пространство делилось на мужскую и женскую половины. Это отмечалось многими очевидцами [Книга Марко Поло 1956: 88, 111; Плано Карпини 1957: 71; Juvaini 1997: 188]. Сидеть на мужской половине было наиболее почетно, самым почетным считалось место напротив входа. Обычно там сидели хозяин и самые важные гости. Там же располагались ханский трон и ложе. «Когда они поставят дома, обратив ворота к югу, то помещают постель господина на северную сторону, — пишет Рубрук. — Место женщин всегда с восточной стороны, то есть налево от хозяина дома, когда он сидит на своей постели, повернув лицо к югу. Место же мужчин с западной стороны, то есть направо. Мужчины, входя в дом, никоим образом не могут повесить своего колчана на женской стороне. И над головою господина бывает всегда изображение, как бы кукла или статуэтка из войлока, именуемая братом хозяина; другое похожее изображение находится над постелью госпожи и именуется братом госпожи; эти изображения прибиты к стене; а выше, среди них, находится еще одно изображение, маленькое и тонкое, являющееся, так сказать, сторожем всего дома. Госпожа дома помещает у своего правого бока, у ножек постели, на высоком месте козлиную шкурку, наполненную шерстью или другой материей, а возле нее маленькую статуэтку, смотрящую в направлении к служанкам и женщинам. Возле входа, со стороны женщин, есть опять другое изображение, с коровьим выменем, для женщин, которые доят коров; ибо доить коров принадлежит к обязанности женщин. С другой стороны входа, по направлению к мужчинам, есть другая статуя, с выменем кобылы, для мужчин, которые доят кобыл. И всякий раз, как они соберутся для питья, они сперва обрызгивают напитком то изображение, которое находится над головой господина, а затем другие изображения по порядку» [Рубрук 1957: 93–94].

2. Социальная организация

Монгольская социальная организация рассматриваемого периода — это не только этнокультурная, но и социально-политическая общность. Исследование социальной структуры монголь-

ского общества помогает понять потестарно-политическую культуру, которая является специфическим условием ее существования. Вследствие синкретического характера культуры институты, выполняющие потестарно-политические задачи на ранних этапах общественного развития, по мнению Л.Е.Куббеля, могли быть включены в число «объективных элементов потестарной культуры... именно понимание потестарной или политической организации (речь в данном случае идет преимущественно об относительно поздних стадиях потестарной организации) как системы культурно детерминированных ролей, пронизывающей всю структуру общества, позволяет рассматривать эту организацию в качестве концентрированного выражения потестарной или политической культуры» [Куббель 1988: 57].

Исследование терминов социальной организации, обозначение иерархии предводителей, их взаимоотношений и связей, наблюдение за выборными и наследственными должностями, превращением одной в другую, изучение характера хурилтаа, где проходили выборы, — все это позволяет точно определить характер монгольского общества. Выявление внутреннего механизма развития Монгольского улуса также может способствовать решению проблемы типологии средневековых кочевых обществ. Наличие нативных источников периода Монгольской империи позволяет через анализ терминов социальной организации реконструировать структуру кочевого ядра и опровергнуть мнение Г.Е.Маркова о том, что «титуты у кочевых народов чаще всего не были связаны с реальной властью» [Марков 1976: 48]. А его мысль о том, что «о социальной структуре древнего кочевничества в источниках можно найти очень немногие данные», вызвана отрицанием того, что в термины власти в отдельные исторические периоды вкладывалось конкретное содержание [там же: 44].

Анализ практик показал актуальность разных уровней идентификаций (гентильного, этнического, потестарно-политического), экспликация которых определялась моделированием отношений власти и властвования, когда подчеркивалась принадлежность к правящему Золотому роду. Реконструкция затрудняется тем, что один и тот же этноним зачастую использовался вместе с терминами разного иерархического уровня, что отмечал еще Б.Я.Владимирцов, который рассматривал XI–XIII вв. как первый этап феодализации монгольского общества и в этой связи род с его структурой и функциями — как основную единицу. «Роды... близки друг другу, составляли у древних монголов племя или подплемя (поколение), которое называлось *irgen*... Конечно, в некоторых случаях трудно провести строгое различие между родом — *оох*, который сам являлся величиной сложной, притом часто из разнокровных элементов... и племенем — *irgen*. Татары

и керейты тоже были *irgen*, хотя в состав их входили отдельные племена (*irgen*), в свою очередь состоявшие из нескольких родов — *obox*» [Владимирцов 1934: 79]. И еще: «В главных наших источниках, в „Сокровенном сказании“ и в „Сборнике летописей“ Рашид-ад-дина, имеется много указаний на то, что у древних монголов роды (*obox*) находились постоянно в движении и представляли собою величины очень непостоянные, благодаря непрерывным образованиям различных родовых объединений. Действительно, в XII в., вероятно, то же самое наблюдалось и раньше, монгольские роды живут отдельно, обособленно только в очень редких случаях; обычно же они образуют различные группы, которые монголы называли „*irgen*“ и которые можно передать словами „племя“ и „подплемя“, и „*ulus*“, переводимое как „государство, удел“. Затем наблюдается постоянное отделение от родов отдельных ветвей и образование, таким образом, новых родовых обществ. Следовательно, имеются налицо как будто прямо противоположные стремления» [там же: 59]. Смешение терминов, по мнению Владимирцова, идет от основных источников, которыми он пользовался. «Их (тайчиутов. — *авт.*) 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, *upagan bogol, bogol, pökög* и т.д. Подобные объединения можно, по видимому, назвать „кланами“» [там же: 73].

Многозначность нативных терминов социальной организации и политической структуры монгольского общества, сложность передачи понятий языка средневековой культуры, которые в науке до сих пор остаются дискуссионными, не могут не отразиться на языке современном и на понимании социально-политических процессов Монгольской империи. В этом контексте большой интерес представляет интерпретация таких категорий социальной и политической антропологии, как *bone, lineage, clan (gens), tribe, nation, state*, использование других слов из европейских языков для передачи понятий социальной структуры (*seed, progeny, members of the same family, i.e. kinsmen, stem, stock, branches*), их значение в монгольском языке и определение связей между группами, обозначенными такими монгольскими терминами, как *uruq, yasu[n], oboq, irgen, ulus*.

У монголов существовали различные формы семьи. Согласно данным «Юань ши», в 1236 г., когда создавалась система налогообложения китайских территорий, завоеватели хотели обложить налогом каждого взрослого мужчину. Для них это выглядело вполне логичным, поскольку у монголов «один совершеннолетний считается за дом»

[Бичурин 1829: 264]. Подобная характеристика, к сожалению, указывает только на социальный статус мужчины, но не на форму семьи. Для небогатых скотоводов, по-видимому, это была так называемая малая нуклеарная семья, состоящая из родителей и малолетних детей. Старшие сыновья при женитьбе получали свою долю скота и имущества. Младший сын (отчигин) оставался с родителями, чтобы заботиться о них в старости. Ему же впоследствии доставались родительская юрта (*гэр*), имущество и домашний скот [Рубрук 1957: 102; Рашид-ад-дин 1960: 107].

Для более богатых монголов была характерна так называемая расширенная полигамная (полигиническая) семья. «Всякий берет столько жен, сколько пожелает, хотя бы сотню, коли сможет их содержать», — сообщает Марко Поло [Книга Марко Поло 1956: 88]. Он же приводит сведения о левирате: «Умрет отец, старший сын женится на отцовой жене, коли она ему не мать; по смерти брата — на его жене» [там же]. Эту информацию подтверждает Плано Карпини: «Жен же каждый имеет столько, сколько может содержать: иной сто, иной пятьдесят, иной десять, иной больше, иной меньше, и они могут сочетаться браком со всеми вообще родственницами, за исключением матери, дочери и сестры от той же матери. На сестрах же только по отцу, а также на женах отца после его смерти они могут жениться. А на жене брата другой брат, младший, после смерти первого или иной младший из родства обязан даже жениться. Всех остальных женщин они берут в жены без всякого различия и покупают их у родителей очень дорого. По смерти мужей жены нелегко вступают во второй брак, разве только кто пожелает взять в жены свою мачеху» [Плано Карпини 1957: 26–27; см. также: Рубрук 1957: 102]. Брак обязательно предполагал калым: «Никто не имеет там жены, если не купит ее; отсюда, раньше чем выйти замуж, девушки достигают иногда очень зрелого возраста. Ибо родители постоянно держат их, пока не продадут» [Рубрук 1957: 102].

В монгольском обществе существовало половозрастное разделение труда и гендерное доминирование. Плано Карпини писал: «Мужчины ничего вовсе не делают, за исключением стрел, а также имеют отчасти попечение о стадах; но они охотятся и упражняются в стрельбе, ибо все они от мала до велика суть хорошие стрелки, и дети их, когда им два или три года от роду, сразу же начинают ездить верхом и управляют лошадьми и скачут на них, и им дается лук сообразно их возрасту, и они учатся пускать стрелы, ибо они очень ловки, а также смелы. Девушки и женщины ездят верхом и ловко скачут на конях, как мужчины. Мы также видели, как они носили колчаны и луки. И как мужчины, так и женщины могут ездить верхом долго и упорно. Стремена у них очень короткие, лошадей они очень берегут, мало того, они уси-

ленно охраняют все имущество. Жены их все делают: полушубки, платья, башмаки, сапоги и все изделия из кожи, также они правят повозками и чинят их, выючат верблюдов и во всех своих делах очень проворны и скоры. Все женщины носят штаны, а некоторые и стреляют, как мужчины» [Плано Карпини 1957: 36–37].

Эти сведения подтверждает Г.Рубрук: «Обязанность женщин состоит в том, чтобы править повозками, ставить на них жилища и снимать их, доить коров, делать масло и грут, готовить шкуры и сшивать их, а сшивают их они ниткой из жил. Именно они разделяют жилы на тонкие нитки и после сплетают их в одну длинную нить. Они шьют также сандалии (*sotulares*), башмаки и другое платье... Они делают также войлок и покрывают дома. Мужчины делают луки и стрелы, готовят стремена и уздечки и делают седла, строят дома и повозки, караулят лошадей и доят кобылиц, трясут самый кумыс, то есть кобылье молоко, делают мешки, в которых его сохраняют, охраняют также верблюдов и выючат их. Овец и коз они караулят сообща, и доят иногда мужчины, иногда женщины» [Рубрук 1957: 100–101]. Об этом сообщают и другие источники [Книга Марко Поло 1956: 88; Мэн-да бэй-лу 1975: 79–80]. Как ни парадоксально, нечто подобное можно найти как в источниках по истории древних кочевников [Бичурин 1950а: 58; Материалы 1968: 46; Материалы 1984: 64, Гмыря 1995: 127–128], так и в описаниях путешественников и этнографов-монголоведов нового и новейшего времени [Пржевальский 1875: 141; Майский 1921: 33–35; Певцов 1951: 112–113; Радлов 1989: 130, 153–162, 168, 260, 335, и др.].

Из изложенного следует, что мужчины имели высокое социальное положение. Однако роль женщины в монгольском обществе не сводилась к положению домашней рабыни. «Женщины имели большее влияние и автономность, чем их сестры в соседних оседлых обществах. Среди политической элиты обычным было многоженство, но каждая жена имела собственную юрту. Было невозможно практиковать формы уединения, такие обычные во многих оседлых азиатских обществах. Повседневная жизнь требовала от женщин играть более публичную роль в экономической деятельности... Даже если формальная (официальная) структура была сильно родственной по отцовской линии, женщины также участвовали в племенной политике. Структуры взаимных союзов между кланами давали женщинам важную структурную роль, связывающую племена друг с другом» [Barfield 1992: 25–26]. Особенно высокой могла быть роль старейшей женщины над сыновьями, как правило, после смерти ее мужа. Достаточно напомнить, какое влияние на сыновей имели Оэлун — жена Есугэй-баатура и мать Чингис-хана, Туракина — жена Угэдэя и мать Гуюка, Соркуктани — жена Толуя и мать Мункэ.

С глубокой древности ремесло у монгольских кочевников имело домашний характер. Письменные источники сообщают, что у ухуаней «женщины умеют вышивать по коже, делать узорчатые вышивки, ткать шерстяные ткани; мужчины умеют делать луки, стрелы, седла и уздечки, ковать оружие из металла и железа» [Материалы 1984: 64]. Средневековые монголы сами изготавливали «деревянные каркасы юрт, седла, уздечки, путы, волосяные веревки и другие предметы, необходимые в быту скотоводства, кувшины, ведра, корыта, ложки, бурдюки для кумыса и другую столовую и кухонную посуду, луки и стрелы, ножи, копья, щиты и другие предметы вооружения» [Далай 1983: 97; ср.: Рубрук 1957: 101]. То же самое свидетельствует М.Меховский о средневековых татарах восточноевропейских степей [Меховский 1936: 60]. Ситуация эта не изменилась включительно до рубежа новейшего времени [Пржевальский 1875: 40; Певцов 1951: 120–121].

Разумеется, было бы неправильно отрицать наличие у кочевников развитого ремесла. Этнографические исследования показывают, что изделия их мастеров имели высокий художественный уровень. Однако в сравнении с оседлыми земледельцами ремесло кочевников-скотоводов не стало специализированным. По словам И.М.Майского, побывавшего в 1918 г. в Монголии, каждая юрта являлась самостоятельной мастерской, но ремесленная специализация не имела сколько-нибудь четких рамок. «Кое-где в стране... имелись столяры, плотники, кузнецы, ювелиры, сапожники и т.д. Однако ремесленное производство было настолько слабым, что о его народнохозяйственном значении говорить трудно. Чрезвычайно характерно, что монгольский ремесленник обычно бывал мастером на все руки: он и плотник, и кузнец, и башмачник» [Майский 1921: 190]. К такому же выводу пришел Л.Б.Алаев, который провел крупномасштабное сравнительно-типологическое исследование средневековых обществ Востока: «По степени развития ремесла среди шести регионов кочевники находятся на последнем месте» [Алаев 1982: 27]. Не будем также забывать, что детство и отрочество Темучжина прошло далеко от мест, куда с большим трудом доходили высококачественные ремесленные изделия из Северного Китая. Далеко не случайно Джувэйни указывает на бедность ранних монголов, свидетельством чего, по его мнению, являлось отсутствие металлических стремян у большинства соплеменников будущего Завоевателя Мира. Ими обладали только знатные лица [Juvaini 1997: 22].

При более высоких уровнях социальной организации большинство кочевников Евразии обычно не кочевали отдельными семьями. Минимальной общиной была группа из 5–10 семей (*айл*) [Krader 1963: 281–283; Марков 1976: 110, 172–173, 219, 246; Khazanov 1984: 132–138; Cribb 1991: 50–51; Масанов 1995: 138–140; Bold 2001: 68–74, и др.].

При необходимости номады могли объединяться в более крупные группы, но с экологической точки зрения это было нецелесообразно — резко возрастала нагрузка на пастбища. Многие этнографы фиксируют, что на этих уровнях конфликты между членами группы были редкими. При возникновении напряжения внутри коллектива недовольные сразу откочевывали [Cribb 1991: 44–45]. Самый часто упоминаемый случай откочевки в монгольской истории — происшествие в стане борджигинов (правда, это более крупное объединение) с малолетним Темучжином, когда его родственники бросили семью Оэлун почти сразу после кончины Есугэя [Козин 1941: 84]. Другой почти хрестоматийный пример — откочевка самого Темучжина от Чжамухи. Не поняв намека анды², Темучжин тем не менее по совету жены решил первым покинуть лагерь. В «Сокровенном сказании» говорится: «§ 118. Недаром про анду Чжамуху говорят, что он человек, которому всё скоро приедается! Ясно, что давешние слова Чжамухи намекают на нас. Теперь ему стало скучно с нами! Раз так, то нечего останавливаться. Давайте ехать поскорее, отделимся от него и будем ехать всю ночь напролет!» [Козин 1941: 106].

На более низких уровнях социальной организации существовала максимальная община, линиджи, кланово-родовые объединения. Счет может идти уже на сотни домохозяйств [Cribb 1991: 50–51]. Наименьшую группу (основу) социальной организации маркировали терминами гентильного уровня (*uruq*, *yasu[n]*), ярчайшим примером синонимичности которых является сюжет о тайджихутах. После победы над ними Чингис-хан уничтожает именно правящую элиту — *tayici'utai yasutu* (они же: *tayici'ud-i uruq-un uruq-a* [Rachewiltz 1972: 66–67]), т.е. людей *кости тайджихут* или *потомков потомков тайджихут*. Эти термины подчеркивают патрилинейное кровное родство, что становится особенно актуальным в обществе, структура которого быстро меняется и в котором требуется постоянное подтверждение границ общности. Синонимичность монгольских терминов *yasu[n]* (кость) и *uruq* (мужской потомок — член одной семьи, т.е. кровный родственник) объясняется тем, что лишь они обозначают группу, представляющую собой гомогенную структуру, и маркируют патрилинейную группу кровных родственников (*lineage*).

Сначала остановимся на патрилинейном родстве, выраженном через термин *кость*, поскольку он редко упоминается в «Сокровенном сказании». Кроме упомянутого случая с тайджихутами называется еще «некто кости меркитов» (*merkidei ele yasutu gü'ün*) [Rachewiltz 1972: 46].

Как правило, родство по отцу обозначается термином *урук*³. Истинное значение данного термина не вызывает возражений, возможно, стоило бы привести и термин социальной антропологии, передающий,

на наш взгляд, это понятие, а именно линидж (*lineage*), поскольку главный смысл содержания этого отрывка состоит в том, что потомки Добун-Мэргэна выводятся из группы кровных родственников. А линиджем, согласно теории родства, называется группа потомков, образованная на основе унилинейного десцента. Выведение из группы кровных родственников (*patrilineal kinship or blood relationship*) означало изменение социальных связей (*social bonding*) и характера коллективных действий (*collective action*), в частности отстранение от коллективного ритуала.

Термин *урук* как часть рода, потомки по отцу, используется автором «Сокровенного сказания», когда он сообщает о сыновьях Хабулхана, которые не имели сыновей: «Ни Хадаан, ни Тодоён потомства не имели» [Козин 1941: 84] (*mong. qada'an tödö'en qoyar uruq üge'ün büle'e* [Рахевилц 1972: 22]). Синонимичность слов *урук* и *сын* подтверждается в § 135 (*sayin gü'ün-ü kö'ün = Sayitu gü'ün-ü uruq* [там же: 58]). Об этом же говорит парное слово *haci uruq*, которое можно перевести как потомок [там же: 88]. Автор «Сокровенного сказания» (§ 255) упоминает *уруки* Чингис-хана, его братьев Хасара и Отчигина [Рахевилц 1972: 153], *уруки* Мухули, Боорчу, Алчи, Илгутаю, Чжурчедая [там же: 129, 266]. Причем, например, Чингис-хан разделяет свой *урук* и *урук* Угэдэя, своего сына. Перед походом на сартулов в семье Чингис-хана обсуждался вопрос о преемнике и был выбран Угэдэй, который, обещая приложить все усилия для выполнения своего долга, выразил сомнение в том, что после него в его роде найдется достойный. На это Чингис-хан ответил: «Неужели в моем уруке не родится ни одного хорошего [правителя]?» (*mong. minu uruq-tur niken-ü'ü sayin ülü töregü aju'u* [Рахевилц 1972: 153]). В тексте часто встречается выражение «потомки потомков» (*uruq-ın uruq*). Оно употреблялось и при перечислении милостей, оказываемых Чингис-ханом потомкам потомков; уничтожение людей тоже происходило до потомков потомков [Рахевилц 1972: 40, 46, 88, 120, 66–67, 95, 96, 113, 116, 118, 125, 126, 133, 153, 130, 144]. Как правило, употребление этого выражения связано с чьим-либо именем: Шиги-Хутуху, Мухули, Мунлик-эчигэ и др.

Дважды в тексте «Сокровенного сказания» отмечается непризнание за кем-либо права быть членом рода. Это уже упоминавшийся случай с Добун-Мэргэном, когда его племянники откочевали от него после смерти своего отца. Причем братья, родившиеся при жизни Добун-Мэргэна, в сущности, дают объяснение этому: «Вот наша мать родила троих сыновей, а между тем при ней нет ведь ни отцовских братьев, родных или двоюродных, ни мужа» (*mong. Ene eke bidan-u aqa de'ü üye qaya gü'ün ügei ere üge-<i>üi bö'etele ede qurban kö'üt töre'ül bi* [Рахевилц 1972: 15]). Это и отношение братьев к Бодончару, когда они,

«не считая его уруком» (uruq-a ese to'a[q]daju [там же: 17]), «не выделяли доли» (uruq-a ülü to'an qubı ese ökba [там же]). Хотя в этом тексте упоминаются все четыре брата (два сына Добун-Мэргэна и два Алан-Гоа, родившиеся после смерти мужа), можно предположить, что решение принимали Бельгунотай и Бугунотай, сыновья Добун-Мэргэна, к роду которого Бодончар действительно не относился. Из содержания § 28–38, в которых рассказывается о присоединении Бугу-Хатаги (старшего брата, родившегося у Алан-Гоа после смерти мужа) к Бодончару, кочевавшему по Онону, и о подчинении народа, у которого не было правителя, можно заключить, что Бугу-Хатаги и Бухату-Сальджи тоже не наследовали ничего из владений Добун-Мэргэна.

Термин *урук* может использоваться в качестве механизма конструирования общности не только по кровному родству. В современном монгольском языке этот термин означает и свойственника по жене [МРС 1957: 457]; можно было породниться, став уруком через брак (*ураг бололцох*) [там же: 458], тогда как в XI–XIII вв. брачное родство терминологически выражалось как *анда-куда*. Правда, урук — это не только потомки, он включал и дядю при жизни отца (Дува-Сохор и Добун-Мэргэн). Следовательно, можно предположить, что этот термин служил для обозначения границ определенного социума — круга лиц, связанных соответствующими родственно-социальными отношениями.

Известно, что слова, выражавшие единство происхождения или родственную близость, такие, как иранское *токум* или *тухум* (семья), арабское *насыл* (поколение, потомство), *урмат* у мари (от *урлык* — семья) и т.п., обозначали линидж (в 60-е годы XX в. в советской науке они обозначали патронимию [Косвен 1963: 100, 104]). В связи с этим хочется напомнить слова М.В.Крюкова: «Противопоставление „цзу (род. — *авт.*) вана“ и „цзу сыновей вана“ говорит о том, что мы имеем дело не с родовыми, а с патронимическими (линидж. — *авт.*) группами (так как род вана и род сыновей вана не могли противопоставляться)» [Крюков 1967: 97]. Можно предположить, что монгольский урук в XI–XIII вв. означал линидж, хотя, конечно, «соотношение патронимии или матронимии и рода остается спорным» [Свод 1986: 133].

М.О.Косвен отмечал еще один признак патронимии: «Патронимия имела свои органы управления в виде общего собрания и общего главы. Последним был обычно глава старшей в патронимии семьи» [Косвен 1963: 115]. Интересно, что внутри монгольского урука (в «Сокровенном сказании» — урука Чингис-хана) тоже существовал сход, называемый «Великий Мир» (Yeke Eue) (ср. рус. мир, миром), собираемый из членов своего урука (uruq-ıyag-ıyan [Рахевилц 1972: 72]). В данном контексте, поскольку речь идет о сходе, где решались обще-

монгольские дела (например, уничтожение пленных татар), наблюдается закрепление власти уже не за коническим кланом потомков Бодончара, а за уруком Чингис-хана, разветвившиеся линиджи которого составили отдельный род.

Группа людей, обозначаемая термином *урук*, может быть в составе рода (*обок*), а может и выделяться из него, образуя новый род, т.е. в данном контексте урук и обок выступают как синонимы. Действительно, в самом тексте имеется параллельное употребление терминов с одним и тем же этнонимом. Например, после отделения от Добун-Мэргэна племянников и после смерти их отца, Дува-Сохора, как пишет автор «Сокровенного сказания», «образовалось особое поколение Дорбен. Отсюда-то и пошли четвероплеменные Дорбен-ирген» [Козин 1941: 80] (mong. Dörben oboqtan bolju Dörben irgen bolba [Рахевилц 1972: 14]). В переводе Козина еще больше затемняется суть дела, так как в отличие от Владимирцова он вводит термин *обок* (oboу) в значении поколение. Если же выбрать из перевода Козина все случаи перевода термина, то появится множество вариантов: «род», «фамилия», «племя», «поколение», «родовое подразделение» [Козин 1941: 79–80, 82–83, 116, 157].

Не внесла полной ясности и Е.Бэкон, работа которой посвящена исследованию феномена, обозначаемого термином *обок*, распространенным в Евразии. По отношению к монголам Бэкон различает содержание понятий, подчеркивая кровнородственную связь членов обока, тогда как иргэн включал и чужих по крови людей: «Ясно, что обок относится к патрилинейной родственной группе. Иргэн, напротив, может относиться к присоединенным, добровольно или путем завоевания, к обоку» [Васон 1958: 53]. Но в то же время Е.Бэкон считает, что иргэн образуется путем перестройки обока: «Вероятно, в древние времена племя было обоком — группой патрилинейных потомков, но во время борьбы за власть в Монголии произошла значительная перестройка подгрупп обоков через их присоединение, добровольное или завоеванием, к семьям, которые обеспечивали лидерство. Кажется, „иргэн“ могли быть результатом этой перестройки родственной группы» [там же: 53]. Таким образом, по мнению автора, иргэн образуется вследствие разрушения, уничтожения обока, тогда как, судя по всему, они существовали одновременно.

Нельзя согласиться и с выводом Е.Бэкон о слабости и неустойчивости рода в сравнении с кланом, структуру которого она считает более жесткой [Васон 1958: 184]. Но строго говоря, обок в английском языке обозначается термином *клан*, поэтому их трудно противопоставлять. Бэкон не совсем точно передавала содержание термина *обок*, о чем свидетельствует и то, что она рассматривает в одном ряду с ним ки-

тайский феномен *изу*. Как вытекает из работы М.В.Крюкова, последний представляет собой организацию патронимического типа, то, что в современной этнографии называют «линидж», тогда как род обозначается китайским термином «син» [Крюков 1967: 122, 124].

Л.Крэдер, изучая социальную организацию тюрков и монголов, прежде всего обратился к родственным связям и их терминологическому обозначению. К тому же он анализировал преимущественно общество нового времени (XVII–XX вв.) и сделал несколько замечаний о роде. «Старый монгольский клан (омок) в Ордосе являлся родственной группой потомков общего мужского предка. Он имел лидера, внутреннюю структуру, имя, так же как набор специфических функций» [Kradler 1963: 35]. Считая обок кланом, Л.Крэдер пишет: «Клан был лишь частично и необязательно идентичен единице экзогамии; эта функция с самого начала целиком была принята лишь некоторыми патрилиниджами, которые составили клан» [там же: 323–324]. Более того, Крэдер приводит мнение Вл.Котвича, который, сравнивая понятия «кость» и «клан», сделал вывод, что кость — это союз индивидуумов общего происхождения от одного предка с четко определенными границами, тогда как клан — более свободное объединение, функцией которого является осуществление социальных, политических и экономических связей. Кроме того, по его мнению, клан более восприимчив к изменениям и может исчезнуть. Проблема соотношения кости и клана, заключает Л.Крэдер, остается неразрешенной [там же: 324].

В плане типологического сходства кочевых обществ изучал социальную организацию скифов и А.М.Хазанов. Это позволило ему сделать следующий вывод. Называемая исследователями по-разному: «генеалогический род» у С.М.Абрамзона, «обок» у Е.Бэкон, «конический клан» у П.Киркхоффа, — это структура, основанная на представлении о происхождении от общего предка, которая обеспечивает общественную интеграцию. Насколько сложно решение проблемы соотношения форм социальной организации и у скифов, свидетельствует интерпретация Хазановым двух разных терминов, употребляемых Геродотом, в значении *ethnos* и *gens* [Хазанов 1975: 114, 115, 118] как племя, племенной союз, племенная группа. Хазанов отмечал, что исследователи нередко затрудняются, какой именно из них означает род, тем более что он даже терминологически не всегда «отделяется от других подразделений» [там же: 105]. Что же касается рода у кочевников, то, по мнению Хазанова, по сравнению с «классическим» родом, представлявшим собой целостную структуру с четко определенными границами, «границы рода у кочевников значительно более расплывчаты и неопределенны» [там же]. Кроме того, Хазанов отказывает роду кочевников в выполнении религиозных функций [там же: с. 106]. И послед-

нее замечание, которое следует сделать, касается характеристики конического клана, в котором, по мнению Хазанова, «принцип генеалогического старшинства редко проводится у кочевников достаточно последовательно» [Хазанов 1973а: 8].

Т.Барфилд отмечал, что в кочевых обществах «конический клан был обширной родственной организацией по отцовской линии, в которой члены общей наследственной группы были ранжированы и сегментированы вдоль генеалогических линий. Более старшие поколения превосходили по рангу более молодые поколения, точно так же как более старшие братья были выше по рангу, чем младшие братья. При расширении роды и кланы иерархически классифицировались на основе старшинства. Политическое лидерство во многих группах ограничивалось членами старших кланов, но от самого низкого до самого высокого все члены племени имели общее происхождение. Генеалогическая привилегия имела важное значение, поскольку она подтверждала права на пастбища, создавала социальные и военные обязательства на родственные группы и устанавливала законность местной политической власти. Когда номады теряли свою автономию и попадали под власть правительств оседлых сообществ, политическое значение этой обширной генеалогической системы пропадало, а родственные связи оставались важными лишь на местном уровне» [Barfield 1992: 26].

Приведенные высказывания свидетельствуют, что у исследователей нет единого мнения о социальной организации кочевников, в частности монголов в XI–XIII вв., и проблема эта до сих пор остается нерешенной. Исследователи монгольской истории видели сложность в понимании разницы между обоком и иргэн из-за употребления автором «Сокровенного сказания» одних и тех же этнонимов как с обоими терминами.

Начнем с термина, чаще других встречающегося в «Сокровенном сказании», и интерпретации его исследователями для всех периодов монгольской истории, а именно с *обока*⁴. Способ образования единицы, обозначенной этим термином, описывался в источнике неоднократно. Так, Хорилартай-Мэргэн, отец Алан-Гоа, откочевал с хоритуматской земли, где происходили раздоры из-за угодий, и образовал обок «хори[лар]» (mong. qorilar oboqtu bolju [Рахевилц 1972: 14]).

Следующее упоминание об образовании обоков связано с дальнейшей судьбой Алан-Гоа, когда четыре сына Дува-Сохора, старшего брата ее мужа Добун-Мэргэна, обозначавшиеся уругами, откочевали от него и образовали четыре рода, которые стали четырьмя племенами (mong. ...dobun mergen abaqa-yu'an uruq-a ülül bolqan doromjilaju qaqa-saju gējū newūba dörben oboqtan bolju dörben irgen tede bolba [Рахевилц 1972: 14]), т.е. каждый из четырех братьев основал свой род. Сыновья

Добун-Мэргэна, Бельгунотай и Бугунотай, дали начало соответственно родам бельгунот и бугунот (mong. belgünütei belgünüt oboqtan bol<u>ba бүгүнүтэй бүгүнүт обогтан бол<u>ба [там же: 20]). Но после смерти Добун-Мэргэна у Алан-Гоа родилось трое сыновей — Буху-Хатаги, Буху-Салчжи и Бодончар, которые, в свою очередь, стали основателями новых обоков: хатагин, салчжиут и борчжигин (mong. buqu-qatagi qatagin oboqtan bol<u>ba buqutu-salji salji'ut obo<q>tan бол<u>ба бодончар боржигин обогтан бол<u>ба [там же]).

Здесь мы впервые сталкиваемся с тем, что название рода не совпадало с именем его основателя, конкретно указанного автором «Сокровенного сказания». Традиционно форма образования имени рода была связана с конкретным лицом: Чжоуредай — род чжоуред, Бааридай — род баарин, Чжадаратай — род чжадаран и т.д. [там же: 19, 20–21]. Это наводит на мысль о том, что род борджигин, возникновение которого источник связывает с Бодончаром, уже существовал до него. Следуя логике рассуждения, обнаруживаем, что предком в генеалогической таблице является девятый потомок Бурте-Чино и Гоа-Марал — Борчжигидай-Мэргэн, который, в свою очередь, был прадедом (*элинчиг*) Бодончара. Таким образом, по свидетельству «Сокровенного сказания», Бодончар стал главой рода, который отмечался за три поколения до него.

Б.Я.Владимирцов так писал о сущности рода: «Монгольский род — обох — являлся довольно типичным союзом кровных родственников, основанным на агнатном принципе и экзогамии, союзом патриархальным с некоторыми только чертами переживания былых когнатных отношений, с индивидуальным ведением хозяйства, но с общностью пастбищных территорий... союзом, связанным институтом мести и особым культом». И продолжая свою мысль, он утверждает: «В XII–XIII вв. то, что называлось обох — род, представляло собой сложное целое. Обох состоял прежде всего из кровных родовичей-владельцев, затем шли крепостные вассалы *унаган 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 *унаган bogol'ы*, к низшему — младшие крепостные вассалы и прислужники *ötöle bogol'ы* и *jala'u*. Одни были *поуад* — „господа“, другие *хараџу* — „черные“, *bogolčud* — „рабы“» [Владимирцов 1934: 70]. В этих двух высказываниях Владимирцова содержится понимание рода вообще и монгольского в частности. С одной стороны, он определяет род как союз кровных родственников, с другой — как этносоциальное образование, объединенное именно по производственному признаку.

Согласно последним разработкам этнографов, родом считается коллектив, «принадлежность к которому определяется униицейно,

только по одной, материнской или отцовской, линии и внутри которого нормами экзогамии запрещены брачные связи... Для ранней родовой организации характерно горизонтальное, определяемое через тотем родство, которое только с развитием этой организации превратилось в родство вертикальное, или предковое, то есть предполагающее наличие общего родоначальника... При развитой родовой организации отдельные роды обычно делились на линиджи, а совокупность взаимобрачных родов из только этнической языково-культурной общности превращалась также и в консолидированную социально-потестарную организацию — племя как этносоциальную общность. Сами роды тоже были не только унилинейными и экзогамными ячейками, но и субъектами коллективной собственности на землю, организацией материальной взаимопомощи и физической взаимозащиты, могли иметь своих предводителей, адаптировали в свой состав новых членов и обладали развитым родовым культом, а также выраженным сознанием родовой принадлежности, находившим отражение в общем самосознании... Отцовская или материнская родовая организация широко сохранялась и после утраты родовой общиной своих экономических функций в разлагавшемся первобытнообщинном и даже раннеклассовом обществе (например, у древних греков и римлян). В этих случаях она лишь регулировала брачные отношения, обеспечивала взаимозащиту членов рода и сохраняла свою культовую роль» [Свод 1986: 122–123].

В монгольской традиции кровнородственная связь была основным признаком родового членства, что отразилось в описании ситуации, сложившейся после смерти Бодончара у его сына Чжоуредая, которого родила наложница, бывшая при пленении беременной, еще при жизни его отца. Тогда Чжоуредай участвовал в родовом обряде *дзугели*, но после смерти Бодончара был отстранен от участия в жертвоприношении «под тем предлогом, что-де некий Ададха-Урянхадаец был домашним завсегдатаем и что, должно быть, от него-то он и произошел» [Козин 1941: 83] (mong. tere jewüredei-yi ger daru'a adangqa-uriangqadaï gū'ün alu'a te'ün-ü'eï bui-je ke'jü jügelidece qarqaju [Рахевилц 1972: 20]). Иначе говоря, требовалось быть кровным родственником — *уруком*, чтобы иметь право участвовать в жертвоприношении. Проведение обряда в месте захоронения предков и участие в нем тайчиутов, хонхотанцев, борчжигин (возможно, и других родов, но в связи с происшедшим там конфликтом упоминаются только эти) свидетельствуют о сохранении значения первоначального рода.

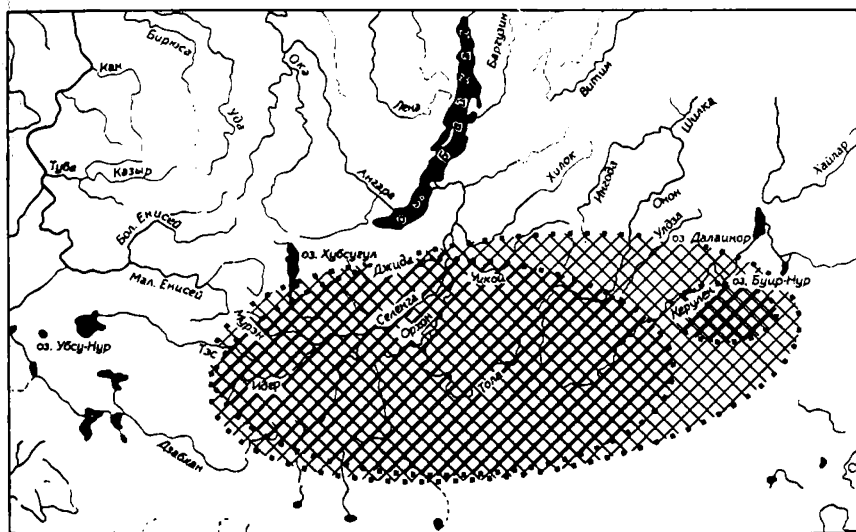
Выполнение родовых культовых обрядов, одним из которых было жертвоприношение, только членами рода — одна из его функций. Безусловно, второй функцией рода у монголов являлось соблюдение экзогамии. Как уже говорилось, отец Алан-Гоа был родоначальником

рода хори, к которому, естественно, принадлежала и она как дочь своего отца. Хори, баргут, тулас были близки друг другу, как и туматы, ветвь баргутов [Рашид-ад-дин 1952а: 121, 122]. В свою очередь, как отмечает Рашид-ад-дин, близкими и соединенными между собой племенами были курлаут, кунгират, элджин и баргут, «их тамга была одна, они выполняют требования родства и сохраняют между собой [взятие] зятьев и невесток. Эти три-четыре племени никогда не воевали с Чингис-ханом и не враждовали [с ним]... В его время все они следовали путем побратимства и свойства [анда-кудаи]» [там же: 117]. От кунгират ответвились инкирас, олкунут, каранут, кунклиут, так же как куралас: «Корень [асл] кураласов тот, что они произошли от Алтан-кудукэ, то есть Золотого Сосуда, ответвлялись от одного корня с кунгиратами и инкирасами и были по отношению друг к другу старшими и младшими родичами [ака ва ини]». Этот, как мы видим, разветвляющийся род был брачным родом (анда-куда)⁵ Чингис-хана и его предков как по основной, так и по боковым ветвям. Жена Чингис-хана Бортэ-уджин — унгиратка [Рашид-ад-дин: 162, 164, 165], так же как и жена первого монгольского хана Хабул-хана — Кара-лику. У Есугэй-багатура женой была Оэлун из рода олхонут [Козин 1941: 86], который являлся ветвью рода унгират. Если Алан-Гоа принадлежала к хори, то, например, жена Бартан-Багатура, Сунигул-фуджин, происходила из рода баргут [Рашид-ад-дин 1952а: 122], который, как говорилось выше, был родственным хори. Во времена Чингис-хана прапраправнук Бодончара из рода мангуд (ветви монгольского рода) взял в жены представительницу рода баргут [там же: 184].

Конечно, число примеров можно расширить, но и без того ясно, что перед нами два четко выраженных брачующихся рода. Поскольку род патрилинейный, а автору «Сокровенного сказания» и Рашид-ад-дину важно было проследить происхождение правящего рода, то этот род предков и потомков Чингис-хана по мужской линии, род борчжигин, хоть и с некоторыми разночтениями даже в одном источнике, восстанавливается, тогда как структуру второго рода (брачного) письменная традиция не сохранила, ее, вероятно, можно восстановить по генеалогическим таблицам родов. Кроме формы обязательного брака, выражаемой формулой *анда-куда* и определяемой так: «Большинство их (унгиратов. — *авт.*) и их детей брали девушек из рода Чингис-хана, а в его [род] давали [своих]» [Рашид-ад-дин 1952а: 162]. Это было характерно для дочингисовой эпохи, но появилась и новая тенденция, нарушающая дуальность, когда жены берутся уже из других родов. Например, дочь Чингис-хана предполагалось выдать за Сангума (сына кереитского Ван-хана. — *авт.*), а Чжучи — женить на его младшей сестре [Рахевилц 1972: 127]. Но нарушение дуальности, расширение

брачных связей не снимают требования родовой экзогамии — запрещение брака внутри рода. Глава баргутов Кадан-Айин говорит: «Мы будем как один род [уруг] и братьями друг другу: подобно тому как монголы не сватают девушек друг у друга, мы также не будем сватать» [Рашид-ад-дин, 1952а: 166].

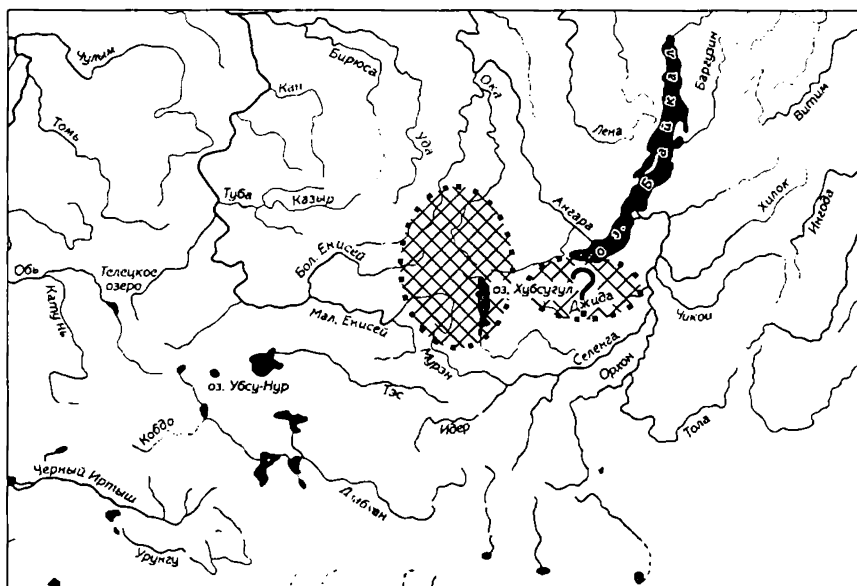
Кроме связи феноменов, обозначенных как *обок* и *урук*, в «Сокровенном сказании» отмечается взаимосвязь *обока* и *иргэн*. Упомянутые выше четыре сына Дува-Сохора основали четыре рода, которые стали четырьмя племенами, т.е. род становился основой иного социального образования, которое принимает имя рода. Насколько важна терминологическая определенность, видно из разнообразных интерпретаций С.А.Козиным термина *иргэн*: род, племя, юрта, подданные, крепостные, холопы [Козин 1941: 79, 86, 140, 175–177]. А в § 187 — одновременно по отношению к иргэн Козин употребляет в переводе термины: керейтский народ, керейтское племя и керейтские пленники [там же: 86]⁶.



Территория расселения керейтов

Таким образом, термином *иргэн* обозначаются, например, татары вообще и отдельные их группы — айриуд-буйриуды, чжуины; монголы и кияты; вообще лесные народы и туматы, составлявшие их часть; унгираты и олхонуты. В данном случае мы сталкиваемся с явлением типологическим, подобный феномен характерен и для других народов. Так, Е.П.Наумов отмечал, что термином *этнос* в разных византийских

источниках обозначалась общая масса гуннов и ее части, например племя (этнос) гуннов, называемых аварами, или гунны-сабиры, которые считались племенем весьма воинственным [Наумов 1984: 205]. По наблюдениям А.М.Хазанова, Геродот термин *этнос* применял к скифам в целом и отдельным народам, проживавшим в Скифии [Хазанов 1975: 114–115]. Это же относится и к славянам, например жителям Македонии, о которой Г.Г.Литаврин писал следующее: «Сплошь заселенная славянами территория (славиния) была раздроблена между их разными политическими союзами (славиниями), отчетливо обособленными друг от друга» [Литаврин 1984: 198]. Греческий термин *этнос* исследователи используют в смысле народ, племя.



Территория расселения лесных урянкатов

Надо сказать, что иргэн в монгольском языке имеет подобные значения, которые определяются контекстом. В приведенном выше перечне этот термин, вероятно, передается словом «народ»: татарский народ (татары), монгольский народ (монголы), лесной народ и т.д., что не исключает и употребления слова «племя». Например, пассаж о четырех сыновьях Дува-Сохора П.Пелью перевел на французский язык следующим образом: «Ayant pris le nom clan de Dörbän ils devinrent la tribu des Dörbän» [Пелью 1949: 117], употребив верный, по нашему мнению, термин. В свою очередь, Л.Крэдер, который наряду с переводом П.Пелью использовал работу Э.Хениша, дал свою интерпретацию:

«Establishing themselves as the Dörben clan (clan of the four), they became the Dörben people» [Крэдер 1963: 334]. Даже при переводе одного пассажа исследователи пользуются разными терминами, что не является ни ошибкой переводчика, ни особенностью монгольской традиции. Е.Бэкон в свое время отмечала, что в римской культуре латинское слово *tribus*, означавшее племя, использовалось как синоним слову *populus* — народ [Бэкон 1958: 138], а *civitas* — одновременно и община, и государство.

Во многих случаях термин *иргэн* употребляется с определениями, простыми и развернутыми: *urida elsekset irgen jici bulga bolju* [Рахевилц 1972: 138] — «покоренное прежде племя (речь идет о туматах. — *авт.*) восстало» (здесь и далее в этом абзаце перевод Т.Д.Скрынниковой). Чингис-хан говорит о татарах: *erte üdür-ece tatar irgen ebüges esiges-i baraqaan östen irgen büle'e* [Рахевилц 1972: 56], т.е. «татарский народ — это жестокий народ, который издревле уничтожал наших отцов и дедов». Чингис-хан, посылая Субэдэя против меркитов, говорит, вспоминая о том, как они обложили его когда-то на горе Бурхан-Халдун и полонили: *bi teyimü östen irgen-i edö'e basa aman kelen aldaju otcu'ui* [там же: 110], т.е. «я до сих пор проклинаю этот жестокий народ»; *kece'ün irgen... ö'er-ün mese-düri-yan ükükün irgen* [там же: 162–163], т.е. «строгий народ... народ, который умирает на острие своих мечей»; *muqali-yin uruq-un uruq-a gürtelē güir irgen-ü gui-ong boltuqai* [там же: 118], т.е. «пусть Мухали и потомки потомков [его] носят титул го-ван державы»; *jamuqa ö'er-iyen qa ergükset irgen-i dawuli'at* [там же: 63], т.е. «Чжамуха, разграбив его же возводивший в ханы народ» [Козин 1941: 117].

Кроме этих развернутых определений в тексте встречается множество простых: «народы девяти языков» (*yisün keleten irgen* [Рахевилц 1972: 141]); «подданный народ», «подданные» (*qariyatan irgen* [там же]); «[потребовать обратно] свой народ, ушедший [к Тэб-Тэнгри]» (*oduqsan irgen* [там же]); «[требовали] своих людей» (*irgen ben* [там же]); «столько народа» (*edün irgen* [там же: 55]); «те люди» (*tede irgen* [там же: 81, 98]); «люди, привычные...» (*daduqsan irgen* [там же: 81]); «бежавшие люди», «беженцы» (*dürbeju ayisuqun irgen/dürbekün irgen* [там же: 44–45]); «осторожные люди» (*serelten irgen* [там же: 81]). В описании борьбы Чингис-хана с тайчижутами, союзником которых выступил Чжамуха, автор рассказывает о событиях после боя, когда побежденное войско тайчижутов разбежалось. Мирных людей, которые были с этим войском, беженцев, которых пытался собрать Чингис-хан, автор называет просто *иргэн* (народ) [Рахевилц 1972: 65]. Чжуркинцы, которых побеждает Чингис-хан, тоже *иргэн* (племя) (*irgen inu dawuliba* [там же: 58]).

Иргэн — это нечто целое, «весь народ» (*bürün irgen*) и дробное — «некоторые народы» (*jarimut irgen*) [Рахевилц 1972: 28, 75, 89]. Возможно и другое значение термина *иргэн* — люди, т.е. целое, состоящее из единиц. Именно поэтому в тексте «Сокровенного сказания» возможна фраза, в которой присутствуют оба значения: «Найманцы хвастают, уповая на то, что улус (племя. — *авт.*) их велик и многолюден» [Козин 1941: 143] (*mong. irgen ulus yeketü irge olotu ke'en yeke üge ügülen* [Рахевилц 1972: 99]). Множественностью иргэна (*irgen olotu*) и объясняют его делимость на единицы. Так, Чингис-хан делит свой народ между членами своей семьи и выделяет матери и младшему брату отца 10 000 человек, другим членам семьи — по 5000 человек и т.д. «Когда кереиты покорены окончательно, делят их» (*mong. tedüi kereyit irge dorayita'ulju jük jük qubiyaju* [там же: 95]). Чжучи, Чагатай и Угэдэй после завоевания Ургенча поделили между собой города и народы (*balagat irgen qubiyalduju* [там же: 155]). С организацией военной десятичной системы людей иргэн присоединяли в случае, если не набиралось нужного количества: «Потом недоставало людей для плотника Гучугура. Тогда собрали по разверстке с разных концов и просто присоединили их к Мулхалху из племени Чжадаран. „Пусть Гучугур начальствует тысячей общим советом с Мулхалху“, — приказал он» [Козин 1941: 168] (*mong. basa gücügür moci-da irge tutaqdaju endece tendece qubciju jadaran-aca mulqalqu jük-iyer nökdöcelü'e, gücügür mulqalqu qoyar niken-e minqalaju eyetüldüjü atqun ke'eba* [Рахевилц 1972: 127]).

Иргэн возглавлялся предводителем. Когда Чингис-хан победил чжуркинцев, «тех, кто принадлежал роду чжуркин, уничтожил, а людей (или племя) Чингис-хан сделал своей собственностью» (перевод Т.Д.Скрынниковой) (*mong. jürkin oboqtu-yi ülitkeba irgen-i ulus-i inu cinggis-qahan ö'er-ün emcü irgen bolqaba* [Рахевилц 1972: 60]). После окончательного покорения кереитов Чингис-хан позволяет Чжаха-Гамбу, старшую дочь которого он сделал своей женой, а младшую отдал в жены Толую, служить себе: «Поэтому пусть будет Чжаха-Гамбу благодаря подведомственному ему его собственному народу [моей] второй колесницей» (перевод Т.Д.Скрынниковой) (*mong. tere silta'an-iyar jaqa-gambu-yi imada qariyatan emcü irge ber tumda'a nökdö'e kilgün bol ke'eju soyurqaju ese tala'ulba* [Рахевилц 1972: 95]). Собственность иргэна стоит в одном ряду с имуществом — его также захватывают и освобождают, при этом в тексте употребляются два слова: *irge orqa* [там же: 69, 75–76, 89–90]. Иногда ряд выглядит таким образом: «жена, дети, люди, имущество» (*eme kö'ü irge orqa* [там же: 75, 76]).

Такая поливалентность переводов (одновременно и интерпретация) объясняется сложностью двух типов: с одной стороны, полисемантической знаков исследуемой культуры, т.е. неопределенностью терми-

нов монгольской потестарно-политической культуры (*emic*), связанной с нерасчлененностью сознания, а с другой — многозначностью социально-политических терминов европейской современной науки (*ethic*). «Слово „племя“ имеет длинную и постыдную историю и остается одним из наиболее непостоянно используемых терминов внутри и вне антропологии. Антропологи весьма часто используют это как всеобъемлющий заменитель термина „первобытный“, избегая оскорбительной характеристики „негосударственный“. Но больше всего кто использует этот термин, аналитически сужает смысл, чтобы обозначить некоторую форму *политической единицы*, в отличие от „этноса“ (в оригинале „*ethnie*“ — *авт.*) или „нации“, которые предлагают культурную идентичность. По крайней мере два вида политической единицы могут быть представлены: племя как эволюционная стадия и племя как реально существующая группа, фронтир государства» [The Dictionary of Anthropology 1997: 475].

В приведенном отрывке в сжатой форме отражены длительные дебаты между антропологами относительно термина *племя*. Без всякого преувеличения можно сказать, что это понятие является одним из самых неопределенных в антропологической науке. С легкой руки М.Фрида, оно вообще было исключено из эволюционного ряда форм социополитической организации [Fried 1967; 1975]. Не без влияния Фрида, Э.Сервис исключил термин из своей типологии уровней политической интеграции [Service 1962/1971; 1963; 1975]. Когда говорят о племенах у кочевников, обычно подчеркивают две важнейшие функции племенной организации: существование определенных механизмов урегулирования внутренних конфликтов путем посредничества [Эванс-Причард 1985; Sahlins 1961 etc.]; способность осуществлять мобилизацию, чтобы контролировать и защищать территорию от чужаков [Marx 1977; Tapper 1979; Cribb 1991 etc.].

Э.Геллнер предложил разграничивать «первобытный» и «маргинальный» трайбализм [Gellner 1969: 2–3]. Первая форма — весьма аморфная, сегментарная структура без явного лидерства, которая предназначена для урегулирования внутренних конфликтов и объединения против внешних врагов, подобно той, которую описал на примере коровопасов нуэров Э.Эванс-Причард⁷. Маргинальный трайбализм действительно имеет вторичный характер и вследствие противостояния кочевников оседло-городским государствам представляет собой более интегрированную политическую систему, как правило с зародышевыми органами общеплеменной власти, такими, как народное собрание, совет старейшин и военных и/или гражданские вожди. В несколько идеализированном виде подобный тип общества был описан в работах Л.Моргана на примере ирокезов.

Этнографическими примерами «вторичных» племен могут считаться также многие общества кочевников-скотоводов Северной Африки и Евразии (арабы, туареги, пуштуны и др.). Эти племена делились на отдельные роды (кланы), которые, в свою очередь, дробились на более мелкие родственные подразделения вплоть до небольших общин или домохозяйств. Племенные вожди, как правило, избирались, но из одного и того же рода. В обязанности вождей могли входить: организация военных походов и распределение добычи, руководство перекочевками, разрешение споров по поводу территорий, угона скота, нарушения обычаев, членовредительства, убийств и пр. В одних племенах кочевников (белуджи, туареги) вожди выполняли все эти задачи, в других (бедуины) — могло быть разделение на гражданские и военные функции. Но власть вождей была невелика, они не могли воздействовать на соплеменников, кроме как силой собственного убеждения, авторитетом или, наконец, угрозой применения своих магических способностей. Их власть зависела также от интересов отдельных родов. Наконец, несогласные всегда могли покинуть чересчур жестокого или неудачливого вождя [Lindner 1982].

Изложенное оправдывает перевод выражения — «*tatar irgen*», которое И. де Рахевилц интерпретирует как *tribe* в двух вариантах: «after having completely ravaged the Tatars» и «after having completely the ravaging... of the Tatar people» [Rachewiltz 2004: 73, 78, 577]. Оба варианта лингвистически и семантически верны, потому что *tribus* синонимично *populus*. Выбор Рахевилца точен и контекстуально. Несмотря на то что речь идет о полном уничтожении политического противника, т.е. политического союза, а именно племени татар (тогда возможен вариант *the tatar tribe*), контекст подчеркивает этническую принадлежность — *yasun/uruq*. Это же подтверждает и случай с уничтожением тайджиутов, подданных которых Чингис-хан разделил: «*Činggis Qa'an carried away the people of their tribe*» [Rachewiltz 2004: 70] (*mong. ulus irgen-i anu gödölgejü* [Rachewiltz 1972: 67]).

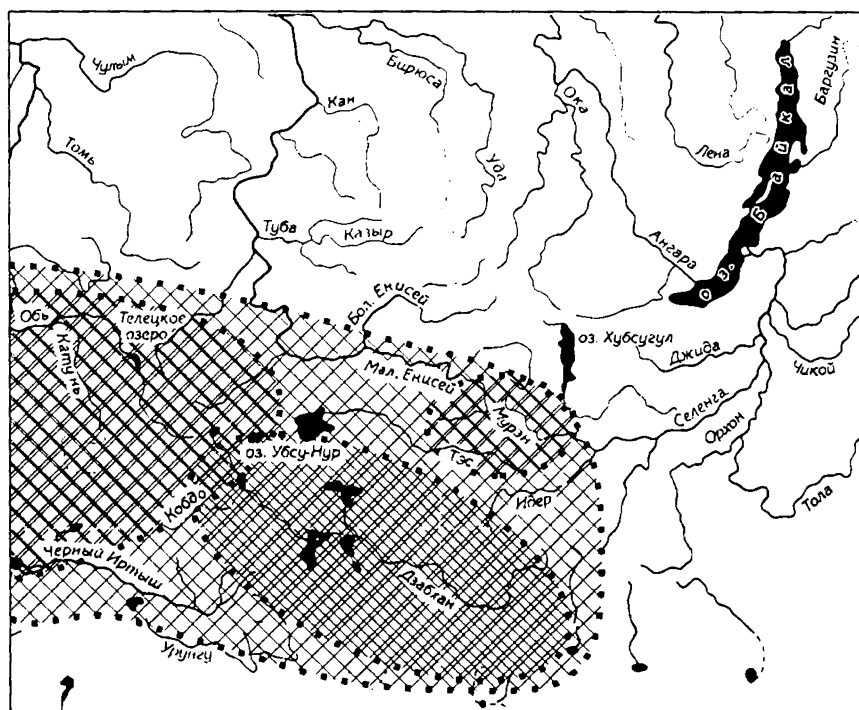
В приведенных переводах, которые в совокупности с комментарием являются научной интерпретацией, совершенно справедливо отмечаются оба значения термина *племя*: как один из типов *этнических общностей* (совокупность родственных родов) и как специфическая форма *социальной организации* (надобщинная потестарно-политическая структура). С укрупнением общностей за счет покорения соседей или их добровольного присоединения, что, как будет показано ниже, происходило через маркировку новых членов категорией *богол* (в паре с *bagol* часто употребляется термин *emčü*), возрастала роль второго значения термина *иргэн* (надобщинная структура-полития).

К двум уже выделенным выше чертам, характерным для монгольского иргэна: выражение общего и частного, многозначность (племя, народ, люди) — можно добавить третью, отмеченную нами в функционировании термина. Это связь термина *иргэн* с другим термином этносоциальной организации — *улус*. Б.Я.Владимирцов объясняет это следующим образом: «Например, тайчиуты, рассматриваемые как ряд кровнородственных кланов-родов, представляют собой *irgen*, т.е. „поколение“ или „племя“. Но те же тайчиуты, даже часть их, объединенная под предводительством, например, Таргутай-кирилтуха, являются уже *ulus*, то есть „народом-уделом“, „улусом“ названного предводителя... только монголов, как истых кочевников, в понятии этом больше интересуют люди, а не территория: действительно, первоначальное значение слова *ulus* и есть именно „люди“» [Владимирцов 1934: 97].

Прервем цитату, чтобы напомнить, что термин *улус* в монгольской лексике заимствован из тюркских языков, где он означал народ, в орхонских надписях — племя, а в других текстах — страну [Севортян 1974: 602–603]. Б.Я.Владимирцов прав, в тексте «Сокровенного сказания» *улус* может означать люди ([Рахевилц 1972: 25]), что синонимично *иргэну* и адекватно значению тюркского прототипа, например в случае разделения упоминаемого выше тайджиутского *ulus irgen*. Одновременное употребление обоих терминов встречается в тексте наиболее часто, как, например, в случае с племенем чжуркин, когда Чингис-хан делает их народ (*irgen-i ulus-i*) своей собственностью. Оба слова, как нам кажется, надо переводить одним словом «народ». П.Пельо передает их значение двумя разными словами: «Из их рода, из их народа Чингис-хан сделал роды, которые стали его личной собственностью» [Пельо 1949: 164]. Чингис-хан задает вопрос после победы над татарами: «Как поступить с полоненным Татарским народом?» [Козин 1941: 123] (*mong. ulus irgen-anu ker kikün* [Рахевилц 1972: 71]). Здесь автор употребил слово «народ», тогда как П.Пельо опять использовал оба слова: «из их народа и из их родов» (*de leur peuple et de leur gens* [Пельо 1949: 175]).

Наиболее часто в тексте «Сокровенного сказания» употребляется именно эта форма — *ulus irgen* [Рахевилц 1972: 25, 31, 67, 171, 173]. Только однажды слова поменялись местами: речь идет о найманском народе (*naiman irgen-ü ulus... muqutqaju quriyaba* [там же: 106]), который был разбит и завоеван Чингис-ханом. Последний пример позволяет с уверенностью утверждать, что термин *улус* (*улус иргэна*, где второе слово в родительном падеже) обозначает людей, которых захватил победитель.

Когда тайчижуты после обряда жертвоприношения предкам, в котором участвовала и вдова Есугэя, Оэлун, с детьми, откочевали, прихватив значительную часть подданных, хонхотанский Чараха-эбугэн (дед Тэб-Тэнгри) говорит Темучжину: «§ 73. Откочевали, захватив с собою весь наш улус, улус, собранный твоим благородным родителем» [Козин 1941: 88] (mong. sayin ecige-yin cinu guriyaqdaqsan ulus-i manu бүрин-ү ulus а[b]cu newükderүн [Рахевилц 1972: 28]). Оэлун попробовала их вернуть, «многих ей удалось воротить, однако и тот возвращенный народ не устоял и снова ушел вслед за тайчиудцами» [Козин 1941: 88] (mong. jarimut irgen-i icuqaba tede ber icuqadaqsan irgen ülü toqtan tayiji'ud-un qoyinasa newüjü'üi [Рахевилц 1972: 28]). Есугэй-багатура можно считать таким же владельцем улуса, как и Амбагай-хана.



Территория расселения найманов

При всей общности терминов *улус* и *иргэн*⁸, о которой говорилось выше, все-таки нельзя не заметить, что термином *улус* могло обозначаться образование более цельное, чем то, что обозначалось термином *иргэн*. Из этого пассажа можно также предположить, что улус Есугэй-

багатура имел самостоятельное значение и не входил в состав улуса Амбага⁹. Дефиниции Амбагай-хана — «хан над всеми» и «владелец улуса» — вовсе не синонимы. Требуется объяснения и то, кто такие «все». О Хабул-хане, как и об Амбагай-хане, говорится, что они «ведали всеми монголами» (*qamuq mongqol-i meden aba* [Рахевилц 1972: 22]). «Все монголы» — это, в сущности, объединение групп, возглавляемых потомками Бодончара (согласно генеалогии, действительной или мнимой); хан избирался на совете равных ему глав сообществ для организации облавных охот и проведения военных действий, что и было оговорено при избрании Темучжина ханом в 1201 г. [Козин 1941: 198]. Он также назывался «владельцем улуса» (*ulus-un ejen* [Рахевилц 1972: 50]).

В связи с этим важно показать, чем идеальная модель племени отличается от модели вожества. Племенное общество является менее сложной формой управления и власти, чем вожество. В вожестве народ отстранен от управления, тогда как в племенном обществе народное собрание наряду с советом старейшин и институтом вождей является важным инструментом выработки и принятия решений. В вожестве существует иерархия власти, социальная стратификация, редистрибутивная система, получает развитие культ вождей. Племя характеризуется больше декларируемой, чем реальной иерархией, более эгалитарной социальной структурой, отсутствием редистрибутивной системы, зачатками института вождей.

3. Хамаг Монгол улус

Среди многих исследователей, касавшихся проблемы Хамаг Монгол улуса, были высказаны две противоположные точки зрения. Одни исследователи полагают, что в данном случае речь должна идти о государстве, пусть даже в рудиментарной форме [Комаи Ёситаки 1961: 331, 336; БНМАУ-ын түүх 1966: 172; История МНР 1983: 130; Ишжамц 1972: 11–12; Сандаг 1977: 25–26; Кычанов 1974: 169; 1986; 1997: 179–192; Krader 1978: 99; 1979: 27; Груссе 2000: 17, и др.]. Другие полагают, что речь идет о предгосударственных обществах — союзах племен, вожествах и т.д. [Мункуев 1977: 379–382; Khazanov 1980: 30, 36; 1984: 234; Таскин 1984: 30–31; Крадин 1992: 151; Rachewiltz 2004: 296, и др.].

Главное противоречие заключается в интерпретации двух разных источников. В «Сокровенном сказании» (§ 52, 57) сообщается, что когда-то всех монголов возглавлял Хабул-хан, а после него Амбагай-хаган. В 1161 г. при содействии татар Амбагай попал в плен к татарам, и те передали его в Цзинь, где он и был умерщвлен. Разночтения ка-

саются перевода двух фрагментов, где встречается словосочетание «Хамаг Монгол». В первом из них сказано: «Всеми монголами ведал Хабул-хаган. После Хабул-кагана, по его же завету, несмотря на его семь сыновей, всеми монголами стал править Амбагай-хаган, сын Сэнгум билге» (mong. Qamuq Mongqol-i qabul-qahan meden aba... qabul-qahan-nu üge-ber dolo'an kö'üd-i-yeen b kö'etele Senggüm-bilge-yin kö'ün Ambaqai-qahan qamuq mongqol-i meden aba). Во втором отрывке, касающемся завета плененного Амбагая и возведения на ханство Хутулы, говорится: «Так как Амбагай-хаган назвал имена Хадаана и Хутулы, все монголы-тайчиуты собрались в урочище Онона Хорхонах чжубур и поставили Хутулу хаганом» (mong. Ambaqai-qahan-nu Qada'an Qutula qoyar-i nereyitcü ilëkse'er qamuq mongqo[l] tayici'ut Onan-nu Qorqonaq-jubur quraju Qutula-yi qahan bolqaba).

Наиболее авторитетные переводчики данного источника переводят «Qamuq Mongqol» как «все монголы» [Козин 1941: 84] (die ganzen Mongolen [Haenisch 1941: 7], tous les Mongols [Pelliot 1949: 128], all the Mongols [Onon 2001: 52; Rachewiltz 2004: 10]). Такой же точки зрения придерживался Н.Ц.Мункуев, который подробно анализировал этот вопрос и пришел к выводу, что «никакого государства „Хамаг Монгол“ или этнонима „хамаг-монгол“ не было. В § 52 и 57 мы имеем дело лишь с тем же названием „монгол“, употребленным в первом случае детерминативом впереди („все“) и во втором — в качестве детерминатива к этнониму „тайчиут“ („монгол-тайчиут“))» [Мункуев 1977: 381–382].

Второй фрагмент — из «Мэн-да бэй-лу» звучит следующим образом: «В старину существовало государство Монгус. В незаконный [период правления] цзиньцев Тянь-хуй (1123–1134) [они, т.е. могнус,] также тревожили цзиньских разбойников... Впоследствии же [цзиньские разбойники] дали [им] много золота и шелковых тканей и помирились с ними. Как говорится в Чжэн-мэн цзи Ли Ляна, „монголы некогда переменили период правления на Тянь-син и [их владетель] назвал себя „родоначальником династии и первым просвещенным августейшим императором“» [Мэн-да бэй-лу 1975: 50].

В данном случае речь идет о событиях 1147 г., когда, согласно «Тунцзянь ганьму», чжурчжэньской империи пришлось заключить мир с монголами, «по которому уступлены монголам 27 укрепленных селений по северную сторону реки Си-пыхин-хэ, и положили ежегодно доставлять им [монголам] значительное количество рогатого скота, риса и быков. Сверх сего, монгольскому старейшине Холобо Цзинье предложен был титул мынфуского царя, Мынфу-ван (чжурчж. *аоло боцзиле*. — прим. авт.); но он не принял сего титула, а дал своему царству наименование Да-мын-гу го, царство Великого монгола. Ныне

заключили мир и ежегодно отправляли значительное количество вещей, после сего монгольский старейшина сам принял титул: Цзу-юань-хуань-ди — праотец император; правление переименовано Тхьянь-хин» [Бичурин 1950а: 379; см. также Васильев В.П. 1857: 79–80].

Большинство исследователей совершенно оправданно отождествляют монгольского «старейшину» Холобо с Хабул-ханом. Его конфликты с чжурчжэнями начались за десять лет до того, как была совершена неудачная попытка пленить его по приказу чжурчжэньского императора Си-цзуна. Правда, есть большие сомнения, что и в данном случае можно говорить о государстве, поскольку уже цитированный источник сообщает: «При первом возникновении [государства] нынешних татар [у них] совсем не было письменных документов. Во всех случаях, когда рассылались приказы, повсюду отправлялись послы, [при этом] вырезались только метки» [Мэн-да бэй-лу 1975: 52]. Принятие пышного титула и претенциозное провозглашение новой политики по аналогии с традициями могущественного южного соседа совсем не обязательно должны свидетельствовать, что государство уже состоялось. В данном случае после смерти Хабал-хагана, гибели Амбагай-хагана и удачного набега на Цзинь Хутулу практически ничего не известно о существовании в монгольских степях могущественной имперской конфедерации.

Тем не менее Е.И.Кычанов совершенно справедливо указывает на то, что Н.Ц.Мункуев, переведший «Мэн-да бэй-лу» на русский язык, «несмотря на обильный комментарий к тексту, этого места не комментирует» [Кычанов 1980: 146]. Остается вопрос, почему в монголоязычных источниках ничего не говорится ни о государстве у ранних монголов, ни о крупной конфедерации кочевых племен, тогда как китайские источники определенно свидетельствуют о наличии политического объединения у своих северных кочевых соседей.

Ответ на этот вопрос, с нашей точки зрения, заключается в следующем. Все те исследователи, которые интерпретировали китайские тексты как свидетельство существования у монголов в XII в. государства, по умолчанию исходили из того, что в тексте употребляется китайский термин *го* — государство. Однако китайские дипломаты, чиновники и хронисты не только имели весьма смутное представление о реальных процессах, происходивших далеко на севере. В данном случае следует иметь в виду, что взгляд на одни и те же процессы извне и изнутри исследуемого общества, как правило, отличается. В культурной антропологии давно известно, что выводы исследователя о том или ином культурном явлении (*etic*) обычно не совпадают с представлениями о том же явлении носителей данной культуры (*emic*) [Pike 1967]. Именно по этой причине империи, созданные ко-

чевниками, казались мощными государствами снаружи, но являлись племенными конфедерациями, основанными на консенсуальных связях, при рассмотрении изнутри.

Наиболее обстоятельно проблема интерпретации политической системы монгольских улусов XI–XII вв. была рассмотрена Е.И. Кычановым. С середины 70-х годов XX в. он развивал концепцию особой формы государственности у народов, населявших территорию к северу от китайской цивилизации [Кычанов 1974; 1986; 1997: 181–192]. Аргументация автора сводится к следующему: в улусах существовало социальное расслоение, деление на знатных и бедных, имелся институт рабства; улусы могли иметь разноэтничный состав; они возглавлялись ханом, у которого были нукеры, ставка и администрация улуса, власть передавалась по наследству; в улусах действовали нормы обычного права. «Это была власть, стоявшая над народом, отражавшая интересы господствующего класса, власть публичная, воплощенная в государственном механизме определенного устройства», — резюмирует исследователь [Кычанов 1997: 192]. Более того, Кычанов полагает, что «татаро-монгольский улус XII в. в этом мало отличался от улуса Чингис-хана 1206 г. Мы присоединяемся к сторонникам той точки зрения, в соответствии с которой улусы татаро-монголов XII в. — образования государственного характера с единой военно-административной властью» [там же: 97].

С этим согласиться трудно прежде всего потому, что не существовало единого монгольского улуса в форме государства, хотя бы даже первоначального. В улусах не имелось института, способного сохранять целостность образования и обладавшего средствами принуждения. После смерти Есугэя его люди убегали к тайчиутам, и их возвращение не могли обеспечить ни Чарах-эбугэн, направленный к ним для уговоров, ни Оэлун, совершивший военный подход с целью захвата сбежавших. Поэтому со смертью сильного лидера его объединение, как правило, распадалось. Случай с тайчиутами не единственный, можно напомнить также, что после известия о смерти Амбагай-хана состоявший в союзе с ним Хадан-тайши ушел к кереитскому Гурхану, дяде Ван-хана, т.е. даже не к монголам [Рашид-ад-дин 1952б: 45].

О том, что улус — это не государство монголов XI–XIII вв., свидетельствует и следующее словосочетание: *olon mongqol ulus* [Козин 1941: 164], где первое слово означает «много». Конечно, речь не идет о множестве монгольских государств. Но употребление термина *улус* для обозначения людей или племен допустимо, как и термина *иргэн*. Последний сохранился в тунгусо-маньчжурских, в маньчжурском языках в значении «народ вообще, простонародье, чернь, народ, подданные государства» [Захаров 1875: 117]. Таким образом, улус и иргэн

являются однозначными, а их парное употребление объясняется многокомпонентностью монгольского улуса, находящегося в стадии формирования, поэтому словосочетание *ulus irgen* представляется правильным переводить одним словом: люди, или народ, или племя. Ведь именно люди наделяются кочевьями, водой и травой [Рахевилц 1972: 171, 173]. Что же касается империи, то в «Сокровенном сказании» ее обозначает термин *гюр* (*gür*), причем он сочетается и с улусом, и с иргэн: *gür ulus*, *gür irgen* [там же: 115, 118].

Е.И.Кычанов совершенно правильно характеризует типичные черты общественного строя монгольских улусов XI–XIII вв. Действительно, там было социальное неравенство, разнородный состав, наследственная власть и т.д. Однако все перечисленные характеристики прекрасно подходят и для вожества. Как говорилось выше, под вожеством принято понимать такой тип социально-политической организации, который имеет следующие признаки: социальный организм, состоящий из группы общинных групп; иерархически они подчинены центральной, как правило, наиболее крупной из них, в которой проживает правитель (вождь); опираясь на зачаточные органы власти, вождь организует экономическую, редистрибутивную, судебно-медиативную и религиозно-культовую деятельность общества.

Теория *вожества* принадлежит к числу наиболее фундаментальных достижений западной политантропологии. Историография вопроса была подробно освещена как в зарубежной [Carneiro 1981; Feinman, Neitzel 1984; Spencer 1987, etc.], так и в отечественной [Васильев Л.С. 1980; 1981; Крадин 1995] литературе. Особенно ценен в этом отношении блестящий обзор Тимоти Эрла [Earle 1987], в котором реферировано около 250 исследований по данной проблематике. Наиболее обстоятельно характеристики вожества были раскрыты в неозволюционистской концепции Э.Сервиса [Service 1962; 1963; 1975]. Он определил вожество как форму социополитической организации с централизованным управлением и наследственной клановой иерархией вождей теократического характера и знати, где существует социальное имущественное неравенство, однако нет формального и тем более легального репрессивного и принудительного аппарата [Service 1975: 15].

Т.Эрл, один из авторитетнейших специалистов современности в области теории *вожества*, выделяет следующие, на его взгляд наиболее существенные, признаки данной формы социально-политической организации: полития с численностью населения в несколько тысяч («простое» вожество) или в несколько десятков тысяч («сложное» вожество); наличие региональной иерархии поселений; политическая централизация и стратификация; зарождение политической экономики для институализации финансовой системы [Earle 1997: 121].

В бывших социалистических странах, включая СССР, эти идеи до 70–80-х годов XX в. не получили существенного отзыва. Долгое время развитие позднепервобытных обществ в марксистской археологии и этнологии было принято рассматривать по Энгельсу и Моргану, в рамках концепции военной демократии. С течением времени ряд исследователей пришли к выводу, что военная демократия в классическом виде не являлась непосредственным предшественником государственности, впоследствии возникали более структурированные предгосударственные формы, в которых большинство населения уже было отстранено от управления, но еще отсутствовали признаки государства [Хазанов 1968]. По существу это означает, что марксистские исследователи самостоятельно пришли к открытию феномена вожества. Вопрос был только в том, как его определить.

Одно время популярностью пользовался термин *дофеодальное общество* [Неусыхин 1968]. В 1979 г. А.М.Хазанов предложил дефиницию *вождество* как вариант перевода с английского слова *chiefdom* [1979: 161]. Позднее он же первым применил данную концепцию к истории кочевников-скотоводов [Khazanov 1984: 164–169]. Затем Л.С.Васильев подробно ознакомил отечественных специалистов с сутью концепции [Васильев Л.С. 1980; 1981], применив ее впоследствии в своих работах по теории возникновения древнекитайской государственности [1983] и к истории Востока в целом [1993]. Постепенно термин *вождество* (или чифдом) вошел в научный аппарат советских и постсоветских исследователей, нашел отражение в вузовской и даже школьной учебной литературе, в справочниках и энциклопедических словарях.

Современные представления об основных характеристиках вожества базируются на гигантском количестве этнографического материала, собранного исследователями практически по всему земному шару (за исключением, пожалуй, Европы). Если суммировать различные точки зрения на сущность вожества, выдвигавшиеся в разные годы исследователями, можно выделить следующие основные его признаки:

- политическая иерархия и централизация, наличие центра и зависимых от него групп (общин, племен и т.д.);
- социальная стратификация, ограниченный доступ к ключевым ресурсам, наличие тенденции к отделению эндогамной элиты от простых масс в замкнутое сословие;
- численность населения в несколько тысяч и десятков тысяч;
- перераспределение прибавочного продукта по вертикали (редистрибуция);
- отсутствие узаконенной власти, обладающей монополией на применение силы;

- общая идеология и/или общие культы и ритуалы;
- сакральный характер власти, иногда теократия [Крадин 1995].

С этой точки зрения не только Хамаг Монгол улус, но и другие улусы монголов XI — начала XIII в. вполне отвечают признакам вожества. Налицо неравенство (еще Бодончар образно говорил: «§ 33. Добро человеку быть с головой, а шубе — с воротником» [Козин 1941: 82]) и социальная стратификация. Генеалогическое неравенство у монголов, передача власти вождей по наследству подробно описаны в «Сборнике сказаний». В обществе действовали нормы традиционного права. Можно даже согласиться с мнением Е.И.Кычанова в том, что власть ханов не отражала интересы народа. А какая власть отражает его интересы? Н.Макиавелли в своем трактате «Государь» прекрасно показал, что любая власть имеет внеморальный характер, существует ради себя самой. Однако при этом властвующая элита, если она хочет сохранить свои позиции, должна действовать не на разрушение общества, а способствовать сохранению его единства. В этом случае интересы власти могут совпадать с интересами тех или иных социальных групп, в том числе широких народных масс. Все это полностью применимо к обществам кочевников-скотоводов. В свое время, говоря о степном хане, В.В.Радлов совершенно правильно отметил: «Чем больше выгод доставляет он своим подданным, тем самостоятельнее становится и его власть и тем значительнее собирается вокруг него государство» [Радлов 1893: 65].

Наша точка зрения отличается от позиции Е.И.Кычанова только тем, что мы не считаем данную политическую систему государством. Государство предполагает наличие особого аппарата управления. Поскольку вожди не имели в своем распоряжении специализированных институтов принуждения (бюрократия, армия, полиция), их власть основывалась на той пользе, которую они приносили обществу, механизмах перераспределения и идеологическом воздействии. Это универсальное правило, справедливое как в отношении оседло-земледельческих, так и кочевых обществ. В интерпретации Рашид-ад-дина, Чингис-хан выглядит как типичный степной хан, щедрый для своих соплеменников и грозный для врагов. Он описывает случай, когда джурьаты, ласково принятые Темучжином, распространили среди степных племен мнение о его благородстве и доброте [Рашид-ад-дин 1952б: 90]. В результате внутри джурьатов произошел раскол, часть из них и некоторые представители иных групп перешли на сторону Темучжина. В «Джамит ат-таварих» записаны слова клятвы, которую дали обе стороны. «Мы остались подобно безмужним женам, табуну без хозяина, стаду без пастуха! Сыновья, происходящие от великих жен [хатун], нас истребляют и разоряют! Мы все будем вместе биться

мечом во [имя] твоей дружбы и перебьем твоих врагов!» — заявил Улук-бахадур. «Я был подобен спящему, ты меня дернул за мой чуб [какул] и разбудил меня. Я сидел [неподвижно], ты извлек [меня] из тягот моих [и] поставил [на ноги]. Я выполню все, что только будет возможным, ради взятого [мною] на себя обязательства в отношении вас!» — отвечал ему Тумучжин [Рашид-ад-дин 1952б: 89]. Похожие обязательства сторон приведены в «Сокровенном сказании» (§ 123) при описании эпизода, когда Темучжин был провозглашен ханом.

Нечто подобное было выбито на знаменитой стеле Кюльтегина: «Я ради тюркского народа не спал ночей и не сидел [без дела] днем... Я поднял (т.е. призвал к жизни) готовый погибнуть народ, снабдил платьем нагой народ, сделал богатым неимущий народ, сделал многочисленным малочисленный народ» [Малов 1956: 40]. Тюркешский хан Сулу (начало VIII в.) «хорошо управлял людьми; был внимателен и бережлив. После каждого сражения добычу всю отдавал подчиненным: почему роды были довольны и служили ему всеми силами... В поздние годы он почувствовал скудность; посему награбленные добычи начал мало-помалу удерживать без раздела. Тогда и подчиненные начали отделяться от него» [Бичурин 1950а: 298–299].

Здесь необходимо сделать одно важное уточнение, которое имеет особое значение в отношении кочевых обществ. Было бы ошибкой отождествлять сильную личную власть вождя с существованием государства. Известно немало случаев, когда правители вожеств могли карать своих подданных, а некоторые из них выступали как единовластные самодержцы. Однако хорошо известно и противоположное. Если вождь не прислушивался к советам старейшин, пытался нарушить традиции, табу, сильно притеснял своих подданных и совершал убийства, то его могли заменить. Как правило, простые общинники признавали права своих вождей на некоторую долю произведенного продукта в рамках традиционных норм, однако настаивали на соблюдении «справедливости» в подобных отношениях. Если же вожди и их люди злоупотребляли своим положением, это могло вызвать возмущение [Салинз 1999: 137–141]. Поскольку вожди не имели специализированного аппарата принуждения, их положение в такой ситуации было незавидным. Поэтому принято считать, что правители вожеств обладали лишь «консенсуальной властью», т.е. авторитетом. В государстве правительство может прибегать к легитимизированному насилию, опираясь на особый аппарат принуждения [Service 1975: 16, 296–307; Claessen, Skalnik 1978: 21–22, 639–640; 1981: 490–492 etc.].

Довольно часто вожества не представляли собой устойчивых политических и общественных систем. В ранних вожествах правитель мог сохранять ненаследственный, личностный характер власти, ее ста-

бильность зависела от успешности политической и военной деятельности, харизмы лидера. В более поздних и сложно стратифицированных вожествах верховные функции распределялись среди членов правящего клана, вырабатывались механизмы их передачи, хотя это не исключало междоусобных конфликтов. Но как в ранних, так и в поздних вожествах авторитет поддерживался с помощью престижной экономики, раздачи материальных и морально значимых ресурсов.

В связи с этим можно напомнить обстоятельства, сопутствовавшие смерти Есугэя. Стоило ему отойти в мир иной, как его вчерашние соратники откочевали от его семьи: «Глубокое озеро уже пересохло; крепкие камни уже раздробились» [Бичурин 1829: 9].

Несколько более ясно позволяет понять, что же представляли собой монгольские улусы XI–XII вв., «Сокровенное сказание». В § 124 подробно описываются различные обязанности, которые были возложены на нукеров молодого Темучжина. Круг его сподвижников состоял всего из 26 человек, 12 из них выполняли военные обязанности. Четыре человека были назначены «лучниками», еще четверо — «мечниками», которые параллельно выполняли полицейско-карательные функции; третья четверка получила назначения «разведчиками» и «гонцами». Другой группе дружинников (11 человек) были доверены хозяйственные обязанности. Трое были назначены заведовать ханским столом. Еще троим поручили следить за выпасом лошадей, а одному — за овцами. Еще два человека выполняли обязанности конюших, один руководил слугами и домашними рабами, и еще один — перекочевкой ханской ставки. Во главе этих «органов управления» стояла тройка ближайших сподвижников Чингис-хана — Боорчу, Чжэлымэ и Субутай [Козин 1941: 108–110].

Основываясь на подобном распределении обязанностей, а также с учетом различных иллюстраций повседневной жизни кочевников, которые предоставляет героический эпос степных народов, В.В.Трепавлов предполагает, что сподвижникам предводителя степной конфедерации могли быть поручены: охрана вожды/хана и его родственников, находившихся в ставке; выпас стад правителя; организация жизни в ставке (питание правителя, его быт и развлечения, подготовка и проведение периодических совещаний, встреча и размещение гостей, организация сезонных перекочевки лагеря и охоты). Еще одна функция, которую упоминает Трепавлов вне данного перечисления, — помощь хану в организации управления политией (гонцы, послы и т.д.). При этом было бы неправильно интерпретировать такие отношения как легитимизированный политический институт. За нукерами не закреплялись определенные функции, они выполняли их по необходимости [Трепавлов 1989: 158–162].

Для подобного управления больше подходят характеристики традиционного господства по М.Веберу. Отношения между правителем и его помощниками строились не на служебном долге и деловой компетенции, а на личной преданности. Господин рассматривает управление как свою личную функцию и использует имеющуюся у него власть в соответствии с собственными стремлениями и интересами. Сколько-нибудь существенное разделение компетентных обязанностей между чиновниками отсутствует. «На месте твердой деловой компетенции, — утверждает М.Вебер, — стоит конкуренция первоначально даваемых господином по свободному усмотрению, затем становящихся долгосрочными, наконец, часто стереотипизированных поручений и полномочий, которыми создается конкуренция за причитающиеся шансы на оплату приложенных усилий как порученцев, так и самих господ» [Weber 1922: 131–132]. Господство в традиционном обществе базируется не на формальном выполнении свода легитимизированных и предписанных всем без исключения законов и правил, а, во-первых, на традиционных правовых нормах и, во-вторых, на личных решениях самого господина или облаченных этими обязанностями его приближенных (Вебер называет последнее явление в соответствии с германской традицией «княжым правом»). Причем «лично присутствующий господин выше всякой законности», он не связан никакими формальными предписаниями [там же: 132].

4. Предпосылки создания империи

Причина образования Империи Чингис-хана — самый интригующий вопрос монгольской истории. Представляется целесообразным рассмотреть его через призму современных концепций политогенеза. С этой точки зрения возникновение ранней государственности и ее аналогов зависит от многих внутренних и внешних факторов, к числу которых наиболее часто относят экологические условия, производящее (как правило) хозяйство, демографический фактор, используемую технологию, ирригацию, войны, завоевания и внешнее давление, культурное влияние, внешнюю торговлю, кастовую эндогамию и др. [Service 1975; Claessen & Skalnik 1978; 1981; Хазанов 1979; Haas 1982; Васильев Л.С. 1983; Gailey & Patterson 1988; Шнирельман 1988; Павленко 1989; Коротаев 1991; 2003; Claessen 2000, и др.]. Как весьма справедливо заметил по данному поводу Дж.Хаас, многие теории адекватно объясняют возникновение государственности применительно лишь к тем случаям, которые иллюстрируют и подтверждают

те или иные взгляды. В то же время ни одна теория как в прошлом, так и ныне не является настолько полной, чтобы объяснить возникновение государственности во всех случаях без исключения [Haas 1982:130]. Ни один из перечисленных выше факторов не является универсальным. В настоящее время большинство историков, антропологов и археологов признают, что возникновение государственности является сложным многовариантным процессом, зависимым от многочисленных и разнообразных переменных.

Попытаемся рассмотреть роль наиболее значимых факторов полигенеза из приведенного перечня применительно к монгольской истории. Одна из достаточно популярных концепций связывает возникновение Империи Чингис-хана с глобальными изменениями климата. Идея о том, что усыхание степи повлияло на нашествие кочевников, высказывалась еще на рубеже XIX–XX вв. многими мыслителями, в частности такими известными исследователями, как Э.Хантингтон и М.А.Боголепов. Впоследствии ее активными сторонниками были А.Тойнби [Toynbee 1934] и Г.Г.Грумм-Гржимайло [1926, 1933]. Схожего мнения придерживался Л.Н.Гумилев, который, правда, полагал, что причиной является не усыхание, а увлажнение степей. Голодным кочевникам на тощих конях, полагал он, не под силу вести опустошительные войны против земледельческих цивилизаций. Эти идеи высказывались им с середины 60-х годов XX в. и были развиты им в достаточно стройную концепцию [1993]. Однако, несмотря на стройные схемы, предложенные Л.Н.Гумилевым, современные палеогеографические данные не позволяют сделать однозначный вывод о жесткой корреляции между ритмами увлажнения/усыхания и периодами расцвета/упадка обществ кочевников. Достаточно сопоставить схемы из серии наиболее популярных статей Гумилева 1996–1970 гг. о гетерохронности увлажнения в древности и средневековье [Гумилев 1993: 237–319] со сводными таблицами наиболее полных современных данных по ритмам влажности в различных частях евразийского континента [Иванов, Васильев 1995, табл. 24, 25], чтобы убедиться в том, что империя кочевников могла возникнуть как в период увлажнения, так и в период усыхания степей. Единственный бесспорный факт, это то, что существование двух наиболее крупных по размерам кочевых империй (Тюркский каганат и Монгольский улус) приходилось на период максимального увлажнения степей Внутренней Азии [Динесман и др. 1989: 204–205].

Другая точка зрения связывает генезис Монгольской империи с глобальным похолоданием. Существует мнение, что в 1175–1260 гг. наблюдалось резкое понижение температуры на территории Монголии и в ряде других регионов мира. Это, по мнению Г.Дженкинса, могло

быть причиной объединения монголов [Jenkins 1974: 20–23]. Действительно, теоретически возможна определенная связь динамики развития цивилизаций с глобальными температурными ритмами: «По-видимому, глобальные потепления в целом по планете приводили к увеличению демографической емкости территорий (улучшая условия выживания при неизменных способах природопользования), что влекло за собой увеличение плотности населения. При похолоданиях, напротив, возникала относительная перенаселенность (повышенная демографическая нагрузка на территорию вследствие уменьшения продовольственной базы из-за снижения урожайности выращиваемых сельскохозяйственных культур), приводившая к массовым миграциям, социальным катаклизмам, войнам с последующим снижением плотности населения» [Малков С.Ю. 2002: 297].

Однако реальный исторический процесс подвержен более сложным флуктуациям. Сопоставление температурных кривых с данными экономической и политической истории аграрных цивилизаций также показывает отсутствие жестких корреляций. Расцвет одних цивилизаций приходился на периоды максимального потепления, другие достигали подъема в периоды похолодания [Turchin, Hall 2003: 50–52]. Кроме того, ученые далеко не всегда имеют общее мнение относительно датировки того или иного периода похолодания/потепления. Согласно устоявшемуся мнению, XIII век, время создания Империи Чингис-хана и период господства монголов в Евразии, был пиком понижения атмосферной температуры [Монин, Шишков 1979; Ясаманов 1985]. Однако по другим данным, период 1120–1280 гг. пришелся на так называемый средневековый максимум среднегодовой температуры и солнечной активности [Turchin, Hall 2003: 50].

После средневекового максимума солнечная деятельность снизилась, и наступило похолодание (так называемый Spoerer Minimum пришелся на 1400–1510 гг.). Считается, что весь XIV век был достаточно холодным [Малков С.Ю. 2002: рис. 6]. По этому поводу между исследователями особых разногласий нет. Выводы климатологов подтверждают письменные источники. Изучение японских летописей показало, что время цветения сакуры в XIV столетии приходилось приблизительно на 18 апреля. Это на 11 дней позднее, чем в XX в. [Крюков и др. 1987: 93]. Однако на это столетие пришлась вторая половина существования в Китае династии Юань, ее гибель, а также начальный этап правления династии Мин. Поэтому было бы опасно интерпретировать конкретные политические события исходя только из температурных данных. Колебания температуры обычно охватывают более продолжительный период, чем жизнь отдельной степной популяции.

Пытаясь выявить связь между климатическими показателями и активностью кочевников, китайские исследователи проделали в исторических хрониках скрупулезную работу по систематизации сведений о природных катаклизмах, миграциях и набегах кочевников, изменениях условной границы между степью и Китаем с 100 г. до н.э. до начала XVIII в. [Fang, Liu 1992]. Анализ таблиц, приведенных китайскими авторами, показывает, что есть четкая корреляция между снижением среднегодовых температур на один градус, увеличением случаев наводнений, песчаных бурь и т.д., с одной стороны, и возрастанием миграций и набегов кочевников — с другой. Однако не совсем понятно, чем непосредственно была обусловлена активизация военной деятельности кочевников. Это могло быть вызвано как ухудшением условий существования скотоводов, так и сокращением поставок ремесленно-земледельческой продукции из-за кризиса в Китае. Такие причины могли действовать и параллельно.

Более важным представляется другое обстоятельство, которое не заметили китайские исследователи. Активная военная деятельность кочевников не стала причиной создания крупных империй кочевников. Как раз наоборот, в периоды похолодания кочевники перемещались ближе к Китаю и создавали на севере его территории либо небольшие буферные государства (IV–V вв.), либо большие империи (Тоба Вэй, Ляо, Цзинь) со смешанной земледельческо-скотоводческой экономикой. Можно также предположить, что средневековый маньчжурский «выплеск» на юг был обусловлен тем, что с X в. ядро китайской мир-системы постепенно сместилось в Южный Китай. Это привело к смещению туда же товарных потоков, поэтому центральноазиатские кочевники и их маньчжурские соседи (кидани, чжурчжэни) были вынуждены создать государства в Северном Китае [Tabak 1996].

Время существования типичных средневековых кочевых империй (тюрков, уйгуров) пришлось как раз на время потепления (550–1100 гг.). Данные о природных катастрофах в древности, возможно, недостаточно полны, но можно предположить, что существование хуннской и сяньбийской империй также не связано с масштабными климатическими стрессами. Однако возникновение монгольской державы, по мнению и этих авторов, пришлось на время резкого похолодания. В целом же крупномасштабные изменения среднегодовой температуры не оказали существенного влияния на динамику кочевых империй и доиндустриальные макроэкономические тренды. Фазы подъема и упадка крупных мировых цивилизаций [Gills, Frank, 1992; Frank, Gills 1994] не соотносятся напрямую с глобальными природно-климатическими изменениями [Turchin, Hall 2003]. По всей видимости, существовала более тонкая причинно-следственная связь между различными факторами.

При интерпретации конкретных политических событий представляется более оправданным учитывать не только крупномасштабные климатические изменения, но и катаклизмы локального характера — засухи, наводнения, землетрясения, эпизоотии и др. У нас мало данных применительно к рассматриваемому периоду, но известно, что первые годы XIII в. совпали с резким похолоданием во всем мире [Клименко 2003: 30]. Однако зимы 1200, 1213 и 1216 гг. были в Китае сравнительно теплыми [Крюков и др. 1987: 91]. В этом случае нет никаких данных о монгольских степях. Можно говорить только об экономическом кризисе Цзиньской династии, поскольку в источниках постоянно встречаются упоминания о неурожайных годах в этот период. В 1180 г. в Шаньдуни «жители мэнань и моукэ из тщеславия вдалились в роскошь и не стараются о земледелии». В 1192 г. «в сии годы по всем губерниям было много неурожая», поэтому много запасов хлеба было роздано простому народу из государственных запасов. В 1198 г. кочевниками было совершено много набегов на империю Цзинь и «земледельцы доведены до крайней бедности» [Розов Г.М. 1998: 166, 181, 185].

Не совсем ясна и роль демографического фактора в средневековой монгольской истории, хотя кросскультурные исследования показывают наличие достаточно прочной корреляции между плотностью населения и степенью политической централизации [Коротаев 1991: 152, 157]. Однако возникает вопрос, когда конкретно наступает пороговый предел демографической плотности, ведущий к перестройке механизмов управления обществом. В той же выборке Коротаева среди 29 государственных образований пять имели плотность от 1 до 25 человек на 1 кв. милю, 10 — от 20 до 500 человек и 14 — еще более. Для кочевников более характерна такая плотность населения, которая у земледельцев чаще встречается в доиерархических типах общества и вождествах разной степени сложности [Коротаев 1991: табл. VII, XI]. Тем не менее общая численность монгольских кочевников в эпоху средневековья была более типична для общества с государственностью, чем для вождества [Далай 1983: 55–57]. Существует мнение, что в период господства чжурчжэней в Северном Китае монголы столкнулись с проблемой перенаселения [Khazanov 1984: 235–236; Хазанов 2004: 384]. Однако, к сожалению, прямых данных на этот счет нет. Необходимо также иметь в виду мнение палеоэкологов, согласно которому примерно на первое десятилетие XIII в. пришлось начало масштабной пастбищной дигрессии в монгольских степях [Динесман и др. 1989: 205; Динесман, Болд 1992: 210–211]. К тому же нельзя забывать о том, что кочевники могли без больших последствий для собственной экономики мобилизовать в армию более половины взрослых мужчин, что уве-

личивало их военную силу и способность подчинять своих оседлых соседей.

Во многих теориях происхождения государства проводится прямая параллель между ростом численности населения и увеличением количества войн [Carneiro 1970; 1978, 1981; Webster 1975; Ferguson 1990; Johnson, Earle 1987: 16–18, etc.]. Впрочем, было бы неверным игнорировать данные (Юго-Западный Иран, Корейский полуостров), согласно которым политогенез сопровождался не увеличением, а уменьшением плотности населения [Wright, Johnson 1975; Kang 2000]. Кросс-культурные и клиометрические исследования последнего времени свидетельствуют, что прямая корреляция между плотностью населения и частотой военной активности отсутствует [Keeley 1996: 117–121; ср. Коротаев и др. 2005: 229], однако более изощренные модели фиксируют опосредованную, но достаточно устойчивую связь. Во-первых, следует иметь в виду, что зависимость имела не прямой, а динамический характер с определенной пошаговой задержкой. То же самое наблюдается в моделях «хищник–жертва» в природной среде [Коротаев и др. 2005: 232–246]. Применительно к кочевникам монгольских степей необходимо учитывать еще одну переменную, которая усложняла зависимость, поскольку увеличение поголовья скота происходило быстрее роста народонаселения и, как правило, приводило к разрушению травостоя и кризису экосистемы в целом.

В связи с этим важно напомнить, что только земледелие обеспечивало прочную экономическую основу для возникновения государственности. Этот тезис был подвергнут проверке А.В.Коротаевым [1991]. Его исследование, основанное на этнографической базе данных Дж.Мёрдока, показало, что среди обществ, достигших уровня государственности, не оказалось ни одного с присваивающим типом экономики и ни одного пасторального. Можно отметить тесную корреляцию типа хозяйства (земледелие), плотности населения, размеров общины с развитием внутренней стратификации и политической централизации [Коротаев и др. 2005: 251; Kradin 2006].

Чем это было обусловлено? Существенный фактор, который влиял на адаптивные способности общества в эволюционном процессе, — способность общества запасать и хранить большое количество продовольствия. Было отмечено, что наличие технологии хранения запасов, позволявшей справиться с периодическими голодовками, имело важные структурные последствия для стратификации и формирования постоянных органов управления [Testart 1982; цит. по: Claessen 1989: 233]. Кросскультурные исследования показывают, что если общества с производящим хозяйством умеют запасать продовольствие впрок, то они быстрее достигают внутренней стратификации и обладают более разви-

той политической системой управления [Коротаев 1991: 166–178, табл. XVIII–XXVIII]. Такой вывод представляется вполне обоснованным. Системный подход позволяет сделать вывод, что повышение жизнеспособности любого общества зависит от того, насколько максимально оно способно получать энергию из внешней среды, хранить ее и предельно полезно расходовать [Одум Г., Одум Э. 1978: 72–73, 75, 81].

Все это неприменимо к монгольскимномадам. Кочевое скотоводство отличается значительной нестабильностью, сильно зависит от природно-климатических колебаний. По этому признаку древние, средневековые и более поздние номады не особенно разнятся [Хазанов 1975: 149–150; Крадин 1987: 39–41; 1992: 52–53]. Вырисовывается тенденция, согласно которой у кочевников примерно каждые 10–12 лет вследствие морозов, снежных бурь, засух и т.д. случался массовый падеж скота, гибло до половины поголовья. На его восстановление требовалось примерно 10–13 лет. Исходя из этого можно предположить, что численность скота после освоения экологической зоны теоретически должна была циклически колебаться около определенной отметки. Стадо то увеличивалось в результате благоприятных условий, то сокращалось вследствие неблагоприятных факторов.

Кочевое скотоводство не могло обеспечить стабильных излишков продуктов, чтобы содержать большие группы лиц, не участвующих в производстве пищи, — правящую элиту, чиновников, воинов, жрецов и др. По этой причине можно согласиться с теми исследователями [Lattimore 1940; Марков 1967; Хазанов 1975; Irons 1979; Khazanov 1984/1994; Fletcher 1986; Barfield 1992; Масанов 1995, и др.], которые полагают, что с экологической точки зрения кочевники не нуждались в государстве. Скот нельзя было накапливать до бесконечности, его максимальное количество детерминировалось продуктивностью степного ландшафта. К тому же независимо от знатности скотовладельца его стада могли быть уничтожены вследствие джута, засухи или эпизоотий. Поэтому его было выгоднее передавать на выпас малообеспеченным сородичам или раздавать в виде «подарков», повышая тем самым свой социальный статус.

Таким образом, вся производственная деятельность скотоводов осуществлялась внутри семейно-родственных и линиджных групп лишь при эпизодической необходимости трудовой кооперации сегментов подплеменного и племенного уровня [Толыбеков 1971; Марков 1976; Khazanov 1984; Масанов 1995, и др.]. В силу этого власть предводителей степных обществ не могла достичь формализованного уровня на основе регулярного налогообложения скотоводов, а элита была вынуждена довольствоваться «подарками» и нерегулярными подношениями. К тому же значительное притеснение мобильных ско-

товодов со стороны племенного вождя или другого лица, претендующего на личную власть, могло привести к массовой откочевке.

Так как же и по какой причине возникали империи кочевников? Выдающийся американский социоантрополог О.Латтимор, долго проживший среди скотоводов Монголии, писал, что номад вполне мог обойтись только животноводческими продуктами, но чистый кочевник — бедный кочевник (*poor nomad who is the pure nomad*) [Lattimore 1940: 522]. Для того чтобы вести более комфортное существование, номадам нужна была пища земледельцев, богатая протеином, они нуждались в изделиях ремесленников — шелке, оружии, изысканных украшениях для своих вождей, их жен и наложниц. Н.Ди Космо полагает, что теория зависимости кочевников от внешнего мира ошибочна по своей сути, поскольку кочевники в той или иной степени занимались земледелием [Di Cosmo 1999: 12 note 38]. Не отрицая этого факта, необходимо заметить, что развивать земледельческий сектор внутри степного общества в значительных масштабах было невозможно, поскольку большая часть территории Монголии не пригодна для подобных занятий [Юннатов 1946]. К тому же сами кочевники относились к земледельческому труду и оседлой жизни с презрением. Чаше они предпочитали перекладывать земледельческую деятельность на мигрантов или пленников. Однако производимая пленниками продукция в целом была незначительна и не могла обеспечить потребности всего степного общества.

Недостающие продукты земледелия и изделия ремесленников можно было получать от соседних оседло-земледельческих цивилизаций или другими способами: торговлей, грабежом, чередованием набегов и поборов, данничеством, непосредственной экспансией и переселением в завоеванную страну. Кочевники использовали все перечисленные варианты. В одних случаях, когда чувствовали свое превосходство или неуязвимость, они без раздумий организовывали набег. В других ситуациях, например, когда соседом было могущественное государство, скотоводы предпочитали вести с ним мирную торговлю. Однако нередко сами правители оседлых обществ препятствовали свободной торговле между номадами и земледельцами, так как она выходила из-под налогового контроля. И тогда кочевникам приходилось отстаивать право на торговлю вооруженным путем, что было распространенной для различных регионов и эпох закономерностью [Lattimore 1940: 478–480; Мартынов А.С. 1970: 234–249; Jagchid 1977: 177–204; Khazanov 1984: 198–302; Jagchid, Simons 1989: 36; Крадин 1992: 59–64; 2002: 95–137; Матвеев 1993: 101–108; Першиц 1994: 171–172, и др.].

Относительно способов решения вопросов экономической нестабильности степных обществ — мирных или военных — существует

большое количество разных точек зрения. Виновниками конфликтов могли быть как кочевники, так и их оседлые соседи. С одной стороны, при природных катаклизмах война могла быть для них единственным возможным методом преодоления внутреннего кризиса. С другой стороны, земледельцы экономически были более сбалансированными, поэтому они не очень стремились к установлению тесных связей с воинственными соседями. Хорошо известны отношения между чжурчжэнями (цзиньцами) и северными кочевниками. Цзиньцы старались вести традиционную для китайских династий политику автаркии. Еще с конца 30-х годов XII в. началось строительство пограничных укреплений в Тайчжоу общей протяженностью 1,5 тыс. км. Эти укрепления состояли из системы насыпных глиняных валов и рва перед ним, пограничных фортов и крепостей, в которых размещались гарнизоны солдат. Тем не менее, для того чтобы периодически «выпускать пар» на границе, цзиньцам приходилось открывать приграничные рынки для торговли с монголами и татарами [Мэн-да бэй-лу 1975: 45].

В отличие от традиционных китайских династий чжурчжэни (как и позднее маньчжуры) обладали сильной, хорошо вооруженной и мобильной армией. Поэтому они могли проводить не только пассивную политику обороны от кочевников, но и наносить превентивные удары по степнякам. В 60–80-е годы XII столетия чжурчжэньские императоры проводили целенаправленную политику уничтожения монголов. «Каждые три года посылались войска на север для истребления и уничтожения [татар], и это называли „сокращением совершеннолетних“... в Шаньдуне и Хэбэе, в чьем бы доме ни были татарские [дети], купленные и превращенные в маленьких рабов, — все они были захвачены и приведены войсками» [Мэн-да бэй-лу 1975: 70].

Следует напомнить, что в этот период попал в плен и был казнен как простой преступник один из предводителей монгольской конфедерации Амбагай-хаган [Рашид-ад-дин 19526: 42–43]. Перед смертью хаган потребовал от родственников и соплеменников отмщения: «§ 53. Отомстите за меня, который самолично провожал свою дочь, как всенародный каган и государь народа. Мстите и неустанно воздавайте за меня не только до той поры, что с пяти пальцев ногти потеряете, но и пока всех десяти пальцев не станет» [Козин 1941: 84]. По данным «Сборника летописей», акт возмездия состоялся — монголы поживились награбленной добычей [Рашид-ад-дин 19526: 42–43]. Однако проявленное чжурчжэньским императором коварство не стало основанием для тотального противостояния с кочевниками монгольских степей. Они участвовали в совместных военных кампаниях, вожди степняков (Тоорил и Чингис-хан) получали чжурчжэньские титулы, приезжали на границу для обмена подарками [Мэн-да бэй-лу 1975: 70–71].

После 1190 г., вслед за вступлением на цзиньский престол Чжан-цзуна давление на степь ослабло. Начались обратные откочевки монголов и татар в степь, а также увеличилось население номадов. Чтобы воспрепятствовать этому, чжурчжэни стали восстанавливать систему оборонительных укреплений на границе [Мэн-да бэй-лу 1975: 72; Воробьев 1975: 123].

Однако не следует недооценивать милитаризированный характер обществ кочевников. Еще Геродот (II, 167) дал яркое описание этой стороны их жизни. Он писал, что скифы и подобные им варварские народы «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». «Как же такому народу не быть непобедимым и неприступным?» — вопрошает он (IV, 46). Подобные высказывания можно найти и в отношении других номадов древности, средневековья и даже более позднего времени [Крадин 2002: 101–103]. Нечто подобное находили в записях китайских авторов и о монголах: «Татары рождаются и вырастают в седле. Сами собой они выучиваются сражаться. С весны до зимы [они] каждый день гонятся и охотятся. [Это] и есть их средство к существованию. Поэтому [у них] нет пеших солдат, а все — конные воины» [Мэн-да бэй-лу 1975: 66].

Применительно к рассматриваемому нами времени нельзя не вспомнить также знаменитую сентенцию Чингис-хана: «Величайшее наслаждение и удовольствие для мужа состоит в том, чтобы подавить возмущившегося и победить врага, вырвать его с корнем и захватить все, что тот имеет; заставить его замужних женщин рыдать и обливаться слезами, [в том, чтобы] сесть на его хорошего хода с гладкими крупами меринов, [в том, чтобы] превратить животы его прекрасных супругов в новое платье для сна и подстилку, смотреть на их розово-цветные ланиты и целовать их, а их сладкие губы цвета грудной ягоды сосать!» [Рашид-ад-дин 1952б: 265].

Естественно, для успешного ведения войн кочевникам была необходима мощная военная организация. Исследователям удалось подметить интересное обстоятельство: степень централизации кочевников прямо пропорциональна величине соседней земледельческой цивилизации. С мир-системной точки зрения кочевники всегда составляли полупериферию [Hall 1991; Chase-Dunn, Hall 1997; Kradin 2002], которая объединяла на едином пространстве различные региональные экономики. В каждой локальной региональной зоне политическая структурированность кочевой полупериферии была прямо пропорциональна размерам ядра. Именно поэтому кочевники Северной Африки и Передней Азии, чтобы торговать с жителями оазисов или нападать на

них, объединялись в племенные конфедерации или вождества, номады Восточноевропейских степей, существовавшие на окраинах античных государств, Византии и Руси, создавали квазиимперские государство-подобные структуры, а во Внутренней Азии, например, таким средством адаптации стала кочевая империя. По аналогии с законом Ньютона, исходя из этого можно вывести мир-системный закон тяготения, согласно которому величина кочевых обществ и их могущество прямо пропорциональны размерам и силе оседло-земледельческих обществ, входящих с номадами в общую региональную систему [Barfield 1981; 1992; Фурсов 1988; Hall 1991; Крадин 1992; 2002; Kradin 2002; Холл 2004, и др.].

В главе первой уже упоминалась модель синхронных ритмов роста и упадка китайских династий и империй кочевников Т.Барфилда. Империя Хань и держава Хунну появились в течение одного десятилетия. Тюркский каганат возник как раз в то время, когда Китай был объединен под властью династий Суй и Тан. Аналогичным образом, по мнению Барфилда, и степь, и Китай вступали в анархию 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 1992: 8–16; Барфилд 2002: 75–84].

Однако модель Барфилда неприменима к монгольской истории, поскольку создание Империи Чингис-хана пришлось не на период подъема, а на годы кризиса чжурчжэньской государственности. Барфилд интерпретирует данное обстоятельство следующим образом: «Победа Чингис-хана демонстрирует, что модель, которую мы представили, является вероятностной, а не детерминистской. Всегда существовали племенные вожди типа Чингис-хана во времена беспорядка, но их шансы на объединение степи против определенной оппозиции (врага) из учрежденных маньчжурских государств, которые черпали богатства Китая, были низкими... Монголия не была объединена со времени падений уйгуров более, чем три столетия назад, и монголы были одним из наиболее слабых племен в степи» [Barfield 1992: 15].

С этой точки зрения можно признать, что модель создания степной империи Н.Ди Космо, одного из наиболее последовательных критиков Барфилда, более эвристична для интерпретации истории средневековых монголов. Предпосылкой создания степной империи, по его мнению, является структурный кризис общества номадов. Его красочно описывает анонимный создатель «Сокровенного сказания»: «§ 254. Звездное небо поворачивалось — была всенародная распря. В постель свою не ложились — все друг друга грабили (забирали добычу). Вся

поверхность земли содрогалась — всесветная брань шла. Не прилечь под свое одеяло — до того шла общая вражда» [Козин 1941: 185].

Первым шагом по выходу из кризиса является милитаризация, следствием которой было создание военно-иерархической структуры степного общества. Чингис, провозглашенный ханом, с течением времени создает дружину (*кешик*), вводит десятичную систему. Милитаризация параллельно дополняется появлением харизматического лидера и его сакральной легитимизацией в качестве правителя. Иносказательно это отражено в знаменитом пророчестве Хорчи: «§ 121. Небо с землей сговорились, нарекли Темучжина царем царства. Пусть, говорит, возьмет в управление царство!» [Козин 1941: 107]. Все это приводит к концентрации им власти, а затем посредством организации экспансии и получения доходов создаются условия для создания государственности [Di Cosmo 1999: 15–26; 2002: 167–186].

Свою модель Ди Космо разработал на примере хуннского шаньюя Модэ, но она вполне соответствует монгольской истории на рубеже XII–XIII вв. При этом необходимо заметить, что непосредственными причинами создания кочевых империй могли быть разные факторы. В одном случае именно объединение Китая в единую централизованную династию могло стимулировать складывание кочевой империи во Внутренней Азии (Хуннская держава, Тюркский каганат), с тем чтобы организовать набеги или осуществлять вымогание «подарков». Добавим, что при неблагоприятном стечении обстоятельств степная империя могла и не возникнуть. В других случаях именно структурный кризис китайской династии мог стать стимулом для создания коалиции племен и вождеств кочевников, с тем чтобы обеспечить бесперебойный приток товаров престижного потребления из Китая. Однако и в первом, и во втором варианте главной причиной создания надплеменных конфедераций являлась необходимость адаптации кочевников к внешнему оседло-земледельческому миру.

По этой причине мы не отвергаем точку зрения Т.Барфилда о существовании определенной корреляции между периодами расцвета и упадка кочевых империй Внутренней Азии и демографическими циклами китайских династий. Такая корреляция характера для древних (ханьский цикл) и раннесредневековых (танский цикл) династий. В то же время нельзя отрицать, что важную роль в создании кочевых империй играл личностный фактор. Одно не исключает другое. Полагаем, что можно выделить четыре варианта образования империй кочевников.

Первый вариант (монгольский) представляет собой классический путь внутренней интеграции племенного кочевничества в централизованную империю. Как правило, это было обусловлено появлением

в среде кочевников талантливое политическое и военное деятели, которому удавалось объединить все племена и ханства, «живущие за войлочными стенами», в единое государство (Модэ у хунну, Тань-шихуай у сяньби, Абаоцзи у киданей, Чингис-хан у монголов). После объединения кочевников для поддержания единства империи правитель должен был обеспечить поступление ресурсов извне. Если ему это не удавалось, империя разваливалась. Данный вариант образования степной империи ассоциируется с именем Чингис-хана.

Второй вариант (тюркский) был связан с образованием империи на периферии уже сложившейся степной державы. Данный путь можно проследить на примере взаимоотношений тюрков и жужаней, уйгуров и тюрков.

Третий вариант (гуннский) был связан с миграцией кочевников на территорию земледельческого государства с последующим подчинением оседлых жителей (аварская, болгарская и венгерская державы в Европе, эпоха смуты IV–VI вв. в Северном Китае, каракидани в Восточном Туркестане).

Наконец, четвертый вариант (хазарский) был связан с образованием кочевых империй из сегментов уже существовавших более крупных империй кочевников — тюркской и монгольской. В первом случае империя разделилась на восточнотюркский и западнотюркский каганаты (на основе западного каганата позже возникли хазарский каганат и другие квазиимперские образования кочевников). Во втором случае империя Чингис-хана была разделена между его наследниками на улус Джучидов (Золотая Орда), улус Чагатаидов, улус Хулагуидов (государство ильханов), империю Юань (собственно Халха-Монголия и Китай). Впоследствии Золотая Орда распалась на несколько независимых друг от друга ханств.

Во всех перечисленных вариантах образования степной империи важная роль принадлежала личности создателя (или его наследника). Значение личностного фактора в создании кочевых империй неоднократно подчеркивалось многими исследователями [Toynbee 1934: 415; McGowern 1939: 116–117; Lattimore 1940: 513; Kwanten 1979: 44, 208, 267 etc.]. Однако при этом хотелось бы несколько изменить акценты. К.Флэннери [Flannery 1999] отмечал, что антропологи обычно интерпретируют процессы политогенеза, исходя из тех или иных системных моделей, забывая при этом, что личные способности надплеменных лидеров играли в этих процессах весьма значительную роль. Как бы ни сложились условия для возникновения государственности, если во главе общества находился человек, неспособный правильно распорядиться доставшейся ему властью, качественного преобразования структуры не происходило. По всей видимости, такое многократно случа-

лось в истории. Количество вожеств, существовавших в далеком прошлом, на несколько порядков было больше, чем государств. Однако лишь немногие из них преодолели данный барьер. Подобные факты не стали достоянием историков, поскольку история создается победителями и в ней обычно не бывает места для неудачников.

В связи с этим следует отметить, что *личные* качества правителя являются важным *структурным* фактором возникновения степной империи. Только при складывании различных внешнеполитических предпосылок (подъем соседней земледельческой цивилизации или ее распад, расширение международной торговли, экологические стрессы и т.д.) кочевники были способны объединиться в единую надплеменную конфедерацию. Данный фактор обычно считается ненаучным для объяснения исторических процессов. Однако все известные основатели крупных держав номадов (Атей у скифов, Модэ у хунну, Тань-шихуай у сяньби, Аттила у гуннов, Шэлунь у жуэней, Бумын и Капаган у тюрков, Моянчур у уйгуров, Абаоцзи у киданей, Темучжин у монголов и т.д.) описываются в источниках как правители с жестким, авторитарным стилем правления.

Трудно в этой связи не согласиться с Т.Барфилдом, который пишет: «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... Когда большой дуб возвышается на земле, легко забыть, что он начинал свое существование желудем, 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 могущественной империи» [Барфилд 2004: 268].

В связи с этим необходимо напомнить о роли случайности в мировой истории. В биографии Чингис-хана слишком много было брошено на ветер фортуны. Но судьба, и правда, благоволила к своему герою. Разве не случайно, что Есугэя отравили татары, а смерть отца и распад вожества на глазах Темучжина нанесли подростку глубокую психологическую травму. Этот комплекс неполноценности он преодолевал всю жизнь и всегда больше доверял друзьям, чем родственникам. Разве не случайно, что он не был казнен тайджитами или не потерял свою харизму после одного из поражений от врагов. Мы не можем знать, какой стала бы история мира в XIII в., если бы Чингис-хан, на-

пример, погиб от меткой стрелы своего будущего верного нукера Джебе [Fletcher 1986: 35–36]. Многие подобные события происходят случайно, а потом историки интерпретируют их как объективную закономерность.

И хотя И.Тоган вполне в духе рассуждений Г.В.Плеханова «о роли личности в истории» полагает, что, если бы не появился Чингис-хан, на его месте оказался бы какой-то другой вождь из татар, керейтов, найманов и др. [Togan 1998], рискнем предположить, что это слишком смелое утверждение. Несомненно, история не знает сослагательного наклонения, но нельзя отрицать выдающихся способностей самого Чингис-хана. Если бы на его месте оказался Тоорил или Чжамуха, скорее всего, не было бы и кочевой империи. Поскольку Чингис не имел желания завоевать весь мир, теоретически он мог бы ограничиться созданием степной, а не трансконтинентальной державы. Отсутствие Рах Mongolica никак не повлияло на расцвет региональных мир-систем, а номады выполняли бы те же торгово-транзитные функции, что и раньше, только более масштабно и эффективно, чем в тюркско-уйгурское время, но менее объемно, чем при хаганах Чингисидах. Раньше или позже (возможно, не напрямую, а опосредованно), информация о порохе, книгопечатании и компасе все равно попала бы в Европу. Северный Китай продолжал бы оставаться под контролем чжурчжэней до естественной гибели династии, а сунская экономика достигла бы еще больших масштабов. Однако могло бы не быть монгольских походов в Среднюю Азию и на Русь (позднее, возможно, на Индию), и поэтому конкретная расстановка геополитических сил могла бы быть несколько иной. Не будем гадать, куда могла бы повернуть мировая история. Если бы все случилось по-другому, «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» [Fletcher 1986: 35–36].

Примечания

¹ Б.И.Панкратов дает очень жесткий комментарий к переводу этого параграфа касательно «рабочей вдовьей шапочки» (в стихотворном варианте «буденная шапочка» — и это в XII веке!). «Здесь для историка культуры Центральной Азии на основании перевода С.А. (Сергей Александрович Козин. — *авт.*) можно писать целую диссертацию о том, что монголки имели специальные вдовьи головные уборы, делившиеся на рабочие и парадные. На самом же деле в тексте сказано: „укитала бохталац“ — нахлобучивала бохтог, т.е. шапку. Бохтог — название женского головного убора во времена Юаньской династии. Это

тот же самый [головной убор], который китайцами назывался гу-гу Мао-цза и который Рубруквис называет *покка*. Здесь нет ни рабочей, ни вдовьей, а только шапка, и это ясно из китайского перевода. Далее в этом же параграфе... (§ 74): брала с собой лыковое лукошко, копала коренья судуна и кичигинэ и кормила. На самом деле: взяв можжевельный колышек, копала коренья судун и чичигинэ и кормила. *Чигэрсун* по-монгольски никогда не было лыко (и в Монголии лыка никогда не драли), а это просто название можжевельника. *Широ* никогда не было лукошком, а всегда только колышком. *Кичигинэ* никогда и никем в пищу не употреблялся. Это (*Echinops*) мордовник. На самом деле в тексте *чичигинэ* — растение, корни которого до сих пор употребляются в пищу» [Панкратов 1998: 91]. Перевод С.А.Козина слова *бохтог* как *буденновка* вызвал недоумение и у Н.Ц.Мункуева, поскольку существует достаточно описаний этого головного убора [Мэн-да бэй-лу 1975: 191, примеч. 432].

² В словах Чжамухи: «Или в горы покоюем? Там будет нашим конюхам даровой приют! Или станем у реки? Тут овечьи пастухи вдоволь корм найдут!» [Козин 1941: 106] — не только скрыт намек на предложение разойтись миром, но и, возможно, тонко подчеркивается его более родовитое происхождение: табунщик чабану не пара.

³ Только однажды в тексте «Сокровенного сказания» указывается на родство по жеиской линии — «родство по печени» (*heligen-ü uquq* [Рахевилц 1972: 41]). Именно так говорит о себе и Чингис-хане Чжамуха (о родстве по печени как о родстве по жеиской линии автору сообщила Г.Р.Галданова), поскольку их далекий общий предок — урянхайка Аданхан, жена Бодончара.

⁴ «Каждая ветвь стала известной под определенным именем и названием и стала отдельным обаком, а под [термином] обак [имеются в виду] те, кои принадлежат к определенной кости и роду. Эти обакки еще раз разветвлялись» [Рашид-ад-дин, 1952а: 153–154]. «Убаг (или обог, обок) — род... Между прочим, в рукописи В. и у Березина вместо слова убаг употреблено тюркское умаг также в значении рода. Слово это то же, что и уймак, иногда произносимое и пишущееся как аймак» [там же, с. 153].

⁵ «Сыновьям Кабул-хана вследствие [их] побратимства и свойства с Сайн-тегином (брат унгиратки Кара-Лику, жены Кабул-хана. — *авт.*) по необходимости и нужде пришлось помогать его племени» [Рашид-ад-дин 1952а: 104]. «В тексте — анда-кудаи. В отношении первого слова следует отметить, что у монголов „два лица, обычно принадлежащие к разным родам, хотя бы и близким, заключают между собой союз дружбы и непременно обмениваются подарками, после этого они становятся анда „названными братьями“ — таков древний монгольский обычай“» [Владимирцов 1934: 60, 61]. Второе слово — производное от монгольского *худа* (тат. *куда*) — «сват», с персидским окончанием для выражения существительного. Оба вместе взятые слова поэтому можно перевести на русский выражением «побратимство-сватовство» или, лучше, «свойство». Происхождение второго слова у древних монголов было тесно связано с тем, что чужеродцы у них именовались джадами, но среди чужеродцев существовали родственники по жеие (*төр-кяд*); членов таких родов можно было рассматривать уже не как чужеродцев, и потому их величали *худа-сват* [там же: 59, 60].

⁶ Примеров сочетания иргэн с этническим именем в «Сокровенном сказании» можно найти много: *ayiri'ut-buyiru'ut tatar irgen* [Рахевилц 1972: 22], *tatar jüyin irgen* [там же]; *qoyar tatar irgen* (с. 24); *tatar irgen* (с. 26–27, 56, 72, 73, 74, 117, 123); *olqunu'ut irgen* (с. 24, 25); *onggirat irgen* (с. 25, 86); *merkit irgen* (с. 45, 70, 74, 186,

107, 108); jürkin-ü irgen (с. 59, 60); kereyit irgen (с. 37, 69, 95, 96, 111, 118); uru'ut mangqut ke'en irgen (с. 81); kiyat irgen (с. 25); mongol irgen (с. 98); naiman irgen (с. 100, 101, 112); hoi-yin irgen (с. 114, 118, 136, 137); tumat irgen (с. 137, 138); qori tumat irgen (с. 137); kitad irgen (с. 56, 144, 147); tang'ut irgen (с. 146); qasin irgen (с. 146); sarta'ul irgen (с. 149, 153, 156); hindus irgen (с. 157); orosut irgen (с. 167) и т.п.

⁷ Мы не склонны отрицать вслед за М.Фридом первобытного трайбализма. А.В.Коротаев убедительно показал, что понятие *племя* может быть применимо при характеристике определенных форм социально-политической организации. Более того, его исследования показывают, что процесс социальной эволюции не обязательно происходил по линии нарастания структурной сложности (от локальных групп к вождеству минувя племя). Коротаевым было зафиксировано, как в Северо-Восточном Йемене примерно с середины I тыс. до н.э. система вождеств постепенно трансформировалась в разветвленную племенную организацию [1997; 1998].

⁸ По этому поводу можно сделать следующее замечание: более частое (приблизительно 250 случаев) употребление термина *иргэн*, принадлежащего также группе тунгусо-маньчжурских языков, по сравнению с термином *улус* (приблизительно 110 случаев) в одном и том же контексте подтверждает близость суперстрата монгольского этноса того периода тунгусо-маньчжурской языковой группе и служит дополнительным доказательством точки зрения о выходе данного суперстрата с северо-востока Китая, региона обитания населения тунгусо-маньчжурской языковой группы. Можно также вспомнить слова В.И.Рассадиной о том, что «сравнительно-исторический анализ монгольской охотничье-рыболовческой лексики, куда мы включили не только названия орудий, оружия, приспособлений и приемов охоты и рыбной ловли, но и названия объектов промысла — диких животных и рыб, показал, что все основные термины, относящиеся к этой семантической группе, являясь общемонгольскими и восходят к некоему единому прамонгольскому языку, свидетельствуя, что прамонголы были искони не степняками-скотоводами, а таежными охотниками и рыболовами, использовавшими для добычи зверей копыта, лук, самострелы, ловушки, а рыбы — сети, крючки, остроги. Скотоводами же они стали позднее, когда переселились в степи. Среди основных общемонгольских названий таежных копытных и пушных зверей, хищников, как правило, нет тюркских параллелей, а только тунгусо-маньчжурские. Тюркские параллели выявились лишь к названиям диких степных и некоторых горных животных. Общеалтайскими же оказались лишь названия, связанные с изюбром (маралом)... В этой семантической группе (охотничье-рыболовной. — *авт.*) выявились в основном монголо-тунгусо-маньчжурские параллели, тюрко-монгольских — „единицы“» [Рассадин 1992а: 146–147].

⁹ Прямых указаний на это нет ни в «Сокровенном сказании», ни в «Сборнике летописей». Но на основании сведений «Сокровенного сказания» можно предположить, что, поскольку Есугэй-баатур, так же как Хутула-хаган, преемник Амбагай-хана, и Хадаан-тайши, принимал участие в кровной мести татарам за смерть Амбагай-хана [Козин 1941: 85], он состоял в союзе монгольских племен, избравших ханом Хутулу по завещанию Амбагай для ведения совместных войн. Кроме того, вероятно, Есугэй был главой левого крыла территории Бартан-баатура.



Глава третья

ИЕРАРХИЯ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ У СРЕДНЕВЕКОВЫХ МОНГОЛОВ

Возвращение к исследованию Монгольской империи, а именно не политической и событийной ее истории, а внутренних, глубинных процессов монголизации социокультурного и геополитического пространства потребовали неотложного обращения к анализу феноменов, скрытых под именем «монголы». Понятие это специально дано в кавычках, поскольку хотелось обратить внимание на перенасыщенность его различными смыслами. Актуальность подобного исследования определяется тем, что, с одной стороны, накоплен значительный материал, а с другой — тем, что этот материал не анализировался не только российскими, но и зарубежными монголоведами в парадигмах современной науки, выработанных социокультурной антропологией. Применение нового подхода к изучению социальных и политических процессов на исторической арене Центральной Азии в предчингисову и Чингисову эпоху и их интерпретация совершенно необходимы. На наш взгляд, следует сконцентрироваться на процессе сложения собственно кочевого ядра Монгольской империи, выявлении субстратных единиц, его формировавших.

Сложение кочевого ядра Монгольской империи отличается тем, что в процесс вовлекались разные этносы. Это обусловило то, что да-

же властная элита стала представлять собой полиэтническое сообщество. В этом контексте огромное значение должно иметь исследование идентификации и самоидентификации, поскольку идентификация является одной из функций политической культуры, через которую реализуется потребность человека в понимании своей групповой принадлежности. Эти процессы нашли отражение в письменных средневековых памятниках как собственно монголов, так и соседствовавших с ними народов, имевших собственную историографическую традицию.

Исследование включает также изучение феноменов, которые обозначаются как потестарно-политическая организация и потестарная/политическая культура, на материале конкретного средневекового кочевого общества — монгольского. Необходимо также провести системный анализ собственно монгольского общества XII–XIII вв., его социальной структуры и общественной организации, выявить мобильный социокультурный механизм, обеспечивавший корпоративный доступ к власти в монгольском обществе, т.е. реконструировать идентификационные процессы. Исследование идентификационных практик средневековых монголов должно проходить на основе максимально полного привлечения идентификационных лексем, содержащихся в оригинальных источниках, и их сопоставления, а не на иллюстративной выборке, адекватность которой исторической реальности вызывает сомнения.

Реконструкция социального, культурного и политического содержания понятия *монголы* должна выходить за пределы примордиалистских представлений об общности «крови и почвы» (гердеровское *Blut und Boden*), т.е. только этнического, и должна соответствовать современной концепции формирования идентичностей, где одновременно актуализируется исследование идеологических концептов обоснования границ идентичности, социальных практик и невербального поля культуры (ритуала), которые сами агенты рассматривали как значимые. Заметное место должны занимать не только эксплицитные данные, которые зачастую являются основным или единственным материалом для исследователей, но и имплицитные. Именно поэтому важно, с одной стороны, реконструировать границы общностей (как этносов, так и социально-политических объединений) через употребление этнонимов/политонимов в историческом контексте средневековых сочинений, а с другой — моделировать не только социокультурное, но и геополитическое пространство через выявление ритуального поля традиционной культуры.

Рассматриваемый период постоянного переструктурирования социально-политических объединений требует столь же регулярного осмысления (констатации) и пересмотра границ *своей* общности. В ре-

зультате как идентификация, так и самоидентификация становятся рядом выбора, который осуществляется по иерархии идентичностей ситуативно, что можно обозначить как «смену одежд». Наиболее актуальной и осознанной манифестацией своей идентичности в мире является *этничность*, которая отвечает коллективной потребности и приобретает особую значимость в полиэтничном обществе, где на фоне сложения множественной идентичности ей отдается приоритет. Значение этничности особенно возрастает в ситуации перемен, что и наблюдается при формировании Монгольской империи.

Моделируемые властной элитой границы общностей становятся эффективными механизмами конкретной социальной практики, которые регламентируют принципы взаимоотношений групп (этносов, политий, союзов, конфедераций), носящих, с одной стороны, нестабильный, изменчивый характер вследствие специфики кочевых обществ. С другой стороны, для конца XII — начала XIII в. постоянная изменчивость границ общностей определялась завоевательной политикой не только Чингис-хана, но и его предшественников и современников. Лишь понимание того, что идентификация — это прежде всего постоянный, непрекращающийся процесс, позволяет, на наш взгляд, выявить реальную картину становления кочевого ядра Монгольской империи.

В этом контексте особенно необходимо исследовать идентификационные процессы, проходящие до и в эпоху Чингис-хана, проанализировать как самоидентификацию монголов, так и внешние формы идентификаций, представленных в средневековых источниках, на этническом и политическом уровне (кият, борджигин, монголы, тюрки, татары и др.). При этом следует подчеркнуть, что оба типа идентификаций оказывают влияние друг на друга, например, внешняя идентификация может стать одним из уровней самоидентификации, как и последняя выступает основной формой идентификационных практик.

В кочевом обществе, где генеалогия является регулятором внутри- и межродовых отношений (ритуальная практика, браки), эпоним часто заменяет имя. Сколь бы виртуальной ни была генеалогия, какой бы фиктивной она ни была, она становится феноменологической реальностью и выполняет свою главную задачу — моделирует границы общности, которые всегда актуальны для своего времени. Именно поэтому тексты, составленные в разных частях общности, воспринимаемой сейчас как некая целостность, могут содержать не совпадающие полностью генеалогии, т.е. в них конструируются разные модели представления о данной общности.

Поскольку идентификация является той функцией политической культуры, через которую происходит осознание человеком своей групповой принадлежности, что способствует также выполнению ею и дру-

гих функций (адаптивной, ориентации, социализации, интеграции и коммуникации), постольку границы общности не могут представлять и никогда не представляют собой «прокрустово ложе» идентификационных практик как во внутренних, так и во внешних идентификациях.

В данной главе предпринимается попытка выявления тех уровней идентификации, которые были связаны с Чингис-ханом и общностью, сформированной им, но именуемой по-разному. Пожалуй, предпочтительно начать с термина *монголы*¹, связанного к тому же с обозначением общности как *Великой Монгольской империи* (*Yeke Mongol ulus*).

I. ДВЕ МОНГОЛИИ

На теме Монгольской империи всегда пересекалось большинство исследований в монголоведении, связанных с этно- и политогенезом, поиском национальной идентичности [Мункуев 1977; Далай 1996; Билегт 2000; Гэрэлбадарх 2005, и др.]. В исторической литературе и благодаря ей в обыденном сознании понятие *Великое Монгольское государство* настолько прочно закрепилось, что неясность его значения практически не осознается. Перевод этого понятия и одновременно его интерпретация являются порождением более поздней историографической традиции: в оригинальном тексте «Сокровенного сказания» нет эксплицитного представления выражения *Yeke Mongol ulus*. На наш взгляд, его значение архетипично и имеет иную, скорее всего, сугубо географическую (пространственную) семантику. Определение *великий* (*yeke*) указывает прежде всего на территорию вторичной колонизации. Неоднократное подтверждение этому можно найти в мировой истории, о чем речь будет идти ниже.

При изучении проблемы идентификации, этнической в частности, особое значение имеют общее имя, общий миф о происхождении и ассоциации с определенной территорией. Различные основания (само)идентификации порождают и различные, часто иерархизированные идентификационные уровни, которые зачастую тесно переплетаются, создавая запутанный лабиринт отношений, связей, нуждающихся в объяснении. Исследование разных уровней идентификации может базироваться на анализе общепринятого и повсеместно распространенного самоназвания, в данном случае *монгол*. Однако имеет смысл остановиться лишь на одном аспекте истории ранних монголов, связанном с территорией их расселения.

Не останавливаясь сейчас на интерпретации имени *монгол* (об этом см. ниже), здесь лишь заметим, что обозначение сообщества, избравшего первого монгольского хана Хабула, понятием *все монголы*

(*qatuy mongyol*), безусловно, подчеркивает множественность групп, обозначаемых монголами или приписываемых им и составлявших вновь образованную политию. Обратимся к ранним упоминаниям имени *монгол* в китайской историографии, значение которой трудно переоценить для периода бесписьменной истории кочевников. Многочисленные свидетельства китайских источников о монголах могут служить доказательством того, что в XII в. они представляли собой политию, значимую не только в кочевой среде.

Общепризнанным фактом стало то, что в средневековые монголы проживали на двух территориях: из первой вышли группы, создавшие первые кочевые объединения, которые составили ядро Монгольской империи; на второй начала формироваться Монгольская империя благодаря деятельности Чингис-хана и его предшественников. Об актуальности обеих территорий свидетельствует значимость в более поздний период двух сакральных центров, где проходила интронизация побратимов-соперников — Темучжина и Чжамухи. Это Трехречье (Онон, Керулен, Тола) и Эргунэ-кун (Аргунь).

О наличии двух территорий, населенных монголами, с полной определенностью писал, например, сунский автор Ли Синь-чуань в сочинении «Различные официальные и неофициальные записи о [событиях] периода правления Цзяньян» («Цзяньян илай чаоэ цзацзи»): «Однако два государства жили на востоке и на западе, и обе стороны глядели друг на друга на расстоянии нескольких тысяч ли. Не знаем, по какой причине [их] объединяют и [они] получили единое наименование» (цит. по [Кычанов 1980: 145]).

Приведенное замечание китайского автора требует разъяснения. Причем следует обратить внимание на использование в данном случае по отношению к этим образованиям термина *го*. Трудно сказать, насколько монгольское социально-политическое образование на Востоке, получившее достаточную известность и сохранившееся в исторической памяти, соответствовало термину *государство*, но отрицать существование некоего сообщества *монгол* на этой территории невозможно. Ведь указывается не только его локализация в тот период, но и отмечается его существование на протяжении достаточно длительного времени. Тот же Ли Синь-чуань, согласно комментарию к тексту «Мэн-да бэй-лу», сообщает: «Существовало еще какое-то монгольское государство (мэн го). [Оно] находилось к северо-востоку от чжурчженей. При Тан его называли племенем мэн-у. Цзинцы называли его мэн-у, также называли его мэн-гу. [Эти] люди не варили пищи. [Могли видеть ночью]. [Они] из шкуры акулы („водяные монголы“. — *авт.*) делали латы, [которые] могли защитить от шальных стрел» [Мэн-да бэй-лу 1975: 51].

На этом хотелось бы прервать цитату, поскольку здесь заканчивается описание Монголии и монголов, которые находились к северо-востоку от чжурчжэней. Эти монголы отмечались китайскими хронистами уже во времена Танской династии (618–907) и сохраняли свою воинственность во времена чжурчжэньской династии Цзинь (1115–1234). Если же продолжить цитату, то появится описание другой Монголии, располагавшейся к юго-западу от Цзинь: «С начала [годов правления] Шао-син (1131–1162) [они] начали мятежи. Главнокомандующий Цзун-би воевал [с ними] в течение ряда лет, [но] в конце концов не смог покарать; только разделив войска, удерживал важные стратегические пункты и, наоборот, подкупал их щедрыми [подарками]. Их владетель также незаконно назывался „первым августейшим императором-родоначальником“ (цзу-юань хуан-ди). Во времена цзиньского Ляна [они] причиняли зло на границах. [Как видно], они появились давно. <Здесь опускаем.> Теперь татары называют себя Великим монгольским государством, и поэтому пограничные чиновники именуют их [сокращенно] мэн-да» [там же].

В этом отрывке можно выделить три важных момента. Во-первых, упоминание о «первом августейшем императоре-родоначальнике», появление которого по времени вполне соответствовало избранию, согласно «Сокровенному сказанию», первого правителя *всех монголов* — Хабул-хана. Во-вторых, пометка «Здесь опускаем», в примечании к которой Н.Ц.Мункуев писал: «Ван Го-вэй опустил фразу, в которой упоминается о нападении монголов на государство Цзинь: „Когда монголы (мэн-жэнь) вторглись в государство Цзинь, [они] назвали себя Великим монгольским государством (Да мэн-гу го). Поэтому пограничные чиновники прозвали их Монголией (Мэн-гу)“ (Ли Синь-чуань. Цза-ци, сб. 2, гл. 19, с. 591)» [там же: 123]. Исходя из этого текста, Мункуев считал, что «государство Чингис-хана стало именоваться „Великое монгольское государство“ с 1211 г.» [там же: 124]. Возможно, правильнее было бы сказать, что уже к 1211 г. Монгольский улус, созданный Чингис-ханом, назывался *Великий Монгольский улус* (в тексте нет указаний на то, что это обозначение применяется впервые). Официальное обозначение Монгольской империи как *Yeke Mongol ulus* отмечается и позже, в частности на печати Гуюк-хана (1246–1248) и в двуязычных китайско-монгольских надписях XIV в. [там же]. Несмотря на отсутствие прямых свидетельств, можно предположить, что выражения *августейший император* и *Yeke Mongol ulus* появились одновременно, что, безусловно, связано с упоминаемой в «Сокровенном сказании» интронизацией Хабул-хана в политике *все монголы*. И в-третьих, на этой территории по отношению к монголам наряду с прежним обозначением *Mongol ulus* стал использоваться и другой идентификационный маркер — *мон-*

голо-татары (мэн-да). Тем самым подчеркивается сопряженность территории вторичной колонизации монголов с территорией расселения татар.

В последней части текста Ли Синь-чуаня обнаруживается следующее уточнение: «В период процветания государства Цзинь были созданы северо-восточное вербовочно-карательное управление для обороны от монголов (мэн-у) и Кореи и юго-западное вербовочно-карательное управление для контроля над территорией татар и Си Ся. Монголы, очевидно, занимали [земли, на которых находились] двадцать семь круглых крепостей того времени, когда У-ци-май начинал дело (т.е. только что вступил на престол. — Н.М.), а границы татар на востоке соприкасались с Линьхуаном, на западе располагались в соседстве с государством Ся, на юге доходили до Цзинчжоу и достигали государства Больших людей на севере» [Мэн-да бэй-лу 1975: 51].

В таком полном тексте, без сомнения, еще более четко выявляется существование двух Монголий. Одной, расположенной к северо-востоку от чжурчжэней, в непосредственной близости от воды (это подтверждают латы из кожи акулы, вероятно крупной рыбы) и находившейся под наблюдением северо-восточного вербовочно-карательного управления. Другая находилась под контролем юго-западного вербовочно-карательного управления. Н.Ц.Мункуев пишет, что, согласно *Цзинь ши*, вербовочно-карательные управления (*чжао-тао сы*) «создавались только на северо-западе, юго-западе и северо-востоке... Это были органы по поддержанию связей с соседними народами» [там же: 124].

В переводе Е.И.Кычанова текст Ли Синь-чуаня выглядит так: «...когда Цзинь достигло расцвета, было учреждено северо-восточное пограничное управление, Дунбэй чжаотао сы, с целью защиты от мэнгу (монголов), Гаоли (Кореи) и юго-западное пограничное управление, Синь чжаотао сы, с целью управления северными районами, удерживаемыми Западным Ся и мэнгу (монголами)» [Кычанов 1980: 145]. Таким образом, монголы, обозначенные одним и тем же именем *мэнгу*, отмечаются как на северо-востоке, так и на юго-западе от Цзинь. Северо-восточная территория имела самостоятельное значение, эта Монголия приравнивалась к Корее; Монголия, находившаяся на юго-западе, называлась *уеке*, т.е. *великой*, и связывалась с проживавшими там же татарами.

Итак, китайская историографическая традиция позволяет утверждать, что две Монголии существовали не только в представлениях, были не только воображаемыми сообществами, но и объектами реальной внешнеполитической практики Китая. Для этой практики требовались и реальные знания о кочевых соседях. Какими они были?

1. Монголы северо-востока

Для определения как местонахождения первоначальной территории проживания монголов, так и характера их сообщества достаточно информации на китайском языке. Да и сами исследователи способствовали решению этих вопросов. Однако о территории первоначального расселения монголов, на наш взгляд, стоит сказать специально, чтобы подтвердить данные о том, что монголы Чингис-хана не возникли ниоткуда.

Так, в сочинении Е Лун-ли о киданях (XII в.) находим следующее сообщение: «Государство монгол. У государства нет правителя, которым оно управляется, как нет вспашки земли и посевов. Занимаются охотой. Их местожительство непостоянно. Кочуют в каждое из четырех времен года, единственно гоняясь за водой и травой. Питаются только мясом и кумысом, и все. Не воюют с киданями, а только лишь обменивают с ними быков, баранов, верблюдов, коней, кожаные и шерстяные вещи. От них на юг до Верхней столицы Ляо более 4 тыс. ли (2000 км)» [Кычанов 1980: 144]. Безусловно, в этом тексте подтверждается тот факт, что монголы, сообщество которых опять обозначается термином *го*, обнаруживаются на упомянутой территории, контролируемой пограничным северо-западным вербовочно-карательным управлением.

Хотелось бы сделать замечание по поводу значения термина *го* в данном контексте. Как и в упомянутом выше случае, китайский термин здесь не маркирует сообщество государственного уровня, он не обозначает государства, поскольку, как видим, у этого сообщества даже нет главы. В данном случае термин *го*, как и монгольское слово *улус*, служит лишь указанием на то, что определенная группа людей представляет собой некую общность, в данном случае объединенную именем. Именно поэтому в переводе В.С.Таскина начало текста звучит так: «Прямо на севере земли киданей доходят до *владения* (выделено нами. — *авт.*) Мэнгули. В этом владении нет правителя, который бы управлял народом» [Е Лун-ли 1979: 305].

Значение этнонима *монгол* обнаруживается и в китайских известиях в связи с группой племен *ши-вэй*. Как было в свое время отмечено Н.Ц.Мункуевым, «название „монгол“ впервые в китайских источниках встречается в *Цзю Тан шу* („Старая история [династии] Тан“, составлена в 945 г.) в форме „мэн-у ши-вэй“² („монголы-шивэйцы“)… В *Синь Тан шу* („Новая история династии Тан“, составлена в 1045–1060 гг.) этот этноним передан через „мэн-ва бу“ („племя мэн-ва“)… В *Цзю Тан шу* и *Синь Тан шу* соответственно мэн-у и мэн-ва указаны среди племен *ши-вэй*… возможно, что (монгол. — *авт.*) является древ-

ней формой множественного числа на -/» [Мэн-да бэй-лу 1975: 89–90]. В переводе Е.И.Кычанова сообщение о племенах шивэй и их локализации выглядит так: «Севернее больших гор есть племя больших шивэй. Это племя живет около реки Ванцзяньхэ. Истоки этой реки на северо-восточных границах тюрков, у озера Цзюйлунь. Отсюда, извиваясь, она течет на восток и протекает через границы владений западных шивэй, далее она течет снова на восток и протекает через границы больших шивэй, еще далее на востоке она протекает к северу от мэнью шивэй» [Кычанов 1997: 174–175]. Следует учитывать факт постоянно упоминаемой близости проживания тюрков, шивэй и монголов. Более того, их размещение по соседству вдоль реки, что, безусловно, способствует поддержанию постоянных связей и зачастую зависимости друг от друга.

В «Суй шу» («История династии Суй») можно прочесть: «На севере есть большие горы. За горами живут большие шивэй, которые расселены по берегам реки Шицзяньхэ. Река вытекает из озера Цзюйлунь и течет на восток. К югу от [реки] есть племя мэнва» [там же: 175]. В отличие от Танского периода, когда монголы связывались с шивэй, здесь фиксируется самостоятельность монголов. Ниже Е.И.Кычанов определяет географию расселения объектов из цитируемых текстов: «Озеро Цзюйлунь отождествляется с оз. Хулунычи (Хулуны-нор, Далай-нор), в которое впадает р. Керулен. Река Ванцзяньхэ — это р. Аргунь, вытекающая из оз. Далай-нор, и р. Амур в среднем течении. Река Шицзяньхэ тоже должна быть Аргунью, так как сказано, что она вытекает из оз. Цзюйлунь. В то же время Шицзянь — это явное название р. Шилки, из слияния Шилки и Аргуни образуется Амур. Поэтому в „Синь Тан шу“ мы имеем дело с явным смешением Аргуни и Шилки» [Кычанов 1997: 175].

Но для выявления места первоначального расселения монголов смешение Аргуни и Шилки и неважно, главное — определить общее направление этого расселения. Японский исследователь Комаи Ёсиаки, работавший с китайскими текстами, пришел к выводу, что «в эпоху Тан та часть племен шивэй, которая именовалась монголами, жила по южному берегу р. Амур, западнее впадения в Амур р. Сунгари и восточнее р. Малый Хинган. Проф. Тамура Дзицудзо также отождествляет оз. Цзюйлунь с оз. Далай-нор. Реку Ванцзянь он предлагает считать Аргунью... делает вывод, что „монголы в это время (VI–IX вв. — Е.К.) жили кочевой жизнью в степных районах к югу от р. Аргунь“» [там же: 138]. Исследователи определяют территорию расселения ранних монголов на восток или на запад от Большого Хингана (большие горы).

В следующем по времени написания сочинении Хун Хао «Сунмо цживэнь» («Воспоминания о Сунмо», 1090–1155) сообщается, что

«„мангуцзы — это тот народ, который кидани в своих записях событий называли Мэнгу го, государством Монгол“... [Они] постоянно переправляются на южный берег реки и грабят. Получив отпор, они возвращаются на свою территорию. Население Цзинь только и может, что сдерживать и отражать их вторжения» [Кычанов 1980: 144]. Указание на то, что монголам для набегов и грабежей требуется переправиться на южный берег реки, свидетельствует о том, что они жили севернее киданей и чжурчженей.

Хотелось бы обратить внимание на то, что уже в который раз сообщения китайских авторов о монголах связывают последних с рекой/водой, что совпадает со сведениями другого китайского источника об изготовлении монголами лат из кожи акулы. Известно, что в своих путевых заметках Плано Карпини, говоря о Великой Монголии, упоминает народ, который «назывался су-монгал, то есть водяные монгалы». И не только в исторических текстах монголы привязываются к реке/воде. Есть и другие свидетельства такой привязки. По мнению В.И.Рассадина, охотничья и рыболовная лексика монгольских языков аналогична таковой в тунгусо-маньчжурских языках, что свидетельствует о территориальной близости народов этих языковых групп на начальной стадии их этно- и культурогенеза [Рассадин 1992: 146–147].

Постоянное разночтение сведений, допускавшееся ранними китайскими историографами, которые в одном контексте приводили данные о разных монголах (северных и юго-западных), непонимание поздними комментаторами причин, по которым эти монголы объединялись и по которым разные группы получили одинаковое наименование, встречаются и позднее, уже после образования Чингис-ханом Монгольской империи. Появление столь сильного соседа и его активность на исторической арене побуждали китайцев искать объяснения этому феномену и выяснять происхождение новых политических акторов. В частности, автор «Мэн-да бэй-лу» пишет: «Татарское государство на юге находится в соседстве с племенами цзю, а слева и справа с ша-то и другими племенами. В старину существовало государство Монгус... [Я], Хун, часто расспрашивал их [об их прошлом] и узнал, что монголы уже давно истреблены и исчезли» [Мэн-да бэй-лу 1975: 50].

По мнению российского востоковеда, знатока китайского языка и монгольской истории Н.Ц.Мункуева, с которым нельзя не согласиться, «монгус (мэн-гу-сы, *mongyus*) — одна из транскрипций этнонима „монгол“». Очевидно, здесь мы имеем форму этого этнонима с окончанием множественного числа -s» [там же: 122]. Текст о «государстве Монгус» довольно расплывчатый, тем не менее он дает основания предположить, что упоминание об истреблении и исчезновении было связано с первоначальной территорией расселения монголов.

Монголы этой территории, вероятно, перестали играть сколько-нибудь значимую роль в регионе, в отличие от монголов, занимавших территорию вторичной колонизации по соседству с татарами. Соседство с татарами привело к появлению нового обозначения для этой второй общности — *монголо-татары* или, как в некоторых текстах, в частности в «Мэн-да бэй-лу», даже *татарское государство*.

И еще одно сообщение китайского источника, включенного в качестве комментария к тексту «Мэн-да бэй-лу»: «[Мэн-да бэй-]лу, очевидно, основано на записях Ли [Синь-чуаня]. Однако Ли [Синь-чуань] пишет в неуверенных выражениях, а в [Мэн-да бэй-]лу прямо говорится о том, что прежнее монгольское государство уже было уничтожено и что нынешние монголы и есть татары. В *Гу-цзинь цзи-яо и-нянь* Хуан Дун-фа сказано: „существовало еще какое-то монгольское государство (мэн-гу го). [Оно] находилось к северо-востоку от чжурчжэней. Во времена цзиньского Ляна (Хайлин вана, 1150–1161) [оно] вместе с татарами причиняло зло на границах. Только в четвертом году нашего [периода правления] Цзя-дин [17.1.1211 — 4.1.1212] *татары* присвоили их имя и стали называться Великим монгольским государством (выделено нами. — авт.)“» [Мэн-да бэй-лу 1975: 51–52]. Если существование *Мэн-гу го* прежде на северо-востоке от чжурчжэней фиксируется в прошедшем времени, то политическое образование на территории вторичной колонизации обозначено как *Великое монгольское государство* (сохраняется терминология переводчика, следующего традиции передавать китайское слово *го* как «государство»).

Конечно, довольно сложно с уверенностью реконструировать переход группы, возглавляемой монголами, с территории у р. Амур (Аргунь) в район Трехречья (Онон–Керулен–Тола). Но можно, на наш взгляд, с определенной осторожностью согласиться с Е.И.Кычановым: «Возможно, приход собственно монголов в Монголию мог произойти где-то во второй половине X в., даже в начале XI в. Проф. Тамура Дзицудзо обращает внимание на тот факт, что еще в середине X в. во время походов на р. Орхон в район древней уйгурской столицы Карабалгасуна кидани не застают монголов в этом районе. Он приходит к выводу: „Обзор путей миграции монголов показывает, что они начали движение в конце X — начале XI в. с их родных мест обитания в период Тан, вероятно на равнинах Хайлара и по среднему течению Аргуни. Как показывает легенда о Бодончаре, во второй четверти первой половины XII в. они пересекли озеро Кулунь-Нор и вышли к нижнему и среднему течению реки Онон, где они приняли кочевой образ жизни...“ Ученые осторожны в выводах, и это понятно: нет хронологии, указания точных направлений движения монгольских племен. Но важно твердое убеждение в том, что приход в Монголию где-то во

второй половине X — в начале XI в. — очевидный исторический факт» [Кычанов 1980: 141].

Можно с большой долей уверенности предположить, что был продолжительный период, когда группы «речных монголов», перекочевавших с Аргуни–Амура в Трехречье, на какой-то период останавливались в степях, что отразилось в китайском тексте, представляющем монголов степняками-кочевниками. Безусловно, этот переход большой группы людей с Амура в Трехречье не был мирным: территории, на которых приходилось останавливаться, захватывались с боем. Представляется, что именно эти стычки за территорию жизнеобеспечения могли отождествляться в китайской историографии со *всеми монголами* Хабул-хана и его последователями в Великой Монголии.

Главное же заключается в том, что, несмотря на всю эту неразбериху с очередностью событий, а отчасти и с их сутью, в китайской историографической традиции (заметим, хорошо развитой) упорно называются две территории, на которых проживали этнические группы с одинаковым названием *монгол* как субъекты политической практики региона. Уже на старой территории, вероятно, термин *монгол* выступал и как этноним, причем, вероятно, обозначал как малую группу (род), так и более широкую (племя), а также как политоним. Если на территории вторичной колонизации — в Великой Монголии этноним *монгол* приобретает более широкое значение, то на территории первоначального проживания, где монголы (*шивэй*) не столь активно участвовали в событиях на политической арене, этот этноним был не столь ярким, но все же не остался незамеченным. И последнее, что хотелось бы сказать, прежде чем перейти к анализу понятия *Великое монгольское государство*. Хотя уже достаточно много внимания уделялось доказательству связи двух Монголий, даже при условии полного совпадения иероглифического написания обозначений территорий первичной и вторичной колонизации нельзя говорить и о совпадении их состава. Речь может идти только об обозначении лидирующей (правящей) ее части, давшей имя всему сообществу.

2. Великий Монгольский улус

Несомненно, встречающиеся в китайских текстах обозначения монголов юго-запада как *да мэн-гу* и *да мэн-гу го* требовали от исследователей анализа, разъяснения и соответствующей интерпретации. Н.Ц.Мункуев попытался собрать все упоминания об этом в китайской историографии. По его предположению, «Великое

монгольское государство — да мэн-гу го, по-видимому, является переводом монгольского выражения „Yeke Mongyol ulus“. В *Хэй-да шилюе* мы находим название Да мэн-гу, которое соответствует монгольскому „Yeke Mongyol“. Оно встречается у Плано Карпини (у него в форме „Йека-Монгал“). В ТИМ мы находим выражения „Mongqoljin ulus“, „mongqol ulus“ („монгольское государство“) (§ 202) и „olon mongqol ulus“ („многочисленное монгольское государство“) (§ 273). Из текста *Цза-цзи* Ли Синь-чуаня вытекает, что государство Чингисхана стало именоваться „Великое монгольское государство“ с 1211 г. Хуан Дун-фа... также сообщает, что татары в 1211 г. назвали свое государство Да мэн-гу го... В надписи на печати Гуюк-хана (1246–1248) на послании его папе Иннокентию IV, привезенном Плано Карпини и сохранившемся в архиве Ватикана, мы находим официальное монгольское название монгольского государства „Yeke Mongyol ulus“. То же выражение встречается в двуязычных китайско-монгольских надписях 1335, 1338, 1346, 1362 гг., переведенных и тщательно прокомментированных Ф.В.Клизовым» [Мэн-да бэй-лу 1975: 123–124].

В этом собрании фактов можно выделить несколько интересных для нас моментов. Первый заключается в том, что практически все интерпретаторы выражения *Yeke Mongyol ulus* (да мэн-гу го) в китайских текстах воспринимают его как констатацию момента декларации некоего качественно нового сообщества, маркируемого словом *великий*. Причем неважно, переводят они слово *ulus* как государство или как народ. Н.Ц.Мункуев считает, что наименование Монгольского улуса Великим монгольским государством можно датировать 1211 г., что связано с упоминанием появления монгольских войск на границе с Китаем. По имеющимся в распоряжении исследователей материалам вряд ли возможно с точностью до года датировать появление выражения *yeke mongyol ulus* в качестве обозначения определенной политики на юго-западе от Китая. С высокой степенью уверенности можно только утверждать, что обозначение это как маркировка определенным образом организованной общности монголов отмечалось уже в первой половине XII в. в связи с монгольско-чжурчжэньскими столкновениями.

Второй момент касается нативной монгольской традиции. В «Сокровенном сказании» отсутствует обозначение собственного сообщества как *Yeke Mongyol ulus*, все варианты его обозначения перечислены Н.Ц.Мункуевым.

Последние изыскания в этом направлении были предприняты П.Рыкиным, который, пересказав текст Н.Ц.Мункуева [Рыкин 2002: 56], в примечании пишет: «Термин *yeke mongyol ulus* в зарубежной и отечественной монголоведной литературе принято передавать сочета-

нием „Великая Монгольская империя“, то есть понимать *yeke* и *tongyol* в качестве сложного определения к *ulus*. Однако в 1952 году Мостэр и Кливз, основываясь главным образом на том, что в китайских источниках употребляется выражение *да мэнгу*, предложили понимать *yeke* как атрибут *tongyol*, а не *ulus* и соответственно переводить рассматриваемый термин „Империя Великих монголов“. Обе интерпретации, впрочем, сходятся в понимании *ulus* как „империя“. Такое понимание подверг критике де Рахевилц: по его мнению, это сочетание следует переводить „Великая Монгольская нация“. Подвергнув тщательному анализу все контексты употребления слова *ulus* в „Тайной истории монголов“ и других среднемонгольских текстах, я пришел к выводу, что подлинным значением этого слова в рассматриваемую эпоху было „люди, народ“. Таким образом, выражение *yeke tongyol ulus* я понимаю как „народ великих монголов“» [там же: 80]³.

Как же в действительности можно понять и интерпретировать это словосочетание? Попробуем предложить наше понимание. Напомним отрывок из китайского источника, где упоминается Великая Монголия в связи с ее нападениями на государство Цзинь. «Когда монголы (мэн жэнь) вторглись в государство Цзинь, [они] назвали себя великим монгольским государством (выделено нами. — авт.) (да мэн-гу го). Поэтому пограничные чиновники прозвали их Монголией (Мэн-гу)», — писал Ли Синь-чуань [Мэн-да бэй-лу 1975: 123]. Действительно, в период с 1135 по 1147 г. между монголами и чжурчжэнями происходили многочисленные столкновения. Причем для чжурчжэней, как и для зафиксировавшего этот факт китайского историографа, противник не был дикой ордой. Монголы представляли собой достаточно организованную структуру, показателем чего является как *самоназвание* этого социально-политического образования, выраженного совершенно определенным термином *Yeke Mongol ulus*, так и подчеркивание того, что оно возглавлялось лидером — *первым августейшим императором-родоначальником* (цзу-юань хуан-ди), что может соответствовать монгольскому *хан*. Конечно, китайская историография интерпретирует это событие как незаконное, ведь титулы может раздавать только китайский император и титул должен быть ниже, чем у него. Но это не мешает констатировать, что внутри монгольского общества назрели тенденции к фиксации социальной стратификации и наделению самим этим обществом определенных личностей инвеститурой. Вполне можно согласиться с выводами Е.И.Кычанова, поддерживаемого и другими исследователями, в отношении носителя этого титула: «Монгольский хан Аоло боцзилэ (в другой транскрипции — Олунь бэйлэ) был признан чжурчжэнями государем государства Мэнфу (мэнфу го чжу). Однако сам Аоло не довольствовался этим и принял императорский

титул Цзуюань хуанди — императора, основателя династии. Он объявил собственный девиз царствования — Тянь-син („Подъем/расцвет, [дарованный] Небом“)... И Комаи Ёсиаки и Тамура Дзицудзо сходятся на том, что под именем Аоло боцзилэ скрывается один из предков Чингис-хана, Хабул-хан» [Кычанов 1980: 147]. Представляется, что Ли Синь-чуань хотел подчеркнуть, что в данном случае те монголы, которые напали на государство Цзинь, пришли с юго-запада, т.е. из Великой Монголии.

Структурное оформление монгольского сообщества на юго-западе в политику определенного уровня — *Yeke Mongol ulus*, безусловно, изменило геополитическую ситуацию в регионе. Оно дало толчок к появлению новых идентификационных моделей в дополнение к традиционным, не элиминировав, однако, последних. Как цитировалось выше: «...в Гу-цзинь цзи-яо и-нянь [17.1.1211 — 4.1.1212] татары присвоили их имя и стали называться Великим монгольским государством (выделено нами. — авт.)» [Мэн-да бэй-лу 1975: 51–52]. Это достаточно интересный факт: татары, завоеванные к этому времени, к 1211–1212 гг., уже обозначались не только собственным именем, но и именем завоевателей. Но поскольку в китайской политической практике имя *татары* сохраняло актуальность и, может быть, было даже престижней, во внешнеполитических отношениях монголы пользовались им. Можно сказать, что татары и монголы, сохраняя собственное имя (вплоть до родовых обозначений), в идентификационной практике, определяемой конкретной ситуацией выбора, одновременно использовали второе или двойное имя.

Причем необходимо заметить, что такой выбор характерен прежде всего для внешнеполитической идентификации, в монгольской же традиции, зафиксированной «Сокровенным сказанием», не обнаруживается не только словосочетание *монголо-татары*, но и фраза типа: монголы, они же татары. Зато двойная идентичность часто встречается в китайских источниках. Автор «Мэн-да бэй-лу» Хун пишет о разделении татар на «белых», «черных» и «диких», относя монголов Чингис-хана к «черным» [там же: 71]: «Нынешний император Чингис, а также все его полководцы, министры и сановники являются черными татарами», например, Мухали также принадлежал к черным татарам [там же: 48, 59]. Этому не противоречат сведения других китайских авторов. Так, сунский посол Пэн Дая, посетивший монголов, констатировал: «Государство черных татар называется Великой Монголией (да мэнгу)» [Линь Кюн-и, Мункуев 1960: 136]. Обозначение политики, расположенной в Трехречье, одновременно разными идентификационными маркерами (Великая Монголия, монголо-татары) — явление архетипичное. «Ситуативность самоотождествления — явление со-

вершено естественное и нормальное практически для любого региона и любой эпохи, — пишет И.В.Ведюшкина. — Она ни в коей мере не может и не должна рассматриваться как признак какой-то „недоразвитости“, отсутствия четкого представления как о собственной идентичности, так и о разделении на „своих“ и „чужих“» [Ведюшкина 2003: 309].

В «Истории Татар» Ц. де Бридиа о монголах написано: «А прочая же часть именуется Восток, в которой расположена земля *тартар... и называется Моал* (выделено нами. — *авт.*)» [де Бридиа 2002: 100]. Данное определение, а также некоторая синонимичность употребления в китайских источниках выражений *да мэн-гу* и *да мэн-гу го* натолкнули нас на мысль, что их, как и монгольское *уеке mongyol ulus*, можно понимать как обозначение территории, т.е. как *Великая Монголия*. В связи с этим хотелось бы обратить внимание на один любопытный факт, до сих пор не замеченный монголоведами, а именно на архетипическую интерпретацию геополитических понятий, первой частью которых является слово *великий*. Вот что пишет Ф.Б.Успенский по поводу значения дефиниции *великий* в обозначении территориально-политических образований: «С этим предположением в принципе хорошо согласуется то обстоятельство, что *модель с названием „Великий“* (здесь и ниже выделено нами. — *авт.*), по наблюдениям исследователей (О.Н.Трубачев и др.), *всегда относится к области вторичной колонизации, а не к метрополии* (ср. Великобритания и Бретань⁴, расположенная на материке, или Великая Греция (Magna Grecia) в Южной Италии)» [Успенский 2002: 226].

Примеров архетипичности данного феномена множество. Так, Плано Карпини, рассказывая о западном походе монголов, упоминает и походы на Волгу, когда после войны в Польше и Венгрии и разорения последней монголы повернули назад, на восток, где после победы над мордвой, «подвинувшись отсюда против билеров, то есть Великой Булгарии, они (монголы. — *авт.*) и ее совершенно разорили. Подвинувшись отсюда еще на север, против баскарт, то есть Великой Венгрии, они победили и их» [Плано Карпини 1997: 51]. Карпини повторяет названия этих территорий — Баскарт, т.е. Великая Венгрия, Билеры, т.е. Великая Булгария, — и при перечислении земель, которые монголы себе подчинили [там же: 60]. В обоих случаях Великая Булгария и Великая Венгрия, расположенные на Средней Волге и к востоку от нее, — территории вторичной колонизации.

Таким образом, обе Монголии⁵ были объектами реальной внешнеполитической практики Китая; невозможно оспорить тот факт, что в Китае были два разных управления по поддержанию отношений с монголами (северо-востока и юго-запада), а значит, объектами ре-

альной внешнеполитической практики Китая были две Монголии. И в середине XIII в., когда Плано Карпини посетил Монголию, он отметил: «I. Есть некая земля среди стран Востока, о которой сказано выше и которая именуется Монгал. Эта земля имела некогда четыре народа: один назывался йека-монгал, то есть великие монгалы, второй назывался су-монгал, то есть водяные монгалы, сами же себя они именovali татарами от некоей реки, которая течет через их страну и называется Татар; третий народ назывался меркит, четвертый — мекрит. Все эти народы имели одну форму лиц и один язык, хотя между собою они разделялись по областям и государям. II. В земле Йека-Монгал был некто, который назывался Чингис» [Карпини 1997: 43]. Приводя эту достаточно известную цитату, важно подчеркнуть, что путешественник отмечает актуальную и в середине XIII в. в монгольской среде дихотомию: *usutu mongol* (водные монголы)⁶ — *yeke mongol* (великие монголы). Значит, она оставалась значимой в монгольской среде и в середине XIII в. Нельзя не заметить таксономический аспект этой дихотомии, она становится маркером проявившейся в XII–XIII вв. иерархии территорий, заселенных монголами.

Для определения места в иерархии наибольшее значение имел переход *власти и престола* как символа власти, обусловленный перенесением центра политической активности монголов из Приамурья в Трехречье. В цитированных выше китайских текстах неоднократно отмечался именно этот факт: «Их владетель также незаконно назывался „первым августейшим императором-родоначальником“ (цзу-юань хуан-ди)», поскольку в китайской политической практике уже был один субъект с именем *монгол*. Но «незаконный» для Китая акт интронизации имел вполне законные основания в монгольской традиции. Можно даже говорить о перенесении «престола» — места интронизации, о чем свидетельствует «Сокровенное сказание».

Сакральная топография в источнике реконструируется через перечень географических объектов, в котором преимущественное значение приобретают территории, связанные с ними. Как правило, священная гора находится у истока реки, что усиливает сакральность обоих объектов. Горы, как и реки, были основными конструктивными элементами, структурирующими существующий миропорядок. Можно отметить три географических объекта, с которыми были связаны жизненно важные для монголов ритуалы: Эргунэ-кун, Хорхонах-чжубур и Бурхан-халдун. Все упомянутые возвышенности были так или иначе связаны с горой, рекой, лесом или деревом.

Уже общеизвестным является описание интронизации Хутул-хана — третьего хана в Трехречье («Сокровенное сказание», § 57). Центральным объектом Хорхонах-чжубура являлось священное «развеси-

стое дерево» (saqlaqaq mod). В § 117 дается развернутая характеристика его местоположения — «на южном склоне Хулдахаркуна, что на урочище Хорхонах-чжубур, под развесистым деревом» [там же: 106]. Именно здесь проходили значимые события, например заключение отношений побратимства между Чингис-ханом и Чжамухой, важная встреча Чингис-хана и Мухули [там же: 106, 161]. Территориальная привязка этих событий свидетельствует о значении, которое придавалось Хорхонах-чжубуру как сакральному центру общности. А тем, что в Трехречье, территории вторичной колонизации, сложился такой символ легитимности, фактически декларировалось появление новой общности (*yeke mongol ulus*), которая создавала собственную властную иерархию, не зависящую от метрополии.

Сакральные центры обладали высокой семиотической значимостью и были реальным механизмом легитимации отношений власти и владения. Например, если в начале своей жизни и деятельности Чингис-хан был связан с деревом Хорхонах-чжубура на ононском Хулдахар-куне, то с захватом им власти в Монгольском улусе перемещается и сакральный центр, им становится Бурхан-Халдун, связанный прежде всего непосредственно с Чингисом.

Бурхан-Халдун, горный массив, стал объектом культа не какого-либо одного рода, а более крупного этносоциального организма и, естественно, отмечался как общемонгольская святыня и в «Сокровенном сказании», и в «Сборнике летописей». Рашид-ад-дин совершенно определенно говорит о погребально-поминальном характере Бурхан-Халдун: «В Монголии есть большая гора, которую называют Буркан-Калдун... Чингис-хан выбрал это место для своего погребения... Из сыновей Чингис-хана место погребения младшего сына Тулуй-хана с его сыновьями Мэнгу-кааном, Кубилай-кааном, Арик-бугой и другими их потомками, скончавшимися в той стране, находится там же» [Рашид-ад-дин 1952а: 233–235].

Захоронение являлось в традиционной культуре не только местом, связанным с уходом в небытие, но и местом, где все порождается (пуп земли), где совершались ритуалы. Кроме ежегодных ритуалов, связанных с началом года и включавших в себя обряды поклонения Небу, культу предков и совершаемых в местах их захоронения, здесь же проводились и обряды интронизации. Согласно «Сокровенному сказанию», «Темучжина же нарекли Чингис-хаганом и поставили ханом над собой» [Козин 1941: 109] в истоках р. Сэнгур, впадающей в р. Керулен у оз. Куку-нор в горах Бурхан-Халдун.

Благодаря проявлению сакрального и небесного покровительства верховному правителю, Бурхан-Халдун становится его защитником: душа (*амин*), ответственная за жизнь человека, была сохранена Темуч-

жином благодаря сооружению «дома» из веток ивы (*бургасун гэр*), что и называлось «дом защиты» (*халхасун гэр*) на горе Бурхан-халдун [Rachewiltz 1971: § 193]. Вероятно, можно даже воспринимать это как описание обряда интронизации Темучжина, после которой он приобрел сакральность — второе рождение, когда «Бурхан-Халдуном для амин было установлено место и время... была оказана милость... она была защищена» (*burqan-qaldun-a bo'esun-u tedui amin-yan bulji'ulda-ba... qayiralan... qalqalaqdaba* [Rachewiltz 1971: 40, § 103]). После этого Темучжин совершил обряд поклонения солнцу утром на вершине Бурхан-Халдун и завещал делать это своим потомкам.

Но в дихотомии *yeke mongol ulus* — *usutu mongol* сохраняется и значение для каждой территории их сакральных центров. Если в Великой Монголии таковым, как было показано, были Хорхонах-чжубур и Бурхан-Халдун, то сакральный центр Монголии (метрополия) реконструируется на основании имплицитных данных. Прежде всего это обозначение земли (Эргунэ-кун)⁷, местности, из которой предки монголов вышли, чтобы оказаться в Трехречье. По преданию, монголы вынуждены были расплавить гору Эргунэ-кун, после чего род Чингисхана получил право совершать новогодний обряд [Рашид-ад-дин 1952б: 154–155]. Именно сюда, на Эргунэ-кун, был вытеснен Чингисханом Чжамуха вместе с остатками сторонников, в числе которых были и тайчжиуты.

На наш взгляд, между территорией первоначального расселения монголов и территорией вторичной колонизации существовали постоянные контакты, миграционный процесс был продолжительным, а не разовым, как сообщают об этом источники. Неслучайно для легитимации своей верховной власти над группой племен Чжамуха, вытесненный Чингисханом с территории Трехречья с ее уже закрепленным в традиции сакральным центром, должен был провести обряд своего избрания гурханом также в месте, освященном традицией. Победенный Чжамуха со своими сторонниками бежит на территорию прародины, в Эргунэ-кун, где останавливается у впадения в Аргунь р. Кан, в сакральном центре которого и состоялась интронизация Чжамухи: «§ 141 ...Все они покочевали вниз по течению реки Эргуне и совершили обряд возведения Чжамухи в Гур-ханы на вершине поросшей лесом горы при впадении в Эргуне реки Кан-мурен» [Козин 1941: 116]. Таким образом, можно говорить, что и в период становления Монгольской империи память о сакральном центре первоначальной общности и о его значимости сохранялась монголами Трехречья.

Все сказанное выше позволяет заключить, что употребление названия *Великая Монголия* было обусловлено необходимостью идентификационного отделения ее населения от монголов северо-востока.

У новой общности были выражена иерархическая структура, общая обрядовая система (нельзя забывать, что ритуал конструирует границы общности и подтверждает их)⁸. И имя *монгол* китайцам было известно уже не одно столетие, и обозначение новой политики (Великая Монголия) к моменту интронизации Чингис-хана успешно применялось как монголами, так и их оседлыми соседями уже более полувека. Что же было маркером единства? В качестве такового можно трактовать формулу *mongol[jin] ulus* в качестве формулы формировавшегося самосознания племен и групп, как прибывших с Аргуни, так и вновь включенных в процессе завоевания.

3. Монголо-татары

Как нам кажется, в идентификационной практике Великой Монголии в дополнение к упоминаемому выше денотату *yeke* в наименовании своей страны (*Yeke Mongol ulus*) для различения монголов этой территории от северных (*usutu mongol*) использовался еще один маркер — *мэн-да*. Этот термин был символом не только внешней, но и самоидентификации, поскольку был необходимым инструментом внешней политики в данном регионе. Выше приводились свидетельства китайских хроникеров о монголах, которые отличаются чрезвычайной сбивчивостью. Существование двух Монголий усложняло описание кочевых соседей Китая того времени (сюжеты о Великой Монголии перемежались рассказами о монголах севера), что затем приумножалось позднейшими комментаторами. Соответственно, это перенеслось и в научные исследования.

Монголы, вклинившиеся на территорию, заселенную татарами, способствовали смешанному (анклавному и рассеченному) расселению аборигенного и пришлого населения. Необходимость отделения себя в реальной политической практике от прародины актуализировала идентификацию юго-западных монголов, перекочевавших в Трехречье, где жили общности, обозначаемые в китайской историографической традиции как татары через второй маркер — *мэн-да*. Вот чем, по нашему мнению, объясняется странная на первый взгляд информация Хуна: «[Я], Хун, лично замечал, как их временно замещающий императора го-ван Мо-хоу каждый раз сам называл себя „мы, татары“; все их сановники и командующие [также] называли себя „мы...“ <Подозреваю, что [после этого слова] пропущено три иероглифа: „да-да-жень“.> Они даже не знают, являются ли они монголами (в тексте сокр.: мэн) и что это за название... По монгольскому тексту *Юань-чао би-ши*, монголы во всех случаях называют себя манхол, а не говорят

„татары“. Здесь [монголы] разговаривают с китайцем и поэтому употребляют название, [распространенное] в Китае» [Мэн-да бэй-лу 1975: 53]. Конечно, объяснение Н.Ц.Мункуева справедливо, и в этом контексте можно интерпретировать отрицание принадлежности Мухали к монголам и его дифференцирующей идентичности татарам. Но возможно и другое объяснение: Мухули и в самом деле не монгол, а чжалаир. В «Сокровенном сказании» (§ 137) сказано, что чжалаирский Гуун-ува приводит в боголы к Чингис-хану двух своих сыновей — Мухали и Буха. Вероятно, прежняя идентичность сохранялась не только в начале XIII в., но и до рубежа XIII–XIV вв. Так, во втором разделе «Сборника летописей», посвященном описанию «тюркских племен, которых в настоящее время называют монголами», есть сведения о чжалаирах и сообщается, что они служили Гур-хану, «который был государем уйгуров» [Рашид-ад-дин 1952а: 93]. И возможно, фраза о Мухали в «Мэн-да бэй-лу» констатирует этнолингвистическую принадлежность чжалаирав, что соответствует классификации Рашид-ад-дина.

Поскольку именно Великая Монголия оставила заметный след в истории, в том числе восточноазиатской, постольку в китайско-монгольских словарях юаньской и минской эпох монголы интерпретируются как *дада*, а *дада*, в свою очередь, как *mongyol*. Следует заметить, что не только в китайской историографии эта территория обозначалась татарской. Так, Махмуд Кашгарский (XI в.) «называет обширный регион между Северным Китаем и Восточным Туркестаном „татарской степью“» [Кляшторный, Савинов 1994: 61]. Монголы стали занимать земли, которые были заселены народами, носящими в китайской историографии общее имя *дада*, а в монгольской традиции, зафиксированной «Сокровенным сказанием», известными как *татар*. Естественно, когда на самых разных социальных уровнях стали практиковаться смешанные браки, в источниках часто татары называются народом, откуда монголы берут себе жен, т.е. они были свойственниками по браку (*анда-куда*). Это способствовало появлению новой тенденции — формированию новой, смешанной властной элиты и закреплению земель в руках монголов. В результате создаются союзы, объединенные представлениями об общности происхождения, культурных традиций и исторической памяти.

Новый термин *монголо-татары* не только стал инструментом внешнеполитической деятельности, но и зафиксировал некое внутреннее состояние гетерогенного населения данной территории и свидетельствовал о появлении новой реальности — общности, находящейся в состоянии одновременного существования амбивалентных связей: союза (*анда-куда*, богол) и вражды (кровной мести). Часто отношения

Группы монголов, перекочевавшие из Малой в Великую Монголию, стали пользоваться двойной идентичностью: они обозначали себя и как монголы, сохраняя свою этническую идентификацию, и как татары — монголо-татары или татаро-монголы, выделяя геополитический аспект, в зависимости от того, что они хотели подчеркнуть.

Иногда дифференциация (отделение себя от монголов севера) была настолько сильной, что имя *татар* могло приобретать характер рода, тогда как *монгол* обозначало вид. Анализ текста Плано Карпини и употребления терминов *татар* и *монгол* в его изложении позволяет заметить, что они используются, с одной стороны, как синонимы, а с другой — в широком смысле как *татар* и в узком — как *монгол*, т.е. частное от татар. Например, «*татары*, а именно *монголы*», и никогда наоборот. В разделе, озаглавленном Карпини «О князьях татар» (§ II), перечисляются сыновья Чингис-хана и констатируется, что «от этих четырех лиц произошли все вожди монгалов» [Плано Карпини 1997: 48].

Плано Карпини употребляет двойную идентичность монголов, отдавая приоритет в их обозначении имени *татар*. Под этим именем они и стали известны в Евразии — как участники походов Чингис-хана и его полководцев: «татары или другие народы могут нас убить или подвергнуть вечному пленению...», «дабы татары своим случайным и внезапным вторжением не застигли их (христиан. — авт.) врасплох» [Плано Карпини 1997: 30]. Двойная идентичность постоянно подчеркивалась им: он пишет, что будет говорить об истории монголов, «именуемых татарами», о деяниях татар, о стране татар [там же: 31, 40, 41]. Причем обозначение *татары* применительно к монголам у Карпини употребляется гораздо чаще. Например, Чингис-хан и его потомки на с. 46 его труда названы татарами шесть раз, тогда как монголами лишь один раз, на с. 47 три раза упоминаются татары и Чингис-хан; на с. 68 четыре раза упоминаются татары и их император. Рассказывая о дальнейших завоеваниях монголов, Карпини по-прежнему чаще называет их татарами, одновременно отмечая: «...и пока то войско, именно монгалов...» [там же: 46–47].

Известно, что и на Руси Бату и его потомков называли татарами [Плано Карпини 1997: 36]. Хотя, по свидетельству другого путешественника XIII в., на территории Руси монголы настаивали именно на своей, этнической идентичности. Так, в тексте Г.Рубрука отмечается: «Прежде чем нам удалиться от Сартака, вышеупомянутый Койяк вместе со многими другими писцами двора сказал нам: не говорите, что наш господин — христианин, он не христианин, а моал, так как название „христианство“ представляется им названием какого-то народа. Они вознеслись до такой великой гордости, что хотя, может быть,

сколько-нибудь веруют во Христа, однако не желают именоваться христианами, желая свое название, т.е. моал, превознести выше всякого имени; не желают они называться и татарами. Ибо татары были другим народом» [Рубрук 1997: 112–113]. Здесь проявился редкий для того периода дискурс идентичности: приоритетный выбор этнонима *монгол* в ущерб не менее известному даже на западе этнониму *татар*. По словам Рубрука, это объясняется тем, что «в недавних частых войнах почти все они (татары. — *авт.*) были перебиты. Отсюда упомянутые моалы ныне хотят уничтожить это название и возвысить свое» [там же].

Но все-таки чаще, и об этом свидетельствуют другие источники, двойная идентичность сохраняла свою актуальность довольно долго и на Западе. Возможно, в каждом конкретном случае следует помнить о том, что наряду с коллективной идентичностью и ситуативностью выбора, определяемой также географией места, где эта идентификация актуализируется, существует индивидуальная идентификация, причем нельзя отрицать ее значения и в средневековом мире. Можно, например, вспомнить свидетельство китайского автора, по словам которого Мухули относил себя к сообществу татар, хотя он, как известно, был включен в число первых лиц, маркировавших общность *монгол*, о чем свидетельствует «Сокровенное сказание»: «§ 202. Когда он направил на путь истинный народы, живущие за войлочными стенами, то в год Барса (1206) составил сейм, и собрались у истоков реки Онона. Здесь воздвигли девятибунчужное белое знамя и нарекли ханом — Чингис-хана. Тут же и Мухалия нарекли Го-ваном... Чингис-хан назначил девяносто пять (95) нойонов-тысячников из Монгольского народа, не считая в этом числе таковых же из Лесных народов». «§ 203. Однако в этом числе полагаются и ханские зятья» [Козин 1941: 158].

4. Мы/наши

Частота употребления термина *монгол* в двух основных средневековых текстах — «Сокровенном сказании» и «Сборнике летописей» различна. У Рашид-ад-дина она прописывается подробнее, поскольку монгольская династия правит в *иносреде*, где принадлежность к группе дает доступ к власти. Поэтому именно он предполагает подробное моделирование границ общности *монголы* разного уровня — более или менее настоящих (например, нируны — дарлекины). «Сокровенное сказание» составлялось как текст обоснования легитимности власти в *своей* среде, не было необходимости моделировать общность, для ее членов она была очевидна, и представители

своей группы (монголы) называются — *наши* (bidan-u qara'ul [Rachewiltz 1972: 103]), *мы* — *мы-монголы* (*bida mongqol* [Rachewiltz 1972: 44]).

Если иметь в виду, что местоимение *наши* использовалось для очерчивания и фиксации границ *своей* общности, то можно предположить, что перечисленные ниже этносы еще не входили в политику *монголы*. В «Сокровенном сказании» (§ 120) отмечается, что «к нам присоединились» другие племена [Козин 1941: 107], а ниже — «сдались нам» [там же: 150]. Неоднократны упоминания *наших предков, наших отцов и дедов*, которых губили татары [там же: 113, 114, 122, 165]. Можно с большой долей вероятности предположить, что часто встречающаяся в тексте идентификационная категория *наши* обозначает *монголы* и ее функцией является отделение *своих* от внешнего мира.

Употребление по отношению к сообществу личных притяжательных местоимений первого лица множественного числа (*мы, наши*) в сочетании с общепринятым и повсеместно распространенным самоназванием (*монголы*) является показателем базового уровня идентификационных практик, на основании которого можно судить о наличии или отсутствии групповой идентичности и ее изначальных свойствах. В данном случае следует ответить на вопрос о том, какой из аспектов самоидентификации актуализируется рассматриваемой лексемой — уже не только и даже, может быть, не столько *этнокультурный*, сколько *этнополитический*. Тем самым манифестируется гетерогенное сообщество, возникшее благодаря завоевательной деятельности лидера и носящее имя его этнической общности. Разделение этнического и политического компонентов традиционного сознания, характерной чертой которого являлась нерасчлененность, затруднено. Безусловно, с усилением Монгольского улуса, завоеванием татар и включением их в конфедерацию, возглавляемую монголами, значение этнофора *монгол* возрастает⁹.

Но еще долго двойная идентичность имела значение, поскольку идентификация как процесс, постоянно учитывающий происходящие изменения, позволял одновременно использовать разные маркеры, и не было необходимости в переименовании общностей. Более того, при отсутствии государственных институтов, моделирующих границы общности, нежесткость этих границ даже инспирировала многоуровневую идентичность. Сначала группы, перекочевывавшие из «Малой» в Великую Монголию, обозначались этнонимом лидеров — монголы. Затем с политическим усилением нового образования они стали пользоваться двойной идентичностью: обозначались и как монголы, сохраняя свою этническую идентификацию, и как татары («черные»), монголо-татары или татаро-монголы. В свою очередь, татары, завоеванные и включенные в новую общность, вынуждены были называться монголами. Ис-

пользование обеими группами двух этнонимов вполне объяснимо и обусловлено конкретной политической практикой. Сначала монголы присваивают имя аборигенного населения, чтобы отделить себя от населения прародины, затем их имя переносится на все население и на территорию его проживания. Причем, возможно, идентичность татар преимущественно актуализировалась как раз при самоидентификации, так как усиливала дифференциацию (например, в случае самоидентификации Мухули). Для других (немонголов) более важной была манифестация принадлежности ко вновь образованному союзу во главе с монголами, поэтому и закрепляется обозначение *мэн-да*.

О том, что и для самоидентификации употребление двойного этнофора было актуально, свидетельствует широкая распространенность обозначения Монгольского улуса и его войска на западе Евразии именно в двойном имени — монголо-татары. Необходимость употребления двойного имени отпала, на наш взгляд, с угасанием значения территории первоначального расселения монголов в регионе р. Амур (Аргунь), знание о котором сохранилось лишь в воспоминании о миграции оттуда предков. Вероятно, значительность потока миграций с Амура не позволила монголам прародины восстановиться в такой степени, чтобы создать достаточно значительное объединение, способное сохранить имя, например Монголия или Малая Монголия, как это было в других регионах: Великобритания–Британия, Великая Венгрия–Венгрия, Великая Булгария–Болгария, Великая Русь–Малая Русь. Причем результат такого исторического развития разный: в первом случае значение Великобритании сохраняется по сей день, а первоначальное обозначение всех островов севернее Галлии как Британия не сохранилось; во втором и третьем примерах Великая Венгрия и Великая Булгария исчезают с карты Евразии; в последнем случае в разных контекстах сохранилось и название Малороссия, и определение «великорусский».

Конечно, трудно предположить полную осознанность идентификационных практик человеком средневековья, но следующий текст Рашид-ад-дина, безусловно, привлекает внимание: «Из-за [их] чрезвычайного величия и почетного положения другие тюркские роды, при [всем] различии их разрядов и названий, стали известны под их именем и все назывались татарами. И те различные роды полагали свое величие и достоинство в том, что себя относили к ним и стали известны под их именем, вроде того как в настоящее время, вследствие благоденствия Чингиз-хана и его рода, поскольку они суть монголы, — [разные] тюркские племена, подобно джалаирам, татарам, ойратам, онгутам, кераитам, найманам, тангутам и прочим, из которых каждое имело определенное имя и специальное прозвище, — все они из-за самовосхваления называют себя [тоже] монголами, несмотря на то

что в древности они не признавали этого имени. Их теперешние потомки, таким образом, воображают, что они уже издревле относятся к имени монголов и именуются [этим именем], а это не так, ибо в древности монголы были [лишь] одним племенем из всей совокупности тюркских степных племен. Так как в отношении их была [проявлена] божественная милость в том смысле, что Чингиз-хан и его род происходит из племени монголов и от них возникло много ветвей, особенно со времени Алан-Гоа, около трехсот лет тому назад возникла многочисленная ветвь, племена которой называют нирун и которые сделались почтенны и возвеличенны, [то] все стали известны как племена монгольские, хотя в то время другие племена не называли монголами» [Рашид-ад-дин 1952а: 102–103].

В этой цитате содержится вполне современное объяснение не только моделирующих возможностей этнонима/политонима, но и значения этого моделирования в политической практике. Для кочевых народов, граничивших с Китаем, включение общности в более крупную конфедерацию, с одной стороны, обеспечивало покровительство сильного суверена и выступало в качестве защиты от бесконечных нападений воинственных кочевых соседей. С другой стороны, оно способствовало поддержанию жизненно важных для кочевников приграничных торговых контактов с земледельческим соседом, Китаем, который обычно не вступал в такие связи с мелкими слабосильными кочевыми группами.

Конечно, несмотря на то что на основании средневековых источников реконструируются генеалогии, география расселения и иные характеристики (физические особенности, обычаи, одежда и пр.), невозможно удовлетворительно рассказать о реальном процессе идентификации в тот период и составить жесткий реестр ее элементов, поскольку этнические категории на самом деле применялись к этнически гетерогенным группам. «Так как внешность, фигура, прозвание, язык, обычаи и манеры их были близки у одних с другими и хотя в древности они имели небольшое различие в языке и в обычаях, ныне дошло до того, что монголами называют народы Хитая и Джурджэ, нянгасов, уйгуров, кипчаков, туркмен, карлуков, калачей, всех пленных и таджикские народности, которые выросли в среде монголов. И эта совокупность народов для своего величия и достоинства признает полезным называть себя монголами» [Рашид-ад-дин 1952а: 103].

Совмещение разных уровней самоидентификации определялось, безусловно, постоянным переструктурированием краткосрочных военных союзов, которые возникали зачастую на добровольной основе, а не только за счет включения завоеванных соседей. Если выражения *все монголы*, *много монголов* (*qatuiq mongol*, *olon mongol*) еще содержат признаки гентильного самосознания, указывая на процесс слияния

родственных (монгольских) родоплеменных групп, то общий этноним для всех населяющих Великую Монголию — *Yeke Mongol ulus* свидетельствует о формировании одновременно этнического самосознания и потестарно-политического — более высокого уровня самоидентификации. Можно сопоставить конкретное наполнение этих двух категорий: в политике *Yeke Mongol ulus* собираются *qamug mongol* (все монголы), *qamug Mongol-tayijiud* (все монголы и тайджиуты) и избирают *qamug-un qahan* (всеобщего хана) — *ulus-un ejen* (владыку/господина [всего] народа). В данном контексте гентильная категоризация подтверждает прежде всего легитимность власти верховного правителя, избранного *всеми* входившими в состав Великого Монгольского улуса, или Великой Монголии, вопреки утверждению китайского источника о незаконности присвоения правителем высочайшего имени. Но о том, что актом интронизации Хабул-хана ознаменовалось начало нового этапа монгольской истории, свидетельствует и сам китайский хронист, когда пишет: «Как говорится в *Чжэн-мэн цзи* Ли Ляна, монголы некогда переменили период правления на Тянь-син и [их владетель] назвал себя „родоначальником династии и первым просвещенным августейшим императором“ (Тай-цзу юань-мин хуан-ди)» [Мэн-да бэй-лу 1975: 50].

В заключение этого раздела, посвященного анализу процесса продвижения монголов на запад и юго-запад (из Приамурья в Трехречье), на наш взгляд, следует напомнить о традиционной для кочевников форме организации — делении земель на крылья (детально будет описана в соответствующей главе). Согласно этому принципу организации правое, западное крыло получает в управление старший сын, тогда как младший (отчигин) остается в коренном юрте. В этом контексте можно выделить два важных факта. Первый касается Хабул-хана (старшего сына, получившего западное крыло) и его потомков: именно среди них впервые появляется отчигин — Тодое-отчигин, а старшим в левом крыле был Хутула-хан, что объясняет избрание его ханом после смерти Амбагая. Это подтверждает предположение исследователей, основанное на фактическом материале источников, что уже Хабул-хан создал определенную организованную социальную структуру.

Вторым не менее важным фактом являются свидетельства о нахождении коренного юрта — центра наивысшей сакральности данной общности. Хотя нет сведений о территории Тодое-отчигина, но сохранились данные о локализации коренного юрта Есугэя, в левом крыле которого отчигином был Тэмүгэ, а старшим левого крыла — Джучи-Хасар. «Юрт и стойбище Есунгу и рода Джочи-Касара¹⁰ находятся внутри Монголии на северо-востоке, в пределах Эргүнэ и Кулэ-наура (современное озеро Далай-нор/Хулун-нор вблизи ж.-д. станции

Маньчжурия. — прим. пер.) и Килара (возможно, река Хайлар. — прим. пер.), поблизости от места юрта Джибу, сына Отчи-нойона и его внука Тукучара» [Рашид-ад-дин 1952б: 52]. Упомянутый Отчи-нойон — это Тэмугэ-отчигин, о котором в «Сборнике летописей» сообщается: «Его область и юрт находились на северо-востоке в отдаленной части Монголии [Мугулистан], так что по ту сторону их не было больше ни одного монгольского племени» [Рашид-ад-дин 1952б: 56], что локализуется благодаря сведениям даосского патриарха Чан-Чуня, который посетил лагерь Тэмугэ-отчигина 24 апреля 1221 г., — в 4–5 днях пути на юго-восток от места впадения Керулена в оз. Хулун-нур [Rachewiltz 2004: 940]. В конечном счете расположение этой территории полностью соответствует сведениям китайских источников, приведенных выше, о монголах северо-востока: оз. Цзюйлунь отождествляется с оз. Хулун-нор/Далай-нор, в которое впадает р. Керулен, а упоминаемая р. Ванцзянхэ — это р. Аргунь (Эргунэ), вытекающая из оз. Далай-нор и р. Амур в среднем течении [Кычанов 1997: 175].

Конкретные материалы подтверждают, что, как и впоследствии, после смерти Чингис-хана, территории крыльев представляли собой как отдельные структуры (в данном случае — две Монголии, выступавшие как самостоятельные политические акторы), так и части целого — монгольской общности. Расширение территории проживания далеко на запад, создание Хабул-ханом политики потребовали организационного оформления — перекодировки властных отношений, создания своего сакрального центра, т.е. отделения от прародины.

II. МОНГОЛЫ

Довольно сложно с полной определенностью сказать, какая группа дала имя новой политике, но важно понимать, что этноним *монгол*, связанный с территорией первоначального расселения, являлся операциональным понятием, отражавшим политическую реальность. Для него характерна идентификационная многозначность и, соответственно, неопределенность: он обозначал как малую группу (пожалуй, ее границы может маркировать Хабул-хан, поскольку о нем говорилось, что он возглавляет всех монголов, и его потомки), так и конфедерацию. С большой долей уверенности можно говорить о том, что политика представляла собой поликомпанентное сообщество, в котором лидирующее положение занимал клан *монгол*, что и стало основанием говорить как обо *всех монголах* (монгольский источник), так и о *Великом Монгольском улусе* (китайские источники), или о *Великой Монголии*.

В истории монголов и соответственно в формировании общности под именем *монгол* выделяются три важнейших момента:

— проживание монголов в местности Эргунэ-кун и миграции значительных групп из этого региона в район Онона—Керулена—Толы;

— образование политики *да мэн-гу го* благодаря деятельности Хабул-хана, избранного лидером *всех монголов*, что отмечается всеми группами источников (китайскими, монгольскими, персидскими);

— образование Монгольского улуса Чингис-ханом.

Безусловно, в эти важные для сообщества моменты необходимо было эксплицировать границы того сообщества, которое выступает субъектом отношений в регионе. Все изменения социально-политической ситуации фиксировались в языке, в нем нашли отражение все те социальные акторы, которые в каждый конкретный момент выступали в качестве действующих лиц конкретных процессов, проходящих в регионе. «Формирование и поддержание отношений, образующих тот или иной социальный ландшафт, — писал И.Семенов, — происходит в языке, именно поэтому он осуществляет и основную координацию социальных действий. Язык является основной средой определения, сохранения и передачи социального опыта и инструментом объективации субъективных значений» [Семенов 2001: 5]. Зафиксированные источниками обозначения представляют собой, на наш взгляд, не просто перечень социальных акторов, а различные коды и уровни идентификации, которые не стоит пытаться свести в единый жесткий список. Этноним, с одной стороны, отграничивает одну от другой этнические группы, а с другой — через него же осуществляется интеграция их в определенную общность. Анализ этнонимов и их взаимосвязей показывает, что как дифференциация, так и интеграция сообществ, границы которых если не полностью, то в значительной степени совпадают, одновременно могут осуществляться несколькими различными этнонимами/политонимами.

Нельзя не учитывать и уровни лояльности, выделяемые в общности *монголы*: «Во времена Кабул-хана, бывшего монгольским ханом, из рода которого происходит большинство племени *кият*, а *монгольские племена нирун* суть его двоюродные братья, а другие ветви *монголов*, из которых каждая [еще] до него была известна под своим особым именем и прозвищем, — все были его дядьями и дедами, и все по родству и дружбе с ним [считались его] друзьями и союзниками, а в напастях и [бедственных] случаях они становились ему помощниками и защитниками» [Рашид-ад-дин 1952а: 103–104]. Здесь вокруг личности Хабул-хана эксплицируется несколько разных кодов и уровней идентификации: прежде всего центральным, или общим, именем является имя *монгол*; кроме того, группа, наиболее приближенная к власти,

обозначается как *нирун* в паре *нирун/дарлекин*, где вторая составляющая пары может интерпретироваться как синоним термина *монгол*; наконец, в сообществе выделяется группа, связанная с верховной властью, имя которой *кият* (*Кият/Нукуз*), что может быть представлено как *монгол > нирун > кият*. Эта модель воспроизводит возрастание степени истинно монгольского в сообществах, определяемых этими понятиями. Чтобы убедиться в правильности подобной классификации, необходимо рассмотреть конкретные проявления идентификационной практики Монгольской империи.

1. Нирун/дарлекин

Классификация *нирун/дарлекин* отмечается только у Рашид-ад-дина, и в этом контексте любопытным представляется оглавление его «Сборника летописей», где также предлагается версия границ общностей, именуемых *монголами*. В приведенной ниже цитате обнаруживаются широкие моделирующие возможности термина *монгол*: от политийного, когда этноним обозначает огромное социально-политическое объединение (и в другом месте Рашид-ад-дин говорит об этом), через этническое (монголы вообще) до гентильного — небольшой группы монголов, потомков Алан-Гоа, происхождение от которой и давало доступ к власти.

«Глава вторая — о тюркских племенах, которые в данное время называют монголами [мугул], но в древности у каждого [из них] было особое имя и прозвание, имели они также и господствующее положение, и подневольное состояние...

Глава четвертая — о тех тюркских племенах, которые в древности назывались монгол [мугул]; она делится на две части, [из коих] первая посвящена монголам [вообще], а во второй части говорится о монголах [ответвления] нирун.

Второй раздел. В него входят сказания о царях монгольских, тюркских и других народов. Он делится на две главы.

Первая глава посвящена предкам Чингиз-хана, потому что касается его, и повествованиям о жизни его родственников; она состоит из десяти следующих сказаний:

Сказание про Добун-Баяна и Алан-Гоа.

Сказание об Алан-Гоа и о его трех сыновьях.

Сказание о Бодончар-каане, сыне Алан-Гоа.

Сказание о сыне Бодончара, Дутум-Мэнэне.

Сказание о сыне Дутум-Мэнэна, Байсонкуре.

Сказание о сыне Байсонкура, Тумбинэ-хане.

Сказание о сыне Тумбинэ-хана, Кабул-хане.

Сказание о сыне Кабул-хана, Бартан-бахадуре.

Сказание о сыне Бартан-бахадуре, Есугэй-бахадуре.

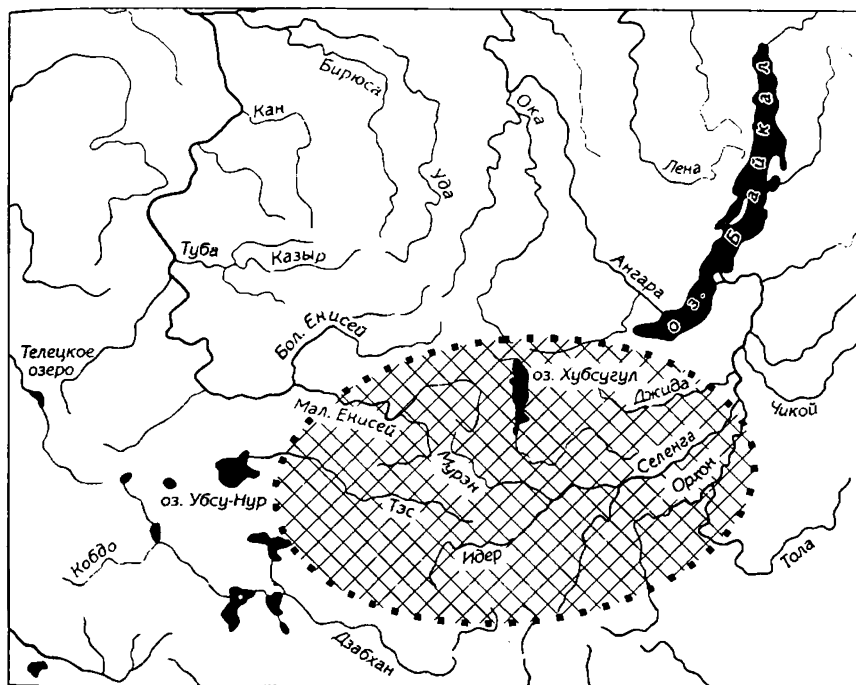
Вторая глава включает сказание о Чингиз-хане и его славном роде» [Рашид-ад-дин 1952а: 53–54].

Обратим внимание на формулировку автора «Сборника летописей». Если вторая глава называется «О тюркских племенах, которых в настоящее время называют монголами» (племена джалаир; сунит; татар; меркит; курлаут; таргут; ойрат; баргут, кори и тулас; тумат; булагачин и кэрэмучин; урасут, теленгут и куштеми; лесных урянкатов, куркан, сакаит [Рашид-ад-дин 1952а: 220]), то четвертая глава — «О тюркских племенах, прозвание которых было монголы», что совершенно определенно указывает на моделирование границ общности в разное время.

Первый перечень включает группу общностей, вошедших в состав конфедерации, созданной Чингис-ханом в результате завоеваний степных и лесных народов, т.е. термин *монгол* в данном случае выступает как *политоним* в широком смысле¹¹: большая часть перечисленных групп отмечена в категории *богол*, которая, с одной стороны, маркирует *иноплеменников*, а с другой — указывает на их *включение* в политику (насильственное или добровольное), когда о них можно говорить как о части Монгольской политики, т.е. обозначать их как *монголы*.

Второй перечень, предположительно, содержит список этнонимов, маркировавших группы, вышедшие из Эргунэ-кун, что обозначалось Рашид-ад-дином специальным термином — *дарлекин*. Причем этот термин выступал всегда в паре с термином *нирун*: с одной стороны, последние включались в первые (и те и другие — монголы в широком смысле), с другой — они противопоставлялись (термин *нирун* эксплицирует большую чистоту *монгол*, чем *дарлекин*). Рашид-ад-дин относил к *нирун*: катакин, салджиут, тайджиут; хартакан и сиджиут; чинос; нуякин, урут и мангут; дурбан, баарин; барулас; хадаркин; джурьят; будат; дуклат; йисут; сукан; кунгият, т.е. наименования тех племенных образований, которые объединены, согласно традиции, генетическим родством, причем для процесса идентификации/самоидентификации и очерчивания границ общности неважно, было ли оно реальным или фиктивным. Несмотря на то что Рашид-ад-дин постоянно подчеркивает, что именно *нирун* — настоящие монголы, все-таки это уже политический уровень идентификации, поскольку здесь к *монголам-нирун* относятся группы, причисляемые к *богол*, а также *тайджиуты* (чинос), которые были основными соперниками монголов в борьбе за власть в политике Монгольский улус. А к *дарлекин* наряду с *нирун* Рашид-ад-дин причисляет урянкат, кунгират, уряут, хушин, сулдус, ил-

дуркин, баяут, кингит [Рашид-ад-дин 1952а: 221], не включенных в генеалогическое древо Чингис-хана и его предков, но, как и они, вышедших из Эргунэ-кун. В данной идентификационной традиции включение в генеалогическую таблицу или отсутствие в ней является классификационным признаком.



Территория расселения тайджитов

Кто же такие нирун и дарлекин в монгольской генеалогической традиции согласно «Сборнику летописей»? «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, 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]. Автор «Сборника летописей» более тверд в своей второй точке зрения, заключающейся в том, что нирун являются потомками сыновей Алан-Гоа, родившихся у нее после смерти мужа. И здесь обращают на себя внимание два факта. Первое,

это то, что наиболее «чистые» монголы, а именно нирун, моделируются матрилинейным родством. Второе — племя куралас, к которому принадлежала Алан-Гоа, не было включено в генеалогическое древо монгольских племен, фиксирувавшее патрилинейное родство¹².

Рашид-ад-дин объясняет различия между двумя группами следующим образом: «Знай, что все многочисленные ветви и племена [кабилэ], которые произошли от этих сыновей (Букун-Катаки, от которого происходит род катаки; Салджи — предок салджиут; Бодончар. — *авт.*), называют нирун, что значит: они появились из непорочных чресл; 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 хотя и появились от того общего корня, но так как отцом их был Добун-баян, 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* 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*» [Рашид-ад-дин 1952б: 15–16]. Обозначение дарлекин термином *утэгу-богол* не означало на самом деле, как и в случае с другими богами, рабского статуса, а отмечало лишь то, что эти группы занимали подчиненное положение по отношению к Чингисхану и его предкам (см. подробнее [Скрынникова 2004]). Таким образом выражался процесс *монголизации* (в политическом смысле) групп, включавшихся в Монгольский улус, что и фиксировалось в идентификационной практике расширявшихся границ общности через выделение властвующей элиты — нирун (потомков сыновей Алан-Гоа)¹³ и других составляющих политики — дарлекин (патрилинейной общности потомков Бортэ-Чино).

Контаминация двух типов наследования власти обусловила двойной смысл термина *дарлекин*: широкий — все потомки по мужской линии, когда и дети, родившиеся у вдовы, приписываются к роду умершего мужа; и узкий — потомки не по женской линии, что нашло отражение в «Сборнике летописей». Поэтому и попытки Рашид-ад-дина выявить классификационные признаки двух общностей, которые он сам считал актуальными, не были до конца успешными (они и не могут быть успешными в силу постоянной изменчивости идентичностей как во времени, так и в пространстве). Если по отношению к очерчиванию границ

общности нирун автор был довольно последовательным — в группу включались только потомки трех сыновей Алан-Гоа, родившихся от «небесного» человека, то дарлекинами у него в разное время становились или все потомки Алан-Гоа, или группы, вышедшие из Эргунэ-кун [Рашид-ад-дин 1952а: 221]. Так группы, которые в китайской традиции были известны лишь под одним именем — монголы-шивэй (мэн-ва, мэн-у), проявляются и как составные части сообщества.

Широкое значение термина *дарлекин*, когда в границы монгольской общности включаются не только кият, но и нукуз, подтверждается следующим текстом из «Сборника летописей». Предварительно следует отметить, что объединение Рашид-ад-дином кият и нукуз в общность *монгол-дарлекин*, с одной стороны, отражает ситуацию его времени, когда процесс монголизации мог начаться. С другой стороны, это может свидетельствовать о том, что в описываемое автором время этот процесс уже достиг апогея.

«Глава первая — о тех, которых называют монгол-дарлекин. Они являются отраслями и племенами, ведущими свое происхождение от остатков монгольских племен, нукуз и кият, некогда ушедших на Эргунэ-кун, [где] размножились. Были они [еще] до времени Добун-Баяна и Алан-Гоа.

Глава вторая — о тех, которых называют монгол-нирун. Они — те племена, которые произошли из рода Алан-Гоа после кончины ее мужа, Добун-Баяна.

Алан-Гоа принадлежала к племени куралас, являющегося одной из отраслей монгол-дарлекинов. [Алан-Гоа], согласно мнению и утверждению монголов, после кончины [своего] мужа забеременела от луча света, и от нее появились на свет три сына; и тех, кто принадлежит к роду этих сыновей, называют нирун. Значение [слова] нирун есть чресла. Указание на эти чистые чресла в том, что они (сыновья) произошли от [сверхъестественного] света.

Те племена, которые принадлежат к роду Алан-Гоа и ее сыновей, делятся на три части в следующем подразделении:

Первая — те, которые происходят из рода Алан-Гоа до шестого ее поколения, в котором был Кабул-хан. Всех этих людей из [числа] сыновей, племянников из их рода [уруг] независимо называют нирун. Точно так же нирунами называют братьев Кабул-хана и их род.

Вторая — те, которых хотя они нируны, но называют кият. Они суть колено [тайфэ], которое ведет свой род от шестого поколения Алан-Гоа, от рода Кабул-хана.

Третья — те, которых, хотя они происходили из племени нирун-кият и чистого рода Алан-Гоа и появились на свет от прямого ее потомка в [шестом] колене, Кабул-хана, называют кият-бурджигин. Их

происхождение таково: они народились от внука Кабул-хана, Есугэй-бахадура, отца Чингис-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 152–153].

В этом тексте отразилась, во-первых, актуальность обоих типов родства: матрилинейного, где подчеркивается в очередной раз значение принадлежности к потомкам Алан-Гоа (нирун — «принадлежат к роду Алан-Гоа и ее сыновей»), и патрилинейного — выделение Хабул-хана, генеалогическое родство которого выстраивается через право наследования власти старшими сыновьями, начиная от Бодончара (младшего сына Алан-Гоа). Во-вторых, на что стоит обратить внимание: с одной стороны, все потомки Алан-Гоа называются нирун, с другой — Хабул-хан и его потомки называются таковыми в первую очередь. В-третьих, важным фактом этого отрывка является констатация закрепления за потомками Хабул-хана этнонима *кият*. И последнее, что необходимо отметить, это актуализация двойного этнонима *кият-борджигин*, что можно рассматривать как отражение закрепления союза двух сторон при лидирующем значении первой, что может соответствовать другому идентификационному коду — *монголы-тайджигуты*.

Таким образом, можно выделить основные элементы идентификационной практики: подчеркивание этнических границ — *монголы* вообще, они же — *дарлекин*; выделение иной властвующей элиты (не потомки Бортэ-Чино по мужской линии) через матрилинейную систему родства (*нирун*), в которой, в свою очередь, ретранслируется (опять через старших сыновей) маркер правящего рода — *кият*, который закрепился за Чингис-ханом и его потомками.

Приведенные данные показывают разное значение термина *кият*: это и остатки монгольских племен, ушедшие на Эргунэ-кун [Рашид-ад-дин 1952б: 36–37]¹⁴, и потомки Хабул-хана, и группа, связанная с Есугэем — отцом Чингис-хана [Рашид-ад-дин 1952а: 152–153]. Нельзя не обратить внимание на то, что ревитализация этнонима *кият* связывается с моментами коренного переструктурирования кочевого общества — образованием новых потестарно-политических сообществ, что требует специального рассмотрения его употребления, как правило, в паре с *нукуз* (мн. ч. от *нохой* — собака¹⁵), в соответствующем историческом контексте.

2. Киян/Нукуз

Если в монгольском источнике «Сокровенное сказание» нет объяснения *Киян* и *Нукуз*, то в «Сборнике летописей» происхождение монголов производится от *Кияна* и *Нукута*, ушедших на Эргунэ-кун. Здесь возникает вопрос: как сопрягаются этнонимы

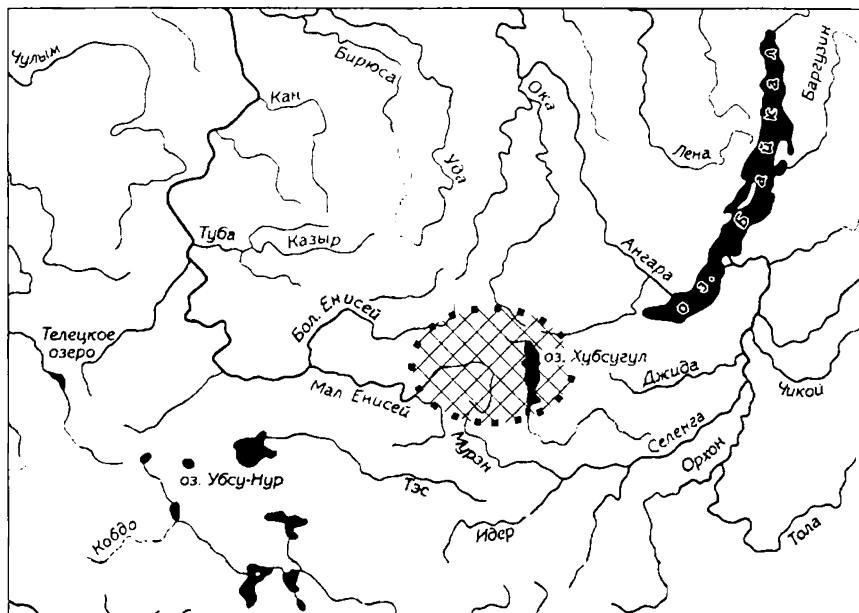
групп, пришедших на Эргунэ-кун, и связанное с Чингис-ханом наименование *монгол*? Напомним описанную Рашид-ад-дином историю побега на Эргунэ-кун: «У того племени, которое в древности называли монгол, случилась распря с другими тюркскими племенами и закончилась сражением и войной... над монголами одержали верх другие племена и учинили такое избиение [среди] них, что [в живых] осталось не более двух мужчин и двух женщин. Эти две семьи в страхе перед врагом бежали в недоступную местность, кругом которой были лишь горы и леса... среди тех гор была обильная травой и здоровая [по климату] степь. Название этой местности Эргунэ-кун... А имена тех двух людей были: Нукуз и Киян. Они и их потомки долгие годы оставались в этом месте и размножились.

Каждая их ветвь стала известной под определенным именем и названием и стала отдельным обаком, а под [термином] обак [имеются в виду] те, кои принадлежат к определенным кости и роду. Эти обак еще раз разветвились. В настоящее время у монгольских племен так установлено, что те, которые появились от этих ветвей, чаще всего состоят между собой в родстве, и монголы-дарлекины суть они... Кият — множественное число от киян; тех из этого рода, которые ближе к его началу, называли в древности кият» [Рашид-ад-дин 1952а: 153–154]¹⁶.

Киян/кият

Возможно, в Эргунэ-кун племя *кият* не выделялось заметно в среде монголов (нам не известны упоминания о них в китайских источниках), но оно было лидером исхода, они называются «первыми среди раздувающих меха»: «Говорят, что раздувала меха главная ветвь [племени], восходящая к Кияну. Точно так же раздувало [мехи] и то племя, которое известно под именем нукуз, и племя урянкат, принадлежащее к их ветвям... племя кунгират¹⁷... прежде других, без совета и обсуждения, вышли [из ущелья], потоптав ногами очаги других племен» [Рашид-ад-дин 1952а: 154]. Можно предположить, что изложенный здесь миф моделирует границы ядра монгольской общности, в которой, с одной стороны, первое место отводилось киятам. С другой стороны, рядом с ними ставились нукузы: как будто на том же иерархическом уровне, но все-таки на втором месте. К ним же Рашид-ад-дин, как видим, присоединял урянхайцев, что, безусловно, определялось их местом в ритуальной деятельности Монгольского улуса. Это уже иная композиционная экспликация этнического взаимодействия групп, предполагавших реконструкцию этногенеза ядра Монгольского улуса. Но выше приводился текст из «Сборника летописей», где моделировались границы общности, обозначаемой нирун, в которой специ-

ально выделялись кияты — потомки Хабул-хана, что позволяет совмещать разные идентификационные системы.



Территория расселения сулдузов

Для нас представляет большой интерес также предложенная Рашид-ад-дином идентификация коренных монголов, разделенных им на две части. Об одной из них он писал: «*Подразделение второе*. Народы, которые произошли от трех сыновей, появившихся на свет у жены Добун-Баяна, по имени Алан-Гоа, [уже] после смерти ее мужа. Добун-Баян же был из коренных монголов, что не забыто; Алан-Гоа же происходила из племени куралас. Второе подразделение — нируны, которых также называют киятами; они разделяются на две ветви; кияты вообще, и в этом смысле [они объединяют роды]: юркин, чаншиут, кият-ясар и кият-бурджигин, что означает — синеокие; их ветвь произошла от отца Чингиз-хана и имеет [поэтому] родственное отношение [к роду Чингиз-хана и его отца]» [Рашид-ад-дин 1952а: 78–79].

На рубеже XIII–XIV вв., когда границы Монгольской империи вышли далеко за пределы первоначальной территории кочевников, категория *коренные монголы* приобрела особый смысл, поскольку определяла доступ к власти определенного ограниченного круга лиц. Безусловно, наполнение этого понятия во времена Рашид-ад-дина заметно отличалось от такового в эпоху Чингиз-хана. Особого внимания за-

служивают некоторые этнонимы, упоминаемые в обоих подразделениях. Так, в первое подразделение Рашид-ад-дин включал других, первыми из которых упоминаются нукузы («Подразделение первое»). [Составляет ту] ветвь, которая произошла от тех настоящих монгольских народов, кои были на Эргунэ-куне, и [где] каждый получил [свое] специальное имя и прозвище. [Впоследствии] они удалились оттуда. [Это были племена]: нукуз, урянкат, кунгират, икирас, олкуну, куралас, элджигин, кункулают, ортаут, конкотан, арулат, килингут, кунджин, ушин, сулдус, илдуркин, баяут и кингит» [Рашид-ад-дин 1952а: 78], которые не включены в генеалогию Чингис-хана, т.е. не относятся к властвующей элите. Оба приведенных списка и моделируют общность, обозначенную Рашид-ад-дином как коренные монголы.

Между тем, желая подчеркнуть, что генеалогия Чингис-хана и его потомков представляет собой наследование власти и авторитета по мужской линии старшими сыновьями, автор «Сборника летописей» во втором подразделении выделяет Добун-Баяна и Алан-Гоа: «Добун-Баян же был из коренных монголов, что не забыто; Алан-Гоа же происходила из племени куралас» [там же]. Но в первом подразделении им же куралас были отнесены к коренным монголам. Почему же Рашид-ад-дин подчеркивает принадлежность Добун-Баяна к коренным монголам и противопоставляет его Алан-Гоа? Ведь прежде чем привести списки первого и второго подразделений, он специально сообщает, что перечислит всех тех, кого приписывают именно к коренным монголам. На наш взгляд, здесь обнаруживается попытка (вполне успешная) перекодировать этническую принадлежность властвующей элиты, перенести к актуальной для XIII–XIV вв. категории *коренные монголы* группы, прежде к ним не принадлежавшие, что отражало непрекращавшийся процесс моделирования границ *своей монгольской общности*. Поэтому нельзя было не отметить Алан-Гоа, за которой закрепилась предковость линии *кият*, с одной стороны; а с другой — акцентируется принадлежность Добун-Баяна как предка Чингис-хана по мужской линии, хотя, как известно, отцом пращура последнего был «небесный» человек. Представляется, что этим текстом Рашид-ад-дин, вслед за традицией, подчеркивает приоритет патрилинейного родства и приписывание или присвоение монголами первопредка, т.е. монголизация Бортэ-Чино. Можно ли определить этническую принадлежность последнего?

Нукуз/чино

В связи со сказанным выше представляется необходимым уделить особое внимание этнонимам, маркировавшим границы

объединений, имевших общее ядро, что означало конструирование через разные коды некоего единого этнокультурного пространства. Для начала процитируем «Сборник летописей»: «Имеется ветвь племени нирун, которую называют [также] нукуз, она произошла от Гэнду-чинэ и Улукчин-чинэ, которые оба суть сыновья Чаракэ-линкума... Потомство и род их называют чинэ, а также нукуз. Лица, которые хорошо знают эти племена и их ветви, умеют проводить разницу и различать обоих нукузов. Эти нукузы происходят от детей Гэнду-чинэ и Улукчин-чинэ, другие же суть род Чаракэ-линкума, произошедший от других жен. Они все предки племен тайджиут... оба племени, нукуз и кият, ответвились от них после истребления монгольского племени...» [Рашид-ад-дин 1952а: 155–156]¹⁸.

Рашид-ад-дин постоянно подчеркивает синонимичность членов ряда *чинэ–нукуз–тайджиут*. При этом нельзя не отметить непоследовательность в выборе изначального субстрата, от которого происходят другие этносы. Неизменным в любом контексте остается констатация того, что *нукуз* называется также *чинэ*, т.е. собаки, они же волки. О последнем этнониме надо сказать особо. В дополнение к данным «Сборника летописей» следует привести материалы «Сокровенного сказания», которые содержат сведения о *чинэ*, или *чинос/чонос*, в период сложения Монгольского улуса. Связь *чинос/чонос* с тайджиутами прослеживается в рассказе о том, что после победы над Чингис-ханом, прежде чем вернуться домой, Чжамуха, который возглавлял коалицию тайджиутов, «§ 129...приказал сварить в семидесяти котлах княжичей из рода Чонос» [Козин 1941: 112]. В источнике не объясняется, кто эти семьдесят *чинос* и почему Чжамуха так с ними поступил. Думается, что это было наказанием той группы *чинэ/нукуз/тайджиут*, которые перешли на сторону Чингис-хана в борьбе против Чжамухи. В составе тринадцатого куреня Чингис-хана были «Гэнду-чинэ и Улукчин-чинэ... Их называют нукуз... [об этом] подробно изложено в разделе о тайджиутах» [Рашид-ад-дин 1952б: 88].

Обратим внимание на совмещение Рашид-ад-дином разных этноидентификационных кодов, что приводит к противоречивым логическим реконструкциям: в одном случае *нукуз* оказываются предками *тайджиутов*, в другом случае не только *нукуз*, но и *кият* «ответвились от тайджиутов после истребления монгольского племени». Последнее, безусловно, требует осмысления и интерпретации. На наш взгляд, это следует рассматривать как специфическое выражение взаимоотношений двух группировок — монголов и тайджиутов.

3. Монголы–тайджиуты

Взаимоотношения пары *монголы–тайджиуты* в полиэтнической Великой Монголии представлены в источниках в эксплицитной и имплицитной формах. И даже на первый взгляд с самого начала совершенно явственно выявляется амбивалентный характер их отношений.

Отношения союза

В «Сокровенном сказании» содержатся явные указания на то, что и монголы, и тайджиуты в равной мере участвовали в формировании Великой Монголии. Если имя *монгол* встречается уже при упоминании интронизации Хабул-хана (восьмое поколение от Бодончара — «§ 52. Всеми Монголами ведал Хабул-хаган» [Козин 1941: 84], *mong. Qamuq mongqol-i qabul-qahan meden aba* [Rachewiltz 1972: 22]), то появление на исторической арене имя *тайджиут* связывается с потомками второго сына (седьмое поколение) — Хайду. В «Сокровенном сказании» (§ 47) сообщается, что сыновья Чарахай-Линху — Сентун-Билге, Амбагай и другие — встали во главе тайчиутов (*mong. Tayici'ut oboqtan bol<u>ba* [Rachewiltz 1972: 21]). Причем Амбагай-хан принадлежал к тому же поколению, что и Хабул-хан. Если Хабул-хан возглавляет *всех монголов* (*qamıy mongyol*)¹⁹, т.е. эксплицируется монгольская общность, то Амбагай (§ 53) — «все[общий] хаган (*хаган всех*) — владыка народа» (*mong. qamıy-un qahan ulus-un ejen* [там же: 22]).

Следует обратить внимание на отсутствие этнонима при указании общности, которую возглавил Амбагай-хан. И это понятно. В своде, основной задачей которого было зафиксировать историю формирования Монгольского улуса и выделить в этом процессе главных его участников — монголов, не должно быть места во власти иноплеменнику (тайджиут). «Хамбакай-хан же был из числа государей и вождей народа тайджиут, а происхождение [урук] последнего ведется от племянников Кабул-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 104]. Приход Амбагая к власти моделирует уже иную общность, где в единстве выступают тайджиуты и монголы при лидерстве первых. Но, как известно, ненадолго.

В «Сборнике летописей», как и «Сокровенном сказании», говорится о тайджиутах лишь в связи с потомками Чаракэ-линкума. В «Сокровенном сказании» речь идет о его сыне Амбагае, который стал «ханом всех» между Хабул-ханом и Хутула-ханом, которые были ханами «всех монголов». Но уже Хутула-хаган возвращает власть в общности монголам (*qamıy mongyol*): «§ 57. Так как Амбагай-хаган в присланном известии называл имена Хадаана и Хутулы, то все Монгол-Тай-

чиуды, собравшись на Ононском урочище Хорхонах-чжубур, поставили хаганом Хутулу. И пошло у Монголов веселие с пирами и плясками. Возведя Хутулу на хаганский стол, плясали вокруг развесистого дерева на Хорхонахе» [Козин 1941: 85] (mong.: *ambaqai-qahannu qada'an qutula qoyar-I nereyitcū ilekse'er qamuy mongqol[1] tayici'ut onan-nu qor-qonaq-jubur quraju qutula-yi qahan bolqaba mongqol-un jirgalang de[b]sen qurimlan jirqaqu бүлө'e qutula-ui qa ergü'et qorqonaq-un saqlaqar-modun horcin qabirqa-ta ha'ul<u>qa (?) ebüdük-te ölkek bol<u>tala debseba* [Rachewiltz 1972: 24]). В связи со смысловой насыщенностью этого параграфа приведем его перевод на английский язык, предложенный И. де Рахевилцем: «...all the Mongols and Tayiçi'ut gathered in the Qor-qonaq Valley by the Onan and made Qutula *qa'an*. The Mongols rejoiced, and in they rejoicing they danced and feasted...» [Rachewiltz 2004: 12–13].

В последнем случае совершенно явно манифестируется геополитическое пространство — и монголы, и тайджиуты, что представляется более верным по сравнению с переводом С.А.Козина, поскольку через избрание хагана моделируются, точнее, манифестируются границы возглавляемой им общности. Если при избрании Хабул-хагана эта общность обозначалась как *все монголы*, а на основании имплицитных данных восстанавливается последующий переход власти к тайджиутам и формирование новых границ иной общности — *все* (в том числе *qamuy mongyol*), то интронизацией Хутулы подтверждается создание двойственной политики при возвращении власти в *Qamuy mongyol*, где тайджиуты занимают подчиненное положение и участвуют в интронизационном ритуале во имя «счастья монголов» (*mongqol-un jirgalang*), что, безусловно, свидетельствует о закреплении приоритета именно монгольской идентичности.

Монголы и тайджиуты составляли единство, что декларируется общей генеалогией — и те и другие считались потомками Бодончара. Поэтому и в источниках постоянно подтверждаются родственные отношения этих двух лидирующих групп: «Когда Есугей-бахадур в молодые годы скончался, племена тайджиут, которые принадлежали к числу его двоюродных братьев и родичей его предков...» [Рашид-ад-дин 1952б: 75]. Амбагай-хан подтверждал: «...племена монгольские, которые все являются моими родственниками» [Рашид-ад-дин 1952а: 105]. Причем родственные связи обеих групп постоянно подчеркиваются в источниках. Например, в «Сборнике летописей» эта связь выражается через поколенные соответствия: «Чаракэ-лингум... жил совместно с Тумбинэ-ханом. Сын его, который стал [его] преемником, был Хамбакай-каан, бывший родственником Кабул-хана, а сын Хамбакай-каана, его преемник Тайши, был родственником с Бартан-бахадуром (дед Чингис-хана. — *авт.*)» [Рашид-ад-дин 1952а: 180].

Во второй половине XII в. подтверждается актуальность этой общности и совместное участие вдов Амбагая (Орбай и Сохатай), т.е. тайджиутов, и вдовы Есугэя, т.е. монгол-кият, в обряде на «Земле Предков» [Козин 1941: 88].

Позже, с окончательным закреплением власти над Монгольским улусом за Чингис-ханом и его потомками, факт монголизации тайджиутов и подтверждение единства обеих частей пары монголы-тайджиуты отразились в конструировании Рашид-ад-дином границ *своей* общности через моделирование концепта *нирун*, в котором наряду с монголами нашлось место и тайджиутам, и причисляемым к ним этническим группам — «чинос, которых называют также нукуз» [Рашид-ад-дин 1952а: 78, 221].

Большой интерес представляют упомянутые обозначения в «Сокровенном сказании» той общности монголов, которые связаны с определенной структурной организацией и маркировкой власти. В § 52 термин *монгол* впервые встречается в сочетании *qamuq mongyol* (*все монголы*) (ср.: *olon mongqol ulus*): «Всеми Монголами ведал Хабул-хаган. После Хабул-хагана, имевшего семерых сыновей, всеми Монголами стал ведасть, по слову Хабул-хагана, сын Сэнгун-Бильгея, Амбагай-хаган, хотя Хабул-хаган имел собственных семь сыновей» [Козин 1941: 84] (mong. *Qamuq mongqol-i qabul-qahan meden aba qabul-qahan-nu qoyina qabul-qahan-nu üge-ber dolo'an kö'üd-iyen bö'etele senggüm bilge-yin kö'ün ambagai-qahan qamuq mongqol-i meden* [Rachewiltz 1972: 22]). Как видим, с одной стороны, Амбагай-хан управлял *всеми монголами*, а с другой — был *ханом всех*. Кто же в данном случае маркируется словом *все*? Можно было бы предположить, исходя из предыдущего текста (§ 52, 53), что все, которыми ведал Амбагай-хан, — это *монголы*, как и в случае с Хабул-ханом. Но это не так, что становится понятным, когда выясняется этническая принадлежность нового главы нового сообщества. Хотелось бы обратить внимание на неоднократное упоминание общности *все монголы*, что с большой долей уверенности позволяет говорить о политийном характере данной общности, поскольку словом *все* отмечается ее поликомпанентность. Со времен Амбагай-хана, установившего лидерство тайджиутов в общности, подчеркивается сосуществование этих двух групп, возможно племен, в надэтническом, политическом смысле этого термина. Третий правитель этой общности возвращает власть в общности *все монголы*, причем, как уже отмечалось, Хутула был законным наследником верховной власти после Хабул-хана как старший в левом крыле Великой Монголии.

Для тайджиутов же становятся актуальными обе идентичности, причем вторая манифестируется окказионально: когда в борьбе с дру-

гими группами (политиями) за лидерство в регионе тайчжиуты и монголы выступают в союзе, то и тайчжиуты во главе с Чжамухой принимают имя *монгол*. Так, Чжамуха, опоздавший, но все-таки пришедший к Темучжину, когда тот готовился к бою с Тоорил-ханом и Чжагамбу, объяснил свой приход невозможностью нарушить *монгольскую клятву*, которую он дал (§ 108). Тем самым Чжамуха демонстрирует свою идентичность с Темучжином («мы — монголы», *bida mongqol* [Rachewiltz 1972: 44]). «Сокровенное сказание» как монгольская эпическая хроника фиксирует только моменты включения тайджиутов в монгольскую общность, но не обнаруживает эксплицитных данных о подчинении монголов тайджиутам. Это подтверждают только косвенные факты.

Отношения соперничества

Одновременно с самого начала отмечаются конкуренция во властных отношениях внутри сообщества, противостояние тайджиутов монголам: «В конце эпохи [Есугэй-бахадур] и во времена Чингис-хана был Таргудай-Кирилтук... Он положил начало смуте с Есугэй-бахадуром и враждовал и воевал с Чингиз-ханом... В конце концов, когда Чингиз-хан победил тайджиутов, он большинство [их] перебил, а оставшиеся в живых стали его рабами» [Рашид-ад-дин 1952а: 181–182]. Как известно, Темучжин был в плену у тайджиутов, именно у Таргутай-Кирилтуха. Противостояние в борьбе за власть потребовало не только ревитализации определенных этнонимов, но и закрепления их за конкретными кланами, т.е. выделения внутри общих имен *монгол* и *тайджиут* их составляющих.

Приход Хабул-хана к власти в общности *всех монголов* возродил имя *кият*. Ревитализацией и введением в генеалогическую таблицу уже известного этнонима декларируется отличие/раздельность некой группы от других, традиционно причисляемых к общности. Например, *кият* выделяются из монгольской общности (*нирун*), хотя в традиционной генеалогии принадлежат к ним: «...во времена Хабул-хана, бывшего монгольским ханом, из рода которого происходит большинство племени кият, а монгольские племена нирун суть его двоюродные братья» [Рашид-ад-дин 1952а: 103]. В этом случае даже не прослеживается реальная преемственность власти, ни в одном источнике не реконструируется связь Хабул-хана с Кияном, которого мифология называет одним из двух бежавших на Эргунэ-кун. Просто используется традиционный механизм легитимации: вождь, добившийся некоторого успеха в объединении племен под своей властью, дает имя общности, иногда со ссылкой на авторитет прошлого. Так, Хабул-хан дает на-

именование своему союзу *кият*. Хотя можно предположить, согласно легендарным сведениям, что этот этноним отмечался еще на первой территории проживания монгольских племен.

Этническое имя закрепляется за старшими потомками клана Хабул-хана. Изложение событий из жизни Есугэй-бахадура, отца Чингис-хана, предваряется констатацией его места в генеалогии: «§ 50. У Бартан-Баатура было четверо сыновей: Менгету-Киян, Некун-тайчжи, Есугай-Баатур, Даритай-отчигин» [Козин 1941: 84], где, как видим, этноним присутствует в имени старшего сына — легитимного наследника власти отца.

О значимости общности, маркируемой этнонимом *кият*, свидетельствует ритуал, в котором мог участвовать только узкий круг лиц, определенный родственными отношениями. Имеются многочисленные описания одного из таких ритуалов, оставивших след в истории внутрикыятских отношений. Это той, который неоднократно упоминается в источниках как наиболее значимый. Вероятно, он очерчивает границы общности кият: «В то время, когда Чингиз-хан вместе с племенем кият-юркин, предводители которого были Сэчэ-беки и Тайчу, были заняты тойем, они повздорили друг с другом» [Рашид-ад-дин 1952б: 56]. В рассказе «о пире [туй], заданном Чингиз-ханом, о его матери Оэлун-экэ, о детях уруга Укин-баркака, двоюродных братьях Чингиз-хана, Сэчэ-беки и Тайчу, предводителях кият-юркинов...» содержится изложение известной истории о нестатусном распределении чаш с кумысом: «Однажды мать Чингиз-хана Оэлун-экэ, Чингиз-хан и его братья Джочи-Касар, Отчи[ги]н-нойон, вместе с Сэчэ-беки и Тайчу, которые являются вождями ветви юркин от племени кият, собрались в лесу, в долине реки Онона, и, приготовив кобылиц и бурдюки [ундурха] для кумыса, устроили пир» [Рашид-ад-дин 1952б: 91]. Этот текст содержит совершенно определенно описание ежегодного ритуального действия, на котором должна присутствовать элита сообщества, поскольку этим обрядовым действием подтверждаются его границы, моделирующие некое социополитическое пространство, и обеспечивается его процветание на определенный период. Здесь особое значение приобретает этноним *кият* в процессе создания Монгольской империи — принадлежавшие к роду Чингис-хана получают преимущества. Именно после этого обрядового действия тайджиуты откочева-ли от монголов.

Поскольку «Сокровенное сказание» посвящено обоснованию легитимности власти Чингис-хана и его потомков, то и его генеалогия эксплицируется с большей определенностью. Сведения о тайджиутах (нукуз, чинос), их сообществе и власти в нем большей частью имплицитны и неопределенны. Хотя в разное время в источниках указыва-

ются вожди разных подразделений тайджиутов, сложно выявить лидера, объединившего всех их в борьбе за власть с монголами. Конечно, нет прямых данных о том, что основными соперниками Темучжина в борьбе за власть являются тайджиуты. Это объясняется тем, что основу оппозиционной коалиции составляли тайджиуты, а возглавлял ее представитель другой этнической группы.

Конкурентные отношения (союз–вражда), как уже неоднократно подчеркивалось, существовали всегда. С ослаблением суверена подданные уходили из-под его власти, как это было, например, после смерти Есугэя. Когда тайчиуты после обряда жертвоприношения предкам, проводимого в месте их захоронения, в котором участвовала и вдова Есугэя с детьми, откочевали, прихватив значительную часть подданных последних, хонхотанский Чараха-эбугэн (дед Тэб-Тэнгри) говорит Темучжину: «§ 73. Откочевали, захватив с собою весь наш улус, улус, собранный твоим благородным родителем» [Козин 1941: 88] (mong. sayin ecige-yin cinu guriyaqdaqsan ulus-i manu būrin-ū ulus a[b]cu newükderün [Rachewiltz 1972: 28]). Оэлун попробовала их вернуть, «многих ей удалось воротить, однако и тот возвращенный народ не устоял и снова ушел вслед за Тайчиудцами» [Козин 1941: 88] (mong. jarimut irgen-i icuqaba tede ber icuqaqdaqsan irgen ülü toqtan tayiji'ud-un qoyinasa newüjü'üi [Rachewiltz 1972: 28]).

Неопределенность и, можно сказать, нежесткость отношений в степи обуславливала некоторую аморфность коалиций. С одной стороны, тайджиуты (чинос, нукуз) возглавлялись Чжамухой. С другой — племя чинос: «Хотя они — из племени тайджиут, однако во время войны Чингиз-хана с тайджиутами они были в союзе с Чингиз-ханом» [Рашид-ад-дин 1952а: 183–184]. Но «Сборник летописей» свидетельствует, что тайджиуты/чинос/нукуз зачастую были синонимами [Рашид-ад-дин 1952б: 25]. Хотелось бы предложить свою интерпретацию одного отрывка из «Сокровенного сказания»: «§ 66... Есугай-Баатур говорит: „Страсть боится собак мой малыш! Ты уж, сват, побереги моего мальчика от собак!“» [Козин 1941: 87] (mong. kö'ü minu noqai-yasa socimtauwü büle'e quad kö'ü minu noqai-yasa bu soci'ul ke'et [Rachewiltz 1972: 26]). Здесь, на наш взгляд, речь идет как раз об этнической общности (нукузах), враждебной монголам, а не о собаках.

Вероятно, длительное равновесие сил двух коалиций, вокруг которых собирались и другие, ставило соседние этнические группы перед выбором — к кому примкнуть? В этом контексте интересны сообщения «Сборника летописей» о Чжамухе, основном сопернике Чингис-хана в борьбе за власть. Сначала о нем и его подданных говорится следующее: «Глава племени джурьят Джамухэ, племени, которое раздумывало, перейти ли ему к тайджиутам или Чингиз-хану» [Рашид-ад-

дин 1952б: 89]. И далее: «В разное время Джамукэ также объединялся с [тайджиутами]» [Рашид-ад-дин 1952а: 183]. На то, что противостояние было не только персональным (Чжамуха против Чингис-хана), но и кланово-политийным²⁰, указывают письменные источники: «...был предводителем и эмиром племени джаджират... Джамукэ-сэчен заложил основу распри с Чингиз-ханом. Он начал смуту и присоединился со своим племенем и войском к племени тайджиут. [К тому времени] другие племена и ветви, кроме него, уже заключили союз с тайджиутами (перечисляются икирас, кунгират, куралас, урут и нуякин. — авт.)» [Рашид-ад-дин 1952б: 85–86].

В приведенном тексте явно эксплицируется тот факт, что коалиция складывается вокруг тайджиутов. Подтверждает то, что именно Чжамуха возглавлял коалицию, в которой ядро составляли тайджиуты, и следующий текст из «Сокровенного сказания»: в 1201 г. в противовес избранию Темучжина ханом Чжамуха был избран гурханом в Эргунэ-кун. «§ 141...собрались (на сейм) следующие племена: Хадагинцы и Сальчжиуты совместно; Баху-Чороги Хадагинский со своими; Хадагин-Сальчжиутский Чаргидай-Баатур со своими; договорившись с Дербен-Татарами, Дорбенский Хачжиул-беки со своими; татарин Алчи и татарин Чжалик-Буха со своими; Икаресский Туге-Маха со своими; Унгиратский Дергек-Эмель-Алхуй со своими; Горлосский Чоёх-Чахаан со своими; из Наймана — Гучуут: Найманский Буируххан; Хуту, сын Меркитского Тохтоа-беки; Худуха-беки Ойратский; Таргутай-Кирилтух Тайчиутский, Ходун-Орчан, Аучу-Баатур, и прочие Тайчиудцы» [Козин 1941: 116]. Как видим, тайчжиуты специально выделены, а слова «и прочие Тайчиудцы» свидетельствуют о том, что вся общность, возглавляемая Чжамухой, обозначалась как *тайджиут* и являлась соперником *монголов* в борьбе за власть в Трехречье. Можно даже с достаточной уверенностью говорить о том, что имя *тайджиут* также использовалось для обозначения определенного рода политики, а не только этнической коалиции. О том, что границы общности не зафиксированы жестко, свидетельствует не только то, что некоторые группы, обозначенные как *монголы*, также входили в состав объединения, возглавляемого Чжамухой, но и то, что в актах интронизации обоих конкурентов одновременно участвовали группы, обозначенные одним и тем же этнонимом.

Хотелось бы в связи с этим обратить внимание на статусы участников событий. Известно, что Темучжин и Чжамуха были побратимы (*анда*). В первый раз они поклялись быть побратимами, обменявшись символическими подарками, когда Темучжину было 11 лет: Чжамуха подарил Темучжину альчик косули, а тот ему — свинчатку. Вторично они побратались весной, обменявшись стрелами, и в третий раз — по-

сле победы над меркитами, когда Темучжин и Чжамуха остановились вместе на Хорхонах-чжубуре и обменялись золотыми поясами и скакунами, захваченными у меркитов. «Затем на южном склоне Хулдахаркуна, что на урочище Хорхонах-чжубур, под развесистым деревом, они устроили пир по случаю побратимства. Плясали и веселились, а ночью по обычаю спали под одним одеялом». Так об этом, во всяком случае, сообщает «Сокровенное сказание» [Козин 1941: 105–106].

Обращают на себя внимание два факта. Первый — указание места, где состоялось закрепление дружеского союза: оно отличается повышенной сакральностью и особой значимостью, поскольку там происходила интронизация. Второй связан с характером подтвержденных актом отношений: *анда* являлись отношениями политически независимых друг от друга партнеров и использовались во внешнеполитической практике, так же как общеизвестные термины кровного родства: *отец—сын*, *старший брат—младший брат*. Соотношения статусов (условно: *господство—подчинение*) независимых политий маркировались через лидеров сообществ этими терминами в том случае, когда они не регламентировались генеалогией, т.е. принадлежали к разным кровнородственным группам. Тот факт, что Темучжин и Чжамуха заключили союз равноправных партнеров, свидетельствует о том, что в отношениях монголов и тайджитов произошла смена идентификационных практик — от подчеркивания родственных связей (двоюродные братья) к демонстрации различия политий.

С одной стороны, «Сокровенное сказание» (§ 104) эксплицитно изображает их как равноправных независимых партнеров, постоянно подчеркивая установление между ними отношений *анда*, а с другой — обнаруживаются имплицитные указания на ослабленный, по сравнению с Чжамухой, статус Темучжина. Перед войной с меркитами Ван-хан сказал Темучжину: «Младший брат Чжамуха находится сейчас в Хорхонах-чжубуре. Я с двумя тьмами выступлю отсюда и буду правым крылом, а Чжамуха со своими двумя тьмами пусть будет левым крылом. Место и время встречи назначает Чжамуха» [Козин 1941: 99]. На более высокий статус Чжамухи указывает и место его стоянки, и его статус по отношению к Ван-хану — младший брат (Ван-хан—Темучжин: отец—сын), и количество у него войска (в отличие от Темучжина: «Из улуса анды составитс одна тьма» [Козин 1941: 101], и его руководящая позиция — именно он определяет ход действий.

И вот после победы над меркитами совместных сил Ван-хана, Чжамухи и Темучжина, после того как Чжамуха сказал слова, не понятые монголами и вызвавшие их негативную реакцию, и после того как тайджиты, испугавшись монголов, откочевали в сторону Чжамухи, а Хорчи рассказал сон, предрекающий власть Темучжину, состоялась

первая интронизация. Все это свидетельство обострения конфликта между монголами (Темучжин) и тайджитами (Чжамуха). Сбравшиеся вокруг Темучжина, которых Ван-хан и обозначил монголами, его «нарекли Чингис-хаганом и поставили ханом над собою» [Козин 1941: 109], выбрав его предводителем в этой войне.

Обращает на себя внимание и время интронизации — после пира по случаю побратимства и полуторалетного совместного проживания Темучжина и Чжамухи, «16-го числа, в день полнолуния первого летнего месяца» [Козин 1941: 106], т.е. расхождения между Темучжином и Чжамухой, переросшие в открытый конфликт, начались сразу же после обряда, который, как известно из «Сокровенного сказания» (§ 81), и прежде проводился там: «16-го числа Первого летнего месяца, по случаю праздничного дня полнолуния, Тайчиудцы праздновали веселым пиршеством на крутом берегу Онона и расходились, когда уже заходило солнце» [там же: 92].

Таким образом, разлад между Темучжином и Чжамухой, обострение конфликта монголов с тайджитами, присоединившимися к последнему, привели к консолидации монголов (перечисленные в § 120, 122 собравшиеся названы Ван-ханом монголами): «Зело справедливо, что посадили на ханство сына моего, Темучжина! Как можно монголам быть без хана?» [Козин 1941: 111]. Именно поэтому Темучжин был избран главой коалиции — военным предводителем монголов в борьбе против тайджитов. Это первое избрание Темучжина лидером монголов, с одной стороны, может быть названо интронизацией, поскольку собравшиеся наделили его титулом *хан*. Но, с другой стороны, событие происходило «близ Коко-наура, по речке Сангур и Хара-чжуркену» [Козин 1941: 108], т.е. в месте, не наделенном сакральным смыслом для монгольской общности. Как известно, вскоре после этого Чжамуха был избран гурханом на Эргунэ-кун, в месте высочайшей сакральности, известном как прародина монголов.

Последние обстоятельства (сакральность престола, конкуренция с тайджитами и Чжамухой) обусловили необходимость повторной интронизации. Важно подчеркнуть, что повторная интронизация связана не только с победой над найманами и меркитами, но и с поражением коалиции во главе с тайджитами, возглавляемой Чжамухой: «§ 200. Когда было покончено с Найманами и Меркитами, то и Чжамуха, как бывший вместе с ними, лишился своего народа» [Козин 1941: 154] (*ulus-ıyan abda'asu* [Rachewiltz 1972: 111]).

Именно поражением тайджитов маркируется завершение усмирения «народов, живущих в юртах». Тайджиты представляли собой сообщество, именуемое *ırgen* (синонимичное упомянутому выше *ulus*), как видно из следующего пассажа: «§ 148. Чингис-хан разгро-

мил тайджиутов, людей кости тайджиут — Аучу-баатура, Хотон-Орчена и Худуудара, — он развеял [их прах] по ветру как пепел, уничтожив их до потомков их потомков, а их людей (народ — улус иргэн) взял себе и зазимовал в урочище Хубаха» (перевод наш. — *авт.*) (mong. Činggis Qa'an plundered the Tayiči'ut, he wiped out the men of Taiči'ut lineage, such as the Tayiči'ut A'uču Ba'atur, Qoton Örceng and Qudu'udar — he blew them to the winds like hearth-ashes, even to the offspring of their offspring. Činggis Qa'an carried away the people of their tribe, and spend the winter at Quba Qaya [Rachewiltz 2004: 70]; cinggis-qahan tende tayici'ud-I dawulju tayici'utai yasutu gü'ün-i a'ucu-ba'atur qoton-örceng qudu'udar-tan tayici'ud-i uruq-un uruq-a gürtele hūnesü-er keyisgen kiduba ulus irgen-i anu gödölgejü irejü cinggis-qahan quba-qaya übüljeba [Rachewiltz 1972: 66–67]). После поражения была уничтожена правящая элита тайджиутов, или племени тайджиут (*tayici'utai yasutu*, они же *tayici'ud-i uruq-un uruq-a*), т.е. этнических тайджиутов, поскольку термины *yasu* и *uruq* обозначают гентильный (гомогенный) уровень. Отсюда можно предположить, что племя тайджиут состояло из родов, этнически неоднородных, т.е. представляло собой надэтническую общность — политику.

Примечательно, и это важно подчеркнуть, что с повторной интронизацией связана не только победа над найманами и меркитами, но и поражение коалиции во главе с тайджиутами, возглавляемой Чжамухой. Закрылась последняя страница истории самостоятельного существования тайджиутов и их борьбы за власть с монголами. А после казни Чжамухи в 1206 г. в верховьях Онона состоялось собрание с возведением бунчуков, на котором Чингис-хана объявили ханом и он провел реструктурирование Монгольского улуса. Следует обратить внимание на то, что собравшихся под эгидой Чингис-хана, включая вновь покоренных людей, живущих в юртах, в монгольском источнике называют не *mongol ulus*, а *mongoljin ulus*, т.е. речь идет не только и не столько о монголах, сколько о кочевых народах, вошедших в состав Монгольского улуса и включенных теперь в процесс монголизации.

На наш взгляд, необходимость повторения интронизации обуславливалась необходимостью легализации властных полномочий через присвоение (монголизацию) сакрального центра — Хорхонах-чжубура на Ононе. Ведь первая, как уже говорилось, проходила совсем в другом месте.

Таким образом, одновременно с союзом, часто подкрепляемым моделированием генеалогического родства, отмечается борьба за власть внутри сообщества — противостояние тайджиутов монголам. Кроме терминов, подчеркивающих общность, используются дифференци-

рующие маркеры. *Монголы* и их власть связываются с именем Хабул-хана, который называется родоначальником племени *кият*. Соответственно, особое значение приобретает этноним *кият* в процессе создания Чингис-ханом Монгольской империи. Идентичность *тайджигутов* также моделируется другими кодами: сведения о *нукуз* содержатся в разделе о тайджигутах: в одном случае говорится, что племя *чинос* вышло из племени тайджигут, в другом — что *чинос* являются предками племени тайджигут. Все это имплицитно указывает на изначальность оппозиции *монгол-тайджигут* = *кият-нукуз* (*чинос*) и на синонимичность пар, которые маркировали властные группы в политике Монгольский улус. Вероятно, противостояние монголов и тайджигутов действительно играло большую роль в политогенезе Великого Монгольского улуса, если заметные следы его сохранились вплоть до рубежа XIII–XIV вв. — времени написания «Сборника летописей». Анализ этнонимов, предложенный выше, показывает, что требуется понимание одновременной иерархичности и неопределенности проводимой в прошлом дифференциации и исходя из этого — готовность исследователя учитывать полисемантическую этих знаков культуры при анализе и интерпретации исторической действительности. Можно говорить о постоянном манипулировании властвующей элиты генеалогиями и генеалогическими мифами, бытовавшими в устной традиции, собранными от разных информаторов (что определяло их различия) и зафиксированными письменными источниками.

С победой Чингис-хана расширяется значение имени *монгол*, что привело к необходимости выделения в политике властной элиты, также имевшей этническую окраску, и соответственно к актуализации терминов, ее обозначавших (*кият*, *борджигин*). Это способствовало отделению элиты от групп, не принадлежавших к Золотому роду, поскольку термин *монгол* не только имел значение этнофора (этнофании), но и обозначал более крупные потестарно-политические единицы и территорию их проживания.

Если вторую половину XII в. можно обозначить как период борьбы за власть двух лидирующих этнических группировок (*монголы* и *тайджигуты*), то заслугой Чингис-хана стало то, что он окончательно закрепил власть в Монгольском улусе за монголами. Конечно, история формирования улуса — это история борьбы за власть в степи различных племен, союзов, политий. Но детальное исследование позволяет говорить о том, что основными участниками этой борьбы от избрания Хабул-хана до установления Чингис-ханом династийного правления представителей своего рода были монголы (они же *кияты*) и тайджигуты (они же *нукузы* или *чонос*), точнее, возглавляемые этими этническими группами объединения, представлявшие собой полиэтнические

сообщества. Описываемая в «Сокровенном сказании» и «Сборнике летописей» монголизация — это процесс не этногенеза, а *политогенеза*.

Но вернемся к заинтересовавшей нас фразе из «Сборника летописей» о том, что не только нукуз, но и кият «ответвились от тайджиутов после истребления монгольского племени». Не свидетельствует ли это о том, что начало монгольской истории фиксируется в союзе *монголы–тайджиуты* на начальном этапе приоритетом последних? Только ли со второй половиной XII — XIII в. связано существование тайджиутов и их конкуренция с монголами? Нельзя ли на основе имплицитных данных говорить о лидерстве в регионе именно тайджиутов в более ранний период? Для ответа на эти вопросы и поиска адекватной интерпретации нативных материалов представляется необходимым вновь акцентировать внимание на факте синонимичности ряда *тайджиут–нукуз–чинэ* и рассмотреть семантику этих слов.

Как мы видели, автор «Сборника летописей» при моделировании социокультурного и потестарно-политического пространства достаточно часто использовал понятие оппозиция/союз Нукуз–Киян (*нукуз–кият*), в отличие от «Сокровенного сказания», где как будто этой пары нет. Не закодирована ли эта информация другими символами? В связи с этим следует вспомнить, что писалось выше о значении матрилинейной системы счета родства для раннего периода монгольской истории, и еще раз выделить символы, ее определявшие. Можно ли представить их как некий ряд разных кодов, маркировавший одно сообщество или части одного сообщества? С достаточной степенью определенности можно говорить о том, что этноним *кият*, связанный с Алан-Гоа, и этноним *монгол*, имплицитно присутствующий в имени Монголджин, обозначают одну общность, в которой брали себе жен потомки Бортэ-Чино.

Матрилинейный счет родства, в котором выстраивалась линия наследования у монголов, заменился на патрилинейный, благодаря чему монгольская генеалогия моделируется от Бортэ-Чино. И в этой связи представляет интерес обозначение властвующей элиты как *кият–борджигин*. Что обусловило образование такого словосочетания?

4. Кият–борджигин

Можно предположить, что присвоение второй части имени правящим кланам связано с именем отца Чингис-хана — Есугэем. Рашид-ад-дин сообщал: «...кият–бурджигин. Их происхождение таково: они народились от внука Кабул-хана, Есугэй-бахадура, отца Чингис-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 152–153]. Если сочетание

кият—*нукуз* актуализировалось только в «Сборнике летописей» и имплицитно содержало в себе идею как союза, так и соперничества двух групп, а именно *киятов*, носивших более общее имя *монгол*, и *тайджиутов*, монголизированных позже, то в паре *кият*—*борджигин* наиболее выразительно звучала тема принадлежности к властвующей структуре, причем не только в XIII в., но и позже, может быть даже особенно значительно после нового появления монголов на исторической арене в конце XVII в.²¹. Но и для XIII в. актуальность парного этнонима была безусловной. Представители властвующей элиты (по сути примордиалисты) на самом деле были истинными конструктивистами, именно они моделируют границы общности: с одной стороны, они со священным трепетом относятся к генеалогии как механизму социальной регуляции, а с другой — используя ее как инструмент и апеллируя к актуальным мифологемам, актуализируют определенные звенья, не затрудняясь восстановлением недостающих.

В научной литературе часто можно встретить интерпретацию этой общности как «кияты из борджигинов» (the members of the Kiyan *yusun*-lineage of the Borjigin [Rachewiltz 2004: 328]). Это подразумевает включенность кият как таксона низшей иерархии в общность борджигин. На наш взгляд, парный этноним кият—борджигин несет в себе тот же смысл, что и монголы—тайджиуты в интронизации Хабул-хана, — маркирует общность, лидерство в которой принадлежит первому члену пары, т.е. монголам (киятам). Что конструировалось в Монгольской империи парой маркеров *кият*—*борджигин*?

Кият

Частично о значении этнонима *кият* в моделировании социополитического пространства уже упоминалось, когда речь шла о противопоставлении группы властвующей элиты другим этническим или потестарным объединениям. Безусловно, введением в генеалогическую таблицу нового этнонима декларируется отличие/раздельность некой группы от других, традиционно причисляемых к общности. Например, кият отделяются от монголов (нирун), хотя в традиционной генеалогии принадлежат к ним, на что указывает «Сборник летописей»: «...во времена Кабул-хана, бывшего монгольским ханом, из рода которого происходит большинство племени кият, а монгольские племена нирун суть его двоюродные братья» [Рашид-ад-дин, 1952: 103]. Здесь не прослеживается даже реальная преемственность власти. Ни в одном источнике не реконструируется связь через патронимическое родство Хабул-хана с Кияном, которого мифология называет одним из двух бежавших на Эргунэ-кун, а генеалогия использует

ся как традиционный механизм легитимации. В подобных случаях вождь, добившийся некоторого успеха в объединении племен под своей властью, дает имя группе, иногда со ссылкой на авторитет прошлого, как, например, Хабул-хан именуется свой союз *кият*.

В «Сокровенном сказании» говорится о том, что Хабул-хана возвели на царство *все монголы*. Но одновременно в этом источнике, как и в «Сборнике летописей», выделяется властвующая элита. «В древние времена это племя называли кият, однако после Добун-Баяна, поскольку от него появились многочисленные племена, ветви и колена [кабилэ], то каждое колено было отмечено каким-нибудь [особым] именем и прозванием, а прозвание кият исчезло. После того потомок в шестом колене Алан-Гоа, по имени Кабул-хан, породил шесть сыновей. Так как они все были богатырями, великими и пользующимися уважением людьми и царевичами, то кият стало вновь их прозвание. С той поры некоторых детей [Кабул-хана] и его род называют кият, и, в частности, называют кият детей одного из его сыновей, Бартан-бахадур, бывшего дедом Чингиз-хана... Чингиз-хан, его предки и братья принадлежат, согласно вышеупомянутому [своему] авторитету, к племени кият» [Рашид-ад-дин 1952а: 155]. Этноним *кият* и значение группы, им обозначаемой, актуализируются в связи с деятельностью Чингис-хана после некоторого периода забвения, причем по возможности упоминаются те, кто в разное время носил это имя.

Стоит упомянуть, что традиционно этноним *кият* мог быть составной частью имени вождя/лидера группы, например Есугэй, отец Чингис-хана, в «Сокровенном сказании» называется Есугэй-Киян. Именно так называют его татары, с которыми он встретился после того, как оставил Темучжина в зятях: «§ 67...повстречавшись с ними, Есугэй-Баатур решил задержаться на празднике, так как томился жаждой. Татары же, оказывается, его знали. „Это Есугэй-Киян явился...“» [Козин 1941: 87]. Аналогично называет Есугэя его сват — хонхиратский Дай-Сэчэн, увидевший перед приходом Есугэя с Темучжином во сне белого сокола, зажавшего в когтях солнце и луну: «Как случиться такому сну? Не иначе что это вы — духом своего Киятского племени (Вы — сульдэ племени кият. — *авт.*)» [Козин 1941: 86].

В «Сборнике летописей» есть неоднократные ссылки на Хабул-хана: «Кабул-хан — третий предок Чингис-хана... От него расплодилось и пошло множество родов [кабилэ] и ответвлений [от них]. Его детей и внуков называют кият» [Рашид-ад-дин 1952б: 32]. Реконструируется Рашид-ад-дином и генеалогическое древо, вершиной которого был Хабул-хан: «Старший его сын был Укин-Баркак... скончался он еще в юности²². [Укин] имел сына по имени Кутукту-Юрки, а внуком его был Сэчэ-бэки. Все [принадлежащие к племени] кият-юркин происхо-

дят от его потомства... Вторым его [Кабул-хана,] сыном был Бартан-бахадур, который был дедом Чингиз-хана²³... Четвертый сын [Кабул-хана] — Кадан-бахадур... Шестой сын [Кабул-хана] был Тудан-отчигин (по «Сокровенному сказанию», § 48, Тодойон-отчигин — седьмой сын. — прим. пер.)» [Рашид-ад-дин 1952б: 32, 35].

Можно предположить, что именно с Хабул-хана начинается возвышение кият (монголов) и закрепление власти за ними на территории вторичной колонизации. Это следует не только из того, что все монголы избрали его ханом, но и из того, что сформировалась структура, в которой выделяется появление престола (родового очага), поскольку впервые отмечается *отчигин* — хранитель родового очага. При этом следует обратить внимание на связь властвующей элиты с материнским родом куралас и территорией его кочевания, поскольку в приведенной ниже цитате усматривается отражение матрилинейного принципа родства, согласно которому племянники наследуют дяде по матери. Здесь земли рода куралас называются *своими*, а куралас — *киятами*: «Впоследствии Кадан-бахадур и Кутула-каан ушли особняком на свои юрты в землю племени куралас (земли дяди по матери, наследниками которого являются ее дети. — *авт.*). Турунк-Култан и Буртак-бахадур привыкли к тому, что всегда обращали в бегство племя кият-куралас» [Рашид-ад-дин 1952б: 36–37].

Поскольку основная задача текстов — прославление древности происхождения рода Чингис-хана, то особого упоминания заслуживает наследственность власти и авторитета через присвоение имени *кият*. Так, первыми упоминаются потомки Бартан-багатура — деда Чингис-хана. В таблице, изображающей Бартан-багатура и его детей, под именем его старшего сына Мунгэду-Киян написано: «Все кияты происходят из потомков этого Мунгэду-Кияна. Ему положили это имя по причине того, что он был великим бахадуром, т.к. слово *киян* значит по-монгольски стремительно несущийся поток» [Рашид-ад-дин 1952б: 49]. Хотя ниже мы увидим, что Есугэй связывается традицией с борджигинами, подчеркивается и то, что он кият: «Есугэй-бахадур был... государем родственных [ему] племен, обладателем благоденствия и владыкой могущества. Большинство племен кият и нирун было его [букв. их] родичами, а другие монголы — его подчиненными [атба] и приверженцами [ашиа]» [Рашид-ад-дин 1952б: 247]. Как видим, здесь подчиненные и приверженцы находятся в одном статусе.

Значение общности постоянно декларируется источниками. В войне между Темучжином и Чжамухой на стороне Чингис-хана активно участвовали представители племени кият в числе тринадцати куреней, на которые разделил свое войско Чингис-хан. При описании этих *куреней* кияты упоминаются в четвертом курене вместе с нирунами,

в пятом и шестом, где упоминаются сыновья Соркукту-Юрки, Сэчэ-бэки и Тайчу и вместе с ними племя кият-юркин, принадлежащее к потомству Соркукту-Юрки, а также в седьмом курене [Рашид-ад-дин 1952б: 87]. В таблице Кабул-хана и его жены рядом с именем его внука Соркукту-Юрки сообщается, что племя кият-юркин — его уруг, а около имени Сэчэ-бэки — «часть племени кият-юркин — его уруг». Часть племени кият принадлежит к потомству Кутукту-Мункура — третьего сына Хабул-хана [Рашид-ад-дин 1952б: 34]. Если Хабул-хан называется родоначальником племени кият, то его сыновья и внуки становятся родоначальниками его подразделений, тогда в этнониме появляется вторая часть в дополнение к основному — кият: кият-юркин, кият-куралас, кият-борджигин и т.д. Вероятно, можно говорить о значимости объединения, которое сформировалось под властью Хабул-хана, поскольку потребовалось выделение (специальная маркировка) его рода (группы) в качестве лидирующей через славное имя прошлого Киян — одного из двух сохранившихся от уничтожения мужчин (Нукуза и Кияна).

Но все-таки этноним прежде всего маркирует общность, которая выступает как некое единство в борьбе за власть над соседями, поэтому тексты постоянно подтверждают его границы: «Второе подразделение — нируны, которых также называют киятами; они разделяются на две ветви; кияты вообще и в этом смысле [они объединяют роды]: юркин, чаншиут, кият-ясар и кият-бурджигин, что означает — синеокие; их ветвь произошла от отца Чингиз-хана и имеет [поэтому] родственное отношение [к роду Чингиз-хана и его отца]» [Рашид-ад-дин 1952а: 78–79]. Важным свидетельством границ общности является описание тоя, приведенное выше.

Нас в данной истории интересует определенный круг лиц, собравшихся для проведения пира, моделирующих некое социополитическое пространство. На этом пиру, согласно «Сокровенному сказанию», участвовали уруудский Чжурчедай и мангудский Хуялдар со своими людьми, хонхотанский Мунлик-эчигэ, бывший до этого с Чжамухой, которые присоединились к Оэлун-учжин, Хасару, чжуркинским Сэчэ-бэки и Тайчу, и жены их отцов. «§ 130... На пиру первую чару наливали, по порядку, Чингис-хану, Оэлун-учжине, Хасару, Сача-беки с его родными. Затем кравчий (у Рашид-ад-дина — стольник [баурчи]. — *авт.*) стал наливать чару по очереди, начиная с молодой жены Сача-беки по имени Эбегай. Тогда ханши Хорочжин-хатун и Хуурчин-хатун нанесли оскорбление действием кравчему Шикиуру со словами: „Как ты смел начинать не с нас, а с Эбегай?“» [Козин 1941: 112]. Если следовать логике традиционной культуры, то можно сказать, что к этому периоду Чингис-хан уже был лидером значительного

объединения, поскольку порядок раздачи яств был не традиционный (сначала старшему лидеру клана), а харизматический (сначала военному вождю): первым получил чарку Чингис-хан и представители его семьи, затем — Сэчэ-бэки и его семья (кыят-юркин)²⁴, хотя последние принадлежат к роду, старше рода Чингис-хана в коническом клане, т.е. обрядом закреплялись границы сообщества.

В процессе создания Чингис-ханом Монгольской империи принадлежавшие к роду кыят получают преимущества. С ритуальной функцией связан сын Мунгэту-Кияна — Онгур²⁵. Говорится и о месте других представителей кыят в формирующейся структуре Монгольской империи. В правом крыле войска Чингис-хана, в соответствии со «Сборником летописей», была «тысяча Куки-нойона и Мугэду-Кияна (в § 213 „Сокровенного сказания“ Мунгету-Киян. — *авт.*), сыновей Кияна (на самом деле это Бартан-бахадур. — *авт.*). Племя кыят, которое в настоящее время находится у Токтая и о котором говорят, что оно составляет один туман, и большинство других кыятов суть из их потомства» [Рашид-ад-дин 1952б: 270]. Обращает на себя внимание обозначение Бартан-бахадур этнонимом *кыят* и закрепление этого этнонима в именах его потомков: старшего сына — Мунгету-Кияна, соответственно главы правого крыла, и Есугэй-Кияна — старшего левого крыла.

Одновременно по отношению к общности, к которой принадлежал Чингис-хан, начинает применяться парный этноним *кыят–борджигин*. Каковы же механизмы связи этнонимов *монгол*, *кыят*, *борджигин*?

Семантика имен предков

Прежде всего в генеалогической таблице, реконструируемой по тексту «Сокровенного сказания», стоит выделить тех предков Чингис-хана, среди которых обнаруживаются брачные пары. Таких конкретных фактов немного: «§ 1. Предком Чингис-хана был Бортэ-Чино, родившийся по изволению Вышнего Неба. Супругой его была Гоа-Марал»; «§ 3... Борчжигидай-Мерган был женат на Монголчжин-гоа. Сын Борчжигидай-Мергана — Тороголчжин-Баян был женат на Борохчин-гоа...»; «§ 9. ...Добун-Мерган просил руки Алан-гоа, дочери Хори-Туматского Хорилартай-Мергана... и таким-то образом Добун-Мерган женился»; «§ 10. Войдя в дом к Добун-Мергану, Алан-гоа родила двух сыновей. То были Бугунотай и Бельгунотай» [Козин, 1941: 79, 80].

Следует обратить внимание на то, что в данном случае генеалогия выстраивается согласно патрилинейному счету родства. Но известно,

что Чингис-хан, основатель Монгольской империи, является потомком Бодончара, который родился у Алан-Гоа после смерти мужа. Причем одновременно в «Сборнике летописей» подчеркивается, что настоящими монголами (нирунами) могут считаться только потомки Алан-Гоа, родившиеся после смерти Добун-Мергана (Бугу-Хатаги, Бухату-Салчжи и Бодончар [Козин 1941: 80]) [Рашид-ад-дин 1952б: 10–11], что прерывает счет родства через старших потомков по мужской линии. В дополнение к этому нельзя не вспомнить и о том, что важнейший для обозначения властвующей элиты маркер *кияты* также соотносится с Алан-Гоа. Последние факты явно указывают на значение в идентификационной практике средневековых монголов матрилинейного родства, актуального наряду с патрилинейной системой.

В «Сокровенном сказании», как и в «Сборнике летописей», не расходящемся в изложении основных событий монгольской истории, разрыв в выстраивании генеалогии по мужской линии компенсируется указанием на принадлежность трех последних сыновей Алан-Гоа к потомству *желтого пса*, что являлось свидетельством их избранности: «§ 21. „Но каждую ночь, бывало, через дымник юрты, в час, когда светило внутри (погасло), входит, бывало, ко мне светлорусый человек; он поглаживает мне чрево, и свет его проникает мне в чрево. А уходит так: в час, когда солнце с луной сходятся, процарапываясь, уходит, словно желтый пес... эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения. Как же вы могли болтать о них как о таких, которые под пару простым смертным? Когда станут они царями царей, ханами над всеми, вот тогда только и уразумеют все это простые люди!“» [Козин 1941: 81]. Анализ и интерпретация имен брачных партнеров, имеющих, несомненно, символическое значение, представляют большой интерес.

Бортэ. В «Сокровенном сказании» (§ 1) называются два имени — Бортэ-Чино и Гоа-Марал, интерпретация которых была предметом многих публикаций. Отметим главное: все исследователи исходят из того, что эти имена маркируют тотемических предков монголов, причем практически все первую часть имен переводят как указание цвета, а вторую — как название животного (голубовато-серый волк и коричневатая-желтая самка оленя [Rachewiltz 2004: 224]). На наш взгляд, обе части имени маркируют наименование животного, поскольку в традиционной культуре довольно часто в период становления какой-либо общности, где в одинаковой мере функционируют разные языки, одни и те же базовые понятия обозначаются словами на этих языках²⁶. К тому же довольно часто только определением *серый* обозначают волка²⁷. Достаточно прозрачно значение первого имени

*Бортэ-Чино*²⁸ (*Волк = Волк*²⁹), где первая часть выражена на тюркских языках, а вторая — на монгольском (тунгусо-маньчжурском). Правда, в современных тунгусо-маньчжурских языках слово *чинукај* (*волк*) сохранилось только в эвенкийском, причем только в нескольких говорах: аянском говоре восточного наречия, ербогоченском говоре северного наречия и токминском говоре южного наречия [ССТМЯ 1977: 396].

Гоа. Безусловный интерес вызывает значение форманта *Гоа*, общего для имен Алан-Гоа, Монголджин-Гоа, Борогчин-Гоа — жен старших потомков Бортэ-Чино по мужской линии и Гоа-Марал, его собственной жены. В последнем имени не вызывает сомнения значение второй части — довольно известного слова *марал*, на тюркских языках означающего *олень*. Что же касается первой части, то она записывается по-разному: *goa*, *хоай* и др. (*qo'ai*, *qoʏa*[i], *quial/qu-iva/quia* [Rachewiltz 2004: 224]). На наш взгляд, она и обнаруживается в локальном варианте написания слова *олень* (*кујэ*) в эвенкийском языке: слово *кувэр* в урмийском и чульманском говорах восточного наречия означает *олень* (дикий) и в подкаменно-тунгусском говоре южного наречия — *лось*. Можно предположить справедливость ассоциации первой части имени супруги Бортэ-Чино с *кујэ* в говорах эвенкийского языка и возможность предложенной интерпретации, поскольку только в фольклоре восточных наречий эвенкийского языка (учурском и чумиканском говорах) встречается этноним *кијан* (кеоты) [ССТМЯ 1975: 391]. Обращает на себя внимание то, что в эвенкийской традиции сохранилось употребление *киян* в единственном числе, тогда как у монголов этноним обозначал множественное число — *кият*. Кроме отмеченной локальной близости слов *кујэ* (*гоа*, самка оленя) и *кијан* следует вспомнить имя *Монголчжин-Гоа* (монгол-олениха), что, безусловно, расширяет границы ряда. Учитывая эти имплицитные данные, можно с большой степенью достоверности предполагать, что проанализированные выше категории *кият*, *гоа*, *монгол* представляют собой один синонимический ряд. Нельзя не обратить внимание на то, что в генеалогии имплицитно выделяются две взаимообращающиеся группы, причем имя *монгол* отмечается по женской линии родства.

Монголы. На значение счета родства по женской линии указывают не только имплицитные данные «Сокровенного сказания». Именно этот механизм трансляции авторитета и власти совершенно определенно подчеркивается и в «Сборнике летописей» (см. выше): матрилинейная система счета родства у монголов является фактом архетипическим³⁰. Как о выражении ритуальной борьбы брачных фратрий *голубого волка* и *козла* писал о *кукбури* (*кокпари*, *кок-*

пар — козлодрание) в свадебной обрядности народов Средней Азии С.П.Толстов (цит. по [Ермоленко 1998: 57–58]).

Безусловно, пара первопредков монголов маркировала брачные фратрии, где волкам соответствовали самки оленя. Последние, в свою очередь, должны были представлять род отца — оленя, самцы которых обозначаются как буху (*biqū*): в § 12–14, 16 речь идет о трехлетнем олене, шкура и осердие которого (*зугэли*³¹ — ритуальные части животного) были оставлены Урянхадайцем себе; в § 103 речь идет об оленях, проложивших тропу на Бурхан-Халдун; в § 199 упоминается олень³², или *biqa*, в § 195 — бык, в § 59, 137, 202, 226 и др. — составная часть имени, в § 106 — священное животное, из шкуры которого делался барабан/бубен. Эти слова являются составной частью имен двух сыновей Алан-Гоа от «небесного человека» — Бугу-Хатаги и Бухату-Сальджи. Вероятна синонимичность терминов *biqū* и *biqa*, что можно предположить исходя из содержания § 240, где речь идет о быках, проложивших тропу в лесу, — красные быки (*hula'an biqa*) [Rachewiltz 1972: 137]. Рахевилц предполагает, что речь идет о крупных лосях или оленях, наличие которых отмечал и Марко Поло [Rachewiltz 2004: 165, 861]. Как указывалось выше, тропу на Бурхан-Халдун прокладывали олени.

Первая часть имен первопредков монголов, на наш взгляд, определяла именно соотношенность с определенным тотемом, учитывая сакрализованный характер животного в «Сокровенном сказании» и его связь с ритуальной деятельностью в священном месте. А в этнониме групп, прародителями которых они стали (хатагин и сальджиут), присутствует только вторая часть имен. С какой же группой связывался бык/олень? Нам известны аналогии быка медведю, что вполне соответствует архетипу: воины Одина ярились, как бешеные собаки или волки, и были сильными, как медведи или быки [Селицкий 2002: 49]. Таким образом, представляется допустимой синонимичность символа бык–самец оленя (*biqū* или *biqa*) и обозначения воинского союза — медведи.

Вероятно, существуют имплицитные данные, позволяющие предположить связь монголов с обозначением их медведями как символом воинского союза. Известно, что Хутула-хан был третьим правителем всех монголов, в интронизации которого принимали участие и монголы, и тайджиуты. Его мощь как воина превосходит силу матерого медведя: «от силы руки его слабеет лапа трехгодовалого медведя» [Рашид-ад-дин 1952б: 39]. Это сравнение первого из монголов с медведем представляет большой интерес и заставляет искать объяснение этой связи в лексике.

Можно предположить возможность интерпретации монгольских этнонимов на базе тунгусо-маньчжурских языков. Хотелось бы обратить внимание на любопытный факт, отмеченный Н.Б. Дашиевой в связи с бытованием пучка значений с корнем *манг* (медведь) у тунгусоязычных народов Приамурья, «которые *Амур* называют *Мангу*, а в значении „амурские“ применяют термин „мангуни“, происходящий, по ее мнению, от обозначения медведя-предка *Манги*» [Дашиева 2001: 133]. На наш взгляд, предложенная Дашиевой интерпретация заслуживает внимания, поскольку не только основывается на формальной лексике, но и соответствует содержанию цитированных текстов.

Первая предложенная Дашиевой гипотеза связана с возможностью использования аффикса *-l / -ul* с упомянутым корнем *манг/мангу* в качестве окончания множественного числа, о чем писал Н.Ц. Мункуев [*Мэн-да бэй-лу* 1975: 90] и что позволяет предположить образование этнонима *монгол* на этой основе. Согласно второй гипотезе, которая представляется более вероятной, образование этнонима происходит из сочетания двух слов — *манг* и *гол* (река) [Дашиева 2001: 133]. В целом нет заметных различий: в первом случае этноним может переводиться как «[те, которых называют] *медведи*», а во втором — «[живущие на] *реке медведей*», причем река эта — Амур. Соответствие этой территории региону первоначального расселения монголов позволяет предположить справедливость и корректность предложенной интерпретации: именно с монголами связывался воинский союз медведей, как на то указывает и значение этнонима, и сравнение с медведем Хутула-хана. В этом контексте хотелось бы обратить внимание на металлическую подвеску шаманского костюма эвенков-орочонов (верхнеамурских — *sic!*) в виде существа с медвежьей головой и крыльями за спиной [Мазин 1984: 14–15]. В обереге, на наш взгляд, закодирован известный сюжет об увиденном Дай-Сеченом во сне соколе (шонхор), что он расценил как предсказание приезда Есугэя (с Темучжином) — *сульдэ* (дух-хранитель) кият [Козин 1941: 86]. Есугэй одновременно выступает как воин-медведь и как сокол — дух-хранитель киятского племени.

Поскольку целью источников было показать легитимность власти Чингис-хана и его потомков, то именно в его генеалогии, а не по линии старших потомков Бодончара имплицитно указывается на связь с предками через воспроизведение этнонимов. В качестве примера можно упомянуть имя старшего сына Бартан-бахадур (дед Чингис-хана) — *Мангету-Киян* [Козин 1941: 84] (старший брат Есугэй-баатура), в котором, на наш взгляд, соединены два этнических маркера — *монгол* и *кият*, причем последний выступает как частный случай первого, и *Мунлика*³³. В результате предложенной реконструкции можно выстроить синонимический ряд: *гоа* (самка оленя) — *кият* = *буху/буха*

(олень-самец) — монгол, что выражает соответствие выдаваемых замуж девушек роду отца.

Волки-собаки. Как уже отмечалось, брачные партнеры монголов (кият) принадлежали к фратрии *волк*, что эксплицитно выражено значением имени прародителя. Об этом свидетельствует «Сборник летописей», указывающий на сохранение брачного партнерства и в последующее время. Показательной можно считать диспозицию войска Хадана (у Рашид-ад-дина — Кадан): «Он послал человека с правого крыла к Кутула-каану, который был его старшим братом, а с левого крыла послал известить своего свата [кудай] Ариг-Чинэ» [Рашид-ад-дин 1952б: 38]. При этом Кутула-хаган связывается, как мы помним, с медведем, а Ариг-Чинэ — с волком, на что, безусловно, указывает и его имя [Рашид-ад-дин 1952б: 39]³⁴. В обозначениях общности подчеркивается воинское начало — знак военной дружины в союзе, в котором актуализировались как единство (взаимобрачные отношения — *анда куда*), так и разделение (*волки и медведи*).

Довольно часто в разных традициях мужское сообщество, воплощением которого был военный отряд, дружина, сравнивалось с волчьей стаей или, что синонимично, со стаей собак³⁵. В этом контексте сообщение в «Истории государства киданей» о том, что их императоры «приобретали собак в землях племени мэнгүцзы» [Е Лун-ли 1979: 224], может интерпретироваться не в прямом смысле. Можно предположить, что речь идет о найме военной дружины, причем следует обратить внимание на то, что общность *медведи-волки/собаки* сформировалась еще на территории первичной колонизации монголов (в Приамурье) и приоритет был за монголами, именем которых эта территория называлась.

Подтверждением этого служит и следующее сообщение: «На северо-востоке живут *вацзецзы*... С трех сторон вокруг *вацзецзы* живут *шивэй*, которые называются *шивэй*, *хуантоу шивэй* и *шоу шивэй*. В их землях много меди, железа, золота и серебра... Далее на север лежит владение Гоу-го (Собачье владение. — *авт.*). Народ здесь имеет туловище человека и голову собаки, покрыт длинной шерстью, поэтому не носит одежды. Голыми руками борются с хищными зверями. Разговор [их] похож на рычание собаки. Жены [у этого народа], как обычные люди, умеют говорить по-китайски. Рождающиеся мальчики становятся собаками, в то время как девочки становятся человеком. Вступив в брак, живут в норах, [мужья и сыновья] едят сырую пищу (вспомним описание монголов северо-востока. — *авт.*), а жены и дочери питаются как обычные люди» [Е Лун-ли 1979: 328]³⁶. Но территория, расположенная на северо-востоке от киданей, определялась как территория

первоначального проживания монголов, на что указывает и их упоминание в китайских хрониках под именем *монгол-шивэй*.

Как отмечалось выше, монгольская общность манифестируется через разные коды, а имя *монгол* транслируется в генеалогии, реконструируемой по «Сокровенному сказанию», по женской линии. Но в связи с тем что в средневековом монгольском обществе действуют одновременно обе системы счета родства (матрилинейная и патрилинейная), причем патрилинейная становится приоритетной, необходимо было привязать к генеалогическому древу потомков Бортэ-Чино по мужской линии. Реконструкция принадлежности предков Чингис-хана к клану *волка*, на наш взгляд, была осуществлена через мифологему *желтой собаки* (*sira noqai metü* [Rachewiltz 1972: 16, § 21]), в образе которой уходил от Алан-Гоа «небесный человек». Это не противоречит как архетипу традиционных обществ, так и непосредственно монгольской средневековой культуре. Синонимичность *волка* и *собаки* многократно отмечается Рашид-ад-дином в связи с общностью тайджиут: «Имеется ветвь племени нирун, которую называют [также] нукуз, она произошла от Гэнду-чинэ и Улукчин-чинэ, которые оба суть сыновья Чаракэ-линкума... Потомство и род их называют чинэ (*волк*. — *авт.*), а также нукуз (мн. ч. от *нохой* — *собака*. — *авт.*)... Они все предки племен тайджиут» [Рашид-ад-дин 1952а: 155–156]. Возможно, и этноним *тайджиут* связывается с волком, если иметь в виду, что в алтайском героическом эпосе имя героя звучит как *Ак-Тойчи* (*Белый Волк*) [Липец 1981: 126], в контексте чего этноним *тайджиут* может интерпретироваться как *волки*, поскольку является множественным числом от *тойчи/тайчи*.

Представляется, что к союзу собак–волков может относиться и общность, обозначаемая именем *борджигин*, поскольку, как известно, основа слова *бор* также обозначает волка, что позволяет включить и этот этноним в синонимический ряд *тайджиут–нукуз–чино*. Исходя из факта, что при жизни Есугэя к его ведению относились тайджиуты, которые после его смерти покинули его вдову Оэлун, можно предположить, что это еще один код для обозначения братьев–соперников монголов. Интересно, что в «Сокровенном сказании» этноним *борджигин* встречается лишь однажды: «§ 42... Бодончар стал родоначальником поколения Борджигин» [Козин 1941: 82]. Это указывает на то, что младшего сына Алан-Гоа, кията, согласно матрилинейному родству, одновременно включают в генеалогическое древо потомков Бортэ-Чино (*Бортэ* как вариант *бурут*³⁷) через происхождение от *желтого пса* и этноним *борджигин* (см. выше: *Борджигидай*).

Приведем цитату из «Сборника летописей», характеризующую борджигинов: «Они были очень отважны и весьма смелы, так что их

мужество вошло в пословицу. Когда у других племен случается друг с другом война, они искали у них (бурджигинов) обязательства [в поддержке своей стороны], прибегали и осыпали их подношениями и дарами и обращались к помощи их силы и могущества. С их помощью и поддержкою они покоряли и поражали своих сильных врагов» [Рашид-ад-дин 1952а: 155]. На наш взгляд, существенным в этом тексте является указание на то, что они *наемные* воины. В процитированном тексте имплицитно присутствует мотив воинского союза, выступающего в качестве знака военной дружины, которая служит за кормление: прибегали к помощи борджигин, а затем одаривали их. Безусловно, это значение термина *борджигин* позволяет предполагать включенность группы в общность, моделируемую рядом *тайджиут-нукуз-чинэ*. Это подтверждается и данными «Сокровенного сказания», согласно которому *Борджигидай-Мэргэн*, т.е. владеющий борджигинами, являлся супругом *Монголджин-Гоа*, что также воспроизводит пару: *тайджиут-монгол* = *нукуз-кият* = *борджигин-монгол/кият* = *мужское-женское* = *Бортэ-Чино-Гоа-Марал*, т.е. архетип сохраняет-ся во всех парах³⁸.

Медведи-волки. Включение тайджиутов в Монгольский улус, активная их монголизация привели к тому, что одновременно с дифференциацией властвующей элиты через этноним *кият*, ретроспективно общность, к которой принадлежал Чингис-хан, начинает обозначаться парным этнонимом *кият-борджигин*: «...Несмотря на то что Чингиз-хан, его предки и братья принадлежат, согласно вышеупомянутому [своему] авторитету, к племени кият, однако прозванием детей Есугэй-бахадур, который был отцом Чингиз-хана, стало Кият-Бурджигин; они — и кияты, и бурджигины. Бурджигин же по-тюркски [значит] человек, глаза которого синие. Цвет [кожи] их впадает в желтизну» [Рашид-ад-дин 1952а: 155]. В этом описании можно отметить связь этнонима *борджигин* с волком (формант *бор-*) и светловолосым человеком (*желтой собакой*).

В «Сборнике летописей» двойная идентичность правящей элиты («они — и кияты, и бурджигины») упоминается лишь дважды в связи с Есугэй-багатуром, этническая принадлежность к борджигинам не приписывается больше никому, она просто не упоминается в других контекстах. В другом месте Рашид-ад-дин пишет: «Третий сын был Есугэй-бахадур, который является отцом Чингис-хана. [Племя] кият-бурджигин происходит из его потомства. Значение „бурджигин“ — „синеокий“, и, как это ни странно, те потомки, которые до настоящего времени произошли от Есугэй-бахадур, его детей и уруга его, по большей части синеоки и рыжи. Это объясняется тем, что Алан-Гоа

в то время, когда забеременела, сказала: „[По ночам] перед моими очами [вдруг] появляется сияние в образе человека рыжего и синеокого и уходит“. Так как еще в восьмом колене, которым является Есугэй-бахадур, обнаруживают этот отличительный признак, а согласно их [монголов] словам, он является знаком царской власти детей Алан-Гоа, о котором она говорила, то подобная внешность была доказательством правдивости ее слов и достоверности и очевидности этого обстоятельства» [Рашид-ад-дин 1952б: 48].

Приписывание второй идентичности при сохранении приоритета первой может указывать на то, что речь идет о союзе двух общностей, где вторая занимает подчиненное положение. Можно предположить, что термины *монгол* и *тайджигин* (см. § 57 об избрании ханом Хутулы) или *кият* и *борджигин* выступают как обозначение воинского союза медведей и волков. Двойственная природа не только общности, но и отдельного воина отмечается как характерная черта в традиционной культуре. Например, в якутском героическом эпосе богатырь Сюнг-Джасын (грозный, разящий) может иметь звероподобный облик: «наполовину алчный волк, наполовину порыжелый медведь... медведя-волка образину свою сбросивши... сделался лучшим из людей» [Ястремский 1929: 88–99]³⁹. При этом необходимо отметить амбивалентность союза: с одной стороны, подчеркивается единство (*монгол-тайджигин* или *кият-борджигин*) при лидерстве монголов, а с другой — часто не только первые, но и вторые выступают как самостоятельные субъекты политической практики, где отмечаются отдельные попытки тайджиутов добиться преимущества.

Постоянные военные стычки и борьба за богатство, прежде всего скот, за территории приводили к возрастанию роли воинских союзов в жизни кочевников этого региона, постоянному переструктурированию и соответственно изменению имени сообществ — краткосрочных союзов, которые возникали зачастую на добровольной основе (присоединение к успешной военной дружине), а не только путем включения завоеванных соседей. Это довольно традиционный путь формирования политий. Краткое и достаточно репрезентативное описание процесса на примере древних германцев предложил А.И.Селицкий: «Скорее всего, на основе этих союзов формировались дружины — объединения воинов вокруг военных предводителей. Вероятно, первоначально эти объединения носили временный характер (на период военных походов, осуществления кровной мести и т.д.), но постепенно они превращались в постоянный военно-грабительский институт. Эти процессы особенно быстро шли в тех племенах, где война стала постоянной составляющей общественной жизни. Заметим, что дружины представляли собой обособленный организм, сформированный вне родо-

вых структур, на основе личной преданности предводителю дружины. В них могли входить как знатные юноши, так и маргиналы, исключенные из племенной организации. Все члены дружины были связаны тайным воинским культом, системой сакральных знаний, строгой организацией, обрядами инициации, „превращающими“ в „воинов-звелей“. Интересно, что, с одной стороны, эти воинские объединения шли против принципов племенной организации, часто нарушали заключенные мирные договоры, грабили соседние племена, а их предводители могли стать соперниками локальным племенным властям. Но, с другой стороны, когда дружинные лидеры становились военными вождями племен/союзов племен и дружины превращались в ядро племенного войска, эти противоречия снимались.

Характерно, что институционализация дружин в древнегерманском мире шла параллельно и даже была напрямую связана со становлением постоянно функционирующей власти военных вождей — будущих королей. Согласно ранним письменным свидетельствам (Цезарь, Веллей Патеркул, Плиний Старший, Тацит и др.), в I в. до н.э. — I в. н.э. потестарная система древнегерманских племен характеризовалась наличием трех основных институтов власти: народного собрания, совета старейшин и военного вождя. Причем первоначально пост военного вождя был временным общеплеменным органом власти (на период военных действий и переселений), опирающимся лишь на традиционный авторитет, получаемый от всенародного избрания. В процессе общественного развития эти „военно-демократические“ институты могли трансформироваться в военно-иерархические, когда власть постепенно переходила в руки военных вождей и их окружения. Так, наиболее раннего из известных вождей древних германцев — Ариовиста — римляне называли „rex Germanorum“. И хотя титул „rex“, безусловно, являлся термином римской потестарной традиции, он указывал на складывание в древнегерманском обществе верховной власти, сравнимой в глазах римлян с „королевской“... Все это указывает на один из путей формирования государства — так называемый военный путь, когда временные военные вожди некоторых племен/союзов племен в силу различных обстоятельств сохраняют свой пост и в мирное время, тем самым укрепляя идею постоянной королевской власти. Военному пути способствовали как внутренние факторы (военная удача вождя, его богатство, большое число сторонников и зависимых лиц, сильная дружина и др.), так и внешние (угроза со стороны соседних варварских племен и римского государства, а также римская финансовая, техническая и идеологическая поддержка)» [Селицкий 2002: 51–53].

Воинские качества как основные характеристики монголов подчеркивали и другие авторы: «Еще [татары] восхищаются монголами как

воинственным народом» [Мункуев, 1975: 53]. Подтверждает это, за исключением последнего — внешней поддержки, и монгольский материал. Так, согласно «Сокровенному сказанию», старший сын Бодончара Барин-Ширату-Хабичи первым маркируется титулом *баатур*⁴⁰ (Хабичи-Баатур), который затем отмечается у его младшего внука Начин-Баатура. Затем в шестом поколении после Бодончара: «§ 48. У Тумбиной-Сечена было два сына: Хабул-хаган и Сим-Сечуле. Сим-Сечулеев сын — Бультегу-Баатур. А у Хабул-хагана было семеро сыновей, а именно: самый старший — Окин-Бархаг, далее Бартан-Баатур, Хутухту-Мунгур, Хутула-хаган, Хулан (§ 51. Хулан-Баатур. — *авт.*), Хаддаан и самый младший Тодоен-отчигин». «§ 50. У Бартан-Баатура было четверо сыновей: Мангету-Киян, Некун-тайчжи, Есугай-Баатур, Даритай-отчигин» [Козин 1941: 84].

Констатация генеалогического родства может служить демонстрацией процессов, происходивших в Монголии в XII в., — сложения общности, впоследствии получившей название Монгольский улус. Конечно, у нас нет точных дат жизни тех, кто обозначался титулом *баатур*, но можно предположить, что на начальном этапе статус баатур был довольно высок: он возглавлял дружину, сформированную в границах монгольской общности, конструируемых генеалогией, что позволяло этой общности закрепляться и расширяться. Причем, по всей вероятности, скоро потребовалась фиксация верховной власти за определенным лицом на более длительное время, а не только для войны, что и привело к актуализации нового титула — *хаган*.

Известный в Центральной Азии титул *хаган* был связан с избранием одного из лидеров главой коалиции, на что указывают источники, где описывается избрание ханов от Хабула до Чингиса. Нельзя не заметить, что избрание хагана в значительной степени определялось его военными заслугами, на что указывают как факты, упомянутые в связи с Хутулой, так и описание первого избрания ханом Темучжина, которое было результатом обострения конфликта между монголами (Темучжин) и тайджигидами (Чжамуха). Собравшиеся вокруг Темучжина его «нарекли Чингис-хаганом и поставили ханом над собою» [Козин 1941: 111]. Они выбрали его предводителем в этой войне, на что указывает описание взаимных обязательств Чингис-хана и избравших его. Начиная с Чингис-хана, власть становится наследственной, как и титул.

Вероятно, Есугэй-баатур, который был старшим левого крыла владений Бартан-бахатура, как талантливый военачальник, также возглавлял военную дружину кият-борджигинов (союз монголов с тайджигидами), которая занималась главами политий для борьбы с противниками за власть в регионе. После его смерти дружина распалась: тайджиги покинули монголов. Можно предположить, что и Темуч-

жин начинал с того, что служил другим правителям, собирая дружину (нукеров), наращивая свой потенциал и набирая опыт ведения войны, на что ушло 27 лет, о которых Рашид-ад-дин писал: «От начала года кулугинэ, который есть год Мыши и [начало которого] приходится на [месяц] раби I 563 г.х. [дек. 1167 — янв. 1168 г. н.э.], до конца года Барса, который есть год Барса, началом падающего на [месяц] сафар 590 г.х. [янв.–февр. 1194 г. н.э.], так что [этот период] составляет промежуток времени в двадцать семь лет. В последнем году Чингиз-хану был сорок один год от роду; так как за этот упомянутый промежуток времени его жизни обстоятельства последней неизвестны в подробностях и pogodно, то они пишутся сокращенно» [Рашид-ад-дин 1952б: 84].

Благодаря своему военному гению и созданию боеспособной дружины Чингиз-хан стал тем лидером, который закрепил за монголами власть в регионе, не только подчинив соседние народы, но и, что, возможно, самое главное, победив окончательно своих постоянных соперников — тайджиутов. Причем, как мы видели, тайджиуты не были внешними врагами, а представляли собой другую ветвь властвующей элиты, моделируемую патрилинейной системой счета родства, тогда как конструирование общности *монгол* осуществлялось прежде всего через матрилинейные связи, фиксируясь затем в генеалогии, составленной по примогенитурному принципу. Появление монголов на исторической арене и усиление их влияния привели к резкому изменению темпов социально-политических преобразований, что потребовало смены парадигм идеологического конструирования и социальных практик.

Сказанное позволяет считать, что *Бортэ-Чино* и *Гоа-Марал* могут отражать выраженное иным кодом деление монголов на две группы (*нукуз-кият*), тотемами которых были *волк* и *олень*, а учитывая взаимосочетаемость этнонимов *чинос*, *нукуз* и *тайджиут*, можно говорить, что это кодирует известную двухсоставность прибывших в Трехречье *тайджиутов* — *монголов*. Представленные в главе термины (*тайджиут-нукуз-чино-борджигин-Бортэ-Чино* — воинский союз волков и *кият-монгол-Гоа-Марал* — воинский союз медведей) и анализ их взаимосвязи демонстрируют дуальную структуру властвующей элиты. «В узком смысле под дуальной организацией понимают организацию двух экзогамных взаимобрачных родов, а с их почкованием — двух групп дочерних родов, или фратрий, — пишет Л.Дрэгер. — В соответствии с общим принципом родовой организации принадлежность к каждой из половин определяется по одной — материнской или отцовской — линии. Лишь иногда, по-видимому, при переходе от материнского счета родства к отцовскому принадлежность к половинам может определяться как по материнской, так и по отцовской линии

(например, первенцы принадлежат к одной половине, последующие дети — к другой), в результате чего обе системы счета родства пересекаются» [Дрэгер 1986: 115]. Это и отмечается у средневековых монголов. Анализ конкретных социальных практик, отразившийся в источниках, позволяет утверждать, что употребление парных этнонимов является механизмом кодировки дуальной структуры общности, в которой лидерство сохраняется за первым именем в паре: монгол-тайджиут, кият-борджигин, кият-юркин, кият-куралас. Специально выделять следует более раннюю общность монгол-шивэй, которую исследователи, как показано выше, понимали как монголы-шивэйцы, т.е. монголы-часть шивэйцев. На наш взгляд, речь идет о том, что уже в период империи Тан образовалась общность, в которой монголы занимали ведущее место в иерархии. И парный этноним *монгол-шивэй* становился идентификационным маркером общности наряду с *usutu mongol* («речные монголы»).

Зачастую данные источников, содержащие этнонимы, исследователи соединяют в некий реестр и интерпретируют как реальную этническую композицию, выступающую достоверной моделью единой общности *монголы*, хотя трудно полагаться на абсолютную точность представляемых в источниках этнических конфигураций сообществ. Главная трудность заключается в специфике средневековых идентификаций: границы сообществ в силу их «воображаемости» не могут представлять и никогда не представляют собой «прокрустово ложе» идентификационных практик как во внутренних, так и во внешних идентификациях. Ф.Б.Успенский отмечал амбивалентность (различение/неразличение) процесса идентификации, когда писал о том, что в скандинавской традиции русские часто идентифицировались с греками: «Неразличение народов языковым сознанием — не менее важный культурный факт, чем наличие их строгого обособления» [Успенский 2002: 224]⁴¹.

Актуализация маркеров, очерчивавших границы общностей, осуществлялась в рамках традиционной потестарно-политической культуры, а конкретная политическая ситуация способствовала сосуществованию разных кодов и превращению их в реальную силу, обеспечивавшую функционирование иерархических уровней во внутри- и внешнеполитической практиках. «Институционализация этих кодов, — пишет Ш.Эйзенштадт, — включает отбор разных комбинаций и различных, хотя и не безграничных, институциональных возможностей. Более того, такой процесс отбора означает выделение некоторых коллективных идей из числа тех, которые существуют в каждой исторической ситуации... Наконец, институционализация модели или образца кодов предполагает установление того, что пригодно здесь и те-

перь...» [Эйзенштадт 1999: 83]. Причем одной из основных задач сложения иерархии идентичностей было ограничение доступа к власти.

Исследователям, видимо, трудно, если не невозможно, восстановить реальную историческую картину, можно лишь выявить некоторые основные тенденции этно- и культурогенеза ранних монголов, учитывая, что зачастую одно и то же имя выступает в роли гентильного (*yasun, urug, obog*), этнического (*obog, irgen, ulus*) или потестарно-политийного (*ulus*) маркера. Причем лишь первый отличается некоторой гомогенностью (лицом к лицу), два вторых не только гетерогенны сами по себе, но еще и употребляются в сходных контекстах, что, безусловно, затрудняет интерпретацию. Возможно, рядом с гентильным смыслом имени *монгол/кият* (как и *тайджигин/борджигин*) появлялось и другое его значение — *социальное*, когда он использовался в качестве термина, обозначающего военную дружину под руководством военного вождя, что привело к расширению границ общности и соответственно новой роли термина. Он стал использоваться как маркер *этнической идентификации* для обозначения союза этнических групп (включение воинов/нукеров/богол в общность и превращение термина *богол* из маркера подчинения сподвижника в маркер социальной общественной структуры групп, связанных с ним).

Усиление гетерогенности союза и его укрупнение порождают другой уровень и ведут к формированию нового этнического сознания, когда группы, вошедшие в воинский союз, принимают его имя при сохранении своего собственного. Расширение границ общности и укрепление власти в союзе ведут к тому, что этноним *монгол* маркирует другой уровень — *потестарный*, т.е. обозначает политику, являющуюся конфедерацией групп разного уровня (родов, племен, союзов). Расширение значения термина *монгол*, который стал не только передавать значение этнофора (этнофании), но и обозначать более крупные потестарно-политические единицы, привело к необходимости терминологического выделения в политике властвующей элиты, также имевшей этническую окраску. Это, в свою очередь, актуализировало термины, обозначающие элиту (*кият, борджигин*), для противопоставления ее группам, не принадлежавшим к Золотому роду. Этническое содержание терминов *кият* (*монгол*) и *борджигин* (*тайджигин*) совмещается с социальным, указывающим, что они образовали тот слой военной аристократии, который пришел к власти в воинском союзе.

Высокая степень этнической и политической гетерогенности Монгольского улуса определяла сосуществование в менталитете его членов с общим именем *монгол* одновременно как этнических ценностей (для группы, еще сознававшей себя как единое этнокультурное целое), так и представлений о принадлежности к единой общности иного

уровня — политики, конфедерации разных народов. В идентификационной практике всегда как индивидум, так и группа/группы пользовались многоуровневой номенклатурой — от гентильной до гражданской. Можно говорить об актуальности всех уровней идентификации, когда одна не элиминирует другие.

Хотелось бы особенно подчеркнуть, что в идентификационном дискурсе и в средневековые наблюдались процессы разной направленности, поскольку тот период отличается резкими, непрекращающимися изменениями в социополитической структуре, сопровождаемыми разрушением традиционных социальных институтов и появлением новых, изменениями поля культуры в целом. Менялся вектор идентификационных практик, актуализируя представления о разных общностях в резко меняющемся мире, изменялось моделирование дискурсов социополитического строительства. Представляется, что наиболее важным является понимание постоянной изменчивости самосознания, в том числе этнического, пересмотра границ группы или сообщества и соответственно членства в них. Здесь мы постарались выявить лишь некоторые формы идентичностей, которые рассматриваются как сложные и динамические конструкты в дискурсе социополитических практик в рассматриваемый период, и показать, как в периоды нестабильности общественной жизни происходит постоянное переформирование приоритетов идентификации.

Примечания

¹ Одним из последних исследований идентификационных практик ранних монголов является статья П. Рыкина, в которой он дает свое понимание происхождения имени *монгол* в обозначении возглавляемого Чингис-ханом объединения. В качестве основания своего описания монгольской идентичности в эпоху Чингис-хана автор предлагает использовать разные оценки при характеристике кочевых сообществ, разделяя их на *настоящие* и *реальные* (монгольское окружение) и *воображаемые* (монголы). Он утверждает: «Но на худой конец можно сконструировать себе как этих „окружающих“, так и то признание, которое „мы-идентичность“ получает от них. Желание провести такого рода „воображаемую дихотомию“, на мой взгляд, объясняет серию оппозиций между „монголами“ и некоторыми „настоящими“ (возьмем это слово все же в кавычки) этническими группами в ТИМ. Кэрэиты, найманы, мэркиты, ойраты, „лесные народы“, китайцы и тангуты были реальными сообществами, осознающими себя в качестве таковых; не то с „монголами“. Но раз „настоящие“ этнические группы оказываются противоположенными „воображаемой“, последняя уравнивается с ними в своей реальности. Конечно, в пору юности Чингис-хана указанные группы не могли употреблять термин *tongyol* и противопоставлять себя его носителям просто потому, что ни термина, ни монголов не существовало. Но ретроспективно „настоящих“ заставляют это

делать — возможно, еще и в наказание за то, что в свое время они оказали упорное сопротивление Чингисхану (в отличие от „монголов“ ТИМ)» [там же: 68]. В связи с вышесказанным необходимо напомнить слова Б.Андерсона: «На самом деле все сообщества крупнее первобытных деревень, объединенных контактом лицом к лицу (а может быть, даже и они), — воображаемые» [Андерсон 2001: 31]. Поиски П.Рыкиных «настоящих» оснований идентификации, желание найти некий неизменный субстрат, ставший основой Империи, привели автора к парадоксальной мысли: «Монгольская держава возникла как бы из ничего, на пустом месте, сшитая из этнических лоскутов Чингисханом и его сторонниками. Она не имела прошлого, которое является излюбленным объектом манипуляций всевозможных „дискурсов идентичности“...» [Рыкин 2002: 66]. Точку зрения автора можно назвать оригинальной, но усомниться в справедливости ее по отношению к монголам.

² Согласно сведениям китайских источников династии Тан (618–907), «шивэй — особый род киданей... Их государство находится на северо-востоке от столицы на расстоянии свыше семи тысяч ли... В этом государстве нет государя и старших начальников, а есть семнадцать главных правителей, которых зовут мохэфу и наследственно правят ими, хотя и зависят от туцую» [Кычанов 1980: 136]. В «Старой истории Тан» при описании расселения племен шивэй упоминается р. Ванцзянхэ, истоки которой «на северо-восточных границах владений туцую (тюрков), у озера Цзюйлунью. Отсюда, извиваясь, она течет на восток и протекает через границы владений западных шивэй (си шивэй), далее она течет снова на восток и протекает через границы больших шивэй, еще далее на востоке она протекает к северу от мэньу шивэй» [там же: 137]. В «Новой истории Тан» «шивэй названы не только особым родом киданей, но и потомками динлинов... Наименование главных правителей шивэй, их старейшин, передано не как мохэфу, а как мохэдо. Добавлено, что младшие из них имеют в своем ведении около тысячи семей, более сильные — по несколько тысяч семей. „Не имеют системы взаимной подчиненности“... Сказано, что было двадцать с лишним племен шивэй (вместо девяти по „Цзю Тан шу“). Перечень племен не имеет существенных различий» [там же].

³ Почему-то П.Рыкин не обратил должного внимания на констатацию того, что сами монголы называли свое объединение *Великим монгольским государством*, а предпочел ориентироваться на то, что территория Трехречья (Онон, Керулен, Тола) получила имя от других народов. «Китайские источники сообщают, что название *да мэн-гу го* (владение великих монголов) было принято для обозначения державы Чингисхана в 1211 году, перед его походом на Цзинь... сунский автор Хуан Дунфа добавляет интересные подробности: „Существовало еще какое-то монгольское государство (мэн-гу го). [Оно] находилось к северо-востоку от чжурчженей. Во времена цзиньского Ляна (1150–1161) [оно] вместе с татарами причиняло зло на границах. Только в четвертом году нашего [периода правления] Цзядин [17.1.1211 — 4.1.1212] татары присвоили им имя и стали называться Великим монгольским государством“. То есть подвластные Чингису группы, по китайской традиции „татары“, заимствовали название „монголы“ у тех „монголов“ цзиньской эпохи, о которых речь шла выше. И не более того! Ни о какой преемственности или „генетической связи“ двух образований речь не идет. А южносунский посол Чжао Хун, ездивший в Пекин для переговоров с наместником Чингис-хана в Северном Китае Мухали, называет и непосредственных авторов идеи окрестить недавно возникшую кочевую империю давно известным термином: „Еще [татары] восхищаются монголами как воинственным народом и поэтому обозначают название династии как „Великое монгольское государство““. [Этому] также научили

их бежавшие чжурчжэньские чиновники» [Рыкин 2002: 55–56]. Но нельзя не учитывать мнение Ли Синь-чуаня, уже цитированного выше, о том, что прежде они сами называли себя Великим монгольским государством, причем задолго до Чингис-хана, когда напали на государство Цзинь, и повторяет свое мнение о появлении названия. «На то, что именно цзиньские перебежчики научили Чингисхана дать своей державе название да мэngu го, впервые обратил внимание В.П.Васильев. Особый акцент на чисто официальном характере этого названия ставил Ж.-Ф.Желз» [там же: 79–80]. Все-таки прежде монголы сообщили чжурчженям название своего объединения, а потом уже последние сообщили имя появившегося в регионе опасного противника соседям.

П.Рыкин, цитируя источник, комментирует его так: «Сунский чиновник Чжао Хун, посетивший „монголов“ в 1221 году, то есть через 10 лет после их „изобретения“, с удивлением отмечал: „[Я], Хун, лично замечал, как их временно замещающий императора (Чингиса. — П.Р.) го-ван Мо-хоу (Мукали. — П.Р.) каждый раз сам называл себя „мы, татары“; все их сановники и командующие [также] называли себя [мы...]... Они даже не знают, являются ли они монголами и что это за название, что такое название династии и что такое название годов правления“. Чуть выше он пишет: „Нынешние татары очень примитивны и дики и почти не имеют никакой системы управления. [Я], Хун, часто расспрашивал их [об их прошлом] и узнал, что монголы уже давно истреблены и исчезли“. На основании этих сообщений Ж.-Ф.Желз делал закономерный вывод: „В 20-х гг. XIII в. слово mongyol на уровне ментальностей еще не воспринимается как этноним и не рассматривается как политоним; оно еще не является основой социально-политической идентификации разных кочевых групп“» [там же: 63–64]. Я думаю, скорее в этот период слово mongyol уже в социально-политической практике как внутри, так и вне Монгольского улуса воспринималось и как этноним, и как политоним. Скорее, в данном случае вступает в силу иной принцип: более известное, более крупное вмещает в себя менее популярное. Неслучайна и классификация народов у Хуна: белые, черные и дикие татары. Поскольку народы, обозначаемые китайской историографией *да-да*, жили восточнее монголов и раньше стали объектом политических интересов Китая, то с появлением здесь монголов потребовались различительные наименования аборигенного населения (*да-да*) и мигрантов (*монгол*). Преимущественные позиции первых (устроенность на территории, традиционные связи с Китаем) и удаленность вторых привели к подобному распределению определений: лучший–худший, белый–черный. Нельзя забывать и инерции китайской традиции: несмотря на результаты жизнедеятельности Чингис-хана и уже достаточную известность Монгольского улуса, имя, которым китайцы обозначали монголов, — «татары» не исчезло из практики отношений. Хотя стоит заметить, что Хун назвал свое сочинение не «Да бэй-лу» и даже не «Да-мэн бэйлу», а все-таки «Мэн-да бэй-лу». Стоит заметить, что эта двойная идентичность была актуальна, на мой взгляд, и для монголов. Вряд ли бы представления о татаро-монголах распространились и закрепились не только в Азии, но и в Европе, если бы и сами завоеватели не пользовались этим термином, что достаточно архетипично. И сегодня часто россияне–нерусские за рубежом на вопрос «Кто Вы?» вынуждены отвечать «Russian», поскольку зачастую для спрашивающих, которые не знают имен многих народов России, живущие там — Russian. В нашем случае для Китая *татары* шире *монголов*.

⁴ Несмотря на справедливость общей модели, согласно которой определение *великий* маркирует территорию вторичной колонизации, Ф.Б.Успенский, на наш

взгляд, неверно определил происхождение названия *Великобритания* от Бретани. Первоначально *Британией* назывались все острова севернее Галлии. С образованием заметной политики на одном из островов его территория стала называться Великобританией, что отличало ее от других. Бретань же тогда называлась *Armorica*. Сочетание Малая Британия (*Britannia Minor*) по отношению к французской Бретани применялось иногда (довольно редко) в средневековых источниках, вероятно, именно в смысле подчеркивания ее «малости», а не первичности.

Хотя И. де Рахевилц также отметил архетипичность названий *Великобритания* и *Великая Монголия*, по нашему мнению, он предлагает не очень удачную интерпретацию выражения *Yeke Mongyol ulus* как *The Great Mongol Nation* или *The Nation of the Great Mongols*, даже если учесть, что автор имеет в виду синонимичность понятий *нация* и *народ* (от латинского слова *natio* — «общность происхождения») [Rachewiltz 2004: 296]. С одной стороны, термин *nation* отмечает некую структурированность общности, а с другой — он применяется к обозначению обществ лишь с Нового времени, т.е. совершенно на ином иерархическом уровне.

⁵ «Известно, что в Северном Причерноморье тюркоязычные племена огузов и др., видимо, создали объединение болгар... Очевидно, что в состав объединения болгар входили не только тюрки и „гуннские“ племена... но и угорские и иранские племена» [Петрухин, Раевский 2004: 182, 199]. «После смерти в 660 г. Кубрата, возглавлявшего объединение болгар в Северном Причерноморье, часть болгар мигрировала в Среднее Поволжье и Прикамье, где в IX–X вв. образовалась Волжская Болгария (или Булгария). Эта территория вторичной колонизации и названа у Плано Карпини Великой Болгарией. Правда, В.Я. Петрухин Великой Болгарией называет объединение под предводительством Кубрата» [там же: 200, 232], хотя данные Плано Карпини согласуются с сообщением арабского автора 30-х годов X в. ал-Истахри, который «именует Волжскую Болгарию „Булгаром Великим“ и отличает волжских болгар от „внутренних“ (т.е. ближайших к Средиземноморью) — дунайских» [там же: 229]. Вероятно, аналогичный процесс проходил и в венгерской среде, когда часть племен, кочевавших в VIII–IX вв. вместе с тюрками в восточноевропейской степи, откочевала на территорию по соседству с Великой Булгарией, которая стала называться Великая Венгрия, что и зафиксировано в описании путешествия Плано Карпини.

В «Истории Татар» Ц. де Бридиа, переводчика Плано Карпини, сообщается, что монголы (в тексте — тартары) при возвращении домой «захватили некоторые земли на севере, а именно бастархов, то есть Великую Венгрию» [де Бридиа 2002: 109]. И А.Г.Юрченко, комментируя этот отрывок, приводит тексты средневековых европейских авторов, которые в большинстве своем помещают Великую Венгрию рядом с Великой Болгарией [там же: 240–249]. Он отмечает, что «соотнесение страны *Bascart* с „Великой Венгрией“ в донесениях францисканцев, точнее появление сообщений о *Hungaria Magna* в Поволжско-Приуральском регионе вообще, следует связывать с тенденцией средневековых ученых искать прародину всех народов... в старовенгерской хронике „*Gesta Hungarorum*“ истоки венгров связывались со страной *Ungaria Maior* / *Ungaria Magna*, находившейся далее на восток, чем более ранние прародины венгров — *Levedia* и *Etelköz*, которые с достаточной степенью надежности можно локализовать в степях от Волги до Днестра» [Петрухин, Раевский 2004: 246–247]. В.Я.Петрухин и Д.С.Раевский также пишут, что «венгерские средневековые предания сохранили воспоминания о прародине — Великой Венгрии, локализуемой где-то в башкирских степях, между Волгой и Южным Уралом» [там же: 212].

Нельзя согласиться с мнением исследователей, принявших точку зрения средневековых авторов, которые считали, что определение *великий* перед названием страны связывалось с территорией происхождения. На наш взгляд, названием *Великая Венгрия* обозначалась также территория вторичной колонизации, т.е. территория, куда мигрировала часть населения с земель Причерноморья, возможно даже из Паннонии, где находилась Малая Венгрия, о чем писал Бартоломей Английский (1250) [де Бридна 2002: 241].

Число примеров можно продолжить (например, Великая Моравия), но ограничу только одним: «Русская земля в смысле географическом, государственной территории потом разделилась на две этнографические части, называвшиеся: одна — Малою Русью, другая — Великою. Появление этих двух терминов было следствием переворотов, какие совершаются в XII, XIII вв. в размещении русского населения. Как известно, в то время русское население, сосредоточивавшееся в речной полосе Днепра — Волхова, отлило из области среднего Днепра в двух противоположных направлениях: на запад... и на северо-восток — в область верхней Волги... Поднепровье... получило название Малой Руси. Русь верхневолжская стала тогда называться Великою Русью... Эти термины мы впервые встречаем в иноземных памятниках, именно в хрисовуле императора Иоанна Кантакузена и в его послании к русскому митрополиту Феогносту — оба акта 1347 г.» [Ключевский 1989: 100]. С середины XII в. в результате деятельности Андрея Боголюбского и перенесения им великокняжеского престола из Киева во Владимир, что было связано с увеличением притока населения с Днепра на Верхнюю Волгу и строительством новых городов, отмечается усиление этого региона.

Модель, предложенная О.Н.Трубачевым, Ф.Б.Успенским и др. и объясняющая типологию феномена, представляется справедливой и продуктивной.

⁶ О «водных монголах» (*усуту монгол*) мы находим сообщение и у Рашид-ад-дина: «Говорят, [что], когда племена татар, дурбан, салджиут [в тексте салджиун] и катакин объединились вместе, они все проживали по низовьям рек. По слиянии этих рек образуется Анкара-мурэн. Река эта чрезвычайно большая; на ней живет одно монгольское племя, которое называют усуту-мангун. Границы [его расселения] в настоящее время соприкасаются с [пропущено название страны]. Та река [Анкара] находится вблизи города по имени Кикас и в том месте, где она и река Кэм сливаются вместе. Город тот принадлежит к области киргизов. Утверждают, что эта река [Анкара] течет в одну область, по соседству с которой находится море» [Рашид-ад-дин 1952а: 101–102]. Подобное перенесение номенклатуры типично для миграций, например, можно обнаружить названия множества европейских городов на карте США. Поэтому не должно удивлять изменение географического содержания дихотомии *usutu mongol* (водные монголы) — *yeke mongol* (великие монголы), важного маркера проявившейся в XII–XIII вв. иерархии монгольских земель, констатирующего переход лидерства к монголам Трехречья. Можно предположить, что на рубеже XIV–XV вв., когда Рашид-ад-дин составлял «Сборник летописей», монголы Амура уже не были активными субъектами политической практики, но на политической арене Прибайкалья появилась монгольская диаспора, и вероятно, достаточно мобильная и заметная в регионе, что привело к присвоению ей уже известного имени *usutu mongol*.

⁷ Эргунэ-кун — земля в бассейне р. Аргунь. «Кун» в тунгусо-маньчжурских языках означает «земля» [ССТМЯ 1975: 432] и может также маркировать возвышенность (ср. Хулдахаркун, Наху-кун).

⁸ И конечно, трудно согласиться с П.Рыкиным в следующем: «Еще более серьезно проблема символической унификации стояла перед руководством новообразованной империи Чингисхана, населенной „народами девяти языков“ (*yisün keleten irgen*), неустойчивое объединение которых держалось только на лояльности харизматической фигуре Чингиса. Необходимо было внушить всей этой разношерстной совокупности под знаменами Завоевателя Мира, и первым шагом в указанном направлении стало принятое по совету цзиньских перебежчиков решение окрестить недавно возникшую политику старым и хорошо известным китайцам термином *mongyol*» [Рыкин 2002: 62].

Можно называть это сообщество «разношерстной совокупностью», но следует помнить, что это была достаточно организованная структура, моделируемая разными уровнями идентичности. Просто конструировать и подтверждать границы общности приходилось довольно часто в связи с постоянными их изменениями, что и отразилось в источниках. И совсем невозможно согласиться с эссенциалистским подходом к процессу идентификации П. Рыкина: «На мой взгляд, под „всеми монголами“ в приведенных пассажах имеется в виду то образование, которое известно китайским источникам XI–XII веков главным образом из-за его войн с Цзинь и которое, строго говоря, никакого отношения к „монголам“ Чингисхана не имеет... У нас нет серьезных доказательств в пользу того, что между Амбакаем и Кутулой, с одной стороны, и Чингисханом — с другой, существовала реальная родственная связь» [Рыкин 2002: 67]. Заметим, что в данном случае важна не столько реконструкция *реальных* родственных связей, сколько решение проблемы легитимации верховной власти, ее разделение (или распределение) между двумя конкурирующими кланами — *монголами* (Хабул, Хутула, Чингис-хан) и *тайджиутами* (Амбагай, Чжамуха). Главное, что следует помнить, — для конструирования границ идентичности необязательно наличие реальных родственных связей, для обоснования легитимности власти достаточно сознательного моделирования этого родства вокруг знака/символа. Ими были и этноним/политоним *монгол*, и ритуал (поминальный, новогодний или интронизации), в котором моделируются границы общности через участие в нем определенного круга лиц, и место в ритуальной системе конического клана (старшего и младшего — отчигина).

⁹ Все же довольно трудно, опираясь на единичные свидетельства источников, согласиться со следующим мнением П.Рыкина: «К тому же требовалось покончить с официальной классификацией цзиньцев, объединявших все степные народы под рубрикой „татары“, путем демонстративного переименования их в „монголов“ и разработки эффективных способов сделать новую номинальную идентичность значимой для тех, кому она была приписана. Номинация же „татары“ подлежала ликвидации хотя бы потому, что она, безусловно, ассоциировалась с подчиненным и зависимым по отношению к Китаю положением разделявших ее групп» [Рыкин 2002: 63].

¹⁰ Можно соотносить Чингис-хана с Джучи-Хасаром, поскольку и источник подчеркивает их несомненную сопряженность: «И до настоящего времени обычай таков, что уруг Чингис-хана из всех [своих] дядей и двоюродных братьев сажает в ряду царевичей только уруг Джочи-Касара; все другие сидят в ряду эмиров» [Рашид-ад-дин 1952б: 51].

¹¹ «...Кровнородственные линии, генеалогия, география и физические особенности являются теми характеристиками, которые неспособны удовлетворительно рассказать о картине реальной племенной идентичности и описать ее составные элементы. Поэтому, принимая в расчет, что *Gens Anglorum* Беды мог на самом

деле не относиться к этнически гомогенной группе, мы можем предположить, что этническая или племенная идентичность вместо бытия материальных характеристик принадлежит миру полученных или привнесенных мифов и имен.

В этом смысле для нас важна предложенная Э.Смитом система определительных черт, по которой этническая идентификация субъекта отличается от любой иной. Из указанных Смитом шести черт три имеют особенное значение при изучении проблемы этнической идентификации в текстологии Беды: общее имя, общий миф происхождения и ассоциация со специфичной территорией... почему мы вслед за Бедой должны переводить формулу *Gens Anglorum* как *Английский народ*? Неискушенный исследователь Церковной истории скорее придет к такому умозаключению, которое предложило бы перевести известную конструкцию Беды как *Народ Англо*. Этот перевод был бы безусловно верен с точки зрения лингвистической точности, но совершенно неграмотен с точки зрения исторической текстологии... При этом в работах британских историков особенно чувствительна лакуна невосприятия ими существенных различий между *гентильным* и *этническим* самосознанием англосаксов... Например, сочетание *nostrae gentis* применительно к Нортумбрии, „противопоставленное“ общему *Gens Anglorum* у Беды, а также все местные этнонимы, характерные для титуляции раннеанглийских легислатур (*Rex Nordanhumborum* и т.п.), являются характерными признаками гентильного самосознания, выражающего слияние древних родоплеменных отношений. Напротив, *Gens Anglorum* и общий этноним для всех англосаксов (*Englum*), а равно и более развитая поздняя лексика легислатуры (напр., *Rex Anglorum et Saxonum*) свидетельствуют об этническом самосознании — более высоком этапе этнокультурного самовосприятия» [Данилов Д.В. 2003: 98–100].

¹² Это уже можно отметить по содержанию первой главы второго раздела, где предки Чингис-хана моделируются через потомков одного из трех сыновей Алан-Гоа. Считаю нужным отметить один парадоксальный момент, на который не обращают или не хотят обращать внимание примордиалисты, конструирующие генеалогическую таблицу предков Чингис-хана, опираясь на текст «Сокровенного сказания»: «§ 1. Предком Чингис-хана был Борте-Чино, родившийся по изволению Вышнего Неба» [Козин 1941: 79]. Следует помнить, что эпоним часто предваряет этноним. Но нельзя и забывать, что, согласно выстроенной в «Сокровенном сказании» генеалогии, Борте-Чино не мог быть предком Чингис-хана, так как Бодончар, потомком которого был Чингис-хан, родился у Алан-Гоа не от Добун-Мэргэна, потомка Бортэ-Чино по мужской линии в одиннадцатом поколении. В данном случае мы встречаемся с функционированием одновременно двух систем счета родства: матрилинейным и патрилинейным. Согласно последнему, власть наследует старший сын и генетическое родство реконструируется по мужской линии, тогда как по правилам матрилинейного счета родства имущество и власть достаются младшему сыну, как в случае с Бодончаром, или он наследует дяде по матери. Одновременное действие обеих систем отмечается исследователями и в других регионах вплоть до начала XX в. [Шнирельман 1985]. Таким образом, для кочевников XII–XIII вв., составивших ядро Монгольской империи, как это очевидно из «Сокровенного сказания» и «Сборника летописей», в равной степени актуальными были оба счета родства: патрилинейный с примогенитурным принципом наследования и матрилинейный, в котором наследование проходило по ультимогенитурному принципу (поговорка: «младший сын — сын матери»). Если первый принцип эксплицируется генеалогией начальных параграфов «Сокровенного ска-

зания», то второй представлен имплицитно и выявляется через реконструкцию (см. сл. прим.).

¹³ Несмотря на отсутствие прямых указаний источников, можно предположить, что монгольская идентичность первоначально была представлена женской линией. Это обнаруживается на основании имплицитных данных, начиная с отмеченной в «Сокровенном сказании» первой пары предков — Бортэ-Чино и Гоа-Марал, которая, на наш взгляд, маркирует взаимообращающиеся группы *тайджиут-монгол*, где последняя представлена Гоа-Марал. Нельзя не обратить внимание на общеизвестный факт, что женой Борчжигидай-Мэргэна (потомок Бортэ-Чино в девятом поколении) была Монголжин-Гоа. Это первый (и единственный) случай, когда мы непосредственно сталкиваемся с этнонимом *монгол*, связанным с матрилинейным родством, что подтверждает гипотезу. И последнее: маркер монгольского *гоа* отмечается в имени прародительницы властвующей элиты — Алан-Гоа.

Можно говорить о том, что маркер *монгол* моделировал сообщества, границы которых расширялись постоянно — от этнической группы (рода, племени) монголов — брачного партнера тайджинутов, до политики Монгольский улус, включавшей не только тайджинутов (вплоть до присвоения их первопретка Бортэ-Чино), но и другие завоеванные кочевые народы, подвергшиеся монголизации, прежде всего политической. Расширение границ монгольской общности потребовало подчеркивания начального ядра, с чем и было связано выделение потомков именно Алан-Гоа (*нирун*) как наиболее *монгольских монголов*. Подтверждением соотнесенности Алан-Гоа с монголами является указание на принадлежность ее к киятам, поскольку племя куралас, к которому она относится, называется кият-куралас [Рашид-ад-дин, 1952б: 36–37], а кият противопоставляется нукуз/тайджиутам.

¹⁴ Можно предположить, что Эргунэ-кун стал центром политики, образование которой, вероятно, было связано со взаимодействием аборигенного населения (монголов) и пришедших на эту территорию тюркоязычных мигрантов с запада в результате распада тюркских каганатов. А.Г.Малявкин, основываясь на материалах танских хроник, пишет о многочисленных поселениях тюркоязычных кочевников севернее Великой Китайской стены: «Что касается представителей турок (тучзюе), которые, по сообщению источника, оказались в сфере влияния властей танской провинции Хэбэй, то для их расселения было создано два малых округа... После распада восточнотюркского каганата и капитуляции значительной части его населения перед танскими генералами были приняты меры по их расселению в специальных административно-территориальных единицах... Можно констатировать, что в ведении танской провинции Хэбэй оказались различные по происхождению небольшие группы „варваров“» [Малявкин 1989: 33–34].

¹⁵ Интерпретация этнонима *нукуз* как образование множественного числа от монгольского слова *нохой* (собака) была предложена монгольскими историками Г.Сухбаатаром и А.Очиром [Сухбаатар 1993; Очир 2000].

¹⁶ Это отличает «Сборник летописей» от китайской историографической традиции, которая дает нам возможность реконструировать только один уровень идентичности, только политоним *монгол*, причем в двух формах, моделирующих границы проживания монголов на двух территориях: на северо-востоке — монголы (монголы-шивэй) и на юго-западе — монголо-татары (мэн-да). Столь ограниченная идентификация монголов китайской историографией определяется тем, что для Китая монголы были внешним объектом политики, структура которого не была предметом специального интереса. Поэтому наряду с «Сокровенным сказанием» и «Сборник летописей», специально посвященный описанию структуры

Монгольской империи, и прежде всего властвующей элиты (их происхождению, выявлению генетического родства отдельных групп между собой и т.д.), представляет большой интерес. Подробное описание, основанное на хорошем знании материала, позволило Рашид-ад-дину выделить несколько уровней идентификации и представить известные для того времени разные коды для обозначения одной общности.

¹⁷ О кунгиратах в «Сборнике летописей» говорится: «Это племя от рода тех двух людей, которые ушли в Эргунэ-кун... Была еще другая воинская часть из кунгиратов, начальником и предводителем ее [был] Дай-нойон. Он имел двух сыновей: Алчи-нойона и Хуку-нойона, и дочь, по имени Бортэ-уджин. В раннюю пору [своей] молодости Чингиз-хан сватал ее... Большинство их и их детей брали девушек из рода Чингиз-хана, а в его (род) давали [своих]. Их ранг [мансаб] был таков, что они сживали выше сыновей [Чингиза] и все были эмирами левого крыла» [Рашид-ад-дин 1952а: 160, 162]. Племя урянкат Рашид-ад-дин также относит к потомкам Кияна и Нукуза, в отличие от лесных урянкатов, которые проживали «в пределах Баргуджин-Токума, там, где обитают племена: кори, баргут и тумат; они близки друг к другу. Их племена и племенные ветви... не есть коренные монголы» [там же: 156].

¹⁸ Несмотря на то что племя чино (чонос = нукуз) связывается с одними и теми же субстратами, даже один автор (Рашид-ад-дин) противоречит сам себе в объяснении их происхождения. С одной стороны, он пишет об их родстве с выходцами из Эргунэ-кун: «Племя чинос. Хотя они — из племени тайджиут, однако во время войны Чингиз-хана с тайджиутами они были в союзе с Чингиз-ханом. Эта ветвь идет от двух сыновей Чаракэ-лингума, как это было подробно изложено в [разделе] о его ветви. Он взял за себя жену своего брата, она родила от него двух сыновей, одного называли Гэнду-чинэ, а другого — Улукчин. Чинос будет множественное число от чинэ. Значение этих двух упомянутых имен — „волк“ и „волчица“. Людей, которые принадлежат к ветви этих детей, называют чинос; часть же этого племени, кроме того, называют еще нукуз; нукузами также называют другое племя — дарлекин, принадлежащее к собственно монголам [могул-и хасс]. Это племя есть ветвь тех, которые вышли из Эргунэ-куна и расплавили железную гору семьюдесятью мехами кузнецов, как об [этом] упомянуто в предшествующих разделах» [Рашид-ад-дин 1952а: 183–184]. С другой стороны, автор отрицает это родство: «Чаракэ-лингум имел еще других сыновей. В то время когда его старший брат Байсонкур скончался, он взял по обычаю [за себя] его жену как [свою] невестку. От нее он имел двух сыновей. Имя одного Гэнду-чинэ, а другого — Улукчин-чинэ. По этой причине от его рода [насл.] ответвились два других племени, появившиеся от этих двух сыновей. Их называли племя чинос, а чинос есть множественное число от [слова] чинэ. Значение имени Гэнду-чинэ — волк-самец, значение же Улукчин-чинэ — волчица. Они были в согласии с Чингиз-ханом. Племя чинос еще называют нукуз. Это племя иное, чем те нукузы, которые суть древние, и кроме имени, оно не имеет с теми ничего общего и никакой связи. Вплоть до времени Есугэй-бахадура племена тайджиут были в подчинении ему и его предкам и [были] в полном согласии [с ними]. Когда он [Есугэй] умер, они положили начало вражде и распре, племя же чинос взяло сторону Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1952б: 25].

¹⁹ В обобщении *все и все монголы* есть одна тонкость, лежащая в ранней генеалогии «Сокровенного сказания». В § 42 сообщается, что «Бугунотай стал родоначальником поколения Бугунот» [Козин 1941: 83]. Повторим генеалогию потом-

ков Боданчара, где цифры маркируют последовательность поколений. Его старший потомок — (2) **Барин-Ширату-Хабичи** — (3) сын Хабичи-Баатура был **Менен-Тудун**. У Менен-Тудуна было семь сыновей: (4) **Хачи-Кулюк**, Хачин, Хачиу, Хачула, Хачиун, Харандай и Начин-Баатур — сын Хачи-Кулюка (5) **Хайду** — у Хайду было три сына: (6) **Байшингор-Докшин**, Чарахай-Лингу и Чаочжин-Ортегай — сын Байшингор-Докшина, (7) **Тумбиная-Сэчен** — у Тумбиная-Сэчена было два сына: (8) **Хабул-хаган** и Сим-Сечуле — у Хабул-хаган было семеро сыновей: (9) **Окин-Бархаг**, **Бартан-Баатур**, Хутухту-Мунгур, **Хутула-хаган**, Хулан, Хадаан и *Тодоен-отчигин*». Здесь выделены личности, через которые передается старшинство в коническом клане Бодончара, чтобы обратить внимание на то, что среди сыновей Хабул-хагана (девятое поколение) дед Темучжина (Бартан-Баатур), третий монгольский хаган (Хутул) и впервые упоминается отчигин, что, безусловно, маркирует образование нового сообщества, в котором отмечается хранитель родового очага — сакрального центра общности.

²⁰ Одним из факторов, определившим выбор Чжамухи, стала стычка Чжочи-Дармалы (*богола* Чингис-хана), который в «Сокровенном сказании» назван *нашим*, с младшим братом Чжамухи Тайчаром, который был убит. Столкновение приобрело более широкий размах, когда в войну вступили Чжамуха и Чингис-хан, собравшие по тринадцать куреней (племен), что составляло по три тьмы войска. Их соперничество интерпретируется исследователями как борьба за власть в степи между Чжамухой и Чингис-ханом. Нам представляется, что это прежде всего соперничество монголов (кыят) и тайджиутов (нукуз/чинос), причем группировку, куда входили последние, возглавил Чжамуха. Именно соперничество двух групп обусловило то, что специально выделяются те, кто оказался «перебежчиком». Так, у Чингис-хана тринадцатых куренем были «Генду-чинэ и Улукчин-чинэ из сыновей Чаракэ-лингума. Их называют нукуз, однако они не первые нукузы, так как они суть нируны, как об этом подробно изложено в разделе о тайджиутах» [Рашид-ад-дин 1952б: 88]. За нарушение клятвы верности сюзеру после победы над Чингис-ханом, вынужденным скрываться с остатками войска в Цзереновом ушеле при Ононе, Чжамуха «§ 129...приказал сварить в семидесяти котлах княжичей из рода Чонос» [Козин 1941: 112]. Представляется, что подобное наказание возможно по отношению к *своим*, нарушившим клятву.

²¹ Например, у Саган-Сэцэна термин *кыят* встречается только один раз в форме *kiyad* — *Kiyad yasutu. Borjigin oboytu* [Саган-Сэцэн 1990: 51, 55], когда описывается приезд Есугэя, желавшего женить Темучжина на дочери хонгиратского Дай-Сэцэна. Тогда хонгиратский Дай-Сэцэн называет *кость кыят, род борджигин* (*Kiyod yasutu. Borjigin oboytu*) своим брачным родом (сватьями), а увиденного во сне сокола (шонхора) — сульдэ борджигинов. Напомню, что в «Сокровенном сказании» увиденный во сне сокол называется «сульдэ рода кыят», что подтверждает синонимичность этих этнонимов. Дай-Сэцэн радуется тому, что его дочь станет женой борджигина, и утверждает, что борджигины всегда брали жен у их рода [там же: 51]. В отличие от маркера *кыят* термин *борджигин* более актуален для этого периода и региона и упоминается довольно часто. Сначала в имени Борджигин-Мэрген — потомка Бортэ-Чино [там же: 47]. Их значимость обосновывается тем, что борджигины называются «потомками Неба» (*tenggerlig-ün ür-e Borjigin*) [там же: 54]. Поскольку Небо хранит борджигинов, то для их потомков (*Borjigin-ü ür-e*) и дни благоприятные [там же: 55], и их сила увеличивается, и произносятся здравницы за процветание высочайших потомков борджигинов (*degere Borjigin-ü ür-e*). Если же им нанесешь вред, будешь наказан. Так, известный правитель Эсэн,

пришедший к сакральному центру — восьми юртам Чингис-хана и пожелавший получить благословение на власть, решил: «Оборву-ка вообще потомство борджигинов», и был за это наказан. Правители монголов, потомки Даян-хана, восстановившие титул хагана и носящие его, обозначаются в тексте следующим образом: «Потомство хагана называется родом *борджигин* (*qayan-u ür-e Borjigin-u uruq ner-eyidbei*)» [там же: 55, 74, 110, 114, 117, 119, 122].

Ревитализация этнонимов *кыят* и *борджигин* в эпоху второй волны активизации монголов на исторической арене действительно объясняется необходимостью обоснования их значения обращением к историческому прошлому и реконструкции связи с Чингис-ханом: «Племена и роды монголов многочисленны, но из всех наиболее известно сегодня за свою знатность и величие и имеет превосходство над другими — племя Кыят, члены которого — предки и потомки Чингис-хана — были вождями и от которого они ведут свое происхождение» [Juvaini 1997: 35].

²² Старшего сына Хабул-хана Укин-Баркака называют предком племени кыят-юркин. «В другой раз племена татарские, найдя подходящий случай, захватили старшего сына Кабул-хана и предка племени кыят-юркин, Укин-Баркака, и отправили его к Алтан-хану, чтобы он его... убил» [Рашид-ад-дин 1952a: 105].

²³ «Бартан-бахадур был дедом Чингиз-хана... Он имел старшую жену, имя ее Сунигул-фуджин из племени баргут; от нее он имел четырех сыновей. Первый по имени Мунгэту-Киян... В настоящее время, благодаря приросту [населения], количество [людей] одного монгольского тумана больше, чем [вся] их ветвь... Племена кыят многочисленны. Однако эти кыяты особые...» [Рашид-ад-дин 1952b: 46].

²⁴ Данные союзы не могли быть прочными, примеров соперничества старшей ветви клана (бэки) и младшей (отчигин) с харизматическим лидером Чингис-ханом в источниках множество. Например, Рашид-ад-дин рассказывает о докладе Чингис-хану перед его битвой с объединенными силами меркитов, тайджингов и татар до 1201 г.: «...в то время существовал некий мудрый и проницательный старец из племени баяут. Он сказал: „Сэчэ-беки из племени кыят-юркин стремятся к царствованию, но не его это дело“» [Рашид-ад-дин 1952b: 119]. В другом месте ситуация изложена подробнее: «...во времена Чингиз-хана некто, именуемый Соркаи, был названным отцом Чингиз-хана. Так как он был мужем умным и смысленным и в необходимых случаях приводил добрые слова и поучал, то его возвеличили, сделали почтенным, и он стал принадлежать к числу унгу-боголов. В то время, когда Чингиз-хан еще не сделался государем и каждое из непокоренных племен имело своего главу и государя, этот Соркан сказал: „Лица, которые стремятся к государевой власти: один — Улак-Удур из племени татар, другой — Сэчэ-беки из племени кыят-юркин и третий — Джамукэ-сэчээн из племени джаджират“» [Рашид-ад-дин 1952a: 177]. Сторонником последнего были прежде всего тайджиуты, которых он возглавлял, поэтому вполне объясним и этот перечень претендующих на власть: тайджиуты находились с кыят, ассоциировавшимися с монголами, в состоянии постоянного соперничества в борьбе за гегемонию в регионе; Сэчэ-бэки же был старшим в коническом клане потомков Бодончара. Последнее объясняет, почему даже внутри одной общности кыят наблюдалось стремление к перераспределению власти: если Есугэй и Чингис-хан получили ее харизматическим путем — благодаря собственным способностям они расширили границы своих владений, то Сэчэ-бэки пытался сохранить традиционные механизмы передачи власти — к старшему потомку. Этому способствовали и традиционные генеалогии, задачей которых было вести счет родства. Следуя традиции, Чингис-хан и не уничтожал своих противников, если они занимали сакральное место

в коническом клане: например, Даридай-отчигин, несмотря на его участие в многочисленных выступлениях против Чингис-хана, оставался хранителем очага рода; Хорчи Усун назначается исполнителем ежегодного ритуала с титулом «бэки».

²⁵ Так, когда после полутора лет совместного кочевания Темучжина и Чжамухи они разъехались и вокруг Темучжина стали собираться его сторонники, среди них отмечается сын Мунгэту-Кияна — «Унгур со своими Чаншиутами и Баяутцами» [Козин 1941: 107]. Известно, что все потомки Мунгэту-Кияна назывались киятами. Они обладали преимуществами в доступе к власти. На хурилтае 1206 г. Чингис-хан сказал Онгуру (Унгуру): «§ 213. Ты ведь был со мною одним куренем. Ты, Онгур, сын Мунгэту-Кияна, со своими Чаншиутами и Баяутами, да еще три Тохураута да пять Тархутов. Ты, мой Онгур, в туман — не терял дороги, в схватках не отставал ты. В мокроту — мокнул вместе со мной, в стужу — мерз вместе со мной... Какую же ныне награду ты хочешь?» — «Если мне дозволено, — отвечал Онгур, — если мне дозволено выбирать, то дозвожь мне собрать воедино братьев моих Баяутов, которые разбросаны и разметаны по всем концам». — «Хорошо, — изволил он повелеть, — разрешаю тебе собрать твоих братьев Баяутов. Будь у них тысячником». И еще сказал Чингис-хан: «Когда вы, двое моих кравчих, Онгур и Бороул, так раздаете яства направо и налево, что не обнесены ни те, что сидят направо, ни те, кто сидит налево, тогда я спокоен душой и не першит у меня в горле. Теперь вы будете распределять всем пищу и в походное время. Занимая положенное вам место, внимательно наблюдайте за раздачею яств направо и налево от Великой винницы, сами же помещайтесь прямо напротив Толуна с его помощниками. И он сам указал им место» [Козин 1941: 164–165]. Здесь как будто главным актом является назначение Онгура военным лидером — тысячником. Но следует подчеркнуть и его сакральную функцию. Поскольку Мунгэту-Кият был старшим сыном Бартан-багатура, то понятно и особое отношение к его персоне в ритуальной деятельности.

²⁶ Для периода становления Монгольского улуса было характерным употребление слов тунгусо-маньчжурских и тюркских языков, и уже говорилось о синонимичности *улус* и *ирген*, *зарлиг* и *засаг* и др., где первое слово из тюркских, а второе — из тунгусо-маньчжурских языков, и они могут употребляться как вместе, так и отдельно, выражая сходные понятия.

²⁷ Хотелось бы обратить внимание на лексему, общую для имени мифического прародителя и этнонима *борджигин-бор*, который является одним из вариантов слова алтайской языковой семьи: *бор/боро* = *серый* по-тюркски и по-монгольски, где вариант *боро-буру/мл* может означать *волк*. «Можно, по-видимому, условно говорить о „смешении“ двух лексических основ: бор „мел“ и бор „серый цвет“, боз „серый“, „беловатый“, „отливающий белым“. О „смешении“ говорят также сами формы: бора/боро и аналогичные им в составе форм для боз „серый“» [Севортян 1978: 171–173, 193]. «У лексемы боз-бор-боза широкий ареал, который охватывает все алтайские языки, по мнению же В.И.Абаева, она восходит к старому субстратному евразийскому слову» [там же: 173]. Примеры, приведенные там же составителем словаря, демонстрируют взаимозаменяемость слов. «Волк всегда серый (или босый, от тюрк. бос — серый)» [Сулейменов 1990: 428].

²⁸ *Волк* в качестве первопрародка или героя является довольно распространенным архетипом традиционной культуры не только на востоке Евразии. «В сказаниях нартского цикла абхазов встречается сюжет о воспитании детей волками... Легендарному царю абхазов приписывается отождествление своего народа с волками... У мегрелов эпонимный герой зовется Гериа, от *гери* — „волк“, „волчо-

нок"... Как отмечает В.В.Бардавелидзе, хевсуры Архотского устья почитали могилу своего предка Мгела (волка). Там ежегодно на трапезу в его честь собирались жители всего устья... У осетин имя родоначальника нарттов — Уархага означает „волк“... а нарт Урызмаг обладает способностью превращаться в пса, и тогда он вместе с волками совершает нападения на овечьи отары» [Карпов 1996: 151–152].

²⁹ Архетип этого феномена мною был отмечен в русской сказке «Сивка-Бурка вещая каурка», где имя коня означало одно и то же: *серый-серый*, т.е. *волк-волк* [Скрынникова 2001: 171–186].

³⁰ С.Г.Кляшторный писал: «Тюркская генеалогическая традиция свидетельствует, что ашина было родовым именем матери основателя племени. В то же время другой вариант этой традиции указывает на местное, восточнотуркестанское происхождение вождя из племени ашина по материнской линии. Как уже отметил С.В.Киселев, указание на наследование имени по роду матери заслуживает „особого доверия“» [Кляшторный 2003: 158].

³¹ Представляется, что речь идет о ритуале, где оставленные части животного были использованы как жертвоприношение на вершине горы: обряд *зухэли* совершается добрым божествам, которые находятся справа (вверху) [Хангалов 1958: 515]. По данным И.А.Манжигеева, «зухэли — голова, четыре конечности, кожа и хвост жертвенного животного, отделенные от туловища, подобно чучелу, и водруженные на березовый шест, закрепленный колом в земле; голова, увешанная разноцветными лентами, со втиснутой в зубы пихтовой корой бывала направлена мордой в сторону восхода солнца» [Манжигеев 1978: 55–56].

³² И. де Рахевилц переводит *buqa* как *stag* — олень-самец пятилетний [Rachewiltz 2004: 126].

³³ Хотя в тексте первая часть имени пишется *Mönggetü* [Rachewiltz 2004: 10, 290–291], что интерпретируется как «тот, кто отмечен знаком (мэнгэ)», нам все же представляется, что речь идет об этнониме *монгол*. В китайском написании этноним известен как *мэнгу* или *мэн*, а аффикс *-ту* (*май*) указывает на обладание — «владеющий монголами». Следует учесть возможность инверсии гласных, что является довольно распространенным феноменом традиционной культуры: например, *бамул* (тунг.-маньч. — *стрела*) известна как *буумал* в монгольских языках. Эта же основа (*мэн*) обнаруживается в имени Мунлик (*Mönglik*), который переводят так же, как и *Mönggetü*, поскольку *lik* соответствует *my/mai* [Rachewiltz 2004: 340]. Думается, что правильнее было бы считать значение имени Мунлик также как «владеющий монголами», на что указывает и его обозначение — *отец* [Козин 1941: 87], которое, как известно, в традиционной культуре маркирует предковость. Использование наименования рода в именах лидеров было достаточно распространенной практикой в среде кочевников Центральной Азии. Например, известны имена принцев, возглавлявших войска отдельных групп тюрков из рода *ашина*: Ашин Мишэ, Ашин Бучжэнь, Ашин Хэлу [Малявкин 1989: 40].

³⁴ В связи с этим следует вспомнить архетип мифологического сознания: у «многих народов Евразии и Северной Америки образ волка был преимущественно связан с культом предводителя боевой дружины (или бога войны)» [Иванов 1980: 242]. Например, два волка сопровождали германского бога войны Одина в качестве его *исов*. Воины и члены племени или назывались волками, или представлялись волками, или наряжались в волчьи шкуры [там же]. Причем «представление о волке как символе вождя боевой дружины было, как убедительно показано... [Негматов, Соколовский 1975], общеевразийским» [Иванов 1975: 407].

Исследователи же отмечали, что во времена Константина Багрянородного в рождественские праздники германские воины плясали в волчьих и медвежьих шкурах, «современные греческие обряды, сохраняющие пережитки ритуалов наряжения людей волками, приурочены к тому времени, когда, согласно Дюмезилю, в разных индоевропейских традициях осуществляется переодевание в животных. Этот вывод был предвосхищен уже В.Ф.Миллером, указывавшим на сезонный характер соответствующих южнославянских (болгарских), западнославянских (польских) обрядов наряжения волком или хождение с чучелом волка» [там же]. Вспомним новогодний обрядковки железа в роду Чингис-хана.

Аналогичные свидетельства обнаруживаются и на крайнем Востоке, например в Японии, где жители обозначаются двойкой: с одной стороны, они — собаки (волки), с другой — всадники, что соответствует понятию воин-всадник: «В ходе покорения „страны собак“ (Куна или Куну) на о. Кюсю он погиб, не оставив наследника. Затем, по версии Мидзуно, правитель „страны собак“ прошел до Кинай, где создал новую династию... Отсюда и родилась известная гипотеза Н.Эгами о „народе-всаднике“, покорившем Ямато» [Кожевников 1998: 114].

³⁵ Синонимичность слов *собака* и *волк* является достаточно распространенным архетипом, «семантическая взаимозаменяемость образов собаки и волка, хорошо известная по этнографическим данным и фольклору, делает непринципиальной жесткую идентификацию „фантастического животного“. В частности, в традиции восточногрузинских горцев между культовыми собаками и священными волками прослеживается „неоспоримая преемственность культа“, делающая их, по существу, двойниками» [Карпов 1996: 154]. «В указанной плоскости кавказские реалии обнаруживают сходство с символикой волчьих мужских союзов индоевропейских народов. В последних рельефно представлены сюжеты о покровительстве мужским союзам бога-Волка, об уподоблении их членов волкам или псам... Так, два волка в качестве псов сопровождают бога Одина. У восточных славян аналогичные представления связаны со св. Юрием (Егорием): „Встретились Егорию волки прискучи, / Где волк, где два: / "Соберитесь вы, волки! / Будьте вы мои собаки!"... У древних иранцев и скифов молодые члены мужского союза именовались двуногими волками-псами... Древнеисландские тексты изображают воинов в волчьих шкурах, кричащих как собаки» [Карпов 1996: 164–165].

³⁶ Более современный материал показывает сохранение этих представлений. У дурбетов Западной Монголии в XIX в. Г.Н.Потанин записал легенду, согласно которой существуют «нохой-эртэ... люди с собачьими головами; такой вид имеют только мужчины, женщины же имеют настоящий вид и красивы» [Потанин 1883: 322]. Согласно этой легенде, мужчины-собаки могли загрызть чужестранца, в то время как будто женщины являлись существами человеческими. Но когда, согласно легенде, чужестранец убил мужа и забрал себе на родину его жену, она худела и дурнела до тех пор, пока он не начал кормить ее как собаку — голыми костями [там же], что указывает и на ее собачью природу. А бурят из долины р. Иркут сообщил Г.Н.Потанину, что «в стороне „дзун-хойшо“ (то есть в восточной) есть „нохой-иртэ“, народ, у которого женщины люди, мужчины собаки» [там же: 323].

³⁷ Для монголов волк до сих пор сохраняет значение сакрального первопредка. «Текст „Эрдэнийн тобчи“ гласит, что однажды на облавной охоте в Хангае Чингис-хан сказал: „Если в круг облавы попадут олень (хуа-марал) и волк (бортэ-чино), их не следует убивать“... Нападение волков на стадо считалось хорошей приметой, знаменующей умножение скота, обогащение. Запрещалось выражать неудовольствие по поводу зарезанной волками скотины, ибо это — „дар“ самому

Небу, в ответ ожидали благодати. Существовал запрет убивать волка, забежавшего во двор и зарезавшего скотину. Когда волка убивали во время охоты, кровь его сразу же засыпали снегом или землей во избежание продолжительного ненастья — проявления гнева тэнгри» [Зориктуев 2003: 44].

³⁸ Полисемантичесность кодов и уровней внешней и внутренней идентификации — явление архетипичное для всех регионов. И.В.Ведюшкина отмечала, что в Древней Руси «различные аспекты и иерархические уровни самоидентификации нанизываются друг на друга, образуя необычайно длинный и многослойный логический ряд» [Ведюшкина 2003: 304]. Анализ этнонимов показывает, что требуется понимание одновременной иерархичности и неопределенности проводимой в прошлом дифференциации и, исходя из этого, готовности исследователя учитывать полисемантичесность этих знаков культуры при анализе и интерпретации исторической действительности. «Ситуативность самоотождествления — явление совершенно естественное и нормальное практически для любого региона и любой эпохи. Она ни в коей мере не может и не должна рассматриваться как признак какой-то „недоразвитости“, отсутствия четкого представления как о собственной идентичности, так и о разделении на „своих“ и „чужих“» [Ведюшкина 2003: 309].

³⁹ «Волк наделялся и сверхъестественными свойствами... (аналогичные свойства приписывались и другим животным, в первую очередь медведю, чей образ часто совмещался с образом волка)» [Карпов 1996: 152]. Вспомним архетип синонимичности волка и медведя, также являвшегося символом воинского союза. Как свидетельствуют тексты, «„воины Одина бросались в бой без кольчуги, ярились, как бешеные собаки или волки, кусали свои щиты и были сильными, как медведи или быки. Они убивали людей, и ни огонь, ни железо не причиняли им вреда. Такие воины назывались берсерками (др.-исл. *berserksgangr*)“. Название *берсерк* буквально означает „некто в медвежьей шкуре, воплотившийся в медведя“ и связано с реконструируемыми представлениями о „воинах-зверях“. Подобным образом некоторые германские воины носили и волчьи шкуры, отождествляя себя с „волками“ или „дикими псами“ (др.-исл. *ulfhedinn*, др.-англ. *heoruwulfas*, *woewulfas* „воины-волки“, франк. *werwulf* „человек-волк“). Иногда понятия „воины-медведи“ и „воины-волки“ заменяли друг друга. Ср. частое сочетание лексем „волк“ и „медведь“ в древнегерманских именах собственных (например, вестгот. *Berulfus*, др.-исл. *Björnulf*, др.-сакс. *Bernolf*, д.-верх.-нем. *Bernulf*, др.-исл. *Ulfbörn*, др.-верх.-нем. *Wolfbern*, др.-англ. *Beowulf* „пчелиный волк“ = „медведь“)» [Селицкий 2002: 49–51].

В этом контексте можно рассматривать и пляски при избрании Хутула ханом, когда обряд интронизации может рассматриваться как символ начала, как и Новый год: «В Византии вплоть до позднего времени в рождественский праздник воспроизводились ритуальные пляски готских воинов в медвежьих и волчьих шкурах» [там же: 51].

Согласно якутским олонхо, ворота в небеса стерегут 99 медведей и волков, а также отмечается «страна медведей и волков» [Емельянов 1980: 287]. В якутском эпосе «Сюнг Джасын» описывается рождение у Юрюнг Уолана сына *Сюнг Джасына* (грозный, разящий), у которого «зад видом — алчный волк, передняя половина его — старый, ярый медведь» [Ястремский 1929: 88]. Обращает на себя внимание факт одинаковой валентности животных: волк — низ, левое, т.е. женское, медведь — верх, правое, т.е. мужское, на что указывает и его упоминание в первую очередь. Это мы встречаем в олонхо «Кюн Эрили», где говорится следующее: «Шатуна медведя-зверя / Определила детенышу-самцу, / Серого волка-

зверя / Бросила детенышу-самке» [Егорова 2004: 40]. В долганском эпосе «Эр Соготох» обнаруживается такая же оппозиция: «лошадь, умирая, завещает брату и сестре убить ее, снять шкуру и, завернувшись в нее, произнести заклинание, с тем чтобы она превратилась в дом, четыре ее ноги — в четыре амбара, полные всякого добра, почки — в собаку-медведя и в собаку-волка...» [Емельянов 1990: 52]. И в якутской сказке, которую упоминает Н.В.Емельянов, «старуха абааһы левой рукой вела собаку-волка, правой рукой собаку-медведя» [Емельянов 1980: 113]. С упоминанием этих животных ассоциируется воинственность. Так, в якутском языке сохранились следующие выражения: «Бөрө (эһэ) тириитин кэт» («В волчью [медвежью] шкуру одеваться») — быть в гневе, испытывать злость [Нелунов 1998: 139]; «Эһэтин-бөрөтүн киллэрдэ» («Впустил в себя дух медведя, волка») — стал агрессивным [Григорьев Н.С. 1974: 125].

⁴⁰ Известно, что титулом *баатур* (*bagatur*) обозначается предводитель военной дружины. Анализ данных традиционного эпоса позволил Л.Н.Ермоленко констатировать следующее: «Боотуры имели силачей-работников и воинов, которыми верховодили в батаях. Обычное число воинов в дружине — 40... Боотуры занимались исключительно войной» [Ермоленко 1998: 47]. Правда, стоит заметить, что число 40, т.е. кратное четырем, скорее знаковое, символизирующее космологическую полноту — четыре стороны света.

⁴¹ Аналогичные процессы идентификации отмечают исследователями в разных регионах, например на Британских островах. «В современной историографии доминирует „теория элит“, согласно которой носителем этнонимов типа „англичане (англы)“, „французы (франки)“, „нормандцы“ в то время была знать. У народных масс тогда еще преобладало сознание локальной общности... Вместе с тем следует учитывать, что основные этнонимы, фигурирующие в источниках, не так однозначны, как кажется. Например, если нормандские хронисты и позже англо-нормандская историография XII века употребляют этноним „нормандцы“ (Normanni), то англосаксы называли их „франками“ (Franci)... И в целом англосаксонские хронисты оперируют этнонимами Angli и Franci, отражая языковую и этнокультурную ситуацию, сложившуюся после норманнского завоевания, при взгляде „с английской стороны“. Нормандцы же чаще называют себя именно „нормандцами“... Впрочем, для нормандцев также было не чуждо самоназвание Franci, но этноним „нормандцы“ отличал их от жителей других областей Франции» [Горелов 2003: 119–120].



Глава четвертая

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА МОНГОЛЬСКОЙ ИМПЕРИИ

1. Богол в социальной стратификации Монгольского улуса

Конец XII — начало XIII в. характеризуется активизацией процессов политогенеза социально-политических объединений, складывавшихся на территории сложения Монгольской империи, что, безусловно, потребовало легитимации отношений «господство—подчинение» между группами, входящими в их состав. Безусловно, процесс сложения собственно монгольского ядра империи, выявление субстратных единиц, его формировавших, требуют специального изучения. Одним из терминов, маркирующих определенный уровень идентичности, является *богол*, который обычно переводится как раб, рабы. Соответственно, этот перевод в значительной степени 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 социально-политической структуры Монгольской империи, как и любого кочевого общества, составляет определенную

сложность, которая вызывается недостаточной разработанностью теоретических проблем специфики кочевого общества. Дискуссии о характере древних и средневековых обществ и их социальной структуре никогда не утихали, зачастую подчиняясь господствовавшим концепциям. 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 фактологической базы и теоретические обобщения способствовали формированию уже в 70-е годы XX в. другой точки зрения, согласно которой рабы не могли составлять заметную социальную группу в специфичном кочевом обществе. Рассмотрим эти концепции.

Рабы — важная составная часть социальной структуры кочевого общества

Как уже говорилось, основы этой точки зрения были сформулированы Б.Я.Владимирцовым, который, безусловно, творил в рамках господствовавшей в науке того времени идеологии. В результате родилась концепция кочевого феодализма, в которой нашлось место обоснованию наличия рабства у монголов. Кстати сказать, Владимирцов при жизни не опубликовал свою работу, видимо считая ее незавершенной. Вывод был сделан на основе его рукописи.

Анализ и интерпретация того, что является, точнее, называется рабством у монголов, основывается прежде всего на феноменах, в текстах маркируемых термином *богол* (монг. *boγol*). Группы, обозначаемые этим термином, Б.Я.Владимирцов включил в состав тайджиутов (тайчиутов): «Их 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* (выделено нами. — *авт.*), *unaγan bogol*, *boγol*, *nükür* и т.д. Подобные объединения можно, по-видимому, назвать „кланами“» [Владимирцов 1934: 73]. Как видим, во-первых, и сам автор затрудняется определить, частью какой же структуры были *unaγan bogol* и *boγol*. Во-вторых, обращаем внимание на то, что, по мнению автора, эти обозначения представляют таксономический ряд с *nükür*, т.е. эти группы отделены друг от друга.

Б.Я.Владимирцов рассматривал группы *богол* в контексте тогдашней модели социальной структуры (высшие/господа — низшие/чернь), когда определяющим был классовый подход. Напомним еще одно заключительное замечание Владимирцова, моделировавшего структуру монгольского общества периода империи: «Может быть, только в очень давние времена, о которых сохранились лишь легендарные сказания, 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 *обох* — род, представляло собою сложное целое. *Обох* состоял прежде всего из кровных родовичей-владельцев, затем шли крепостные вассалы — *унаган богол*, затем „простые“ прислужники — *ötöle богол*, *jala’и*. Род состоял, следовательно, из нескольких социальных групп. Можно говорить даже о двух классах: к высшему относились владельцы — *игух’и* и наиболее видные и состоятельные *унаган богол’ы* (выделено нами. — *авт.*); к низшему — младшие крепостные вассалы и прислужники, *ötöle богол’ы* и *jala’и*. Одни были *поуад* — „господа“, другие — *хагасу* „чернь“, *боголсүд* — „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; *поуад’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 *поуад*, „господ“. А положение „прислужников“, *богол*, 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 *upaḡan boḡol*'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 *upaḡan boḡol* покоренных племен и родов, а также от разных *boḡol*'ов, „своих“ и чужих... И в первые времена империи простонародье, *хагасу*, оказывалось в положении *boḡol* и *upaḡan boḡol* 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, *boḡol*, *upaḡan boḡol* и переставали отличаться от „простых людей“, *хагасу*, иногда они поднимались и выше» [Владимирцов 1934: 118].

Как видим, по Владимирцову, *богол* отмечается во всех трех выделенных им социальных группах (простые воины, чернь, слуги/рабы), 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. Категория *богол* формировала не родовую структуру, а занимала определенное место в иерархии конфедерации племен, составлявших Монгольскую империю.

Однако великий ученый, каким был Б.Я.Владимирцов, блестяще знавший материал, и сам не мог не заметить определенное несоответствие сказанного им фактическим данным, что впоследствии привело его к следующим заключениям: «Термин „Онгу-Бугул“ Рашид-ад-дина есть монгольское *upaḡan boḡol* (старинное *boḡal*). Так назывались *исконные вассалы* какого-либо рода или дома, *потомственно ему служащие* (выделено нами. — *авт.*)... Выражение *upaḡan boḡol* 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. Древнемонгольские *upaḡan boḡol* не были рабами в полном значении этого слова: они сохранили свое имущество, пользовались известной личной свободой. Не все результаты их труда шли их господам. *Upaḡan boḡol*'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 *упаган богол*'ы часто не теряли родовой связи между собой: они жили такою же родовой жизнью, родовым бытом, как и их владельцы. Главною 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 *жад*'ы. Служба владельческому роду состояла главным образом в том, что *упаган богол*'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 *упаган богол* настолько сглаживались, что начинали напоминать отношения двух союзных близких родов. Владельческий род, если он был другой кости, брал у своих *упаган богол* девушек в жены и давал своих; из среды *упаган богол* выходили сподвижники и друзья членов владельческого рода. Ввиду всего этого можно охарактеризовать отношения между родом владельческим и родом *упаган богол*, как отношения сюзерена, сеньера и крепостных вассалов. Древнемонгольские *упаган богол* были крепостными вассалами, которые не могли свободно расторгать связи, скреплявшие их с владельческим родом» [Владимирцов 1934: 64–65].

Выделенные нами характеристики групп, обозначаемых термином *богол*, а именно: *упаган богол*, *богол*, как и *нукеры*, — подчиненные, владельцы рода; наиболее видные и состоятельные *упаган богол* относились даже к высшему классу; они — исконные вассалы какого-либо рода или дома, потомственно ему служащие; можно охарактеризовать отношения между родом владельческим и родом *упаган богол* как отношения сюзерена, сеньера и крепостных вассалов. Древнемонгольские *упаган богол* были крепостными вассалами, которые не могли свободно расторгать связи, скреплявшие их с владельческим родом.

Несмотря на сомнения Владимирцова в правомерности перевода термина *богол* как *раб*, частое употребление им самим именно такой интерпретации, закрепленной затем в переводе С.А.Козина, сформировало научную концепцию, имеющую своих сторонников и по сей день. Аналогичный перевод термина *богол* отмечается и в работах зарубежных монголоведов. Например, это согласуется 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]. Неверное прочтение П.Пельо термина *unayan bo'ol* привело к появлению следующего его значения — «раб духов предков (Sklave der Ahnengeister)» [там же]. При этом Рачневский 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 Э.Хениша 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 *slave* (раб) пользуется и Ф.Кливз при переводе монгольского *богол* на английский язык [Cleeves 1982: 65, 109, 136, 153]. Можно продолжать выписки из переводов «Тайной истории монголов» на разные языки, но смысл предлагаемых интерпретаций не меняется.

Переводы, предлагаемые профессиональными монголоведами, определили и дальнейшую интерпретацию феномена кочевниковедами, не владевшими монгольским языком, например Е.И.Кычановым. Перевод и интерпретация терминов всегда определяются общим методологическим подходом к выявлению характера монгольского общества XII–XIII вв. На понимании 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 доказательств 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* будем говорить ниже, а термин *индже* означает приданое пришедшей в род мужа молодой жены, и в известных нам текстах эта группа не называется *богол*.)

Е.И.Кычанов ссылается 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, он 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 *hagan tutqar-a*, функцией которых было находиться при табуне и готовить пищу (*mong. adu'un ide'en-e*)

[Rachewiltz 1972: 19], тогда как термин *богол* в монгольском тексте не упоминается.

Далее, ссылаясь на китайского исследователя Гао Вэньдэ, написавшего специальную статью о рабстве у монголов, Е.И.Кычанов пишет: «Рабство являлось наследственным, так как наряду с терминами *богол* и *индже* употреблялся термин *джалау* (залуу. — *авт.*) — потомственные рабы» [Кычанов 1997: 182]. Нам кажется, у Рашид-ад-дина юноши (*залуу?*) — стольник и чашечник — это не рабы, они не только участвуют в *хурилтае*, но и имеют право голоса, так же как право голоса у *харачу*.

Скорее всего, 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 увидим ниже, на 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 прежде всего война, а также плен, купля-продажа людей. 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, наоборот, могли *выкупать своих людей из рабства*. Трудно интерпретировать приведенный выше факт как свидетельство приобретения рабов. В «Сборнике летописей», как и в «Сокровенном сказании», нет упоминания о людях, ставших рабами путем купли-продажи.

Е.И.Кычанов, ссылаясь на китайское сочинение «Нань цзин чэ гэн лу», сообщает: «...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 категорию, включающую разные группы людей, которую он обозначает как *домашнее рабство*. «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, готовили 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“. — *авт.*)» [Кычанов 1997: 183]. Последний пример взят из китайского сочинения.

По мнению Е.И.Кычанова, функция этой социальной группы состояла в следующем: «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 кереитский отправил пленных „пасти верблюдов и овец“. Рабы стригли овец, сбивали кумыс. Как и во многих обществах средневековья, рабы у монголов приравнивались к скоту (кит. источник. — *авт.*). При династии Юань рабов из военнопленных (цуюкоу) 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. — *авт.*)» [Кычанов 1997: 183].

Были ли рабы и иные зависимые категории населения в монгольском средневековом обществе? Несомненно. Это подтверждают многочисленные данные китайских источников [Мэн Сымин 1938: 170–195; Schumann 1956: 81–82, и др.]. В юаньское время для обозначения рабов (кит. *нубэй*) использовался термин *цую-коу*. Европейские путешественники также зафиксировали наличие этой группы лиц и в монгольском обществе. Плано Карпини, например, свидетельствует, что монголы «забирают всех юношей¹ с женами и сыновьями и заставляют их идти сзади себя со своими слугами. Впрочем, эти юноши не принадлежат к числу татар, а вернее сказать, к числу пленных, так как хотя они считаются в их среде, однако не пользуются таким уважением, как татары, но приравниваются к рабам и посылаются на все опасности, как другие пленные. Ибо в войнах они идут первыми, а также если приходится перейти болото или опасную воду, то им надлежит сперва изведать брод. Им также нужно работать все, что надлежит делать. Точно так же если они кого-нибудь оскорбят или не повинуются по мановению, то их бьют как ослов. И, говоря кратко, они мало что

едят, мало пьют и очень скверно одеваются, если только они не могут что-нибудь заработать в качестве золотых дел мастеров и других хороших ремесленников. Но некоторые имеют таких плохих господ, что те им ничего не отпускают, и у них нет времени от множества господских дел, чтобы заработать себе что-нибудь, если они не украдут для себя времени, когда, может быть, должны были бы отдыхать или спать, но это могут делать те, кому позволено иметь жен или собственную ставку. Другие же, которых держат дома в качестве рабов, достойны всякой жалости: мы видели, как они весьма часто ходят в меховых штанах, а прочее тело у них все нагое, несмотря на сильнейший солнечный зной, зимою же они испытывают сильнейший холод. Мы видели также, что иные от сильной стужи теряли пальцы на ногах и руках; слышали мы также, что другие умирали или также от сильной стужи все члены тела их становились, так сказать, непригодными» [Плано Карпини 1957: 58–59], см. также [Рубрук 1957: 98].

Другое дело, что, несмотря на существование рабства в кочевых обществах, данные отношения не получили значительного распространения ни в одном из скотоводческих обществ [Нибур 1907: 237–265; Семенюк 1958; 1959; Хазанов 1975: 139–148; 1976; Кляшторный 1985; 1986; Крадин 1987: 75–84; 1992: 100–111]. Это было обусловлено рядом причин. Во-первых, в скотоводстве потребности в дополнительных рабочих руках ограничены, и они полностью удовлетворялись за счет внутренних ресурсов. Следовательно, приток рабов извне кочевникам был не нужен. Во-вторых, использование рабского труда в выпасе скота экономически неэффективно, рентабельнее вдвоем-троем пасти стадо, чем приставлять к двум-трем рабам надсмотрщика. В-третьих, при кочевом образе жизни открывались возможности для бегства и одновременно существовала опасность повышенной концентрации рабов в одном месте при весьма низкой демографической плотности свободного населения. В-четвертых, скотоводческий труд требовал определенной квалификации, личной заинтересованности, во многих скотоводческих обществах он считался престижным. По этим причинам рабы у кочевников использовались преимущественно в домашнем хозяйстве (женский труд) или же поставлялись на рынки рабов. Только в крупных степных империях использовались рабы-ремесленники, которые концентрировались в специально построенных поселках или городах.

Следует остановиться на второй точке зрения, согласно которой рабы не могли составлять заметную часть кочевого общества. «Насколько же эти термины условны, — утверждает Г.Е.Марков, — видно из многих свидетельств... 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 Томинь, ни его родственники не находились в услужении семьи Темучина в его детстве, так что ни о каком рабстве (наследственном тем более. — *авт.*) 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].

Новаторская для своего времени работа Г.Е.Маркова свидетельствует, насколько сложно проводить подобное исследование, ориентируясь лишь на русский перевод. «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 харак-

тер 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» [Марков 1976: 66]. К этому следует добавить, что исследователь в одном из случаев даже интерпретирует значение термина *унаган-богол* через термин *утэгу-богол* [Марков 1976: 64–65].

Заметную помощь в исследовании данного феномена может оказать обращение к оригинальным текстам, содержащим термины социальной организации и структуры и анализ их значений в конкретном контексте. Эта необходимость обусловлена неудовлетворительным, на наш взгляд, переводом и употреблением терминов на русском языке, поскольку переводчик ориентируется на более поздние значения этих терминов. Заметным препятствием для понимания реального содержания терминов являются переводы С.А.Козина, которым и пользуется большая часть русскоязычных исследователей и которые не являются в полном смысле научными, поскольку сделаны в контексте господствовавшей тогда концепции Б.Я.Владимирцова.

Богол — маркер групповой социальной стратификации

Проблема социальной структуры и организации монгольского общества предымперского и имперского периодов по-прежнему остается нерешенной и требует дальнейшего углубленного исследования. Попробуем выявить и рассмотреть все случаи упоминания терминов в «Сокровенном сказании» и «Сборнике летописей», причем будем обращать внимание на контекст. Известно три словосочетания, в которых употребляется термин *богол*: *отоле богол*, *унаган богол* и *отеку богол*. Причем следует заметить, что все они встречаются только в «Сборнике летописей», в «Сокровенном сказании» употребляется лишь термин *богол*.

Самый редкий случай, можно сказать единственный, — упоминание термина *отоле богол* в следующем контексте: «Этот род Удачи (здесь и ниже выделено нами. — авт.) вследствие того, что они суть

простые рабы (в тексте *уталу бугул* = монг. *Ötölө bogol*. — примеч. 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 него 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 традиционно по происхождению связывалась 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 Эргунэ-куна» [Рашид-ад-дин 1952а: 156]. Участие урянкатов в значимом для монголов акте — исходе из Эргунэ-куна — маркирует генетическое родство их с родом Чингис-хана. Принадлежность к этому роду подчеркивалась, например, для сподвижников Чингис-хана: «Эмир Субэдай-бахадур... был также из [племени] урянкат», и Рашид-ад-дин перечисляет его потомков, возглавлявших тысячи в монгольском войске [Рашид-ад-дин 1952а: 158, 159]. И далее: «В эпоху Чингиз-хана из этого племени урянкат из старших эмиров был Джелмэ-Ухэ... В ту эпоху он принадлежал к числу эмиров кезика (кешиктен. — *авт.*), и выше его никого не было, кроме двух-трех эмиров. Он скончался в эпоху Чингиз-хана. У него было два сына: один по имени Есун-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 из упомянутых выполняли прежде всего военную функцию, 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. Что касается потомков Удачи, то о них 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, — констатирует он, — 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 внимание следующее: территория, именуемая Баргуджин-Токум, находится на самой окраине монгольского мира; на ней проживают хори, баргуты, тумэты и лесные урянкаты; вероятно, все эти народы тюркоязычные (некоренные монголы), поскольку шаманы у них обозначаются тюркским словом *кам*.

Уже по тому, какие функции выполняли представители племени урянкат (урянхай/урянхат) — шаманы, кузнецы, хранители хори́га, полководцы, можно сомневаться в верности интерпретации термина *богол* в смысле *рабы*.

Некоторый свет на характер категории *богол*, причем той, которая в переводе обозначает раб порога, могут пролить сведения об уже упоминавшемся урянхайце, связанном с Бурхан-Халдуном (одним из наиболее сакральных локусов монгольской традиционной культуры), — Чжэлмэ, который был нукером Чингис-хана и сыном Чжарчиудай-эбугена. Правда, по отношению к нему употребляется термин *богол* без какого-либо определения, что вообще характерно для «Сокровенного сказания». После того как Темучжин подарил Ван-хану доху из черного соболя, полученную им от свекрови Цотан (матери Бор-тэ-уджин), Ван-хан обещал вернуть разбежавшийся от Темучжина народ. В это же время к Темучжину пришел урянхадец Чжарчиудай с раздувальным мехом за плечами и со своим сыном Чжелме, который когда-то по случаю рождения Темучжина поднес соболя пеленки. Тогда же он отдавал и сына своего, но его не взяли по малолетству. Теперь же Чжарчиудай отдавал 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» одного из лучших нукеров Чингис-хана — Чжэлмэ, служение которого у порога начинается с его вступления в дружину. Чингис-хан говорит своему соратнику-нукеру Чжэлмэ: «§ 211...., При самом моем рождении спустился к нам с Бурхан-халдуна Чжардчиудай-Евген, с кузнечным мехом за плечами и со своим Чжелмеем, малюткой от колыбели. Он

подарил для меня собольи пеленки. Вступив в дружину мою вот с каких пор, Чжельме, рабом при пороге, / Моим вратарем ты служил“» [Козин 1941: 164] (mong. “jarcı’udai-ebügen gūrege-ben ürcü jelme ölegei-te’e-ce burqan-qaldun-aca bawuju irerün onan-nu deli’ün-boldaqa-namayı töreküi-tür buluqan nelke ökcü büle’ei tere nököcekse’er bosoqayin bo’ol e’üden-ü emcü bolba-je” [Rachewiltz 1972: 121]. Более точный перевод: «Он, будучи нукером (служба нукером), стал *богом* порога, эмчу (служгой, слово маркирует личную принадлежность) дверей». Выше приводилась точка зрения исследователей на место категории *богол* в социальной структуре, согласно которой им противопоставляются нукеры. Но здесь можно видеть обратное: функцией члена дружины, нукера, является несение *определенной службы* своему господину. Что же касается употребления термина в контексте, то он, скорее, является наименованием *должности* (титула?) *раб порога*. На наш 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*), нужно уделить особое внимание, поскольку, как следует из приведенных выше данных (Чжэлмэ, представитель лесных урянкатов, которые были *ötöle bogol* — *рабы порога*), этот частный случай может свидетельствовать и об общем принципе социальной стратификации. Употребление этого словосочетания встречается в «Сокровенном сказании» неоднократно. Встречается оно и в «Сборнике летописей». После битвы с кереитами, в которой победил Чингис-хан, он разослал послов к главам племен, в частности к Тогорилу, которому он повелел сказать: «Мой младший брат Тогорил, ты — *раб порога дверей моих предков* (выделено нами. — *авт.*), 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].

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, Тоорил. 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 рабом — вратарем.

Вот это я только и хотел сказать тебе“» [Козин 1941: 138] (mong. 180. basa cinggis-qahan to'oril de'ü-de ügüle ke'en ügülerün de'ü ke'egü yosun tumbinaí caraqai-lingqu qoyar-un oqda-bo'ol-i'ar bilaju ireba-je oqda-bo'ol-un kö'ün sübegei-bo'ol бүлө'e sübegei-bo'ol-un kö'ün kökөcү-kirsa'an бүлө'e kökөcү-kirsa'an-u kö'ün yegei-qongtaqar бүлө'e yegei-qongtaqar-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'ülkүн buyu-je cimayi de'ü ke'egü yosun borqai-yin minu bosoqa-yin bo'ol elincüg-ün minu e'üden-ü emcү bo'ol ke'ejü ilëgү-yi minu eyimü [Rachewiltz 1972: 91].

В данном отрывке не только заключается «историческое» обоснование подчиненного положения Тоорила и его рода Чингис-хану, но его содержание позволяет сделать вывод о том, что термином *богол* действительно маркируется уровень социально-политических отношений: указывается на то, что категория *богол* соответствует подчиненному социальному статусу, обозначаемому понятием *младший брат*. Если в случае с Чжэлмэ *слуга двери*³ обозначался термином *эмчу*, то в этом тексте употребляется парное слово *эмчу богол*, что говорит о равнозначности этих терминов.

Безусловно, обязанности привратника не состояли в простом открывании дверей. Это, на наш взгляд, одна из почетных должностей, которой награждались сподвижники (нукеры)⁴ Чингис-хана. Неслучайно при назначении специально упоминалась не только дверь, но и порог — они были сакральными частями юрты, что подтверждается в следующем ниже отрывке из «Сокровенного сказания», где порог называется золотым, а дверь — широкой. Когда Чингис-хан громил татар (тогда был взят в плен мальчик, одетый в телогрейку из штофной парчи с золотыми кольцами на шнурах, подаренный Оэлун и названный ею Шиги-Хутуху), чжуркинцы (племя юркин) напали на кочевье (а'иғиқ) Чингис-хана, ограбили его и убили десять человек. Чингис-хан, припомнив также историю с избиением кравчего Шикиура в Ононской дубраве и рассеченное плечо Бельгутая, выступил в поход против племени юркин и разгромил его в местности Долон-болдаут на Керулуне. В «Сокровенном сказании» говорится: «§ 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-Ува представил тогда Чингис-хану двух своих сыновей, Мухали и Буха, и сказал так:

„У царский ступеней твоих
Рабами пусть будут они.
Шалить-непоседничать станут —

Ты ноги им в сгибе подрежь.
Побег ли замыслят — беда! —
Им печени вырви тогда.
У врат твоих царских они
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
Повели им стеречь.
Золотой твой порог
Коль покинут они,
Смертью лютой казни.

* * *

Им широкие врата твои
Повели открывать.
От широких от врат твоих
Если б к кому отошли, —
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?)“.)

Чжебкея же отдала Хасару. Представляясь Оэлун-эке, Чжебке *подарил ей маленького мальчика, Бороула, которого он захватил в Чжуркинских стойбищах (выделено нами. — авт.)*» [Козин 1941: 114–115] (mong. 137. *saca taicu qoyar-i бүтэ'et qariju irejü jürkin-ü irge gödölgeküitür jalayir-un telegetü-bayan-u kö'ün gü'ün-u'a cila'un-qayici je[b]ke qurban tede jürkin-türaju'ui gü'ün-u'a muqali buqa qoyar kö'üd-iyer-iyen a'uljaju 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 gëtkün 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 gëtkün örgen e'üten ergüjü öktügei ke'en ökba bi örgen e'üten-nece cinu ö're odu'asu öre inu miderijü gotkün 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, находившихся 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 несправедливости данной категории лиц говорить трудно: вспомним, что раб Чжебке дарит Оэлун-эке, матери Чингис-хана, плененного им мальчика.

Термин *унаган богол*, или *унгу-богол*, наиболее часто упоминается в «Сборнике летописей», причем прежде всего в отношении *джалаи-ров*. Сведения о джалаирах в источниках 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* — служить *рабами порога*. В «Сборнике летописей» (§ 137) уже упоминались внуки джалаирского Тергету-Баяна — *рабы порога*. Джалаиры — это народ, традиционно не относимый к монголам и включенный в монгольскую общность, после того как их завоевали. 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 все случаи упоминания перевода джалаи-ров в категорию *богол*, можно выделить разные контексты. Первый связан с ранним этапом — периодом Кайду-хана. Тогда джалаиры, убегая от китайцев, которые устроили им бойню, убили Мунулун, жену Дутум-Мэнэна⁵. «И по этой причине некоторых из них убили, а часть других стала *пленниками и рабами* (курсив наш. — авт.) 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 *унгу-боголом*. 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 джалаи-ров 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 джалаи-ров, которые и так будто бы являлись *боголами*. Джалаира Илукэ, сына Кадана, бывшего в свите Чингис-хана, последний «*отдал вместе с войском своему сыну Угедей-каану* (курсив наш. — авт.), 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 *хэбтэул* — этим словом обозначался отряд в 80 человек ночной Чингизовой стражи... термин значит „ночная охрана, ночной дозор“. — примеч. 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 джалаирав) получает в дар этого Аргуна в качестве *слуги и раба*; при этом Аргун называется *дружинником* (нукером) и *эмиром* сына Кадана⁶.

Еще Г.Е.Марков обращал внимание на то, что «все сообщения источников, на которые ссылается Б.Я.Владимирцов, пытаясь 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-Тармала. 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 Чингис-хана, то о нем говорится, что он «был из племени джалаир и рабом Чингиз-хана» [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 Саарикээр, которая была нутуком Чингис-хана, «в тех окрестностях находи-

дось жилище ханэ *Джочи-Тармалэ* из племени джалаир, 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 Чингис-ханом» [Козин 1941: 112]. За отношения младших (Тайчара и Джочи-Тармала) несут ответственность старшие — Чжамуха и Чингис-хан, бывшие их суверенами, которым они служили, причем не только в войне, но и при охране 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 джалаиров. Другим племенем из «чужих», которое обозначалось понятием *унаган-богол*, были татары. «В конечном счете, после гнева Чингис-хана на племя татар 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 [высокопоставленные монголы]; к ним применялось положение унгу-богульства (в тексте *унгу-бугули*, что соответствует монгольскому *унаган-богол*. — примеч. 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 только термин *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. В конце концов Есугэй-бахадур одержал над ними [татарами] верх и их уничтожил.

Впоследствии Чингиз-хан ввел в оковы своего порабощения [бандаги] 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] (mong. *hüleksed-i bo'oliduya jük jük qubiyalduya* [Rachewiltz 1972: 72]).

Еще одной группой, которая являлась богом Чингис-хана и его рода, были баяуты. Причем, как и в случае с джалаирами, в источниках отмечается несколько форм перевода в эту категорию. Одна из них повторяет случай с джалаирами — продажа. У Рашид-ад-дина содержится сообщение: «Один человек из племени баяут, 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» [Рашид-ад-дин 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, которые являются рабами уруга (*бандэ-и уруг* — „раб рода“) (перс. *банде* текста соответствует монг. письм. *богол*. — примеч. пер.) Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 147–148].

Другой случай описывается в разделе о роде джадай 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. 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 Тэ-

муджин 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 к наиболее элитным частям — ночной страже (*хэбтэулам*) или *нукерству*, служить дядьками принца крови и доверенными государства на территориях, завоеванных монголами, и, как уже говорилось, 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 говорилось о том, что перевод джалаилов в категорию *унаган богол* маркировал их монголизацию, т.е. переход из статуса «чужих» в монгольскую общность нового уровня — надплеменную. Интересно в связи с этим отметить, что Рашид-ад-дин несколько противоречит самому себе: одновременно с обозначением их как *унаган богол* он отмечает их в категории *отеку богол*, причем подчеркивает их родство с Чингис-ханом через называние их дарлекинами. «В ту пору из тех монголов, название которых джалаир, — а они суть из дарлекинов... несколько племен обитало в пределах Кэлурэна... Хитаи перебил все те, столь многочисленные, племена джалаилов... Из всех джалаилов [лишь] одна группа... [в числе] семидесяти кибиток снялась и, бежав, откочевала с женами и детьми и дошла до пределов стойбища [ханаха] Мунулун... и убили [ее] (в результате конфликта. — *авт.*)... 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 мон-

голы сливают кумыс, и держал [его там]. Когда группа тех джалаирав 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].

Уже упоминалось о том, что в «Сборнике летописей» потомки Алан-Гоа делятся на две группы — нирун и дарлекин [Рашид-ад-дин 1952б: 10–11]. Рашид-ад-дин объясняет различия между этими двумя группами: «Знай, что все многочисленные ветви и племена [кабилэ], которые произошли от этих сыновей (Букун-Катаки, от которого происходит род катаки; Салджи — предок салджиут; Бодончар. — *авт.*), называют нирун, что значит: они появились из непорочных чресл; 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 хотя и появились от того общего корня, но так как отцом их был Добун-Баян, 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. *өтекү*, монг. *өтегү* — 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. — примеч. 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» (на-

пример, в «Сокровенном сказании» [Козин 1941: 96]), слово *ötök* означает род и употребляется со словом древний — *erten-ü: erten-ü ötök*, т.е. древний род Ван-хана.

Наряду с частью джалаиров, записанных в категорию *отеку богол* и в связи с этим даже включенных в «фиктивную» генеалогию, к этой группе Рашид-ад-дин относит и часть баяутов, также уже отмеченную нами среди *унаган боголов*. «В начальную пору молодости Чингиз-хана, когда у него началась война с племенем тайджиут и он собирал войско, большинство племен баяут было с ним союзниками. Из тринадцати куреней его войска один курень составляли они, он повелел тому племени именоваться *утеку* (в некоторых рукописях добавлено слово *гурган*, что означает *зять*. — *авт.*). Они имели установленное обычаем право на то, чтобы им дали девушку из рода [Чингиз-хана]» [Рашид-ад-дин 1952а: 176]. С большой долей вероятности можно допустить, что термином *отеку богол* обозначались группы, которые всегда были на стороне Чингиз-хана и его предков — оказывали похвальные услуги, были союзниками и т.п. или состояли в генеалогическом родстве с Чингиз-ханом.

Этими фактами исчерпывается информация, содержащая терминологическое различие разных типов *богол*. Следующее ниже 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 Чингиз-хан был господином «времени и пространства», т.е. владыкой мира, которому подвластно все. А с другой стороны, 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. — примеч. 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. Они многократно 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 были близкими родственниками (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 эту категорию имеет ситуация, связанная с Даридай-отчигином. Даридай-отчигин являлся дядей Чингис-хана, и вследствие своего звания *отчигин* находился на социальной лестнице выше, поскольку этому званию соответствовал сакральный статус в Великом Уруге (Есугя, 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 механизма 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 Балджиунэ]... 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-ха-

на, 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-Хутуху необходимость сохранения Дарида, которого Чингис-хан хотел наказать за участие в сговоре с кереитами 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 Даридай-отчигину была сохранена жизнь.

О высоком уровне статуса *отчигин* свидетельствует то, что при интронизации Угэдэя именно отчигин возглавлял 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 [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. 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 Тай-

нал-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, мало-вато, то Буркану 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.

Приведя эти пространные цитаты, мы хотели показать идеологическое обоснование 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 (кият-борджигинов), а с другой — констатируется его подчиненное положение по отношению к Чингис-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 через установление родства с выдающимися предками (Хабул-хан, Тумбинэ-хан) обосновывается легитимность его власти в общности *кият* с указанием двух сакрально значимых фигур — старшего и младшего. Границы общности очерчиваются 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 сыновей старшей жены происходят следующие племена: от первого, Джаксу (старший сын Бурук — старший сын Джочи — старший сын Хука-беки), — *нуякин*, *урут* и *мангут*; от третьего, Качули, — *барулас*; от четвертого, Сим-Качиуна, — *хадаркин*; от пятого, Бат-Кулки, — *будат*. От сыновей другой жены происходят: от шестого сына, Кабул-хана, — род Чингис-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 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 Чингис-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 Тумбинэ-хана — от первого сына главной жены, тогда как Чингис-хан — потомок 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. — *авт.*) [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 наш взгляд, важным фактом, свидетельствующим о том, что термин *богол* не маркирует рабства в общетеоретическом понимании, а лишь служит перекодировке традиционных социальных связей и установлению 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 и родственные роды. Причем и по отношению к ним употребляются глаголы подчинил, покорил, победил, хотя все они, согласно генеалогической таблице, были его родичами. Чингис-хан «в самом начале своего царствования... подчинил

своему приказу все те племена и всех [их] сделал своими рабами и воинами» [Рашид-ад-дин 1952а: 196]. К этим племенам отнесены ветви монгольских племен в собственном смысле, прочие монгольские племена, народы, которые схожи с монголами, и другие — хитай, тангут, уйгур и пр.

Конечно, материалов недостаточно, чтобы делать глобальные выводы о различиях в характеристике этих трех групп *богол*. 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, в массе обозначались *унаган богол*, почему чаще всего нет определения к *богол* (монг. *богол*, перс. *бандэ*), как и к чжалаирам. Кроме того, представители групп, обозначаемых разными терминами, могли получать одинаковую должность (титул?) — раб порога или раб двери. Это были и урянхаец Чжэлмэ (*ötöle bogol*), и чжалаирцы Мухали и Буха, Тунке и Хаши (*unayan bogol*).

Можно выделить несколько черт, 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 военного поражения, и *добровольное*.

Основным путем обращения родов, племен и групп людей в категорию *богол* было насильственное подчинение, что определялось столкновением интересов, выливающимся в постоянные стычки. И в этом контексте следует обратить внимание на то, как формулируют этот факт источники. Рашид-ад-дин пишет о тех, кто никогда не воевал с Чингис-ханом и благодаря этому не стал рабом. 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; [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]. Сообщается о том, что эти племена состояли с Чингис-ханом в отношениях *анда-куда*, т.е. брачного родства, что для традиционного общества было довольно суще-

ственным. Поэтому не было необходимости переводить их в новый статус. Напротив, рабами его (Джидай-нойона) рода были урут и мангут, бывшие родичами рода Чингис-хана. Этот пример с кунгиратами подтверждает, на наш взгляд, предположение о том, что термин *богол* наряду с другими (*анда*, *анда-куда*, *старший брат-младший брат*, *отец-сын* и т.д.) служил маркером отношений «господство-подчинение» и мог приравняться к таксону *младший брат*, где старшим, безусловно, был Чингис-хан.

Уже в приведенных цитатах так или иначе вырисовывались функции отдельных личностей или групп, обозначаемых термином *богол*, — это прежде всего преданная служба старшему, о чем говорилось выше. Можно привести еще несколько примеров. Из племени йисут на службе у Чингис-хана был Джэбэ (десятник, затем сотник, тысячник и темник), который «долгое время был [при особе Чингис-хана] на рабском служении [мулазим-и бандаги], ходил в походы и оказывал добрые службы» [Рашид-ад-дин 1952а: 194].

При этом 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. Алтанхатун, 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. — примеч. 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. [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].

Следует заметить, что и господин имел определенные обязанности перед этой категорией населения, что зачастую увеличивало их приток к усиливавшемуся правителю, как это и было в случае с Чингис-ха-

ном. Чужие роды могли присоединяться в качестве *богол* и добровольно. Причина, по которой некоторые племена добровольно приходили к Чингис-хану с выражением рабской покорности, угадывается в словах бывших сторонников Чжамухи, которые после его поражения решили перейти к Чингису: «„Эмиры тайджиутов нас без пути притесняют и мучают, [тогда как] этот царевич Тэмуджин снимает одетую [на себя] одежду и отдает ее, слезает 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!“ 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. 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 кереитов: «После того как Чингиз-хан покончил дело с племенем юркин (Сэчэ-бэки и Тайчу бежали от него, не стали раба-

ми. — *авт.*), 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; они всегда принадлежали к числу рабов и воинов государей кераитов... В продолжение 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 кереитов), в иную (тункаиты — к монголам), причем добровольный, что в текстах подчеркивается неоднократно. Переход из одного социально-политического объединения в другое — 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 «господство–подчинение» и обеспечить их стабилизацию. Так, констатируется вторичный переход Чжамухи к Чингиз-хану — после битвы Чжамухи, на стороне которого был Буюрук-хан с теми, кто избрал его гурханом, против Чингиз-хана, союзником которого был Он-хан: «...так как их положение стало таким [плачевным], он [Джамукэ] 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 здесь 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) в контексте социальной организации традиционного родо-племенного общества мог быть статусно выше. Например, племя баарин в генеалогической таблице старше рода Чингиз-хана, Даридай-отчигин — младший брат Есугэя, отца Чингиз-хана, безусловно, также занимает более высокое положение, поскольку является хранителем очага рода своего отца (коренной территории — нутука), т.е. деда Чингиз-хана. Вероятно, обозначение некоторых родов термином *богол* есть способ маркировки новых отношений (харизматический путь легитимации власти), идущий на смену традиционному, основанному на генеалогии.

Выше достаточно полно и 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 термином *монголы*, которая моделируется кругом лиц — глав племен, присутствовавших при интронизации Темучжина и получении им титула *хана*. По свидетельству «Сокровенного сказания», керейтский Ван-хан так оценил это событие: «§ 126„Зело справедливо, что посадили на ханство сына моего, Темучжина! Как можно монголам быть без хана?“» [Козин 1941: 111].

Кто же были теми, кого обозначают в данном историческом контексте как *монголы*? Автор «Сокровенного сказания» сообщает: «§ 120...к нам подошли следующие племена: из Чжалаиров — три брата Тохурауны: Хачиун-Тохураун, Харахай-Тохураун и Харалдай-Тохураун. Тархудский Хадаан-Далдурхан с братьями, всего пять Тархудов. Сын Мунгэту-Кияна — Унгур со своими Чаншиутами и Баяудцами. Из племени Барулас — Хубилай-Худус с братьями. Из племени Манхуд — 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 — Сечиур. Из племени Дорбен — Мочи-Бедуун. Из племени Икирес — Буту, который состоял здесь в зятях. 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 — Даритай-отчигин, один курень Унчжин-Сахаитов... отделились также от Чжамухи и пришли на соединение с нами еще и следующие: одним куренем — Сача-беки и Тайчу, сыновья Чжуркинского Соорхату-Чжурки; одним куренем — Хучарбеки, сын Некун-тайчжия; одним куренем — Алтан-отчигин, сын Хутала-хана» [Козин 1941: 107–108].

Оставляя в стороне проблему, насколько этнически и лингвистически все эти племена были однородны, подчеркнем только, что этим перечнем актуализируется модель социально-политической общности,

в тот 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 термином *богол*.

Необходимо отметить еще одну характерную черту — проявление «рабской покорности» вовсе не означает рабской бесправности: 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. В контексте личных отношений *богол* и господина, как уже говорилось, первый мог выступать нукером последнего. Показательным в понимании характера категории *богол* может быть следующий 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?“ ...И тут же на глазах Чжамухи [Чингис-хан] предал казни посягнувших на него аратов» [Козин 1941: 155] (mong. *Qara kerī'e qarambai noqosu bariqu bolba qaracu bo'ol qan-tur-ıyan qar gürgegü bolba qahan anda minu ya'u endegü boro quladu borcin sono bariqu bolba bo'ol nekün büdün ejen-ıyen bosoju (?) nendejü bariqu bolba boqda anda minu ya'u endegü... haran-i mökörü'üljü* [Rachewiltz 1972: 111]). Здесь *богол* (нукеры — члены дружины, служившие Чжамухе) приравниваются к *qaracu*⁷ (члены неправящего рода) в первом случае, к *nekün* (домашние люди, слуги — Hausleute, Dienstboten [Хэниш 1963: 114]) и *büdün* (народ)⁸ — во втором.

Термин *богол* не маркирует единицу классовой структуры, а моделирует отношения в формирующейся потестарно-политической организации, как и термины *анда-куда*, *отец-сын*, *старший брат-младший брат*, которые указывают на характер отношений между социально-политическими объединениями. Эта категория выступает в качестве части механизма социально-политической интеграции, фиксирует изменения, произошедшие в процессе завоевания, требующие включения новых структур и перекодировки старых. Она участвует в моделировании новой структуры, обеспечивая сохранение целостности общественного организма: констатируется формирование общественных отношений на новом уровне, когда складывается надплемен-

ная, надлокальная социально-политическая структура, тяготеющая к универсализации мироустройства.

При постоянной нестабильности общностей, обозначаемых терминами *улус*, *иргэн*, *обок*, категория *богол* становится одним из возможных механизмов фиксирования их границ и способа организации отношений: один (старший, *правитель*) обязуется выполнять свои функции по отношению к подданному, обеспечивая его благополучие, другой (младший, *богол*) служит хозяину в мирной жизни и на поле брани. При этом *богол* и *воин* выступают в качестве синонимов. Статус раба/слуги дает не только материальную выгоду (переход к более сильному господину обеспечивает и более высокий уровень защиты и покровительства), но и социальный статус в престижном сообществе.

Хотелось бы подчеркнуть, что термин *богол*, который со времен Б.Я.Владимирцова интерпретировался как маркер зависимости, личной или групповой несвободы, на самом деле выражал лишь включение группы в структуру империи и ее подчиненное положение по отношению к правящему роду Чингис-хана. Следует говорить о типологической близости категории *богол* в социально-политической структуре Монгольской империи и аналогичных категорий в других древних и средневековых кочевых обществах.

Нужно 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]. Но, на наш взгляд, все-таки и в исследовательском контексте 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, которая предполагает неравенство сторон. Подчиненная сторона получает частичную компенсацию в виде покровительства, защиты и помощи, тогда как другая сторона требовала признания зависимости в той или иной форме (социальной или материальной). Именно это мы наблюдаем в монгольском обществе предимперского и имперского периодов.

Можно ли обозначать существовавший тип зависимости рабством, которое характеризуется прежде всего индивидуальной или групповой несвободой? Думается, вообще применительно к доиндустриальным обществам было бы неправильно говорить о свободе в современном понимании, поскольку там не существовало вещных отношений и ин-

дивидуализма. Каждый человек был частью какой-то группы (локальной общины, военно-иерархической организации), и его деятельность была опосредована и регламентирована данной группой. В античном обществе свобода обозначала принадлежность к гражданской общине — полису. В европейском феодальном обществе свободой считалась возможность самим выбирать себе сюзерена. Что касается интерпретации понятия *богол* в контексте рабовладельческих отношений, то достаточно сопоставить его с признаками «рабства» (см., например [Дандамаев 1984: 11–13]), чтобы убедиться в некорректности подобных сопоставлений.

Трудно также согласиться с тем, что термин *богол* соответствует отношениям феодального вассалитета, как писал Б.Я.Владимирцов. Отношения «патронаж–клиента» внешне схожи и их нередко путают с отношениями вассалитета, распространенными в средневековой Европе. Под патронажно-клиентными отношениями в антропологии и социологии принято принимать асимметричные связи между индивидами, в которых лицо с более высоким статусом (патрон) оказывает покровительство и защиту второму (клиенту), тогда как последний принимает данный порядок и взамен предлагает свои услуги. Патронаж, как и феодальный вассалитет, основан на личной преданности, взаимных обязательствах, определенной солидарности и неформальных нормах, принимаемых сторонами. Внешне патронажно-клиентные связи имеют подчеркнуто неофициальный, личный характер, нередко они облачены в терминологию семейно-родственных отношений [Gellner, Waterbury 1977].

Существует много вариантов патронажно-клиентных отношений: внутри небольших сельских групп и в больших городах, в области сельского хозяйства и в торговле, в сфере политики и бюрократии. Эти отношения распространены как в традиционных и посттрадиционных обществах, так и в индустриальных и постиндустриальных, причем в последних они могут возникать не как пережиток, а как внутренние потребности тех или иных групп [Eisenstadt, Roniger 1984].

Вероятно, все это определялось характером (формой организации и институционализации) власти — военной иерархии с ее тенденцией к сужению «круга лиц, причастных к отправлению 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 родоплеменной 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 Монгольской империи этот компромисс проявлялся в том, что как иноплеменники, так и родоплеменные группы, связанные с Чингис-ханом генеалогическим родством и вошедшие в состав конфедерации племен под его началом, обозначались термином *богол*, что означало лишь их подчиненность Чингис-хану и его роду, а не личную или групповую несвободу или зависимость. Именно в таком 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, поскольку он влек за собой защиту и покровительство более сильной стороны.

В Монголии правление единоличного правителя (хана) сочеталось с олигархическим правлением военных предводителей (хурилтай); одновременно сосуществовали дружины (нукеры) и военная организация племени, а также взаимодействие институтов старой родоплеменной и новой военной элит. Именно расширение границ социально-политического организма, создание Монгольской империи потребовало введения нового термина *богол* для выражения отношений «господство–подчинение», способного наряду с кровным родством (отец–сын, старший брат–младший брат и т.д.) моделировать иерархию этих отношений.

Социальная стратификация, основанием которой является неравное распределение прав и привилегий, власти, престижа и влияния, обязанностей, собственности, является одним из механизмов, через которые структурируется общество. 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). При этом не предполагалась жесткая иерархическая структура: 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: чиновники, достигшие вершин иерархии, маркировались специальными терминами, отмечающими их принадлежность к группам, не включенным в правящую верховную элиту Чингисидов. Одни этнонимы (*кият*, *борджигин*) становятся значимыми маркерами при распределении доступа к верховной власти, к власти, которая принадлежит этой группе по праву рождения. Все другие 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.

Многовековая история монголов подтверждает специфику социальной структуры и общественной организации кочевых обществ, в которых институты первобытного общества разложились и исчезли и которые были имущественно (благодаря собственности на скот) и социально дифференцированы. В то же время экстенсивность экономики не способствовала изменению социальной структуры общества, и кочевнические патриархальные отношения оставались господствующими. Земля оставалась в пользовании общин, объединенных в общности племенного и надплеменного типа. Что касается экономических, территориальных, кровнородственных и других связей между отдельными сообществами, то они также не были достаточно прочными: различные союзы возникали и распадались постоянно. Даже в кочевой империи как высшей формы организации и централизации монгольского общества не менялся патриархальный характер ее ядра. Подобные потестарно-политические структуры можно определить как *конфедерацию племен*, или *сложное вождество*, поскольку они отражают, с одной стороны, процессы трансформации родоплеменных структур, а с другой — отсутствие или недостаточное развитие реальных формализованных институтов власти. Каков же механизм стратификации структуры монгольского улуса?

2. Система крыльев в структуре верховной власти Монгольского улуса

Характерной чертой Монгольского улуса являлась *корпоративная собственность на власть*, что было связано с оформлением привилегированного положения Чингисова рода, получившего наименование Золотой род⁹. Властные отношения в нем складывались при отсутствии развитого административного аппарата¹⁰, через систему кровнородственных связей — легитимацию социальных связей, в рамках которых проявляются властные отношения и осуществляется доступ к верховной власти посредством генеалогии, способной приспособливаться к социальной и политической практике, порождая зачастую фиктивные генеалогии. Относимые нами прежде к категории внутрисполитических связей отношения в конфедерации племен через термины *кровного родства*, маркирующие их лидеров (отец—сын, старший брат—младший брат, побратим) [Скрынникова 1997: 30–32; Скрынникова 2002: 204–219], пересмотрены (см. ниже).

Специалисты, изучающие социальную организацию и политическую систему кочевых обществ Евразии, единодушно отмечают распространение в качестве организационного принципа разделения кочевников на три части: центр, правое и левое крылья. Признается, что такое деление впервые отмечается у хунну, империя которых была разделена шаньюем Модэ. Центром управлял сам шаньюй, а руководство крыльями было вверено его наиболее близким и доверенным родственникам. Левым крылом командовал, как правило, старший сын шаньюя — наследник престола. Согласно Сыма Цяню, географически это выражается следующим образом: «Все князья и военачальники левой стороны живут на восточной стороне... князья и военачальники правой стороны живут на западной стороне... гранича с юэцжи» [Материалы 1968: 40].

Схожее деление существовало и в других кочевых империях монгольских степей. У сяньбийцев также существовала троичная структура [Бичурин 1950а: 169]. В жужаньском каганате было принято деление на левое и правое крыло [Материалы 1984: 269]. Тюркские [Кляшторный 2003: 184–184] и уйгурский [Худяков 1986: 176–177] каганаты также имели двухкрыльевую структуру. Возможно, обозначение восточной стороны как левой, а западной как правой соответствует единому архетипическому принципу ориентации Восточной Азии на юг. Такая же практика существовала и в Китае [Малявин 1989: 523].

Разделение на крылья было связано с наследованием сыновьями владений отца. О принципе распределения наследства между сыновьями писал Е.И.Кычанов: «В Центральной Азии господствовал принцип передачи имущества по наследству, близкий к ультимогенитуре, — младший сын получал оставшееся от отца имущество, его юрту и домашний очаг после получения долей имущества старшими братьями и выделения их из семьи. Старший сын наследовал титул и социальный статус отца. Так монголы поступали при династии Юань. Однако в доюаньскую эпоху монголы, как кидани, всегда придерживались принципа примогенитур и при выборе наследника социального статуса и титула отца способности претендентов часто брали верх над старшинством» [Кычанов 1997: 204].

Так ли это было на самом деле, попробуем разобраться, основываясь на материале «Сокровенного сказания». Однако, прежде чем обратиться к этому вопросу, необходимо выяснить, сколько было крыльев в Монгольской империи. Несмотря на то что наличие в улусе Чингисхана трех частей стало общим местом монголоведческих и кочевниковедческих исследований, следует сказать, что проблема структуры властных отношений, связанных с этим делением, оставалась нерешенной. Например, Е.И.Кычанов пишет: «Первоначально армия Чингисхана была поделена на два крыла, две тьмы (вспомним тьмы Чжамухи и Ван-хана) и центр. Правую, западную тьму (бараун гар), принадлежавшую к Алтаю, возглавлял Боорчу, левую, восточную (чжун гар), примыкающую к Хараун Чингду, Большому Хингану, — Мухули с китайским титулом го ван. Центром командовал Наяа» [Кычанов 1997: 197]. Здесь автор отмечает связь с правым и левым крыльями и центром прежде всего военного руководства, оставляя за пределами исследования проблему распределения властных функций.

В.В.Трепавлов, который специально исследовал проблему социально-политической организации монголов, также отмечал ее властный аспект: «Монгольское государство делилось на центр и крылья — правое (барунгар) и левое (джунгар) при формальном старшинстве восточных (левых) ханов над западными (правыми). Теперь поставим вопрос: ранг какого из крыльев у монголов считался выше? Обратимся к мнению авторитетных авторов. Абулгази: „По понятиям монголов, левая сторона почетнее правой, потому что сердце есть царь в государстве тела, а сердце бог устроил на левом боку“. Пэн Дая: „Самым почетным считается центр, за ним идет правая [сторона], а левая [сторона] считается еще ниже“. Между данными констатациями нет противоречия. Для монголов и некоторых тюркских народов традиционной была южная ориентировка, при которой восток оказывается слева, а запад — справа; у китайцев же, ориентировавшихся на север (на са-

мом деле для китайцев наиболее сакральной стороной была южная. — *авт.*), наоборот, — справа восток, слева запад. Значит, более высокий статус — у джунгара... По воцарении Темучин распределил ополчения монгольских племен и соответственно племенные кочевья по двум крыльям — правому, приалтайскому, и левому, хинганскому, или хараун-жидаунскому. Между крыльями-туменами помещался срединный тумен в бассейне Онона, Керулена и Толы. Все три тумена объединялись в удел центра — Голун улус — и представляли собой Коренной юрт, фамильные владения Чингисидов» [Трепавлов 1993: 96–97]. Автор отмечает одновременное распределение по крыльям ополчения и монгольских кочевий. Ниже он пишет: «...источники согласно относят улусы двух старших сыновей Чингисхана к правому крылу; столь же единодушно отмечается расположение уделов братьев Чингисхана в джунгаре империи; удел центра — под началом Толуя» [Трепавлов 1993: 98]. Из сопоставления двух изложенных в цитатах фактов следует, что в Монгольской империи статус братьев Чингисхана был выше, чем у него самого, но остается непонятным, почему и какой статус.

В.В.Трепавлов не указывает, как распределяется власть в крыльях и какие типы власти выделяются. Остается также неясным, что означает формальное старшинство восточных ханов. На наш взгляд, понять потестарно-политические отношения у монголов можно, если обратить внимание на распределение власти у монголов в трех сферах¹¹: властной, военной и сакральной. Попробуем ответить на эти вопросы, опираясь на текст «Сокровенного сказания». Прежде всего, надо отметить, что эксплицитных данных по этому поводу в источнике нет, решению проблемы помогают косвенные факты, связанные с распределением Чингис-ханом обязанностей среди своих родственников и нукеров в 1206 г. Именно тогда впервые появляется известное деление Монгольского улуса на два крыла (*ji'ür*), или на две руки (*qar*). Власть разделяется на светскую и военную (в каждом крыле выделяются военные единицы — тумены, которые состояются из населения правой и левой руки). Четко определяются только военачальники туменов: «§ 220. „Теперь я поручил тьму Первого корпуса ведению Боорчу, а тьму Левого корпуса — Мухалию, коему присвоил звание го-ван. Ведай же ты, Наяа (31-е место в общем списке 95 сподвижников Чингис-хана. — *авт.*), центральной тьмою“» [Козин 1941: 168].

В этой цитате стоит обратить внимание на понятие *центр*, выраженное монгольским термином *tüb*. Это примечательно в связи с тем, что, когда Чингис-хан говорит о формировании расширенного до тумена подразделения кешиктенов, он себя связывает также с центром, но выраженным другим словом *qol*: «§ 226 ...командированные по

избранию от тысяч гвардейцы турхауты составили отряд в 8000. Ночной стражи — кебтеулов, вместе со стрельцами-лучниками, также стало 2000. И всего — отряд в 10 000 человек — тьма кешиктенов. Чингис-хан повелеть соизволил: „Наша личная охрана, усиленная до тьмы кешиктенов, будет в военное время и Главным средним полком“» [Козин 1941: 168–169] (mong. minqat minqad-aca ilqaju irekset naiman minqat turqa'ut bolba kebt'e'ül qorcin-lu'a qoyar-gü minqat bolba tümen kesikten bolba cinggis-qahan jarliq bolurun bidan-u ca'ada tümen kesikten-i bökelejü yeke qol bolun atuqai ke'en jarliq bolba [Rachewiltz 1972: 130]).

В этом тексте совершенно определенно говорится, что формирование Большого центра (*yeke qol*) связано с укрупнением всегда находившейся при Чингис-хане группы (кешиктены), которое было осуществлено за счет дополнительного набора воинов из всех частей Монгольского улуса, с чем не согласуется утверждение В.В.Трепавлова о том, что Голун улус представлял собой объединение трех туменов — правого, левого и срединного.

Здесь следует сделать одно важное для понимания механизма функционирования системы крыльев замечание, основанное на упоминании В.В.Трепавловым вторичных крыльев, на которые разделялись тюркские каганаты, дорбэтские княжества, монгольские улусы и др. Необходимо рассматривать систему крыльев в контексте определенного временного периода и отдельно каждого поколения (или при каждом новом хагане, вступившем на престол), поскольку разделение наследства умершего правителя ведет к делению улуса на уделы, главы которых, в свою очередь, распределяют власть в своих владениях по крыльям. Это и рождает разноуровневую систему крыльев: первого порядка (Великий урук Есугэя), второго порядка (урук Чингис-хана), третьего порядка (уруки его сыновей) и т.д. Например, Есугэй (отец Чингис-хана) и его младший брат Даридай-отчигин, Чингис-хан и его младший брат Тэмугэ-отчигин, сыновья Чингис-хана (старшие — Джучи и Чагатай, младшие — Угэдэй и Толуй) и т.д. К сожалению, исследователи чаще всего совмещают в одном контексте и разные регионы, и разные уровни, что нашло отражение в выводе В.В.Трепавлова [1993: 98] о составе правого и левого крыла и центра. Совершенно очевидно, что перечисленные выше случаи из «Сокровенного сказания» связываются с военным управлением правого и левого крыла и центра Монгольского улуса при жизни Чингис-хана.

Что же касается гражданского/светского управления частями, то прямых указаний на его структуру в источнике нет. Мы можем ее только реконструировать, исходя из косвенных данных. В главе пятой будут разбираться статусы старших и младших в Монгольском улусе. Чингис-хан упоминает Джучи в следующем контексте: “kō'üd-ün minū

aqa joci bui-je qunan geniges-iyen teri'ülejü joci-yin döro tümen-ü noyan boltuqai" [Rachewiltz 1972: 121]. Здесь подчеркивается, во-первых, то, что Джучи является старшим сыном, а во-вторых, то, что именно ему подчиняется военачальник тумена Гунан. Но выше манифестируется военная иерархия власти, когда того же Гунана Чингис-хан спрашивает: "ta bo'orcu muqali teri'üten noyat-ta" («Вы, нойоны, во главе с Боорчу и Мухали»).

В традиционных обществах символически кодифицировалось все поле культуры, поэтому соположение *Боорчу–Мухали* в тексте может интерпретироваться как *старший–младший*, что соответствует оппозиции *правый–левый*¹² и позволяет определить статус Джучи как главы правого крыла. Дополнительным доказательством того, что Джучи был связан с правым крылом, может служить следующее указание в «Сокровенном сказании»: «§ 239. В год Зайца (1207) Джучи был послан с войском правой руки к лесному народу» (ta'ulai jil joci-yi bara'un qar-un ceri'üd-iyer hoi-yin irgen-tür morila'ulba). Соответственно, в левом крыле остаются Угэдэй и Толуй, на последнего как владельца коренного юрта и хранителя родового очага возлагаются сакральные функции. Можно сказать, что так распределялись военные и гражданские властные функции в правом и левом крыле Монгольского улуса начала XIII в., причем гражданская и военная власть могли быть в одних руках.

Специальной интерпретации заслуживает понятие *центр*, поскольку в «Сокровенном сказании» применяются два термина, что, на наш взгляд, определяется более сложными факторами, чем просто лингвистическим различием. Сначала выявим случаи употребления термина *qol*. Можно говорить о двух его значениях в тексте «Сокровенного сказания». Одно всегда связывается с военными действиями и обозначает, вероятно, центральную группу войска. Например, в § 247 прямо указывается, что Чингис-хан возглавлял войска центра (cinggis-qahan qol cerik darucaju). В § 142, где описывается начало войны Чжамухи против Чингис-хана и Ван-хана, сообщается: «...решив сразиться утром, авангард вернулся и заночевал в Центре (qol-tur neyilen qopoba)». Аналогичное значение термина *qol* отмечается далее (война Чингис-хана с найманами): «§ 193. „А как откормим коней, то сразу же обратим в бегство их караул, разобьем его, прижмем к Главному среднему полку и в этой-то суматохе ударим на них“» [Козин 1941: 145]. «§ 195. Сам Чингис-хан пошел в передовом отряде, Хасару поручил главные силы центра (qasart qol jasa'ulba)... Наш караул, гоня перед собою Найманский караул, вплотную прижал его к их главным силам на полугорье Наху-гуна (yeke qol-tur anu neyeletele)» [Козин 1941: 147].

В последнем случае мы видим второе значение центра, он обозначается как *Большой центр* (*yeke qol*), что позволяет предположить, что у него иной статус, чем просто быть центральной группой в бою. Это подтверждается и данными § 208, где Чингис-хан, перечисляя заслуги Джурчадея в войне против кереитов, говорит: «...когда же ты продвинулся до Главного среднего полка (*yeke qol-tur qürsü*), то стрелой-учуха ты ранил в щеку румяного Сангуша» [Козин 1941: 161].

Два последних факта позволяют предположить, что понятие *центр* связано не просто с лидером, стоящим во главе войска, но и с его ставкой, о чем свидетельствует кереитский случай. Если же исходить из найманского материала (§ 195), центр не имеет жесткого географического прикрепления, он передвигается с войском, а не остается с основным населением на родовой территории, что связано со спецификой жизни кочевников. Можно сказать, что термином *qol* маркируется центр, связанный с властной функцией.

Какое же значение имеет центр, обозначаемый термином *tüb*? Выше отмечалось его упоминание в связи с назначением Наяя в качестве командующего туменом этой части Монголии. Но можно вспомнить и другой случай употребления этого термина в тексте «Сокровенного сказания», связанный с Толуем (§ 213), когда отмечалась его центральная позиция в линидже Чингис-хана. Продолжая распределение обязанностей, Чингис-хан дает следующее распоряжение: «Онкур и Бороул, вы вдвоем, сидя по правую и левую сторону, распределяя пищу, не обделите кого-либо из тех, кто сидит справа, кто рядом рос и сидит слева... Онкур и Бороул, оба разъезжайте по кочевью и раздавайте пищу людям. На пиру сидите по правую и левую стороны Большой Винницы и руководите раздачей. Толуй пусть сидит между вами» (точнее: Пусть Толуй сидит с вами в центре. — *авт.*) (mong. *önggür boro'ul qoyar bara'un jewün ete'et ta qoyar bawurcin ide'en tüke'erün bara'un ete'et bayiqsan sa'uqsan-a ülü duta'ulun jewün ete'et jergeleksen eseksen-e ülü duta'ulun ta qoyar-i teyin tüge'e'esü minu qo'olai ülü qucin setkil amuyu edö'e önggür boro'ul qoyar morilaju yabuju ide'e olon gü'ün-e tüge'etkün ke'en jarliq bolba sa'uri sa'urun yeke tüsürge-yin bara'un jewün ete'et ide'e basa'alaju sa'utqun tolun-tan-lu'a tüblen sa'utuqai ke'en sa'urin ji'aju ökba*).

Этот пассаж заслуживает особого внимания, поскольку известные переводы не дают понимания, о каком распределении пищи идет речь. На самом деле это никак не связано с распределением еды для удовлетворения биологических потребностей человека.

Рассмотрим значения слов, выделенных в монгольском тексте курсивом. Глагол *tüke'erün*, который здесь указывает на распределение пищи, без сомнения, связан с известным до сих пор у западных бурят

действием, которое называется *тохорёон*¹³ и которое может сопровождать разные обряды. При проведении этого обряда выделяются центральная фигура — исполнитель обряда и два помощника, сидящие справа и слева. Исполнитель обряда совершает жертвоприношение божествам — духам местности, а помощники раздают ритуальную пищу всем участникам обряда, который, как правило, имеет родовой характер. Подтверждением того, что именно об этом идет речь, служит упоминание атрибутов обряда жертвоприношения, которые располагаются перед исполнителями обряда, стоящими лицом на юг, следующим образом с юга на север: священный сосуд (*yeke tüsürge*¹⁴), трон/престол (*sa'uri sa'urun*¹⁵), с которым связан Толуй. В монгольском тексте центральный атрибут *yeke tüsürge* соотносится с *sa'uri sa'urun*, обряд который проводит Толуй, что и определяет его центральную позицию (*tolun-tan-lu'a tüblen sa'utuqai*), в то время как Онкур и Бороул располагаются справа и слева от *yeke tüsürge*.

Нет никакого сомнения в том, что в данном случае речь идет о констатации места Толуя в ритуальной системе, вероятно, линиджа Чингис-хана (урук Чингис-хана), а термин *tüb* выражает сакральный центр новой общности. Центру, имевшему сакральное значение, поскольку он был связан с родовым очагом, всегда принадлежало особое место. Хранителем огня родового очага был младший рода — *отчигин*. Назначая Толуя в сакральный центр сформированной общности, Чингис-хан таким образом выделяет ему собственные владения из улуса отца. Уже при жизни Чингис-хана, возможно, существовало несколько уровней деления (правое–левое крыло, старший–младший): Есугэй–Даритай, Чингис-хан–Тэмугэ, Джучи–Толуй. «Тулуй-хан, почетные прозвища которого Еке-нойон и Улуг-нойон, глава дома и коренного юрта своего отца» [Рашид-ад-дин, 1960: 19]. Выражения «глава дома (очаг)» и «коренной юрт» (место, где родился; место захоронения последа, в данном случае Чингис-хана) позволяют предположить, что Толуй был хранителем огня очага урука Чингис-хана, но без официального титула *отчигин*. Представляется, что для этого периода равно актуальными были две модели структурирования монгольского общества: Великий урук Есугэя и урук Чингис-хана (впоследствии Золотой урук). Это находит отражение в актах интронизации, когда происходит пере моделирование властной структуры.

Тэмугэ-отчигин, младший брат, располагался восточнее Чингис-хана и составлял левое по отношению к нему крыло. У нас нет сведений о правом крыле Великого урука, сам Чингис-хан был в центре. В 1206 г., провозгласив себя ханом, Чингис моделирует и властные отношения через утверждение системы крыльев: правое — Джучи и Чагатай, левое — Угэдэй и Толуй. Можно сказать, что назначением

Толуя Чингис-хан моделирует и манифестирует новое социально-потестарное пространство — общность членов своего линиджа и их главенствующее положение в более широкой конфедерации племен, входящих в Монгольский улус.

Сохранение актуальности обеих моделей (Великий урук и Золотой урук) «Сокровенное сказание» констатирует следующим образом: «§ 269. В год Мыши (1228)... Чаадай, Бату во главе сыновей Правой руки; Отчикин-нойон, Еку, Есунке во главе сыновейлевой руки; Толуй во главе сыновей Центра (Tolui teri'üten qol kö'üt)... Старший его брат Чаадай возвел в ханы младшего брата Угэдэй-хана... будучи особым десяти тысячным кешиктеном, расположенным позади хана-отца моего, брат Чаадай и Толуй признали Угэдэй-хана ханом. Таким же образом признал и народ Центра (qol-un ulus-i mün yosu'ar tawulba). Угэдэй-каган, став ханом, принял внутренний тумен кешиктенов (dotona yabuqun tümen kesikten-i) и народ Центра (qol-un ulus-i)» (с. 252–253).

Более точный перевод этого пассажа: «Угэдэй-каган, став ханом, взял в свое ведение (ö'er-dür-iyen bolqa'ulun) внутренний тумен кешиктенов и людей центра». Из этого текста следует, что левое крыло Золотого Урука приобретало при Чингис-хане значение центра (qol), с сохранением значения сакрального центра (tüb). Но если при жизни Чингис-хана власть, обусловленная характером сакральности, в левом крыле (в центре) принадлежала Толую при отсутствии какого-либо упоминания места во власти Угэдэя, то со смертью Чингис-хана власть в левом крыле (коренном юрте Чингис-хана) переходит к старшему родовой территории — Угэдэю. При этом за Толую сохраняется ритуальная функция (§ 271: «напоминать забытое, будить заснувшее»).

После смерти Чингис-хана и в связи с дальнейшим дроблением его улуса на крылья появляется проблема соотношения хагана — старшего в центре, расположенного на родовой территории, и старшего в коническом клане Золотого рода. Следует обратить внимание на функции старшего. Так, при интронизации Угэдэя «Чагатай-хан взял Угэдэй-каана за правую руку, Тулуй-хан за левую руку, а дядя его Отчигин за чресла и посадили его на каанский престол» [Рашид-ад-дин 1960: 19]. Посылая войска на завоевание западных стран, Угэдэй распорядился: «Пусть во главе всех юношей будет Бату (старший сын Джучи. — авт.)... Выходцев из центра пусть возглавит Гуюк (Qol-asa qaruqsad-i güyük aqalatuqai)» [там же]. В период правления Угэдэя отмечается выполнение им властных функций, осуществляемых для всего населения центрального улуса. При этом главенство закрепляется за старшей ветвью Чингисидов — Бату (правое крыло). Здесь мы видим

перераспределение власти в следующем, после Чингис-хана, поколении. Можно прийти к заключению, что *qol* формируется из властно/военной, а *tüb* — из ритуальной деятельности.

Нельзя не отметить сопряженность в организации социального пространства: сакральность старшего в роду, обладавшего верховной властью, и сакральность младшего — хранителя *очага* родовой территории. Сакральность старшего имеет *универсальный характер*. Для традиционной культуры, к каковой можно отнести и средневековую монгольскую, доминирующим элементом картины мира, санкционировавшей существующий порядок, был центр, через который осуществлялась связь между зонами мироздания и благодаря которому гармонизировалось не только социальное, но и космическое пространство. Маркерами центра могли выступать как отдельные атрибуты (очаг рода), так и избранные личности, в качестве которых выступали старшие рода и хаганы как правители собственно монгольской территории (например, одновременно Чагатай и Угэдэй, Бату и Мункэ).

Сакральность светского лидера представляет для нас особый интерес, поскольку выполнение избранниками Неба функции, сакрализирующей и гармонизирующей космос и социум, связано через обладание харизмой (*sülde*) с Высшим законом (*törü/Yeke törü*). Связанное с правителем благодаря харизме (центр, который ассоциировался с «пупом Земли», где зарождается и откуда развивается Мир) *törü* сакрализирует пространство благодаря распространению по сторонам света. Эта связь *правителя (харизмы) Высшего закона* определяет жреческие функции, характерные в традиционной монгольской культуре как для правителей, так и для старших в роде [Скрынникова 1997: 100–148]. Старший сын — преемник отца, носитель харизмы рода и проводник Высшего закона. В «Сокровенном сказании» прямо указывается, что старший брат Чагатай поднял на ханство младшего брата — Угэдэя (Ca'adaï-aqa ögödei-qahan-ni de'ü-yü'en qan ergüjü). Старшие обладают верховной сакральной властью: Чагатай возводит на трон Угэдэя, Бату — Гуюка, что, на наш взгляд, определяется тем, что они, как старшие рода, являются носителями харизмы рода и, соответственно, исполнителями общественно значимых ритуалов.

Ритуально актуальными были оба лидера. Если старший выступает в роли исполнителя ритуалов, которые носят общий мироустроительный характер через реализацию Высшего закона, то в ритуальной деятельности младшего выделяется аспект, связанный с функционированием правящего рода через почитание огня в земле предков. Младший сын связан с культом очага/огня рода (урука) с последом предка, что, вероятно, объясняется обычаем захоронения последа под очагом и с местом рождения предка рода (урука — Чингис-хана или Великого

урука — Есугэя). В обоих случаях право власти легитимировалось их способностями к ритуальной практике, и в этом качестве они могли выступать гарантами целостности и благоденствия коллектива.

Сопряженность двух сакрально и соответственно властно значимых парадигм реализуется в акте интронизации, которая проводится в сакральном центре родовой территории старшим чингисидом с помощью младшего, который, присутствуя в обряде слева, признает свой более низкий статус. Понятие *центр*, на наш взгляд, моделируется не только в профанном поле культуры, но и, пожалуй, прежде всего в сакральном, и связано это как с харизмой, так и с родовым очагом, в данном случае Чингисидов.

Может быть, стоит рассматривать сопряженность так: *старший рода* является верховным главой как носитель харизмы рода, *младший рода* (отчигин) связан с престолом/троном, находящимся на родовой территории, где важнейшую роль играл центр (*tüb*), маркируемый очагом, культ которого и являлся функцией младшего. Проблемы не было при Чингис-хане — он выполнял властные функции (харизматический тип власти). После его смерти, когда должны были восстановиться традиционные механизмы, постоянно возникала проблема перераспределения власти из-за дальнейшего дробления уделов на крылья. Поскольку, как было показано, актуальными были оба принципа: ультимо- (младший из младших) и примогенитурный (старший из старших), то для монгольского общества XIII и XIV вв. характерно перепроизводство элиты, что усиливало борьбу за власть. Соответственно, постоянно противоборствовали две тенденции — власть старшего или власть хагана, который был связан, как правило, с левым крылом — сакральным центром монгольского мира.

Изучение системы крыльев позволяет выявить усложнявшуюся структуру власти у кочевников, хотя основным принципом ее организации по-прежнему оставался родовой принцип. Эта же система сохранилась и при последующих ханах, например при Мункэ [Allsen 1987: 47, 49], ее ключевые компоненты могут быть прослежены и в период пребывания монголов в Китае.

Постоянное перераспределение властных функций связывается, на наш взгляд, с изменениями в структуре власти между линиджами даже в границах одного рода — правящего рода борджигин. При этом стоит отметить, что если власть в правом крыле сразу и навсегда закрепилась за старшими сыновьями Чингис-хана (не учитываются последующие поколенные дробления), то власть в левом крыле и центре могла перераспределяться, что хорошо демонстрирует пример Толуя, связанного с сакральным центром (*tüb*) и одновременно с левым крылом при Чингис-хане, и с левым крылом и центром (*qol*) при Угэдэе.

Таким образом, сакральный центр *tüb* и светский *qol* могут совмещаться.

Можно вспомнить хунну, у которых отмечается аналогичное распределение власти — правое и левое крыло и центр. Монгольский материал позволяет понять характер власти и у них. С одной стороны, у гуннов считалась почетной левая, восточная сторона [Кычанов 1997: 12], а с другой стороны, манифестируется главенство правой стороны распределением мест свиты вокруг центрального правителя: «те, кто находятся справа и слева от него» [там же: 13]. Называя правую сторону первой, маркируют ее старшинство. На левой стороне располагаются младшие: «При шаньюе Хуяньти (85–68 гг. до н.э.) левым луливаном был младший брат шаньюя, левым сяньваном был также младший брат» [там же: 15–16].

Но связь младшего с родовой территорией (сакральностью земли предков) определяет, на наш взгляд, то, что титул шаньюя практически всегда, оставаясь в левом крыле, наследуется линиджем младшего сына. В Монголии престол также всегда сохранялся за левым крылом, связанным с родовой монгольской территорией. Что же касается распределения владений, то «очевидно, что территория левого и правого крыла гуннского государства складывалась из владений сяньванов, луливанов и прочих владений-улусов, поскольку, если были владения „самые большие“, то были и владения-уделы менее крупные и менее сильные» [там же: 15].

Исследование социальной организации и структуры монгольских кочевников может способствовать решению проблемы политогенеза в его региональных и временных формах. Тем более что сейчас стало очевидным: догосударственные общества могут быть не менее сложными и механизмы, действующие в них, не менее эффективными, поскольку выбор пути развития определялся самим обществом как результат его адаптации не только к природной, но и к социокультурной среде. Это демонстрирует, на наш взгляд, и «Сокровенное сказание», составление которого связано со временем описанных в нем исторических событий. Распределение власти в крыльях определялось характерными для традиционного монгольского (кочевого) общества представлениями о сакральной сущности власти, согласно которым ее носитель был способен обеспечивать мировой космический порядок и целостность социума (Монгольского улуса или правящего Золотого рода). Нерасчлененность традиционного сознания определяла возможность соединения в одном лице ритуальных, властных и военных функций.

3. Значение термина *qaraču* в средневековой Монголии

Верховная власть в Монгольском улусе принадлежала представителям Золотого рода Чингис-хана. Но выше уже отмечалось, что в деятельность империи активно вовлекались другие народы, представители которых становились сподвижниками Чингисидов. В этом контексте представляет интерес анализ социальной группы в средневековой Монголии, которая обозначалась термином *qaraču*. Какое место она занимает в социальной стратификации монгольского общества? Почему Рашид-ад-дин сохраняет это монгольское слово? Эти и другие подобные вопросы возникают, когда читаешь оригинальные монгольские исторические тексты.

Казалось бы, ответ на эти вопросы довольно прост, лежит на поверхности. К тому же Б.Я.Владимирцов затронул эту проблему в своей работе и в общем виде определил, что термин *xaracu*¹⁶ наряду с терминами *xaralig*, *arad* использовался для обозначения социальной группы «простой народ». «Монгольское хагасу или хагају „чернь, простой народ“» [Владимирцов 1934: 78, 221]. Это мнение утвердилось, во многих работах можно встретить следующие переводы этого термина: чернь, простолюдины, простой народ. Во многом Б.Я.Владимирцов определил направления интерпретации характера и места этой группы людей в социальной структуре монгольского общества не только в российском, но и в мировом монголоведении. Так, в «Монгольско-английском словаре» под редакцией Ф.Д.Лессинга мы находим следующие значения: *qaracu* — common people, commoner; *qaracud* — laumen; *qaracus* — common people [Лессинг 1960: 932].

Но следует заметить, что на протяжении всей работы Б.Я.Владимирцов рассматривал этот термин в разных контекстах и значениях: социальном, хозяйственно-экономическом, правовом и др. Его интерпретацию определяли парадигмы современной ему науки — понимание монгольского общества как феодального. Так, рассматривая феодальный режим, Б.Я.Владимирцов в параграфе «Низшие классы. Албату — крепостные вассалы, домашние слуги и рабы», которых он противопоставляет классу феодалов, пишет: «...хагасу, аратская масса, простонародье, в средневековой Монголии далеко не представляли собой однородной группы... У монголов в рассматриваемую эпоху всех не принадлежавших к поуап'ам, феодальным сеньерам, разделяли на три группы по материальному и связанному с последним общественному положению. К первой, высшей группе относились sayin kǔmǔn, дословно „хороший человек“... Из их среды выходили tabu-pang'и, т.е. ханские и княжеские зятья, и сайды — чиновники разных

рангов и степеней, вообще те, кого называли *yambu-tu* — „сановный“... после Даян-хана и победы царевичей многие и многие прежние феодалы у восточных монголов, феодалы не чингисханиды, вошли в состав этой группы... Ко второй, средней группе (*dumda-dunda kümün*) принадлежали хагасу не чиновные, *yambu-ügei*, но обладавшие известным достатком... Наконец, к последней, низшей группе принадлежали бедняки, совершенно простые люди», к разряду которых Владимирцов относил группу *eng-ün kümün* — «обыкновенный человек» или *eng-ün хагасу* — класс простых (*миу*) [Владимирцов 1934: 167–169].

Как видим, уже Владимирцов разделял *харачу* на три группы, исходя из их социально-экономического положения: от высшей, стоящей у власти, до низшей — бедняков. Стоит обратить внимание еще на одну характеристику, отмеченную Владимирцовым: в состав группы *харачу* входили не Чингисиды (правда, с оговоркой, что это относится ко временам Даян-хана и его потомков), о чем специально будет сказано ниже. Здесь отметим, что автор пользовался не только ранними материалами, но и достаточно поздними — XVII–XIX вв. («Ойратские законы», «Халха джирум» и т.п.), а приведенная выше цитата относится к XIV–XVII вв. Прежде всего хотелось бы обратить внимание на самые ранние употребления термина в текстах, позволяющих выявить его содержание и значение.

В первой главе, обозначенной «Общественный строй монголов в древности (XI–XIII вв.). Начало феодализма», Б.Я.Владимирцов определяет место социальной группы *харачу*, противопоставляя владельцев улусов простым монголам, вассалам-воинам. *Харачу*, по мнению Владимирцова, входили в состав «простых монголов», закрепленных за определенным тысячником, нойоном и т.п., где на первом месте были «простые воины», или «люди свободного состояния» (*Düri-yin gü'ün*, по Кафарову). «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, также от разных *bogol*’ов, „своих“ и „чужих“. Во всяком случае, по словам, приписываемым самому Чингису, представители этой группы обладали личным достоянием: „Человек простой, т.е. из черни, если будет жаден к питью вина, покончит лошадь, стадо и все свое имущество и станет нищим“. И в первые времена империи простонародье, хагасу, оказывалось в положении *bogol* и *unagan bogol* — монгольских феодалов, темников, тысячников, сотников, а также и десятников, дархатов и „людей свободного происхождения“» [Владимирцов 1934: 118]. Здесь обнаруживается одно существенное противоречие в тексте Владимирцова: в одной стороны, он включает *харачу* в состав «простых монголов», с другой — отмечает их принадлежность к поко-

ренным племенам и родам. Подчеркивается подчиненность и закрепленность за владельцами улусов «простых монголов», в число которых, по его мнению, входили и харачу, которых он называет чернью и простонародьем.

Обратимся к ранним оригинальным текстам. Более точно приведенный Владимирцовым текст из поучений Чингис-хана звучит так: «Люди карачу, иначе говоря, простонародье [аммэ], пристрастные к хмельным напиткам, пропивают полностью коня, стадо и все, что у них есть, и становятся нищими» [Рашид-ад-дин 1952: 262–263]. В этом контексте о вреде употребления алкоголя *харачу* представлены в иерархическом ряду людей, облеченных властью: государь, эмир (тысячи, сотни, десятка), телохранитель, харачу, служилые люди. Следует напомнить, кто тогда был эмиром. Даже в личной тысяче Чингис-хана главой центра (*gol*) был тангут Чаган (по Рашид-ад-дину — эмир), а сотни возглавляли сунит, дурбан, джалаир, кераит, меркит, татары и т.п. [там же: 266–267], т.е. не члены Золотого рода и даже не монголы. Можно с большой долей уверенности отнести харачу к управленческой верхушке немонгольского происхождения.

Наиболее показательным случаем употребления этого термина в «Сокровенном сказании» можно считать объяснение, которое давала Алан-Гоа своим сыновьям по поводу трех младших сыновей, родившихся у нее после смерти мужа Добун-Мэргэна: «§ 21...эти сыновья отмечены печатью небесного происхождения. Как же вы могли болтать о них, как о таких, которые под пару простым смертным? Когда станут они царями царей, ханами над всеми, вот тогда только и уразумеют все это простые люди!» [Козин 1941: 81] (mong. *temdek inu tenggiri-yin kö'üt buyu-je qara teri'ütü gü'ün-tür qanilqan yekin ügület ta qamuc-un qat bolu'asu qaracus tende uqat-je ke'eba* [Пахевилц 1972: 16]). Нам кажется выражение «тогда харачу уразумеют» надо оставить без перевода. Ситуация проясняется в «Сборнике летописей»: «Эти сыновья, которых я принесла, принадлежат к особому разряду [существ]. Когда они вырастут и сделаются государями и ханами всех народов, тогда для вас и прочих племен карачу определится и выяснится, как обстояло мое дело!» [Рашид-ад-дин 1952б: 14]. Ниже, в примечании, разъясняется, что *карачу* (*харачу*) не принадлежит к роду Чингис-хана (так же как *хара-йасуту* — принадлежащие к черной кости), впоследствии — простолюдин, собирает. — простонародье, чернь [там же]. Здесь противопоставляются *свои* (сыновья небесного происхождения, принадлежащие к особому разряду) и *чужие* — харачу, «черноголовые».

Это подтверждается и другим пассажем из «Сокровенного сказания». Так, Чильгир-бохо сетует, говоря о себе: «§ 111. „Черной вороне положено кормиться дерном да корой, а она вздумала покушать гусей

да журавлей. Грубый я мужик, Чильгир! Подцепил себе ханшу Учжин — навлек беду на все Меркитское племя. Простоволосый я мужик, Чильгир! Не поплатиться бы мне своею простоволосой головой. Только бы мне спасти свою жизнь: проберусь-ка в темные ущелья. Где же еще мне найти убежище?

Поганой птице мышелову-хулду положено кормиться мышами да полевыми грызунами, а она вздумала покушать гусей да журавлей. Смердящий я, Чильгир! Прибрав к рукам священную Учжин, на всех Меркитов навлек я беду. Захудалый я (дрянь-мужичонко), Чильгир. Придется, видно, мне поплатиться засохшей своей головой (засохнет). Спасая свою жизнь, такую (по цене, как) овечий помет, заберусь-ка я в зубчатые, мрачные ущелья. Где же еще мне найти убежище?» [Козин 1941: 104] (mong. Cilger-bökö... ügülerün qara kere'e qalisu körösü idegü jaya'atu bö'etele qalawun toqura'un-i idesü ke'en jesin aju'u qatar mawui cilger bi qatun üjin-tür qalqu bolun qamuq merkit-te huntawu qaracu mawu cilger qara teri'ün-dür-iyen gürtegü bolba qaqcaqan amin-ıyan qoroqun qarangqu qabcal sirqusu qalqa ken-e boldaqu-yü bi quladu mawu sibawun quluqana kücügene idegü jayātu bö'etele qun toqura'un-i idesü ke'en jesin aju'u qunar mawu cilger bi qutuqtaı sutai üjin-i quriyaju iregü bolun qotola merkit-e huntawu bolba qokir mawu cilger qokimai teri'ün-dür-iyen gürtegü bolba bi qorqosun-u tedüi amin-ıyan qoroqun qaratu qarangqu qabcal-a sirqusu qorqosun-u tedüi *amin-a* minu qoriya'an ken-e boldaqu-yü [Рахевилц 1972: 45–46].

Кто такой Чильгир? Во-первых, как видим, он носит титул *бохо*, который маркировал власть. Во-вторых, Чильгир-бохо является младшим братом удуйт-меркитского Тохтоа-бэки, т.е. он был не простой лидер, а принадлежал к правящему клану меркитов. В-третьих, восстанавливается связь Чильгир-бохо и рода Чингис-хана¹⁷. Цитируемый выше «плач» Чильгир-бохо связан с нападением на меркитов Чингис-хана и возвращением Бортэ-уджин. Все сравнения: *низкое* (Чильгир-бохо) и *высокое* (Чингис-хан), выраженные в орнитоморфном коде: ворона-журавль, птица-мышеловка-журавль, призваны образно через коды культуры противопоставить *харачу* Чингис-хану и его жене, т.е. Золотому роду. Нарушение освященной Небом иерархии ведет к опасности и потере самого главного — жизни (души).

Архетипичность этого факта культуры подтверждается словами Чжамухи. 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 (монг. *qaracu bo'ol*. — *авт.*) вздумали поднять руку на своего хана. У хана, анды моего, что за это дают? Се-

рые мышеловки вздумали поймать курчавую утку. Рабы-домочадцы (bo'ol nekün büdün. — *авт.*) на своего природного господина вздумали восстать, осилить, схватить. У хана, анды моего, что за это дают? На эти слова Чжамухи Чингисхан... предал казни посягнувших на него аратов» [Козин 1941: 155] (mong. Qara kerī'e qarambai noqosu barīqu bolba qaracu bo'ol qan-tur-ıyan qar gürgegü bolba qahan anda minu ya'u endegü boro quladu borcin sono barīqu bolba bo'ol nekün büdün ejen-ıyen bosoju (?) nendejü barīqu bolba boqda anda minu ya'u endegü... haran-ı mököri'üljü [Рахевилц 1972: 111]). Здесь нукеры — члены дружины, служившие Чжамухе, обозначаются словом *харачу* и противопоставляются *хану* (ворон-селезень, мышеловка-утка). Как мы видим, в первом случае термины *qaracu bo'ol* выступают даже как парное слово, а не как однородные члены предложения. Они характеризуют одну и ту же личность, так же как и последующие три слова (*bo'ol nekün büdün*) — *подданного*, противопоставляя ее правителю — *суверену*.

Последний случай употребления термина *харачу* в «Сокровенном сказании» был связан с обращением к Чингис-хану его жены Есуйхатун с просьбой назначить преемника: «§ 254. „Просим мы о вразумлении твоём для всех нас: и сыновей твоих, и младших братьев, да и нас, недостойных. Да будет на то твое царское изволение!“» (mong. Kö'üt-te de'ü-ner-e olon qaracus-a man-a ber mawun-a uqaju aqui-a uqaqsan-ıyan duratqaqsan bolba jarliq medetügei [Рахевилц 1972: 149]). На наш взгляд, правильнее было бы перевести: «сыновей, младших братьев, *харачу* и нас».

Б.Я.Владимирцов пишет, цитируя Рашид-ад-дина: «Чингис-хан сказал относительно Бугурджи-нойона: „Степень его ниже ханов, но выше беков и *харачуев*“; „бек“ Рашид-ад-дина — по-уйгурски по-монгольски» [Владимирцов 1934: 70]. Как видим, *харачу* находятся в одной группе с беками. На характеристику: *харачу* — не простолюдин, отмеченную, между прочим, Владимирцовым, обратим особое внимание. Выше уже упоминались имена Чильгир-бохо и нукеров Чжамухи. Дополнительными доказательствами высокого статуса *харачу* могут служить факты из «Сборника летописей», где встречается «такой-сякой *карачу* Куркуз (умерщвлен в 1240 г.)» [Рашид-ад-дин 1960: 48]. Угэдэй поручил управление «[области] от Хорасана до границ Рума и Дияр-бекра — эмиру Куркузу» [Рашид-ад-дин 1960: 64].

Другой случай употребления термина *харачу* Рашид-ад-дином связан с преемником Бату, по поводу которого Нокай (полководец Бату и Берке) писал Токтаю: «...самого себя я сделал причастным к вероломству и коварству, чтобы хитростью освободить для тебя трон Сайн-хана, а теперь на этом троне правит *карачу* Салджидай» [Рашид-ад-дин 1960: 84]¹⁸.

Лидеры покоренных племен, обозначаемые термином *харачу*, не только занимают высокое положение в иерархии, но и могут носить даже княжеские (аристократические) титулы. Б.Я.Владимирцов, говоря о том, что в «Эрдэнийн тобчи» маньчжурские царевичи (бэйлэ) называются тайджи (члены рода Чингис-хана), писал: «Известный Агугтай-тайиши, по словам Саган Сэцэна, называет сам себя „человек из черни“: „Что мне, человеку из черни. А вот Аджай-тайджи — семя небожителя“» [Владимирцов 1934: 146] (mong. *qaracu qumun nadur уayун: Аjai тайiji tengri-yin үr-e бүлүgei* [ET 1990: 103]).

Примечательной для понимания содержания термина *харачу* является фраза, связанная с периодом Чингис-хана (перед походом на тангутов), из «Эрдэнийн тобчи»: „yerüngkei qan qaracus-un jirgalang anu : tengri-ner-үн erketü Qormusta-yin jirgalang-luy-a adali boljuqui ni:“ [ET 1990: 76], которая может быть переведена следующим образом: «Пусть счастье всеобщего хана и харачу будет подобно счастью Хормусты — всеильнейшего из божеств». Уже приводились примеры иерархической соотнесенности харачу в социальной структуре Монгольской империи. Здесь мы сталкиваемся с примером того, что харачу стоит в одном ряду с верховным правителем — ханом, составляя некое священное единство. Более того, они приравниваются к светилам. Хонгиратский Тогтоа-тайши так сказал: «Как солнце и луна, так соответствуют друг другу хан и харачу» (mong. *Naran saran qoyar jergeber singgeküi inu qan qaracu qoyar adali bolqu-yin belge buyu kemebe* [ET 1990: 91]). Это достаточно архетипично для традиционной культуры. Так, Харгучуг-тайджи говорит: «На синевеверху солнце и луна, на земле внизу хан и джинонг» (mong. «degere kökeregide naran saran qoyar: door-a körsütüde qayan jinong qoyar» [ET 1990: 111]). Другой случай — слова, сказанные Хутухтай Сэцен-хунтайджи: «Лама и хаган сосуществуют, как на синем небосводе восходят солнце и луна» (mong. *lam-a: ... qayan qouayula: köke оytaryui-dur naran saran qoyar nigen[-e] угууysan metü sayumui* [ET 1990: 151]).

Отношение к категории *харачу* амбивалентно. Когда они помогают хагану, это способствует гармонизации мира, они выполняют позитивную функцию. Если же харачу пытается занять место хана, тогда происходит нарушение мирового порядка, так как харачу не является сыном Неба в монгольской картине мира. «„Хаган... отдает в ведение четыре (тумана ойратов) моему человеку из черни (minu хaгасу), Batula, в то время как я, его господин, жив“, — с гневом говорит, по свидетельству монгольского историка, ойратский тайши, когда монгольский хан Ельбек назначил, по личным побуждениям, служившего ему Батула чинсангом ойратским» [Владимирцов 1934: 149–150], что расценивалось как большой грех (mong. *Minu qaracu Batula-dur dö-*

ben-i medegülün kemen: masida kilinglen sayumui kemen sonosuyad [ET 1990: 101]).

В контексте сказанного выше можно откорректировать перевод из «Шастры, проповеданной ханом-чакравartiном»: «Если хаган будет питать свое государство духовными законами, то и хаган, и чернь (*qaracu*), и весь [народ] будут наслаждаться миром и счастьем. Если чернь и чиновники будут высокомерны, то причинят своей дорогой жизни вред» [Ванчикова 2001: 113] (mong. *Qan kümün nom-un törü-ber ulus-yin tejiyen yabubasu: qan ba qaracu ba yerü-ber engkejin jirayu: qaracu tüsimel yekemsüg aburitu bolbasu qayiratu amin-dayan qour kür-gegdemüi* [Ванчикова 2001: 110]). Заметим, что в одном случае социальная группа, обозначенная термином *qaracu*, располагается между ханом и народом, а во втором — в одном ряду с чиновниками, обозначенными словом *tüsimel*, что может пониматься как определение чиновников. Таким образом, перевод может звучать так: «Если хан будет воспитывать народ религиозным законом, то хан, служилые-нечингисиды и все вообще будут жить в мире и счастье. Если чиновники-нечингисиды будут высокомерны, то причинят вред своей дорогой жизни».

В заключение можно сказать, что термином *харачу* в монгольской традиционной политической культуре обозначались, в широком смысле, все не относящиеся к роду Чингис-хана. В эпоху Монгольской империи более четко очерчены границы той социальной группы, которая состояла из элиты покоренных народов, находящейся на службе у Золотого рода Чингис-хана. Харачу были представлены управленческой элитой, они могли быть главами военных подразделений (туменов, тысяч, сотен, десятков), носить высокие титулы (бохо, эмир, тайджи и т.п.), главной характеристикой которых было то, что они не были Чингисидами. Именно поэтому примечателен ответ Асутая, убившего Абишку (оба принадлежали к Золотому роду), при разборе поведения Ариг-Буки: «Я убил [его] по приказу государя, [которым] тогда [был] Ариг-Бука; кроме того, я не хотел, чтобы член нашего дома пал от руки карачу» [Рашид-ад-дин 1960: 166].

Возможно, что в традиционной политической культуре монголов разделение чингисид/нечингисид было преимущественным и наиболее значимым, что определялось происхождением (небесное—простое). Причем следует заметить, что для периода Монгольской империи не характерно обозначение термином *харачу* собственно монголов даже самого низкого статуса. Вероятно, употребление термина *харачу* для обозначения простолюдинов (представители собственно монгольского общества) — явление более позднего времени.

Можно говорить о том, что термин *qaracu*, как и *bogol*, служил для маркировки подчиненного статуса общностей (родов, племен, поли-

тий), а также членов этих общностей. С помощью указанных терминов конструировались границы нового типа общности (надродовой, надплеменной, надэтнической), в которой отношения «господство—подчинение» играли заметную роль и становились основой социально-политической практики. Именно благодаря такому хорошо отлаженному механизму включения гетерогенных этнических групп в монгольскую политику и установлению с ними отношений вассалитета оказалось возможным создать Монгольский улус. Можно даже говорить о том, что эти термины выступают в качестве механизма перекодировки *чужих* (как иноплеменников, так и членов конического клана, но состоявших во враждебных отношениях с Чингис-ханом) в *своих*, расширяя границы последних, т.е. используются *внутри* политики — Монгольского улуса и выступают как интеграционный механизм. Но с другой стороны, внутри улуса они выступают как маркеры, отделяющие представителей этих групп (*qarači* и *bogol*) от доступа к верховной власти, предназначенной только Чингисидам — Золотому роду (*Altan urug*).

4. Термины внешнеполитической практики Монгольского улуса

Специального внимания требуют характерные для потестарного общества формы отношений, выраженные терминами *анда* (побратимы), *отец—сын*, *старший брат—младший брат*. Интересно, что Б.Я.Владимирцов не разделял эти термины по содержанию: «Исторический пример двух *анда* — Ван-хан кереитский и Чингис-хан. Как известно, их отношения вылились даже в особую форму: Ван-хан как бы усыновил Чингиса, стал считаться его названным отцом. Ван-хан „сошелся с Чингисом у Черного Леса Туулы и усыновил его себе. Прежде Чингис называл Ван-хана отцом, ради дружбы его с Есугаем; в этот раз они сами заключили союз отца с сыном“. Чингис называл Ван-хана — *ecige* (отец), а Ван-хан — Чингиса — *ko'un* (сын)» [Владимирцов 1934: 61].

В «Сокровенном сказании» в словах кереитского Ван-хана обозначены все три типа социальных отношений Чингис-хана: «§ 104. „...отцовской поры побратим-анда — все равно что *отец* тебе... *Младший брат* Чжамуха» [Козин 1941: 99] (mong. *ecige-yin saq-un anda ke'eldüksen ecige metü buyu-je... jamuqa de'ü* [Рахевилц 1972: 41]) (выделено нами. — *авт.*).

Термином *анда* в «Сокровенном сказании» обозначены взаимоотношения двух пар: кереитского Ван-хана с Есугэй-баатуром и Чингис-хана с Чжамухой. Когда Ван-хан был побежден своим дядей Гур-ханом, он обратился за помощью к Есугэй-баатуру и благодаря ему получил все обратно: «Дядя Он-хана силою отнял от последнего его государство. [Он-хан] прибегнул к защите Есугэй-бахадур, и тот отобрал назад от его дяди государство и отдал ему. Они называли друг друга побратимами [анда]» [Рашид-ад-дин 1960: 249]. В благодарность Ван-хан сказал: «§ 177...да помогут мне Всевышнее Небо и Земля воздать благодеянием за твое благодеяние, воздать сынам твоим и сынам сынов их!» [Козин 1941: 135]. Что же касается второй пары побратимов — Чингис-хана и Чжамухи, то описание их взаимоотношений в «Сокровенном сказании» позволяет понять их характер. «§ 117. Закон побратимства состоит в том, что анды, названные братья, — как одна душа: никогда не оставляя, спасают друг друга в смертельной опасности» [там же: 105]. Закреплению этих отношений способствовал обмен равноценными подарками [там же: 105–106], что позволяет определить их как союз равноправных партнеров.

После смерти Есугэй-баатура и нескольких лет бедствий Темучжин восстанавливает владения отца и вступает в контакты с кереитским Тоорил-ханом. В «Сокровенном сказании» говорится: «§ 164 ...Ван-хан сошелся с Чингис-ханом в Тульском Темном Бору, и они дали друг другу обеты отцовства и сыновства» [там же: 126]. Разгромив татарского Мегучжин-Сеульту, они получили от министра Цзиньской империи титулы: Тоорил-хана (князь. — *авт.*) и Темучжин-чаутхури (приблизительно уполномоченный. — *авт.*) [там же: 113]. Вероятно, в этом отразилось стремление Цзиньской династии к соблюдению этикета и иерархии, и в награждении титулами она сохранила неравенство их общественного положения. Темучжин всегда называет Ван-хана отцом [там же: 104; 135–137]. В свою очередь, Ван-хан называет его сыном (mong. *temüjin kö'ün-i minü qan bolqaqu nai jöb mongqol qa üge'ün ker aqun* [Рахевилц 1972: 53]). То обстоятельство, что Темучжин объявлен ханом, не меняет характера взаимоотношений, они все равно обозначаются формулой «отец—сын». Следует напомнить, что первая интронизация Темучжина заключалась в том, что он был избран военным предводителем, что не изменило характера взаимоотношений между ними. В чем же они заключались? В 1196 г. «Чингис-хан сжалился над ним (Ван-ханом. — *авт.*), помог ему скотом и войском и восстановил его на царствовании... Чингис-хан осенью этого года (1197. — *авт.*) воевал с государем племени меркит Токтай-беки и разбил его. Все, что он привез с собой в [качестве] добычи, он полностью отдал Он-хану, так что тот благодаря этому стал

богатым... Чингис-хан послал их (нойонов. — *авт.*) с войском, и они разбили войско Буюрук-хана и все, что [те] уволокли из принадлежащего Он-хану, его брату и их людям, — они все отобрали назад и вернули им» [Рашид-ад-дин 1960: 249–250].

И вот наконец наступил период, когда Темучжин обрел силу, против его возвышения возникает коалиция. Ван-хан говорит своим союзникам в борьбе против Чингис-хана: «§ 167. Ведь он доселе служит нам опорой, и не будет к нам благоволения Неба за подобные злые умыслы на сына моего» [Козин 1941: 128]. В это же время (1203 г.) Темучжин продолжает называть Ван-хана «хан-отец»: «...ты побратался с моим отцом, и это есть причина того, что я тебя называю хан-отец. Ныне из прав моих, которые я имею на тебя, это первое [мое] право... Еще, о хан, отец мой, какое право ты утвердил за собою на меня и какая польза мне осталась от тебя? Я же имею на тебя все эти права и был тебе несколько раз полезен... Я, твой сын, никогда не говорил, что доля моя мала, я хочу большей, либо она плоха, я хочу лучшей!» [Рашид-ад-дин 1960: 127–129]. Хотя нет точных данных о том, каковы обязанности обеих сторон, можно выделить следующие: «сын» служит вместе со своими людьми «отцу» в войне, подносит дань, которая, кстати сказать, может быть символической (например, соболья доха, подаренная Темучжином Ван-хану [Козин 1941: 95]), за это «отец» выделяет «сыну» долю, а также помогает в сложной ситуации, например, Ван-хан помогает Темучжину собрать его народ. Отношения «отец—сын» будут анализироваться ниже. Здесь лишь скажем несколько слов об отношениях «анда—куда».

Вот что о характере этих отношений сообщает источник: «Сыновьям Кабул-хана вследствие [их] побратимства и свойства с Сайн-тегином (брат Кара-Лику, унгиратки, жены Кабул-хана. — *авт.*) по необходимости и нужде пришлось помогать его племени» [Рашид-ад-дин 1952а: 104]. «В тексте — анда-кудаи. В отношении первого слова следует отметить, что у монголов „два лица, обычно принадлежащие к разным родам, хотя бы и близким, заключают между собой союз дружбы и непременно обмениваются подарками, после этого они становятся анда ‘названными братьями’ — таков древний монгольский обычай“» [Владимирцов 1934: 60, 61]. Второе слово — производное от монгольского *худа* (тат. *куда*) — «сват», с персидским окончанием для выражения существительного. Поэтому оба слова вместе взятые можно перевести на русский как побратимство/сватовство, или свойство. Происхождение второго слова у древних монголов было тесно связано с тем, что чужеродцев они именовали джадами, но среди чужеродцев существовали родственниками по жене (*төркяд*); членов таких родов можно было рассматривать уже не как чужеродцев, и потому их вели-

чали худа-сват [Владимирцов 19934: 59, 60; Рашид-ад-дин 1952а: 104]. Отмечалась форма обязательного брака, выражаемая формулой *анда-куда*, когда жены брались из определенных родов, о чем уже говорилось.

Как понимались в то время отношения «отец–сын», свидетельствуют факты и более поздней истории монголов. Так, уйгурский правитель, покоренный Чингис-ханом, говорит: «§ 238...стану я твоим пятым сыном и тебе отдам свою силу!» [Козин 1941: 174]. Точно так же, когда Чингис-хан достиг тангутов, то их государь Шидурку «отправил послов [к нему], прося о мире, договоре и клятве, и сказал: „Я боюсь, примет ли он меня в сыновья?“» [Рашид-ад-дин 1960: 233]. Хотя автор «Сокровенного сказания», как и Рашид-ад-дин, обосновывая правомерность власти Чингис-хана и его потомков над всем миром, доказывал изначальность этого права (правда, не говорил прямо о его подчиненности кому-либо), можно говорить, что благодаря анализу содержания понятия «отец–сын» и употребления его для характеристики социальных отношений можно обозначить место Чингис-хана в монгольском обществе. Поэтому трудно согласиться с авторами «Истории МНР», которые утверждают, что «он при активной поддержке нукеров и нойонства в 1190 г. занял трон „Хамаг монгол улуса“» [История МНР 1983: 131]. Во-первых, в то время не было стабильного образования, обозначаемого термином *улус*; во-вторых, в тексте «Сокровенного сказания» не было и речи о возведении его на трон, что случилось только в 1206 г.

Третий тип отношений «старший брат–младший брат» отличается от побратимства (*анда*), где оба союзника теоретически считаются равными. Так, Чжамуха говорит: «§ 106. „Пусть Тоорил-хан, мой старший брат, следуя южным склоном Бурхан-халдуна, заедет к анде Темучжину“» [Козин 1941: 101]. Старшим братом Мунлик называет Есугэя [там же: 87]. Подчиненное положение младшего брата старшему объясняется совершенно определенно: «§ 180. Только потому ведь и зовут тебя младшим братом. / Только затем, что прапрадеду нашему / Предок твой был у порога рабом...» [там же: 138].

Итак, терминами *анда* (побратимы), *анда-куда*, *отец-сын*, *старший брат-младший брат* через лидеров различных кочевых объединений и политий, не включенных в Монгольский улус, маркировались отношения в том случае, когда они не регламентировались генеалогией, т.е. относились к разным кровнородственным группам. Подобное известно, например, в китайской внешнеполитической практике.

Социально-политическая стратификация, характеризующаяся упорядоченным взаимодействием различных элементов и уровней системных объектов, является одним из механизмов, через которые

структурируется организация общества. Реконструировать отношения сообществ и политий можно путем анализа терминологии, эти отношения выражающие. Итак:

1. Одним из наиболее распространенных механизмов стратификации внутри кочевой политики была генеалогия, представлявшая реальное или воображаемое сообщество, статус отдельных частей которого выражался через отношения лидеров. Внутри одного конического клана статусы лидеров определялись местом в генеалогической таблице, причем неважно, была генеалогия реальной или фиктивной. Особое значение внутри клана придавалось его старшему и младшему представителям, которые выделялись терминологически: старший — *beki*, младший — *otchigin*.

2. Изменения, произошедшие в процессе завоевания и требующие включения новых структур и перекодировки старых, фиксируются термином — *bogol*, который участвует в моделировании изменившейся структуры, обеспечивая сохранение целостности общественного организма: констатируется формирование общественных отношений на новом уровне — образование надплеменной, надлокальной социально-политической структуры, тяготеющей к универсализации мироустройства. При постоянной нестабильности общностей, обозначаемых терминами *ulus*, *irgen*, *obog*, терминологическая маркировка — один из возможных путей фиксирования их границ и способа организации отношений. Термином *bogol* обозначались как иноплеменники, так и родоплеменные группы, связанные с Чингис-ханом генеалогическим родством и вошедшие в состав конфедерации под его началом, что отмечало лишь их подчиненность Чингис-хану и его роду, а не личную или групповую несвободу.

3. Актуализируется также термин *харачу*, обозначавший социальную группу, располагавшуюся между хаганом и народом, т.е. принадлежавшую к правящей элите (эмир, бек, главы тысяч, сотен и десятков, чиновники-тушимэлы), а не к простолюдинам, как часто проявляется у исследователей. Можно прийти к заключению, что термин *харачу* маркирует группу подданных Монгольской империи и подчеркивает, что они не принадлежат к Чингисидам (Золотому роду), несмотря на их высокий социальный статус.

4. Если три предыдущие группы терминов использовались во внутривнутриполитической стратификации, то рассматриваемые ниже — во внешнеполитической практике. Прежде всего это известные термины, обозначающие кровное родство — *отец-сын*, *старший брат-младший брат*. Отношения «господство-подчинение» маркировались через лидеров сообществ и политий этими терминами в том случае, когда они

не регламентировались генеалогией, т.е. принадлежали к разным кровнородственным группам.

5. Если термины *отец—сын, старший брат—младший брат* подчеркивают подчиненность одного сообщества другому (старший—младший), то термин *анда (anda)* маркирует равноправные отношения. Кроме того, термин используется для обозначения другого типа отношений *брачного свойства (anda-kuda)*, где партнеры также, как правило, равноправны.

Социальная стратификация в монгольском обществе не предполагала жесткой иерархической структуры: принадлежность к этносоциальной группе, занимавшей подчиненное положение, не препятствовала продвижению индивидов по иерархической лестнице и позволяла достигать высокого социального статуса (эмир, правитель провинции и т.п.), т.е. можно говорить о сохранении индивидуальной социальной мобильности. Иерархия поддерживала целостность системы, определяя место и роль ее отдельных частей, и отношения «господство—подчинение» являются одним из механизмов власти и тем потестарно-политическим институтом, через который эта власть осуществляется. Описанный нами механизм власти был характерен прежде всего для кочевых обществ. Позже, с завоеванием оседлых земледельческих образований, возникает необходимость управления ими и, соответственно, создания структур государственного или псевдогосударственного типа. Но механизмы управления кочевников завоеванными земледельческими государствами — это тема специального исследования.

Примечания

¹ Совершенно очевидно, что в данном случае «юноша» — это не возрастной фактор, а неточный перевод социального термина. В подавляющем большинстве культур, в том числе в монгольской, термины родства и возраста не только маркируют положение индивида в том или ином измерении социального пространства, но и указывают на его место в иерархии. Даже в современной культуре, которая относится не к традиционному, а к индустриальному обществу, характеристики вроде «он еще молодой» указывают на более низкий статус лица, как правило на то, что его еще рано допускать к тому или иному виду благ или ресурсов. (Более подробно о возрастном неравенстве см. [Бочаров 2000; Крадин 2004].)

² Это явление было достаточно архетипичным. Для сравнения можно привести примеры из древней Индии. «В качестве слуг в грамотах перечисляются лица, имеющие титулы... (охранник...)... (отправитель посланцев...)... (сподвижник) (владелец, правитель) (букв. воин и носитель зонта) 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 отсылают нас к КА I.12.6, толкуя в этой фразе термин (*antaṅamāṭya*) — „главный привратник, глава дворцовой охраны и другие“, буквально продолжая перечисление тиртха» [Лелюхин 2001: 25].

³ Снова обратимся к сравнительному материалу, где выявляется типологическое сходство в маркировке социальных групп: в древнеиндийской традиции термином *слуга* маркируется *сподвижник*, что соответствует монгольскому отношению *богол–нукер*. «Использование в трактате (Артхашастра. — *авт.*) 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 называется 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“ (*pakṣa*). Как группа слуг (*bhṛtyavarga*) 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, с царем) и слугой (*bhṛtya*), 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“ (*bhṛtyabhavin*). Поэтому не выглядит странным и то, что в списке „выплат слугам“ (*bhṛtyabhāṇīyam*) наряду с платой для двора царя фиксируется плата жрецу (*rtvij*), учителю (*aśarya*) и домашнему жрецу царя, наследнику царя, матери царя, его главной царице, царевичам (*kumāra*) 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 (*нукер*) и слуга (*эмчу богол*) являются следующие данные индийской традиции. «Одним из важнейших элементов концепции КА является понятие *аматау* (сподвижник, спутник), фиксирующее 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 артхашастры, 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 аматьи“ 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].

„Аматьей“ (сподвижник, спутник. — *авт.*) 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» [там же: 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), которыми 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» [там же: 42–43]. «Идеально царство у царя, имеющего идеальные достоинства, все „слуги“ которого (в широком значении, т.е. выполняющие царскую службу) соответствуют „идеалу аматьи“» [там же: 26].

⁵ Мунулун была женой Дутум-Мэнэна — седьмого предка Чингис-хана. «Его (Дутум-Мэнэна. — *авт.*) сыновья, взяв [в жены] девушек из различных мест, из разных племен, переезжали [от племени к племен]и на установленных обычаях правах зятьев» [Рашид-ад-дин 1952б: 18].

«Матерью этих девяти сыновей была женщина по имени Мунулун-хатун... Однажды племена джалаир, по упомянутой в летописи причине, ее убили вместе с восемью сыновьями. Кайдун, который был младшим, спасся благодаря тому, что двоюродный брат его отца, Начин, спрятал его под посудину для кумыса. Часть

племен джалаир [в наказание] за этот проступок суть их рабы» [Рашид-ад-дин 1952б: 20].

⁶ «Даже слуга (*anujivin*) царя характеризуется как обладающий „группой сторонников“» [Лелюхин 2001: 23]. В примечании 47 Лелюхин 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“ (*arthamāna*), он может уйти к союзнику (*mitra*). Сходный контекст имеется в KA VII.6.22–23, где говорится об ушедшем и вернувшемся слуге (*bhṛtya*) и союзнике (*mitra*), свидетельствующий о близости этих понятий» [там же: 119]. «„Союзник“, предоставляя помощь различного рода ресурсами, действует во благо государя, служит ему. Это дает повод сближать понятия „союзник“ и „слуга“ (*mitra, bhṛtya*)» [там же: 30].

⁷ *Харачу* (*qaracu*) не маркирует тот тип зависимости, о котором всегда писали, имея в виду классовую структуру, — простолюдины или чернь. Можно сказать, что зависимость, определяемая термином *харачу*, иного рода, она 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.

⁸ Безусловно, термин *будун/бодун* (*büdüin*) из древнетюркского языка, в котором он обозначал общинников в союзе племен, которые в системе отношений «господство–подчинение» 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].

⁹ О том, что речь может идти о корпоративной собственности на власть рода Чингис-хана, свидетельствуют факты даже XX в., когда потомки Чингис-хана, даже если они не владеют имуществом и абсолютно нищие, сохраняют свое отличие от всего населения благодаря обозначению их термином *тайджиги* независимо от их социального и имущественного положения. Этот титул имел не только, а может быть, даже не столько социальный, сколько сакральный смысл, поскольку только носители этого титула могли быть участниками некоторых ритуалов. О происхождении и значении титула писал Ч.Далай: «Царевич-наследник (по-китайски „хуан тай-цзы“) — „сын хагана, имеющий права на наследование хаганского престола“. По-китайски „тай-цзы“ — „сын хагана“ или „внук хагана“. Так как в число „тай-цзы“ иногда входили и внуки хагана, то его толкуют и как „хаганские потомки“» [Далай 1983: 189].

¹⁰ Сложно сказать, действительно ли Чингис-ханом было создано административное управление Монгольским улусом, хотя, начиная с С.А.Козина, сделавшего первый перевод «Сокровенного сказания» на русский язык, исследователи рассматривают упомянутые там назначения как формирование административного аппарата. Именно из гвардии кешикитенов прежде всего и формировалась администрация улуса, ведавшая ханской ставкой и армией хана. Это были управители, некоторые с титулом черби, отвечавшие за имущество хана, его скот, конюшни.

ханский стол, перекочевки, выполнявшие полицейские функции» [Кычанов 1997: 188]. Проблема наличия или отсутствия административного аппарата у монголов до сих пор требует специального исследования, а сложность ее решения определяется недостатком материала. Можно вспомнить, что и появление письменности (найманский Тататунга), и административное управление (киданьский Елюй Чуцай) в «Сокровенном сказании» связываются с чужеземцами, хотя они и были лишь исполнителями воли хана [Сандаг 1970: 37].

¹¹ Выделение трех сфер власти достаточно условно для традиционного общества, для которого характерна нерасчлененность сознания и соответственно деятельности. Выделяя властную функцию, мы имеем в виду, что для этого периода еще не характерны оформленность и автономное существование авторитета, руководства и управления как категорий, связанных с осуществлением власти, наблюдается их синкретическое единство.

¹² Вероятно, поэтому именно на востоке монгольского мира отмечается культ Мухали, который до сих пор актуален в Ордосе и описан Кл.Загастером [Sagaster 1995: 629].

¹³ Можно интерпретировать этот обряд через бурятскую традицию, где слово *тохерёон* обозначает ритуальную деятельность. При этом совершенно обязательно, чтобы в ней участвовали только женщины, как на это указывает И.А.Манжигеев: «Тухэроон — коллективный женский религиозный обряд жертвоприношения молочной водкой, пенкой или саламатом духам-покровителям молочных коров. Тухэроон устраивался обычно в день мужского тайлгана исключительно замужними женщинами под руководством пожилой многолетней и почтенной женщины» [Манжигеев 1978: 73]. Обряд *тохерёон* проводился также в свадебной обрядности бурят как в локусе невесты, так и в локусе жениха. М.Н.Хангалов сообщает, что в локусе невесты обряд проводился на южной стороне усадьбы родителей. Центром обряда был костер и привезенные стороной жениха мясо, головы животных, вино и тарасун. С северной от центра стороны располагались отцы брачующихся: справа — жениха, слева — невесты. В таком же порядке размещались

и остальные, образуя полукруг. *Старик*, т.е. старший со стороны невесты, совершает жертвоприношение божествам-покровителям этой местности тарасуном и мясом. В локусе жениха все рассаживаются так же: сторона жениха — справа, сторона невесты — слева, и всех угощают вином и мясом [Хангалов 1959: 94, 96].

¹⁴ Вероятно, *yeke tūsürge* является аналогом *boro öndür* (сосуд для кумыса), используемого в Эжэн-Хоро в обряде поклонения сульэ Чингис-хана.

¹⁵ *Sa'uri sa'urun* — выражение, которое может быть связано с другим феноменом — ритуалом в месте захоронения последнего, а не только с тронном/престолом. Возможно, последнее значение сформировалось на базе первого. У баргузинских и селенгинских бурят на месте, где был захоронен послед (бур. *хуури* = *sa'uri*), было принято справлять обряд *хуурида мургэхэ* (почитание последнего) [Басаева 1991: 70], на который собирались все члены данной общности. У булагатов этот обряд назывался *тоонто тайха*: «Весной и осенью все разбредшиеся люди родов племени булагат съезжались к горам Ухэр Манхай и Удэгэ Бэлээн и устраивали по обычаю дедов и отцов кровавое жертвоприношение своим предкам. Это жертвоприношение называлось *тоонто тайха* — „приносить жертву на месте хранения материнского последнего своих предков“» [Балдаев 1970: 59]. В «Сокровенном сказании» нам известно и другое написание места захоронения последнего — *yekes-yin qajar*, где первым словом, которое сохранилось по сей день у западных монголов,

обозначается послед — ихэс. О значении места захоронения последа свидетельствуют и данные «Юань ши», на которые ссылается монгольский исследователь Ч.Далай: «При Хубилай-хагане территория вокруг Каракорума была переименована в Юаньчан лу. Но в „Юань ши“ отмечается, что она так называлась еще при Чингисхане, в 1210 г.» [Далай 1983: 64]. «„Юаньчан“ означает „место, откуда произошел“, „земля, на которой вырос“» [там же: 189].

¹⁶ В тексте сохраняется написание термина *харачу* так, как он обозначается в том или ином источнике.

¹⁷ Еще Есугэй-багатур отнял Оэлун, которую сделал своей женой, у брата Токтоа-бэхи — Еке-Чиледу, за что три меркитских племен потом отомстили походом трехсот воинов. Позже, когда Чингис-хана окружили на Бурхан-Халдун, меркиты захватили его жену Борте-уджин и отдали ее в жены Чильгир-бохо, самому младшему брату.

¹⁸ О социальном статусе Салджидая можно найти сведения у Рашид-ад-дина. Салджидай-гургэн — эмир из племени кунгират. Его женой была дочь Тукал-Бука — сына Кутукты [Рашид-ад-дин 1960: 202], третьего сына Тулуй-хана, у которого не было сыновей, а была дочь Беклемиш-ака, ее отдали за Салджидай-гургэна, эмира из племени кунгират [Рашид-ад-дин 1960: 104]. «Причиной тех ужасных раздоров, которые возникли между Токтаем, государем Джучиева улуса, и Нокаем, сыном Татара, ведавшего правым крылом войска того же улуса, и того, что Токтай с его помощью стал государем, а также тех войн, которые они вели друг с другом, был ее (Келмыш-ака. — *авт.*) муж Салджидай-гургэн» [Рашид-ад-дин 1960: 104–105].

Бату — Тукал (второй сын Бату) — Мэнгу-Тимур (второй сын Тукал) — Токтай (сын Мэнгу-Тимура и Олджай из рода кунгират). «Токтай появился на свет от Олджай-хатун, дочери Беклемиш-ака, сестры Мэнгу-каана, которая была супругой Салджидай-гургэна. В настоящее время государем Джучиева улуса является он» [Рашид-ад-дин 1960: 73].



Глава пятая

ВЛАСТЬ И ХАРИЗМА У СРЕДНЕВЕКОВЫХ МОНГОЛОВ

1. Антропология традиционной власти

Историки, антропологи и социологи многократно обсуждали вопрос об основных способах достижения традиционной власти. Большинство исследователей не склонны сводить власть вождей к какому-либо одному фактору и выделяют большое число каналов развития властных отношений. Так, по мнению одного из наиболее известных теоретиков в области социологии власти Т.Манна, главными силами, ведущими к власти, является экономика, политика, война и идеология [Mann 1986]. Другой авторитетный исследователь в этой области, антрополог Т.Эрл, выделяет три главных источника власти: экономический базис, военная мощь и идеология [Earle 1997]. Еще одна модель политогенеза — торговая [Webb 1975; Ekholm 1977; Schneider 1977; Peregrine 2000, etc.]. Ее основная посылка заключается в том, что внешнеторговый обмен с последующей редистрибуцией редких и престижных товаров среди подданных — важный компонент власти вождей и правителей ранних государств. В целом можно выделить несколько факторов разной степени значимости, в том числе управленческие и редистрибутивные обязанности правителей, контроль над ресурсами, торговлей, контроль над производством, идеоло-

гию, военные функции вождей и т.д. [Крадин 2004]. Во всех перечисленных случаях речь идет о разных сторонах единого процесса монополизации различных общественно-полезных функций. Занимая важное место в системе управления обществом, владея информацией и ключевыми рычагами распределения ресурсов, внешних доходов и внутреннего прибавочного продукта, правитель и его окружение постепенно начинают использовать свои возможности и статус не только в соответствии с нуждами общества, но и в соответствии с собственными потребностями и интересами.

Рассматривая основы власти в кочевых империях, безусловно необходимо учитывать особенности эволюции обществ кочевников по сравнению с их оседлыми соседями. Если в земледельческо-городском обществе власть покоилась на управлении обществом, контроле и перераспределении произведенного прибавочного продукта, то в степном данные факторы не могли обеспечить устойчивый фундамент власти. Прибавочный продукт кочевнического хозяйства в виде скота нельзя было эффективно концентрировать и накапливать. Максимальное количество животных определялось продуктивностью пастбищ; независимо от знатности скотовладельца, его стада могли погибнуть вследствие джута, засухи или эпизоотий. Роль правителей кочевых обществ во внутренней экономической жизни была очень мала и не могла идти ни в какое сравнение с многочисленными обязанностями правителей оседло-земледельческих обществ. Вся производственная деятельность кочевников осуществлялась внутри семейно-родственных и линиджных групп лишь при эпизодической необходимости трудовой кооперации сегментов подплеменного и племенного уровня. В силу этого власть предводителей степных обществ не могла достигнуть формализованного уровня, основанного на регулярном налогообложении скотоводов. Большинство скотоводов были хозяйственно самостоятельны и лично независимы [Толыбеков 1971; Хазанов 1975, 2000; Марков 1976; Khazanov 1984; Barfield 1992; Golden 1992; Крадин 1992; Масанов 1995, и др.].

Стабильная власть в кочевых обществах появлялась только после создания и последующего существования кочевых империй или структурно подобных им ксенократических политий несколько меньшего масштаба. Власть в этих обществах основывалась главным образом на внешних факторах господства [Barfield 1981, 1992; Khazanov 1984; Fletcher 1986; Golden 1992, 2001, 2003; Крадин 1992, 2002; Голден 1993, и др.]. Правители, являясь верховными военачальниками, монопольно представляли степную мультиполитию во внешнеполитических связях с другими странами и народами. Это посредничество накладывало на них обязательство перераспределять «подарки», дань

и полученную во время набегов добычу. Во внутренних делах шаньюи, каганы и ханы обладали гораздо меньшими полномочиями — большинство политических решений принималось племенными вождями. Такая же двойственность обнаруживается в любой кочевой империи: «Имперский уровень правительства финансировался ресурсами, получаемыми из-за пределов степи, без обложения налогами скотоводов в империи. Получение этой „иностранной помощи“ силой или мирными средствами было первоочередной обязанностью имперского правительства» [Barfield 1981: 58].

Уже более четверти века назад Т.Барфилд весьма точно раскрыл двойственный характер природы власти правителя степной державы на примере державы Хунну. В военное время могущество шаньюя (правителя хунну) держалось на роли руководителя военными действиями, а в мирное время — на его способности перераспределять китайские «подарки» и товары. Американский антрополог подробно проанализировал механизм хуннской империальной машины [Barfield 1981: 52–57], который функционировал примерно следующим образом. Шаньюй использовал набеги для получения политической поддержки со стороны племен-членов «имперской конфедерации». Далее, используя угрозу набегов, он вымогал у Хань «подарки» (для раздачи родственникам, вождям племени и дружине) и право на ведение приграничной торговли (для всех подданных).

Из китайских «подарков» самую большую ценность представлял шелк. Он был включен в число так называемых стратегических товаров, которые не могли подвергаться торговому обмену. Шелк можно было получить только в качестве «подарка» от китайской администрации в обмен на дань, подносимую императору Поднебесной. В литературе данные отношения между Китаем и соседними народами, как правило, интерпретируют как особую форму международной торговли, хотя для обозначения таких отношений используется традиционная терминология древнекитайских источников («дань», «данническая торговля» и др.). Однако, поскольку речь идет о доиндустриальных обществах, в которых отношения между людьми выступают в форме личных связей, более правомерно было бы говорить о реципрокных дарообменных отношениях (см. подробнее: [Мосс 1996; Polanyi 1968; Dalton 1971; Салинз 1999, и др.]). С точки зрения рациональности экономических отношений обмен данью и «подарками» был совершенно абсурдным, поскольку ответные дары многократно превышали первоначальные подношения. Хорошо известен факт, когда Марко Поло преподнес хану Бэркэ ювелирные украшения, за что тот одарил его ответными подарками вдвое более ценными [Книга Марко Поло 1956: 45]. И подобных примеров можно привести немало.

Стабильность имперских конфедераций кочевников напрямую зависела от умения высшей власти организовывать получение шелка, продуктов земледелия, ремесленных изделий и изысканных драгоценностей от оседлых обществ. Поскольку эта продукция не могла производиться в скотоводческих хозяйствах, получение ее силой или путем вымогательства было главной обязанностью правителя кочевого общества. Будучи единственным посредником между земледельческими цивилизациями и степью, этот правитель имел возможность контролировать перераспределение добычи и одновременно усиливал свою собственную власть. Таким образом поддерживалось существование империи, которая не могла основываться только на экстенсивной скотоводческой экономике.

Раздавая добычу и «подарки» соратникам и вождям племен, правитель кочевой империи увеличивал свое политическое влияние и престиж «щедрого хана». В то же время он связывал получивших дар своего рода обязательством отдаривания. Племенные вожди, получая «подарки», могли, с одной стороны, удовлетворять свои личные аппетиты, а с другой стороны, повышать свой внутриплеменной статус путем отдаривания соплеменников или посредством организации церемониальных праздников. Более того, получая дар, племенной вождь как бы приобретал от правителя часть его сверхъестественной харизмы, что дополнительно увеличивало его собственный престиж (см. подробнее [Крадин 2004: 97–106]).

Раздача даров хорошо отражена в письменных источниках по истории кочевников. Выше уже было сказано о престижной экономике Хуннской державы (см. также [Крадин 2002: 187–191]). Китайские летописи эпохи династии Тан упоминали, что тюркские и уйгурские каганы раздавали «подарки» китайских императоров вождям племен, а военные трофеи — своему войску [Бичурин 1950: 298, 299, 314, 330]. Подобные случаи зафиксированы и в истории средневековых монголов. В «Сокровенном сказании» сообщается об обмене «подарками» во время заключения побратимства между Темучжином и Джамухой [§ 116–117]. В том же источнике приводятся устные клятвы хана и нукеров, согласно которым последние клянутся доставлять для предводителя добычу, а он в ответ обещает щедро и справедливо распределять ее между ними [§ 123, 179].

В «Сборнике летописей» молодой Чингис-хан описывается как типичный редистрибутор. По мнению составителя, личная щедрость хана являлась одной из важнейших причин его возвышения. Для подтверждения приводится, в частности, рассказ о том, как Чингис наделил номадов из других племен пищей, кровом и дарами во время одной из облавных охот. Получившие «подарки» после окончания охоты

благодарили его со словами: «Племя тайджиут нас покинуло, отвернулось [от нас] и не обратило на нас внимания, а Чингиз-хан без какого-либо предшествующего к тому повода оказал нам все эти милости и сделал эти дары» [Рашид-ад-дин 1952б: 89].

В том же сюжете сообщается, что одаренные кочевники распространили по степи славу о его щедрости и других положительных качествах. Со временем о молодом хане сложилось мнение как о правителе, пекущемся о своем улусе. «Этот царевич Тэмуджин снимает одетую [на себя] одежду и отдает ее, слезает 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» [там же: 90]. В «Сборнике летописей» есть и другое интересное упоминание о значении обмена дарами в монгольском обществе. Они могли использоваться как повод для заключения дипломатических союзов: «Когда у Чингиз-хана случилась победа над татарами и его войско и подчиненные обогатились добычей, он захотел снискать расположение племени юркин, подарив им что-нибудь из того, что он наградил» [Рашид-ад-дин 1952б: 93]¹. Есть и другие сведения о раздаче даров Чингис-ханом [Рашид-ад-дин 1952б: 110, 111].

Однако стоило Чингис-хану несколько раз провести несправедливый раздел скота и кочевий, начать репрессии против опальных родственников (Даридай-отчигина, Хасара), как некоторые его сторонники решили откочевать от него. «§ 245. После этого случая стали собираться к Теб-Тенгрию подданные всех девяти языков. Тут и от Чингис-хановой коновязи многие подумывали уйти к Теб-Тенгрию. Уходили к Теб-Тенгрию и крепостные Темуге-Отчигина в таковом народном движении» [Козин 1941: 177]. В связи с этим важно заметить, что в обществе номадов правитель нередко был вынужден балансировать между элитой и простыми кочевниками. Поэтому было бы ошибочным рассматривать его как самодержца, единолично принимавшего все ответственные решения. Власть лидера держится до тех пор, пока различные внутренние партии и большие социальные группы видят в ней выгоду для себя. Стоило пережать, как срабатывал механизм обратной связи. «Покорность в степи, — очень правильно заметил Л.Н.Гумилев, — понятие взаимообязывающее. Иметь в подданстве 50 тыс. кибиток можно лишь тогда, когда делаешь то, что хотят их обитатели; в противном случае лишишься и подданных, и головы» [Гумилев 1967: 27–28].

Дети и внуки превзошли своего великого родителя в щедрости. Джувейни пишет, что Угэдэй затмил всех предшествующих степных ханов. Все захваченное в военных походах он по-царски раздавал своим сподвижникам, даже не требуя, чтобы все это было предварительно

внесено в специальную опись [Juvaini 1997: 202]. При коронации Угэдэя «каан приказал представить богатства сокровищниц и оделил каждого из родных и чужих, соплеменников и воинов соразмерно своему великодушию. И когда он кончил пировать и дарить, то приказал, согласно их обычаю и правилу, последующие три дня раздавать пищу ради души Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1960: 19; Juvaini 1997: 188–189]. В другом месте сообщается, что праздничные мероприятия с пожалованиями продолжались целый месяц [Рашид-ад-дин 1960: 35].

О щедрости Угэдэй-хагана складывали легенды [Рашид-ад-дин 1960: 41, 53, 55, 58, 59, 62, 63; Juvaini 1997: 188–189]. Рашид-ад-дин сообщает, что обычно Угэдэй зимой охотился, а в остальные месяцы его любимым занятием после трапезы было одаривание подданных и нуждающихся. Раздачи проводились и на облавных охотах: «Бакаулы делили добычу справедливо между всеми разрядами царевичей, эмиров и воинов и никого не обделяли. Все общество выполняло обряд целования праха и подношения даров» [Рашид-ад-дин 1960: 42]. Хагану приписываются слова, сказанные о стяжательстве: «Те, кто в этом усердствует, лишены доли разума, так как между землей и зарытым кладом нет разницы — оба они одинаковы в [своей] бесполезности. Поскольку при наступлении смертного часа [сокровища] не приносят никакой пользы и с того света возвратиться невозможно, то мы свои сокровища будем хранить в сердцах и все то, что в наличности и что приготовлено, или [то, что еще] поступит, отдадим подданным и нуждающимся, чтобы прославить свое доброе имя» [Рашид-ад-дин 1960: 49; Juvaini 1997: 204].

После хурултая 1235 г. Угэдэй повелел открыть ворота своей сокровищницы и раздать всем присутствующим богатство, привезенное из различных стран мира, «высыпав его на малых и великих, как весеннее облако проливает капли дождя на траву и деревья» [Juvaini 1997: 198]. Раздача «подарков» родственникам и сподвижникам проводилась в таких количествах, что это неоднократно приводило к опустошению государственной казны [Hsiao Ch'i-ch'ing 1978: 63–64]. Интересная дискуссия по этому поводу между Угэдэем и Елюем Чуцаем зафиксирована в «Юань ши». Ориентировочно в 1230 г. Елюй Чуцай изложил свои знаменитые 18 пунктов переустройства управления в завоеванных районах Китая. Последним пунктом значилась необходимость запрещения поднесения «подарков» чиновникам, которые, возможно, у конфуцианского бюрократа в той или иной степени ассоциировались со взяточничеством (при этом он сам активно занимался раздачей даров [Мункуев 1965а: 199]). Хаган согласился со всеми основными пунктами, но отверг последний. «Если они добровольно подносят дары, то надо разрешать», — ответил он своему проницательному министру.

Щедрость являлась одним из основных качеств, которыми должен был обладать предводитель кочевников; сам Угэдэй постоянно демонстрировал эту добродетель. Поскольку «Длинная борода» (такую кличку дал киданину еще Чингис-хан) твердо настаивал на своем, чтобы не создавать конфликта, но сделать по-своему, каан перевел диалог в шутку: «[Мы] последовали всему, о чем вы докладывали нам. Неужели вы не согласитесь с нами [хотя бы только] в одном деле?» [ЮШ 146: 4а; Мункуев 1965а: 189–190]. Кстати, и сам Чуцай не настолько воспринял конфуцианские правила поведения, чтобы не следовать старинным обычаям дедов: все «получаемые [им] жалованье и подарки всегда раздавал родственникам» [Мункуев 1965а: 85].

Гуюк, желая, чтобы его слава затмила славу его отца, занимался обширными раздачами как во время пребывания в столице, так и во время перекочевок [Рашид-ад-дин 1960: 121]. Посетив ханскую сокровищницу, он заявил, что «хранить их (т.е. богатства. — *авт.*) трудно и пользы [от них] никакой не получается, пусть раздадут войску и [всем] присутствующим» [Рашид-ад-дин 1960: 121]. В течение нескольких дней богатства раздавались всем подряд, но их было так много, что не менее трети осталось. Увидев это, Гуюк строго спросил: «Разве не говорил я вам, отдать все это войску и народу?» После того как ему доложили, что любой проходящий был одарен дважды, он распорядился выделить всем присутствующим столько, сколько они окажутся в состоянии унести [Juvaini 1997: 260].

После инаугурации Гуюк приказал отворить ворота своей сокровищницы и раздать присутствующим драгоценности, деньги, одежду. Распределение «подарков» было поручено вдове Толуя, Соркуктанибеки. Первыми были одарены Чингисиды, а также, согласно терминологии Джувейни, их слуги и прислужники (в переводе Дж.Бойля — *servants and attendants*; однако, судя по иерархии награждения, здесь речь должна идти о боковых ветвях монгольской элиты, так называемых *харачу* и *боголах*). Далее «подарки» были предложены военачальникам — от темников до десятников включительно. Последними были одарены гражданские лица — «султаны, мелики, писцы, чиновники и их подчиненные». «И никто из тех, кто там находился, кем бы он ни был, не ушел без ничего, каждый получил свою часть сполна и выделенную долю» [Juvaini 1997: 254–255].

Плано Карпини подробно описал, какие дары были поднесены Гуюку в день его инаугурации. Приглашенные в ставку иноземные «послы принесли столь великие дары в шелках, бархатах, пурпурах, балдакинах, шелковых поясах, шитых золотом, благородных мехах и других приношениях, что было удивительно взглянуть. Был ему также поднесен там некий щиток от солнца, или шатерчик, который носят

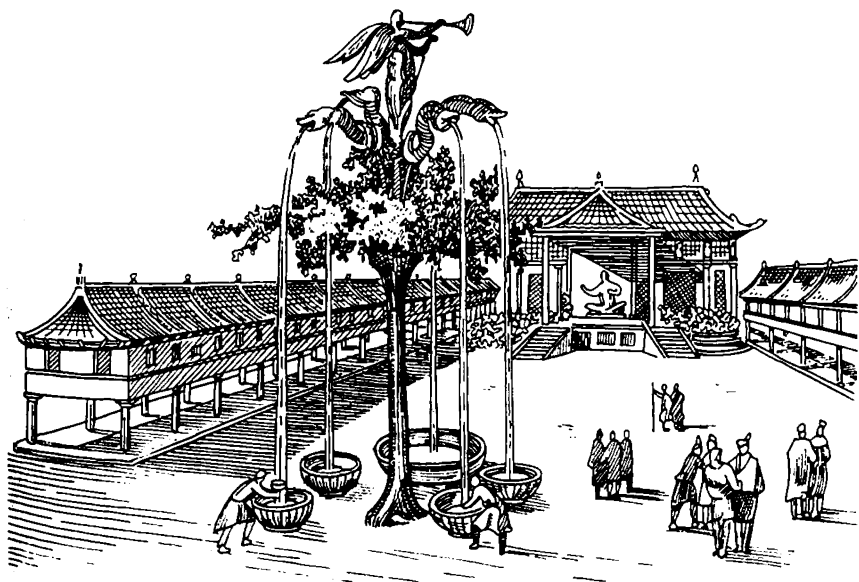
над головою императора; он был весь убран жемчугами. Там также некий начальник одной области привел ему много верблюдов с попонами из балдакина, и на них положены были седла с какими-то снарядами, внутри которых могли сидеть люди, и, как мы думаем, верблюдов было сорок или пятьдесят, а также много коней и мулов, прикрытых бляхами или вооруженных, причем у некоторых бляхи были из кожи, а у некоторых из железа. И нас также спросили, желаем ли мы дать дары; но мы уже почти все потратили, почему у нас ничего не было, что ему дать. Там же, на горе, вдали от ставок, было расставлено более чем 500 повозок, которые все были полны золотом, серебром и шелковыми платьями. Все они были разделены между императором и вожжами; и отдельные вожди распределили свои части между своими людьми, однако так, как им было угодно» [Плано Карпини 1957: 76–77].

В конечном счете Гуюк быстро истощил хаганскую сокровищницу, поддерживая тех, кто привел его к власти, и задабривая остальных. Он потратил огромные суммы на закупку дорогих товаров у среднеазиатских компаний, оставив долгов на 500 тыс. серебряных слитков [Allsen 1987: 20–21].

В годы правления Мункэ-хагана также производилась раздача «подарков», чтобы задобрить степных вождей и народ [Рашид-ад-дин 1960: 128, 140, 142]. На хурултае 1253 г. все ханы получили от Мункэ щедрые дары [Кычанов 2002: 40]. Рубрук сообщает, что во время традиционного летнего праздника хаган устроил «великую попойку». Для праздничных мероприятий были собраны 105 повозок и 90 вьючных лошадей, нагруженных кумысом (монг. *айраг*). Он же написал о монгольском хагане, что «все следуют за его двором, как мухи за медом, и он всем дарит и все считают себя его любимцами» [Рубрук 1957: 146, 179].

Тем не менее, как полагает Т.Оллсон, в сравнении со своим предшественником хаган Мункэ старался быть скромным в своих тратах. Он даже отказал в весьма резкой форме патриарху царствующего линиджа Бату, благодаря покровительству которого получил в свое время престол и который попросил выделить приличную сумму на закупку драгоценностей [Allsen 1987: 29, 58]. Единственное известное свидетельство его расточительности — это знаменитое винное дерево, созданное парижским ремесленником Вильгельмом в каракорумском дворце. «Так как в этот большой дворец непристойно было вносить бурдюки с молоком и другими напитками, то при входе в него мастер Вильгельм парижский сделал для хана большое серебряное дерево, у корней которого находились четыре серебряных льва, имевших внутри трубу, причем все они изрыгали белое кобылье молоко. И внутри дерева проведены были четыре трубы вплоть до его верхушки; отверстия этих труб были обращены вниз, и каждое из них сделано было

в виде пасти позолоченной змеи, хвосты которых обвивали ствол дерева. Из одной из этих труб лилось вино, из другой — каракосмос, то есть очищенное кобылье молоко, из третьей — бал, то есть напиток из меду, из четвертой — рисовое пиво, именуемое террацина. Для принятия всякого напитка устроен был у подножия дерева между четырьмя трубами особый серебряный сосуд. На самом верху сделал Вильгельм ангела, державшего трубу, а под деревом устроил подземную пещеру, в которой мог спрятаться человек. Через сердцевину дерева вплоть до ангела поднималась труба. И сначала он устроил раздувательные мехи, но они не давали достаточно ветру. Вне дворца находился подвал, в котором были спрятаны напитки, и там стояли прислужники, готовые потчевать, когда они услышат звук трубы ангела. А на дереве ветки, листья и груши были серебряные. Итак, когда начальник виночерпиев нуждался в питье, он кричал ангелу, чтобы загудела труба; тогда лицо, спрятанное в подземной пещере, слыша это, сильно дуло в трубу, ведущую к ангелу; ангел подносил трубу ко рту, и труба гудела очень громко. Тогда, услышав это, прислужники, находившиеся в подвале, наливали каждый свой напиток в особую трубу, а трубы подавали жидкость вверх и вниз в приготовленные для этого сосуды, и тогда виночерпии брали напиток и разносили его по дворцу мужчинам и женщинам» [Рубрук 1957: 159].



Винное дерево

Следует отметить, что бережливость хагана была достаточно умеренной, он интуитивно чувствовал, что власть правителя степной империи во многом зависит от его щедрости в отношении к подданным. Мункэ понимал и важность торговли для экономики страны. По этой причине он взял на себя все долговые обязательства своих предшественников перед среднеазиатскими купцами. Некоторые из приближенных советовали отказаться от выплаты долгов, но хаган ответил им: «Щедрость облаков покорила мир, ибо она дает молоко младенцам травы» — и рассчитался с кредиторами сполна, выплатив им огромную сумму в 500 тыс. балышей серебром [Juvaini 1997: 603]. Однако после этого купечество было лишено прежних льготных условий неподатной категории населения [Allsep 1987: 81].

Хубилай также был щедрым ханом [Книга Марко Поло 1957: 112, 288]. Он жаловал роскошные «подарки» своим дружинникам: «Зовутся они кеситэн [кэшиктэн], а значит это: близкие и верные слуги государя; подарил он каждому из них тринадцать одеяний разных цветов, дорогих, расшитых жемчугом, камнями и всякими драгоценностями, дал по дороговому, красивому золотому поясу, да еще сапоги из верблюжьей кожи, шитые серебром, дорогие и красивые... отписал вам тринадцать одежд, что двенадцать тысяч баронов получили от своего государя, всего сто пятьдесят шесть тысяч дорогих одеяний; без записи и не сосчитаете, что они стоят; больших денег стоит обувь» [Книга Марко Поло 1957: 114].

В день рождения и на новый год Хубилаю дарили большие «подарки» [Книга Марко Поло 1957: 112–113]. «Утром, в праздник, к государю в большой покой, пока столы не расставлены, приходят цари, герцоги, маркизы, графы, бароны, рыцари, звездочеты, врачи, сокольничие и все другие чины, управляющие народами, землями, военачальники, а те, кому нельзя войти, становятся вне дворца, в таком месте, где великий государь мог бы их видеть. Строятся вот в таком порядке: сперва сыны, племянники и те, кто императорского рода, потом цари, а там герцоги, затем все другие, в том порядке, как им следует» [Книга Марко Поло 1957: 113]. Сеть реципрокных и редистрибутивных отношений связывала все слои общества. Тот же источник сообщает: «Князья и рыцари, да и весь народ, друг другу дарят белые вещи» [там же: 113].

Подобные перераспределительные механизмы хорошо описаны на примере ритуализированного обмена дарами между различными социальными стратами монгольского общества и позднее, в цинское время (с той только оговоркой, что в этот период уже не существовало кочевой империи и монголы не получали добычи от дистанционной эксплуатации Китая): «Низшее свободное сословие платило своему нойону чисто номинальную дань, что рассматривалось не столько как эконо-

номическое или политическое подчинение, сколько признание своего „младшего“ положения перед „старшим“ — ханом или нойоном, который принимал подношения и отдаривал младшего какими-либо вещами, скотом, иногда даже крепостными из своего хозяйства. Обмен дарами совершался, как правило, публично, на каком-либо массовом празднике типа Надома нескольких хошунов, и эта публичность в признании зависимого положения в значительной степени компенсировала материальную незначительность даров» [Жуковская 1988: 106]. Перераспределительные механизмы выступают здесь одновременно как бы в двух ипостасях: как каналы циркуляции реальных ценностей и как средство развития коммуникативной системы. Таким образом, надлокальная интеграция стабилизируется через «развитие общественных символов» [Johnson, Earle 1987: 322; Салинз 1999: 174].

Можно попытаться определить масштаб раздачи «подарков» в юаньское время. Источники подтверждают, что и после Хубилая сохранилась традиция устраивать массовую раздачу по случаю инаугурации императора-хагана. Император Уцзун, вступивший на престол в 1307 г., раздарил 3,5 млн. дин, что составляло $\frac{3}{4}$ суммы денег, поступивших в течение года в государственную казну. В 1311 г. из 11 млн. дин государственных денег, 3 млн. дин были розданы в качестве даров. На следующий год уже новый император раздал на 30 тыс. лян золота, на 1,8 млн. лян серебра и 223 тыс. дин бумажных денег, а также 172 тыс. кусков шелка [Боровкова 1971: 12–13]. Если опираться на демографические модели структуры кочевых обществ [Тортика, Михеев 2001: 154], то можно предположить, что численность монгольской кочевой элиты не должна была превышать 4% общей численности номадов. Поскольку на рубеже XIII–XIV вв. в Китае находилось около 854 тыс. монголов [Мункуев 1970: 14], следовательно, численность всей монгольской элиты составляла около 34 тыс. человек. Если добавить чиновников из числа сэму и ханьцев (около 22 тыс.) [Боровкова 1971: 8], то можно предположить, что подобные раздачи (даже исключив вождей племен, оставшихся в Монголии) не носили крупномасштабного характера и оставались в основном внутри высших слоев юаньского общества.

Кроме того, в голодные годы правительство занималось раздачей хлеба [Книга Марко Поло 1957: 124]. Марко Поло сообщает также о регулярной раздаче хлеба и зерна беднякам при ханском дворе в Ханбалыке [там же: 124]. Для монгольских ханов была традиционна практика оказания помощи своим соплеменникам в голодные годы. Н.Ц.Мункуев свел воедино многочисленные факты поддержки монгольскими ханами своих номадов [Мункуев 1977а]. Судя по всему, на подобные раздачи уходила немалая доля бюджета государства.

В 1320 г. за два летних месяца было роздано более 1 млн. дин простым монголам, что составляло примерно 9% общих денежных запасов государственной казны [Боровкова 1971: 13].

Интересно, что скромные и набожные христианские дипломаты не поняли этой особенности степной ментальности. Папский посланник Плано Карпини неоднократно сетовал на то, что европейцам приходится нелегко в установлении контактов с монголами, поскольку постоянно «надлежит подносить великие дары как вождям, так и их женам, и чиновникам, тысячникам и сотникам; мало того, все вообще, даже и сами рабы, просят у них даров с великою надоедливостью, и не только у них, а даже и у их послов, когда тех посылают к ним» [Плано Карпини 1957: 55, 77]. Подобно конфуцианским бюрократам, Плано Карпини не понял сути экономической системы степняков. Он сетовал на чрезмерную жадность степных варваров: «Нам пришлось также раздать по нужде на подарки большую часть тех вещей, которые люди благочестивые дали нам для продовольствия» [Плано Карпини 1957: 45]. Между тем о возможных проблемах его предупреждал еще в начале пути к золотоордынским ханам волынский князь Василько Романович². «Василько сказал нам, что если мы захотим поехать к ним, то нам следует иметь великие дары для раздачи им, так как они требовали их с большой надоедливостью, а если их не давали, то — что вполне правдиво — посол не мог соответственно исполнить своих дел» [там же].

Ничего из этого толком не понял и Г.Рубрук. Он только постоянно подчеркивал, что монголы надоедливые и бесстыдные, алчные попрошайки [Рубрук 1957: 103, 104, 114], хотя переводчик, видимо, неоднократно пытался втолковать францисканцу, что среди номадов не принято ходить в гости без даров [там же: 108, 111]. Рубрук неоднократно сообщал в своем повествовании, что успех его взаимоотношений с различными ордынскими начальниками во многом зависел от подносимых «подарков». Это ему неоднократно советовали еще до начала путешествия как купцы, хорошо знавшие местные обычаи, так и сами монголы [там же: 90, 103, 111]. Тем не менее францисканец посчитал целесообразным взять с собой только немного пищевых деликатесов.

Стоило ему пересечь границу, как номады «начали бесстыдно просить себе пищи. Мы дали им сухарей и вина, которое привезли с собою из города; выпив одну бутылку вина, они попросили другую, говоря, что человек не входит в дом на одной ноге, но мы не дали им, отговорившись тем, что у нас его мало» [Рубрук 1957: 103]. Когда же Рубрук нанес свой визит Сартаку, ему пришлось убедиться в том, что он сделал ошибку, хотя оправдался алчностью номадов. Посланников заставили надеть богато украшенные рясы и продемонстрировать

остальной небогатый скарб, состоящий из церковной утвари и книг. На следующий день им объявили, что все это изымается в качестве «подарков» хану [там же: 113–114]. В дальнейшем, чтобы обходиться без даров, он постоянно ссылался на то, что, как монах, не имеет золота, серебра и других драгоценностей [там же: 105, 111–112, 141]. В Орде и в столице империи его встретили весьма неприветливо, и местами он вынужден был влачить полуголодное существование.

Тем не менее Г.Рубрук сумел предоставить миру такие путевые заметки, которые по тщательности фиксации событий и наблюдательности ни в чем не уступают профессиональным материалам этнографов, а в чем-то даже их превосходят. Что касается упоминаний о вымогательстве монголов, он писал: «Они считают себя владыками мира, и им кажется, что никто не должен им ни в чем отказывать; если он не даст и после того станет нуждаться в их услуге, они плохо прислуживают ему» [Рубрук 1957: 104].

Другой важный для нас момент касается встречи Рубрука с одним из монгольских предводителей, Скатаем: «Я также попросил его, чтобы он соблаговолил принять подарок из наших рук, причем извинялся, что я монах и что нашему ордену не надлежит владеть золотом, серебром и драгоценными одеждами; поэтому у меня нет ничего подобного, что я мог бы ему дать, но пусть он примет в знак благословения нашу пищу. Тогда он приказал принять и тотчас распределил своим людям, которые собрались для попойки» [Рубрук 1957: 105]. Очень показательно, что Скатай даже столь скудное подношение тут же роздал находившимся в юрте сподвижникам.

Самый неприятный инцидент произошел во время встречи с сыном Бату, Сартахом. Желая удивить монгольского царевича и по совету одного из его приближенных, несторианца Койака, Рубрук оделся в драгоценные одеяния и понес в ставку несколько богато украшенных церковных книг. В качестве «подарков» были переданы вино и продукты. Видимо, это не удовлетворило царевича, поскольку наутро он прислал своего нарочного с требованием выделить ему долю «подарков». Когда Рубрук стал возражать, тот воскликнул: «Как, ты принес их Сартаху, а теперь хочешь отнести Бату!» [Рубрук 1957: 112–114].

Средневековые европейские дипломаты, подобно древним конфуцианским бюрократам, также не поняли сути дарообменных отношений в обществах кочевников. Китайцы советовали своим императорам воспользоваться специальной политикой «пяти искушений» [Barfield 1981; Крадин 2002], чтобы развратить нравы «неверных варваров». Христиане обвиняли номадов в алчности [Плано Карпини 1957: 45]. Подобная оценка кочевников может объясняться только предвзятым отношением папского посланника к монголам. Она тем более удиви-

тельна, что монгольские ханы неоднократно демонстрировали поданным свою щедрость и презрительное отношение к богатству. Достаточно сослаться на хрестоматийный пример, приведенный еще Рашид-ад-дином, когда в 1258 г. Хулагу пытался заставить плененного халифа есть золото из сокровищниц Багдада. На возражение последнего, что золото несъедобно, хан в гневе воскликнул: «Почему ты тогда это копил, вместо того чтобы отдать своим воинам!» [Нагель 1997: 17; ср.: Книга Марко Поло 1957: 59].

Как уже говорилось, исследования в области экономической антропологии [Мосс 1996; Polanyi 1968; Dalton 1971; Салинз 1999, и др.] показали, что в доиндустриальных обществах обмен дарами был универсальным средством установления отношений между индивидами. Причиной этого, согласно М.Моссу, является антропоморфизм — субъективизация внешнего мира, присущая сознанию первобытного человека. Он видел в «подарке» магическую силу, которая, с одной стороны, передавала с вещью частицу души дарителя (его везение, магические способности и пр.), а с другой — в случае некомпенсации дара могла навредить обладателю первоначального дара.

Символический обмен «подарками» (как на горизонтальном уровне — между равными, так и на вертикальном — между сеньором и вассалами) позволял преобразовывать обмен материальными ценностями в отношения психологической зависимости, что, в свою очередь, давало возможность получать новые ресурсы и, раздаривая «подарки», увеличивать свой престиж. Открытия, сделанные субстантивистскими антропологами, подтолкнули историков к новым интерпретациям. Особенно много в этой области сделали историки-медиевисты, начиная с основоположника школы «Анналов» М.Блока. Оказалось, что средневековое западноевропейское общество так же использовало механизмы престижной экономики, как и архаические вожества и государства Африки и Океании. Наиболее важными добродетелями, которыми должен был обладать король, считались щедрость и справедливость. Его щедрость в представлении вассалов выражалась в раздаче земель, титулов и богатых даров, в организации пышных пиров и турниров, в народном сознании — в устройстве праздников и зрелищ, в раздаче обильных подаваний. Эти качества воспеваются в стихах придворных трубадуров. В балладах о короле Артуре и его рыцарях, например, щедрость превозносится как одно из главных качеств сеньора. Подаренная вещь нередко становилась предметом особого почитания, амулетом. Даже в трудные периоды вассал нередко берег ее как самую большую ценность.

Таким образом, повышение общественного статуса осуществлялось через механизмы престижной экономики: с одной стороны, через ор-

ганизацию массовых праздников, на которых накопленные богатства демонстративно раздаривались или уничтожались, а с другой — через развитие обменных связей и формирование сети зависимых лиц и должников, которые не могли сделать ответное подношение. Вне всякого сомнения, создание престижной экономики было не единственной причиной прихода Чингис-хана к власти. Несомненно нужно учитывать и другие обстоятельства — организаторские способности Темучжина, психологические свойства его характера, сформировавшиеся еще в детстве, наличие талантливых сподвижников и прочее, включая случайность (см. подробнее [Kradin 2003]). Тем не менее без уяснения сущности механизмов престижной экономики трудно правильно интерпретировать специфику властных отношений у средневековых монголов, а также понять причины возникновения и расцвета Монгольской империи.

2. Харизма монгольских ханов

Важную роль в институционализации власти правителей кочевых империй играла выполняемая ими функция священных посредников между социумом и Небом (Тэнгри), которая обеспечивала бы покровительство и благоприятствование со стороны потусторонних сил. Согласно религиозным представлениям кочевников, правитель степного общества олицетворял собой ядро социума и в силу своих божественных способностей проводил обряды, которые должны были обеспечивать обществу процветание и стабильность. Это имело громадное значение, поскольку одним из основных элементов идеологической системы архаических и традиционных обществ была вера в магические свойства сакрального правителя [Krader 1968: 91; Claessen, Skalnik 1978: 555–558; Фрэзер 1986: 18–19, 85–92, 165–168, 173–174, 255–257, 556; Куббель 1988: 77–113; Скальник 1991: 145; Скрынникова 1997; Бондаренко 1995: 203–231; Сакрализация власти 2005, и др.].

Подобный набор идеологических обязанностей был достаточно типичен для правителя традиционного общества. Сравнительно-историческое исследование 21 раннего государства, проделанное Х.Дж.М.Класеном, показывает, что в 18 из 19 случаев правитель обладал сверхъестественным статусом; в 17 из 19 он генеалогически был связан с богами; в 14 из 16 он выступал посредником между миром людей и богами; в 5 из 18 правитель раннего государства имел статус верховного жреца [Claessen, Skalnik 1978: 556].

По свидетельству письменных источников культ Неба существовал у многих кочевников тюрко-монгольского мира начиная с древности [Стеблева 1976: 52–53]. Правитель Хуннской державы именовался не иначе, как «поставленный Небом великий шаньюй», позднее более пышно: «Небом и Землей рожденный, Солнцем и Луной поставленный, великий шаньюй сюнну» [Материалы 1968: 43, 45]. Обычай почитания Неба в качестве верховного божества имел место также в тюркских каганатах [Masao Mori 1981; Кляшторный 2003]. Прослеживается прямая параллель названия хуннской титулатуры с соответствующим обращением к правителю у древних тюрков и монголов: в китайской транскрипции *чэнли гуду* (сын Неба) примерно соответствует древнетюркскому *tanrı qut(y)* (Небопорожденный) и монгольскому *тэнгэрийн хууд* (сыновья Неба) [Панов 1916: 2, 33–34, 36–42; 1918: 23–24].

Сходство фиксируется не только на языковом уровне. Для хунну, тюрков и монголов характерна близкая мифологическая система обоснования легитимности правителя степной империи. По этой системе: Небо и Земля избирают достойного претендента на престол; Небо выбирает, а Земля порождает (т.е. переносит в мир людей) кандидата на трон, и, вероятно, они (совместно с Луной и Солнцем) защищают и помогают своему избраннику; конечная цель этих деяний — обеспечить благоприствование «народу, живущему за войлочными стенами» [Трепавлов 1993: 64–67].

Подобная традиция существовала в монгольской среде. В «Мэн-да бэй-лу» сообщается: «Чингис... почитает Небо и Землю»; «в первый день первой луны [они] непременно поклоняются Небу. То же самое делают в [праздник начала лета] чун-у» [Мэн-да бэй-лу 1975: 75]. «В их обычае больше всего чтить Небо и Землю. По каждому делу [они] непременно упоминают Небо» [там же: 79]. Термин, которым обозначалось Небо, — *tegri* (тэнгри).

Еще европейцы-путешественники XIII в. отмечали творящую и умножающую силу Неба в традиционных представлениях монголов: «Они веруют в единого Бога (т.е. *тэнгри*. — *авт.*), которого признают творцом всего видимого и невидимого, а также и признают его творцом как блаженства в этом мире, так и мучений» [Плано Карпини 1957: 28]. Способность Неба порождать все сущее отмечается и монгольским источником: «дикий зверь, который плодится изволением Неба и Земли» [Козин 1941: 199] (*mong. basa tenggeri qajar-aca jaya'atu töreksen görö'esün-i* [Rachewiltz 1972: 174]); «часть тела, которая по небесному изволению от родителей прирождена» [Козин 1941: 150] (*tenggeri-yin jayā'ar ecige eke töre'ülükxen mariyan-naca* [Rachewiltz 1972: 107]). Рожден волей Неба и тотемный предок: «Предком Чингисхана был Борте-Чино, родившийся по изволению Вышнего Неба» [Ко-

зин 1941: 79] (mong. cinggis-qahan-nu huja'ur de'ere tenggeri-ece jaya'atu töreksen börte cino aju'u [Rachewiltz 1972: 13]).

Сила Неба проявляется также в его всеведении, которое в текстах выражается глаголом *mede-*, имеющим значение «знать, ведать, управлять»: «Могущественное Вечное Небо, управляющее миром» (*delekei-yi medegülügen Erketü möngke tngri* [Хайссиг 1974: 548]); «всем управляющее Вечное Небо — могущественный хаган» (*Qamuᡔ-i medegülügen Erketü qaᡑan möngke tngri* [там же]); «Вечное Небо, ты ведай!» (перевод Т.Д.Скрынниковой) (*möngke tenggeri ci mede* [Rachewiltz 1972: 159]); «Пусть ведает Вечное Небо!» (перевод Т.Д.Скрынниковой) (*möngke tenggeri medetügei* [Rachewiltz 1972: 84]). Как в приведенных, так и в следующих ниже цитатах Небо чаще всего встречается в паре с Землей (ср., например, у тюрков [Кляшторный 2003; Стеблева 1976; Masao Mori 1981], у китайцев [Мартынов А.С. 1978]). Способность созидания и умножения является функцией этой бинарной группы, но примат все же принадлежит Небу. Воздействие Неба осуществляется благодаря наличию качества *хуч* (*küčü*), о чем речь пойдет ниже.

В идеологическом обосновании верховной власти особое значение приобретает связь правителя с Небом, что прежде всего выражается в его небесном происхождении. Так, сыновья Алан-Гоа, родившиеся после смерти ее мужа Добун-Мэргэна, «отмечены печатью Небесного происхождения». «Сокровенное сказание» содержит рассказ Алан-Гоа о проникновении через дымник юрты ночью с неба луча, от которого она забеременела, что повторяет киданьскую легенду о рождении основателя династии Абаоцзи в 872 г. после того, как его мать увидела во сне, что «в ее грудь упало солнце» [Е Лун-ли 1979: 346].

Ретроспективное указание на небесное происхождение предков обозначается также посредством примет. Например, Темучжин родился, «сжимая в правой руке своей запекшийся сгусток крови» [Козин 1941: 85]. А в острые моменты политической борьбы за власть Небо выделяет наиболее достойного «по той печати перста Небесного, которою были запечатлены в ту пору слова Мухали» [там же: 161] (mong. *muqali-da tenggeri-yin ja'arin ja'aqsan üge temdeg-ün tula* [Rachewiltz 1972: 118]), предрекшего возвышение Темучжина и избрание его ханом. Кроме Мухали предсказателями по воле Неба были Тэб-Тэнгри, которому «Вечный Тенгри вешает... свою волю» [Козин 1941: 176] (*möngke tenggeri-yin jarliq qan ja'arit ügülemü* [Rachewiltz 1972: 139]), и Хорчи (старец Усун), который увидел предсказание победы Темучжина над Чжамухой во сне: «Небо с Землей сговорились, нарекли Темучжина царем царства» [Козин 1941: 107] (*tenggeri qajar eüetü [I]dүjү temүjin-i ulus-un ejen boltuqai* [Rachewiltz 1972: 50]).

Три последних примера демонстрируют, во-первых, способ обоснования явлений в сфере конкретной политической практики с точки зрения традиционных представлений средневековых монголов: право Чингис-хана на власть, завоеванное им, получает идеологическое обоснование в идее его связи с Небом, во-вторых, очерчивают сакральный характер связи с Небом других правителей, способных также выполнять волю Неба, в данном случае — предсказание, передаваемое Небом через них [Кляшторный 1981: 128].

Получение небесного «мандата» создавало определенную систему отношений между носителем верховной власти (ханом) и Небом. Прежде всего это выражалось в расположении Неба, что в монгольском языке выражалось понятием *igegen/ibegen* — покровительство, помощь, милость.

«§ 145. Само Небо хранило его» [Козин 1941: 118] (*tenggeri-gü ihe'eba-je* [Rachewiltz 1972: 64]).

«§ 203. Когда же с помощью Вечного Неба будем преобразовывать всенародное государство» [Козин 1941: 159] (*möngke tenggeri-de ihe'ekdejü gür ulus-i jükle'üljü бүкүй-түр* [Rachewiltz 1972: 115]).

«§ 179. С божьей помощью (точнее: «Небо помогло». — *авт.*)» [Козин 1941: 37] (*tenggeri-de ihe'ekde'esü* [Rachewiltz 1972: 91]).

«§ 187. С помощью Вечного Неба» [Козин 1941: 141] (*möngke tenggeri-de ihe'ekdejü* [Rachewiltz 1972: 96]).

«§ 199. Помощь придет к вам с Небесных высот» [Козин 1941: 153] (*de'ere tenggeri-de ber ihe'ekdemüi-je* [Rachewiltz 1972: 110]).

«§ 177. Да помогут мне Всевышнее Небо и Земля» [Козин 1941: 135] (*de'ere tenggeri qajar-un ihe'el medetügei* [Rachewiltz 1972: 88]).

«§ 256. С помощью Вечного Неба» [Козин 1941: 187] (*möngke tenggeri-de ihe'ekde'esü* [Rachewiltz 1972: 153]).

Притом что, как отмечалось выше, связь правителей с Небом вообще имела сакральный характер, особое расположение Неба испытывал лишь верховный избранник. Приведенные выше примеры относятся только к Чингис-хану, никому другому, согласно «Сокровенному сказанию», расположение Неба не предназначено. Этот же мотив прослеживается в тюркских памятниках: «Небо и священные земля-вода сказали следующее: „Тюркский народ не должен погибнуть“, и, сказав так, Небо схватило моего отца Элтэрис-хагана и мою мать Эльбилгэ-хатун за макушку головы и подняло их вверх... Небо, сказав: „Имя и слава тюрков не должны погибнуть“, возвысило моего отца-хагана и мою мать-хатун и даровало им государство... Небо посадило меня хаганом» [Masao Mori 1981: 51]. Но кроме покровительствующей функции в орхонских текстах Небо обладает карающей функцией по отношению к избраннику: «„Небо, Умай, священная земля-вода пока-

рают (букв.: раздавят) ведь [нас]!“ (Тон. 221–222). Это создает необходимый план оценки деятельности человека, скоррелированной со сферой божественного промысла, т.е. „угодное божеству Неба — не-угодное божеству Неба“» [Стеблева 1976: 53].

В монгольском тексте антитезой расположения Неба выступает его нелюбовь в случае действий, не соответствующих его целям. Так, противники Чингис-хана в конечном счете Небом наказываются. В этом контексте глагол *tayalaydaqu* (страд. форма от *tayalaqu* — любить, сочувствовать, хорошо относиться к кому-либо) употребляется с отрицательной частицей, и смысл нижеследующих предложений таков: «Небо не любит» (*mong. tenggeri-de ese ta'alaqdaba bide* [Rachewiltz 1972: 62, 143]; *tenggeri-de ülü ta'alaqdaqun bida... tenggeri-de maqa ta'alaqdaqun-ü bida* [там же: 79]).

Сколь велико было влияние традиционных представлений на идеологию, свидетельствуют следующие строки из письма Годана, познакомившегося с буддизмом, к Сакья-пандите Гунга-Джалцану: «...твое благосостояние зависит от меня, а мое — от Неба» [Бира 1978: 83]. Идея «божественной инвеституры», или небесного избранничества, в монгольском обществе была единственной основой легитимности личной власти. Власть удачливого полководца в политической практике патриархального кочевого монгольского общества подтверждается теорией сакральности правителя: священна кочевая империя, священен хаган (*богдо* Чингис-хан обрядовых текстов), священен трон — «трон счастья» или «место счастья» (*чжаргаланг орон*). В монгольской традиции идея сакральности правителя сформировалась в двух взаимосвязанных аспектах: сакральность правящего хагана; обожествление основателя правящего рода — Чингис-хана.

Согласно первому аспекту, монгольский хаган как избранник Неба является универсальным правителем, никто другой не может быть ему равным: как те, кто в конкретной политической практике подчинились монголам, признали себя «сыновьями» и отдали свою «силу», так и те, кто всегда был реально неподвластен монголам, но в силу универсальности правителя и воли Неба входил в сферу влияния хагана. Хаган, избранный Небом, получал возможность, способность и право быть владыкой мира: «Я хан, посланник Царя Небесного, которому Он даровал власть над землей: возвеличивать тех, кто мне подчинился, и подавлять тех, кто сопротивляется» — такова фраза из письма Угэдэя к Бела IV [Franke 1978: 16]. В «Истории монголов» Плано Карпини писал, что монголы имели намерение подчинить себе весь мир, всю землю, на которой в противном случае не может быть мира [там же: 17]. Причем регулирующая функция хагана постулировалась не только им самим, но и ханами — главами входящих в империю частей, чье

отразилось в преамбуле: «Силою Высшего Неба, харизмой хагана, мой, Аргуна, указ» [Voegelin 1940: 399], «Силою Вечного Неба, харизмой хагана, мой, Алджигдая, указ королю Франции» [там же: 400]. Универсальность правителя подчеркивалась определением хана словом *море* (*далай*) [там же: 394], что являлось аналогом тюркского *кюль*, входившего в титулатуру: *кюль бильге хан* — титул уйгурских ханов, *кюль иркин* — титул знатных лиц у карлуков [ДТС 1969: 313, 325].

Формула, согласно которой правитель социума являлся мировым монархом, была всеобщей, несмотря на то что и другие воспринимали себя на макрокосмическом уровне. «Царь в роли первосвященника является диахроническим вариантом демиурга... он был участником космологического действия, а не исторического процесса» — такая роль правителя давала «возможность сведения социального и природного аспектов в один — космологический» [Топоров 1982а: 19].

Все происходило по воле Неба и благодаря силе Неба. Сила (*хуч*) — атрибут Неба, благодаря которому оно осуществляет свою верховную функцию всеведения и могущества («Силою Вечного Неба») через наделение ею правителя, умножая силу социума: «Увеличив силу сорока своих тумэнов» (*döčin tümen-degen küčün nemejü*) [Ринчен 1959а: 75]. Субстанцией, через которую эта сила реализовалась, была харизма, обозначаемая в ритуальных текстах термином *сультэ*: «так как сультэ обладало великой силой» (*sülder yeke küčüteiyin tulada* [там же: 60]); «светлейшее сультэ, обладающее грозной силой» (*masi doysin küčütü boyda sülder* [там же: 61]); «светлейшее сультэ, обладающее великой силой» (*küčün yeketü boyda sülder* [там же: 75]); «сультэ тэнгри, обладающее великой силой и ставшее святыней, которой приносят жертвы» (*takil-un sitügen boluysan yeke küčütü Sülder tengri* [там же: 83]). Способность «воспламенить силу» (*omuу küčün badaraqı* [там же: 66]) делает харизму «всесильным гением-хранителем» (*tegüs küčün sakiyulsun* [там же]) и «благодаря своей великой силе [справляется] с еретиками, грозными препятствиями, творящими зло» (*yeke auу-a küčün-iyer ters nomtu doysin todqar qourlayöi-yi öidayöi* [там же]).

Сохранение силы харизмы и после смерти ее обладателя приводило к зарождению культа, характер которого определялся прижизненным статусом. Вот почему культ Чингис-хана стал общемонгольским. В эдикте Гуюка Чингис-хан называется «милым и почтенным сыном бога (Неба. — *авт.*)» (лат. *chingiscam fillus dei dulcis et venerabilis* [Voegelin 1940: 389]), потому что так же, как «бог над всеми (лат. *deus excelsus super omnia*... на земле единственный владыка — Чингис-хан» (лат. *super terram chingiscam solus dominus*) [там же].

«Не имеешь силы, так незачем и ханом быть» [Козин 1941: 186] (*mong. gücü yadan bö'etele qan boltala ya'un* [Rachewiltz 1972: 153]) —

именно так ставила вопрос монгольская традиция в XIII в. Уместно обратиться к выражениям, содержащим понятие *хуч* (*küčü*), поскольку его употребление в контексте позволит определить его характер. После победы над меркитами в союзе с Тоорил-ваном и Чжамухой Темучжин говорит: «§ 113... Небо с Землею нам мощь умножали, Тэнгри могучий призвал, а Земля — Мать-Этуген — на груди пронесла» [Козин 1941: 104–105] (*tenggeri qajar-a gücü nemekdejü erketü tenggeride nereyitcü eke etügen-e gürgejü* [Rachewiltz 1972: 46]).

При окончательном подчинении меркитов в 1204 г. Темучжин, напутствуя Субэдэя, отмечает (§ 199): «Если же Вечное Синее Небо, / Силу и мощь вам умножа, / В руки предаст вам сынов Тохтоа...» [Козин 1941: 153] (*mong. Möngke tenggeri-de gücü a'uqa nemekdejü toqto'ayin kö'üd-i qar-dur-iyar oro'ulu'asu* [Rachewiltz 1972: 110]).

Дальнейшие победы Чингис-хана связаны с помощью Неба. Именно Вечное Небо умножило силу и передало в руки Чингис-хана врага — тангутского Бурхана (*mong. Möngke tenggeri gücü nemekdejü qar-dur-iyar oro'ulju* [Rachewiltz 1972: 161]). В «Сокровенном сказании» говорится: «§ 260... небеса и земля умножили силы наши, и вот мы сокрушили Сартаульский народ» [Козин 1941: 188] (*mong. tenggeri qajar-a gücü nemekdejü sarta'ul irgen-i edüi doroyita'uluqsan-tur* [Rachewiltz 1972: 156]). И еще: «Ныне, когда я, будучи умножаем, пред лицом Вечной Небесной Силы, будучи умножаем в силах небесами и землей, направил на путь истины всеязычное государство и ввел народы под единые бразды свои...» [Козин 1941: 168] (*Möngke tenggeri-yin gücün-tür tenggeri qajar-a gücü auqa nemekdejü qür ulus-i sidurqutqaju qaqa jilu'a-dur-iyar oro'uluqsan-tur* [Rachewiltz 1972: 128]).

Последнюю фразу, по нашему мнению, точнее можно перевести так: «Силой Вечного Неба небо и земля умножили [мою] силу, [я] создал империю и ввел [ее] под единые бразды свои». Этот пример наглядно демонстрирует, что именно сакральная сила Вечного Неба умножает силу монарха, что способствует организации социума. В тексте «Сокровенного сказания» никогда не говорится, что Небо «дает силу», т.е., как в китайской, так и в монгольской традиции, Небо лишь реагирует на присутствие данного качества в правителе, в конкретном случае — в Чингис-хане.

Есть еще одно свойство силы правителя, имеющее аналогию с проявлением силы *дэ* монарха в китайской политической традиции: так как сила *дэ* получает поддержку снизу, сила хана увеличивается за счет присоединения силы подданных, о чем намеком говорится в § 125 «Сокровенного сказания» и совершенно определенно выражено в § 185 и 238. Чингис-хан обратился ко всем: «§ 125. Благоволением Неба и Земли, умножающих мою силу, вы отошли от анды Чжамухи, ду-

шую стремясь ко мне и вступая в мои дружины» [Козин 1941: 111] (mong. Tenggeri qajar-a gücü nemejü ihe'ekde'esü ta jamuqa anda-aca namayi ke'en setkiyü nököcesü ke'en ire[k]set ötöqüs öljeten nököт minü ülü-'ü болу'ujai [Rachewiltz 1972: 53]). Кереитский Хадах-багатур, подданный Ван-хана, бившийся на его стороне до последнего, когда его схватил Чингис-хан, сказал: «§ 185... Если повелишь умереть — умру, а помилуешь — послужу» (точнее: «Если убьете, умру, а если Чингис-хан [соизволит] помирловать, отдам [ему свою] силу») [Козин 1941: 140] (mong. Bi edö'e ükü'ülde'esü üküсü cinggis-qahan-na soyurqaqda'asu gücü öksö [Rachewiltz 1972: 95]). Аналогичное заявление сделал уйгурский Идуут: «§ 238... Стану я твоим пятым сыном и тебе отдам свою силу!» [Козин 1941: 174] (mong. dabtu'ar kö'ün cinu bolju gücü öksü [Rachewiltz 1972: 136]). Таким образом, покоренные правители, присоединяясь к Чингис-хану, умножали его силу.

Важно отметить, что все случаи употребления понятия *сила* были связаны с правителем (ханом, точнее Чингис-ханом в «Сокровенном сказании»), непреременным обладателем «силы»: ему отдают (добавляют) свою «силу» подчинившиеся правители, Небо умножает его «силу». Небо помогает хану именно как обладателю силы, хотя в единственном сохранившемся монгольском памятнике XIII в. — «Сокровенном сказании» — не отмечено, в какой момент Небо обнаруживает силу и делает ее обладателя своим избранныком. В тексте всегда употребляется выражение «Небо умножает силу» (tenggeri-de gücü nemek-dekü) или «умножая силу, помогает» (gücü nemejü ihēkdekü).

Безусловно, это качество — сила — связано с силой Неба и являлось одним из факторов, обеспечивавших, согласно традиционным представлениям монголов, регулирующую функцию правителя для всего мира (см. упомянутый выше § 224), что было зафиксировано в первой части инициальной формулы указов, пайцз, писем и других монгольских документов, перевод которой принят большинством исследователей — «силой Вечного Неба». Целиком формула звучит так:

Möngke tngri-yin kücün-dür
Yeke suu Jali-yin ibegen-dür.

О третьей части, представлявшей адресанта, следует отметить, что им мог быть правитель любого уголка Монгольской империи — потомуки Чингис-хана, правящие в Китае, Средней Азии, прикаспийских степях, — и распоряжение по выполнению указа относилось не только к собственно монгольской территории, но и к областям, в конкретной политической практике монголам неподвластным.

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

а) монг. *yeke suu jali-yin ihen-dür* [Григорьев А.П. 1978: 20].

yeke suu jali-yin ibegen-dür [там же: 30] (кит. *Да фу инь (фу ху) чжу ли* [там же: 23]).

«Покровительством великой харизмы» (здесь и ниже предлагаемый перевод Т.Д.Скрынниковой, поскольку интерпретация монгольского понятия *suu jali* как харизма представляется наиболее точной).

б) монг. *qaṇ-u suu-dür* [там же: 25, 26].

qaṇ-u suu-dür [там же: 29] (кит. *Хуанди фу инь ли* [там же: 25] «Харизмой хагана»).

в) кит. *Мункэ хуанди фу инь ли* [там же: 24] («Харизмой императора Мункэ»).

Дополнительным вариантом можно считать оборот из письма Бату, адресованного Угэдэю, из кипчакского похода:

г) монг. *Qaṇ-abaqa-in Suu-tur* [Козин 1941: 315] («Харизмой дяди-хагана»).

Не затрагивая пока содержания и интерпретации понятия *су дзали* (*suu jali*) в монгольской традиционной культуре, необходимо напомнить аналогичные представления древних тюрков, предшественников монголов на исторической арене. Можно сказать, что *су дзали* — это терминологическое выделение сакральной субстанции харизматического свойства, существовавшее наряду с уже упоминаемым *сульдэ*. Что же касается двучастной формулы, то можно привести ее аналог у тюрков: «Так как Небо-Бог распорядилось, так как я имею „кут“ и так как я имею „улуғ“, я, приведя народ, который был на грани смерти, к жизни, накормил его. Я дал голым одежды, я сделал бедных богатыми и малочисленный народ многочисленным» [Masao Mori 1981: 64–65]. Причем «кут, как он проявляется в орхонских надписях, использовался не в смысле „царское счастье“, „счастье“, „счастливая доля“ или „величие“, как думает большинство ученых, но как „харизма“, которой наделяет (распределяет или посылает) Небо-Бог человеческое существо, особенно суверена... Короче говоря, тюрки верили, что суверены (хаганы) были наделены „кут“, „небесной харизмой“» [там же: 73–74]. Но если отдельные люди наделены просто харизмой, то хаган — великой харизмой, что явствует из текстов инициальных формул, где харизма хагана (*qaṇ-u suu*) называлась великой харизмой (*yeke suu*).

Каковы же функции данной сакральной субстанции? Подробное описание можно найти в монгольском сочинении XVII в. «Алтан тобчи», где рассказывается о попытках убить правителя: «Хагана вытащили из ямы, и когда стали рубить его, то тело его не поддавалось, а меч разлетелся на мелкие куски, падавшие [вокруг]. Когда хагана бросили в воду, он не потонул, остался наверху. Не смогли его убить» [Лубсан

Данзан 1973: 270]. И далее: «Когда он там жил, то среди народа не было ни болезней, не было ни падежа скота, ни гололедицы, ни голода. Жили, не подозревая, что это происходило потому, что прислуживающий у них человек и есть Чжингтай-хаган. Когда он спал, то из тела его исходил свет» [там же: 271].

Из этих двух отрывков вытекают два аспекта охранительной и регулирующей функций харизмы: первый — сохранение жизни самого суверена, второй — благоденствие социума, в котором он находится, что позволяет считать харизму гением-хранителем и самого суверена, и ближнего (*своего*) социума. Именно поэтому исследователи часто использовали термин *гений* для передачи на европейские языки понятия монгольской традиционной культуры, выражавшегося рядом монгольских терминов, упоминавшихся выше.

Согласно таким представлениям, считалось, что процветание социума зависит от личных качеств правителя, его харизмы, умения обеспечить благорасположение со стороны Неба и других сверхъестественных сил. Это можно проиллюстрировать примерами из истории кочевых политий разных эпох, в частности цитатой из «Алтан тобчи»: «Когда он (хаган. — *авт.*) там жил, то среди народа не было болезней, не было ни падежа скота, ни гололедицы, ни голода» [Лубсан Данзан 1973: 271].

В случае невыполнения правителем своих сакральных функций, если случался массовый джут, эпизоотия и гибель скота, то такого неудачливого предводителя степной политики могли заменить или даже просто убить. Так, в 492 г. жужани отправились в поход на уйгуров двумя военными отрядами. Их каган потерпел несколько поражений, второй военачальник, его дядя, все сражения выиграл. Номады считали, что само Небо требует смены власти. Они убили кагана и возвели на престол его дядю [Материалы 1984: 278]. Еще одно яркое свидетельство приведено в летописи «Цидань го чжи», где говорится, что у киданей в V–IX вв. в случае климатических потрясений и эпизоотий ответственность возлагалась на вождя общеплеменного союза [Е Лунли 1979: 311]. Другой сюжет: однажды на шатер монгольского хана Ариг-Буги, брата и противника Хубилая в борьбе за монгольский трон в XIII в., налетел свирепый смерч. Шатер рухнул, много людей пострадало. Номады расценили это событие как божественное предзнаменование и откочевали от Ариг-Буги [Рашид-ад-дин 1960: 164, 165].

Все это подтверждает концепцию традиционного господства М.Вебера, которая основана на убеждении в священном, непререкаемом характере традиций, нарушение которых ведет к тяжелым магико-религиозным последствиям. Воспроизводство общности предполагает обеспечение стабильного порядка, устраняющего хаос и нестабиль-

ность. Легитимность традиционного господства базируется на вере в наследственные способности правителей и жрецов взаимодействовать с потусторонними силами и обеспечивать их покровительство [Weber 1922: 130–140].

Две сакральные субстанции, присущие хагану, — харизма и сила, идентичная силе Неба, по представлениям монголов, выполняли регулирующую функцию в двух отдельных, но связанных между собой областях: собственный народ, государство (*улус*) и вселенная (*дэлхий*). Это следует как из текстов указов (*найцз*), включающих в сферу воздействия хагана различные страны Евразии, так и из «Сокровенного сказания». «§ 202. Когда он направил на путь истинный народы, живущие за войлочными стенами... По завершении устройства Монгольского государства...» [Козин 1941: 158] (mong. *tedüi sisgei to'urqatu ulus-i sidurqutqaju... mongqoljin ulus-i jibsiyerün* [Rachewiltz 1972: 113–114]).

«§ 281... Установил полный покой и благоденствие для всего государства» [там же: 158] (*Ulus irgen-ü köl köser-e qar qajar-a talbi'ulju a'ulba* [там же: 173]).

«§ 279. Не будем обременять государство, с такими трудами созданное родителем нашим и государем Чингис-ханом. Возрадуем народ тихим благоденствием, при котором, как говорится, ноги покоятся на полу, а руки — на земле» [там же: 197] (*Cinggis-qahan ecige-yü'en joban bayi'uluqsan ulus-i bu jobo'aya köl-anu köser-e qar anu qajar-a talbi'ulju jirqa'uluya* [там же: 171]).

«§ 201... Народы окрест замирились... Мир пред тобою склонился!» [там же: 156] (*Ulus-i tübsitkeba... delegei edö'e belen boluqsan* [там же: 112]).

Как подтверждается в § 201 «Сокровенного сказания», в монгольской политической традиции прослеживается попытка выделить хагана как универсального регулятора ближнего и дальнего социумов, но не столь четко, как, например, в китайской, где уже два титула императора *тянь-цзы* и *хуанди* («сын Неба» и «правлящий император») указывают на сферы воздействия: если первый господствует над всем миром, то последний управляет Срединным государством, которое является частью мира, поскольку достоинство хуанди проистекает из достоинства *тянь-цзы* [Bischoff 1966: 21–28].

Хотя для монгольской политической культуры не характерно наличие проработанной концепции о двух ипостасях правителя (являясь хаганом, он не носит официального титула «сын Неба»), обе они отмечаются, например, в фольклоре. Так, в монгольском сочинении «Словеса одиннадцати мудрецов» («*Эрхэтү тэнгрийн хөвдүүн*») сыном Неба называется Чингис-хан [Владимирцов 1927: 15]. В «Истории о двух скакунах» Чингис-хан называет себя сыном Неба: «Милостью

отца Высокого Неба не стал ли я государем?» [Хоёр 1956: 15] (*Эрхэт тэнгэр эцгийн заяагаар эзэн боллоо би* [там же]). Это небесное избрничество обеспечивало идеологическое обоснование претензии на мировое господство, что было присуще сыну Неба в силу универсальности Неба и Земли: Небо покрывало все, что находилось на Земле, сакральное влияние силы сына Неба распространялось на всю Землю.

Сравнительный материал позволяет соотнести функции и сакральные субстанции, способствующие их выполнению: если харизма хагана обеспечивает процветание своего народа и государства, являясь сакральным ядром, действие которого ослабляется к периферии, то влияние силы сына Неба распространяется на весь мир. Последнее подтверждается фразой из письма Гуюка: «Силою бога (Неба. — *авт.*) все земли, начиная от тех, где восходит солнце, и кончая теми, где заходит, пожалованы нам» [Плано Карпини 1957: 221]. Постоянное использование двухчастной формулы — «сила Вечного Неба — харизма хагана» — подчеркивает ее универсальность, уверенность в достаточной идеологической мотивации обеспечения мира, благополучия, безопасности и процветания общества.

Если понятие *сила* означает такое качество, время обнаружения которого в правителе неясно, то действие харизмы является регулятором ближнего социума и медиатором между ним и космосом, что, на наш взгляд, следует связать с моментом интронизации. Этот ритуал, который можно воспринимать как обряд посвящения, активизирует харизму, воплощающую сакральность коллектива, и устанавливает новый порядок. Обряд избрания хана в таком контексте становится главным общественным обрядом, поскольку благодаря харизме именно правитель способен выступать гарантом стабильности общества. В связи с этим обряд возведения в ханы представляет особый интерес, тем более что у монголов в течение небольшого исторического периода (конец XII — XIII в.) отмечается несколько форм его проведения.

Самое первое упоминание об обряде посвящения было связано с возведением на трон Хутулы: «§ 57. Все Монгол-Тайчиуды, собравшись на Ононском урочище Хорхонах-чжубур, поставили хаганом Хутулу. И пошло у Монголов веселие с пирами и плясками. Возведя Хутулу на хаганский стол, плясали вокруг развесистого дерева на Хорхонахе. До того доплясались, что, как говорится, „выбоины образовались по бедру, а кучи пыли — по колену“» [Козин 1941: 85].

Семантику обряда выявила И.Кабзиньска-Ставаж: прохождение претендента через «тот мир», возвращение в мир людей, санкционирующие новый символический порядок, — все это позволило ей считать этот обряд инициационным. (Подтверждением может служить место действия: на берегу реки, под раскидистым деревом на южном

склоне горы [Козин 1941: 106], на месте вероятного священного захоронения.) Дерево, как и гора, символизирует мировое дерево, динамические движения и пыль направлены на умножение благополучия, танец является сакральным действием, а не просто проявлением веселья. Весь обряд является символическим повторением акта творения [Kabzińska-Stawarz 1990: 18–20]. Аналогом дерева служило знамя³ (бунчук).

Можно предположить, что подобным же образом происходило возведение в ханы Темучжина, которое в источниках описывается так: «В начале весенней поры (1206 г. — *авт.*) Чингиз-хан приказал водрузить белый девятиножный бунчук и устроил с [присутствием] полного собрания [полного] величия великий курилтай. На этом курилтае за ним утвердили великое звание „Чингиз-хан“, и он счастливо воссел на престол» [Рашид-ад-дин 1952б: 150]; «до этого же времени имя ему было Темуджин... В монгольских же летописях как начало его царствования приводят тот же год, в котором по убийении им Таян-хана, государя найманов, ему присвоили Чингизхановское прозвание» [там же: 252]. Действительно, согласно «Сокровенному сказанию», «Темучжина же нарекли Чингис-хаганом и поставили ханом над собой» [Козин 1941: 109] значительно раньше 1206 г., после разгрома меркитов, но не на Хорхонах-дзубуре, где оставался Чжамуха, с которым Темучжин за полтора года до этого, совершив обряд, подтвердил свое побратимство, и где они провели это время [там же: 106]. Хурилтай состоялся в истоках реки Сэнгур, впадающей в реку Керулен, у озера Куунор. Избравшие Темучжина ханом поклялись ему служить: воевать с врагами, добывать ему богатство, красавиц, коней и т.п. «Так они высказались, такую присягу приняли» [там же: 109].

О том, что представляла собой присяга, можно узнать из описания ритуала возведения в гурханы Чжамухи: «§ 141... В год Курицы (1201), в урочище Алхуй-булах собрались... Уговорившись возвести Чжачжирадайского Чжамуху в ханы, они приняли присягу, рассекая при этом с разбега жеребца и кобылу. Оттуда все они покочевали вниз по течению реки Эргуне и совершили обряд возведения Чжамухи в Гур-ханы на вершине поросшей лесом горы при впадении в Эргуне реки Кан-мурен» [Козин 1941: 116]. Можно предположить, что в Эргунэ-кун обряд проводился так же, как описано в § 57 «Сокровенного сказания»: возвращаясь к Темучжину, можно предположить, что оно происходило и при его возведении в ханы в 1206 г., хотя описание обряда в «Сокровенном сказании» столь же кратко, как и у Рашид-ад-дина: «§ 202... В год Барса (1206) составил сейм, и собрались у истоков реки Онона. Здесь воздвигли девятибунчужное белое знамя и нарекли ханом — Чингисхана» [Козин 1941: 158].

О соединении в одном обряде развесистого дерева и знамени писали монголоеды из КНР Сайнжаргал и Шаралдай, напоминая бытующее в традиции объяснение сакральности рощи — «тысячи деревьев» (*мянга модон*) в Эджэн Хороо, согласно которому Чингис-хан, чтобы обеспечить себе победу, вместе с множеством солдат плясал под развесистым деревом, после чего принес жертву знамени (*сультэ*). В связи с этим случаем рекомендовалось делать знамя из ильмовых (*хайлас*) деревьев этой рощи и совершать здесь в год Дракона всегда обряд почитания знамени (*тугшуулах*), как это сделал в свое время Чингис-хан [Алтан ордон 1983: 333].

Таким образом, совокупность сверхъестественных способностей была недоступной для всякого претендента на верховную власть у монголов. Претендентов на лидерство всегда хватало, однако в глазах подданных только обладание божественной благодатью, харизмой давало кандидату шанс быть избранным ханом. Причем, скорее всего, существовало представление о принадлежности данной благодати только Золотому роду, что закрывало доступ к трону представителям других знатных кланов. Думается, именно поэтому, несмотря на неоднократные дворцовые перевороты, престол всегда наследовал один из прямых потомков Чингис-хана.

Помимо принадлежности к «священному» линиджу, потомки которого обладали особыми магическими способностями, например, легитимность шаньюя обеспечивалась еще некоторыми дополнительными обстоятельствами. Так, лишь в результате инаугурации претендент приобретал свои священные качества, присущие только правителю степной империи. Яркие и похожие друг на друга описания данного обряда в монгольском обществе и в более ранних кочевых империях позволяют высказать гипотезу об их типологической близости.

В тюркском каганате «при возведении государя на престол ближайшие важные сановники сажают его на войлок, и по солнцу кругом обносят девять раз. При каждом разе чиновники делают поклонение пред ним. По окончании поклонения сажают его на верховую лошадь, туго стягивают ему горло шелковой тканью, потом, ослабив ткань, немедленно спрашивают, сколько лет он может быть ханом» [Бичурин 1950а: 229]. Схожие элементы фиксируются в хазарском обряде коронации. «Когда хотят назначить этого хакана, его приводят и душат куском шелка, пока чуть не обрывается его дыхание, и говорят ему: сколько [лет] хочешь царствовать? Он отвечает: столько-то и столько-то лет» [Голден 1993: 222]. В уйгурском каганате обычай обнесения по кругу вокруг ставки распространялся и на ханш [Бичурин 1950а: 333].

Подобный тюркскому обряд был зафиксирован немецким путешественником XV в. Иоганном Шильтбергером и в Золотой Орде: «Ко-

гда они выбирают хана, они берут его и усаживают на белый войлок, и трижды поднимают на нем. Затем они поднимают его и проносят вокруг шатра, и усаживают его на трон, и вкладывают ему в руку золотой меч» [Вернадский 1997: 217]. В.В.Трепавлов, собрав многочисленные разрозненные сведения о коронации тюркомонгольских правителей, восстановил примерную очередность различных этапов данной процедуры в кочевых империях: (1) шаманы назначают благоприятный для инаугурации день; (2) все присутствующие на церемонии снимают шапки и развязывают пояса; (3–4) будущего хана просят занять место на престоле, он символически отказывается в пользу более старших родственников, но его силой усаживают на трон; (5) все допущенные на хурилтай приносят ему присягу; (6) хагана поднимают на войлоке и (7) заставляют поклясться Небу царствовать справедливо; (8) хагану совершают девятикратное поклонение; (9) по выходе из шатра все совершают трехкратное поклонение Солнцу [Трепавлов 1993: 69–70; Скрынникова 1997: 109–112]⁴.

С образованием Монгольской империи процесс избрания хана остался практически без изменений: созыв хурилтая, обсуждение кандидатуры, выбор претендента. Однако форма обряда возведения на престол не была неизменной. Уже инаугурация Угэдэя отличалась от коронации его отца. Чингис называл себя *ханом*. Однако Угэдэй принял титул *хаган*, т.е. «хан ханов», чтобы отличать себя от родных братьев, которые наследовали отцовский титул [Rachewiltz 1983: 272–281]. В «Юань-ши» сообщается: «Осенью, в восьмой месяц (1229 г. — *авт.*) собрались принцы и чиновники на великом хурултае на Керулене в Хөдөө Арал и там же возвели Угедэя на трон» [Abramowski 1976: 124]. Подробное описание церемонии избрания хана дается и в «Сборнике летописей»: «...со всех сторон в местность Керулен явились *эмиры и сановники* войска (здесь и далее выделение наше. — *авт.*). Тулуй-хан, почетные прозвища которого Еке-нойон и Улуг-нойон, — глава дома и коренного юрта своего [отца]... После убедительных просьб и многих увещеваний Угедей-каан счел необходимым последовать повелению отца и принять указания братьев и дядей и дал согласие. Все *сняли с головы шапки и перекинули пояса через плечо*. В хукар-ил, то есть в год Быка, соответствующий месяцам 616 г.х. [19 марта 1219 — 7 марта 1220 г. н.э.], Чагатай-хан взял Угедей-каана за правую руку, Тулуй-хан за левую руку, а дядя его Отчигин за чресла и посадили его на каанский престол. Тулуй-хан поднес чашу, и все присутствующие внутри и вокруг царского шатра девять раз преклонили колена и нарекли его кааном. Каан приказал представить богатства сокровищ и оделил... И когда он кончил пировать и дарить, то приказал, согласно их обычаю и правилу, последующие три дня разда-

вать пищу ради души Чингис-хана. Выбрали сорок *красивых девушек из родов и семей находившихся при нем эмиров* и в дорогих одеждах, украшенных золотом и драгоценными камнями, *вместе с отборными конями принесли в жертву его духу*» [Рашид-ад-дин 1960: 19; ср.: Juvaini 1997: 187].

Т.Оллсон полагает, что кандидатура Угэдэя не была неоспорима, даже несмотря на авторитет Чингис-хана. Некоторые источники намекают, что существовала группа, поддерживавшая последнего из сыновей основателя империи [Allsen 1987: 18]. Скрытый подтекст имеется и в «Нууц тобчоо» (§ 255), где сказано, что, если среди потомков Угэдэя не окажется ни одного достойного занять престол, нужно будет найти приемлемого кандидата из других линий Чингисидов. Существует определенная традиция среди источниковедов связывать этот фрагмент со временем правления хагана Мункэ, чтобы оправдать законность притязаний на престол линии Толуидов.

Аналогичный обряд был совершен при избрании Гуюка. Избранию предшествовал хурилтай, который после смерти Угэдэя собрала в Далан-дава (Далан Балжут) Туракина, чтобы посадить на трон Гуюка. «Осенью, в седьмой месяц Гуюк взошел на трон в местности на реке Онгин южнее Каракорума» [Abramowski 1976: 151]. В третьей части «Юань-ши» местом коронования Гуюка названа местность Ормэгэлту — летняя резиденция Угэдэя (у Рубрука — Ши́ра Ордо) [Abramowski 1979: 43]. «Тогда, исполнив обряд шаманства (в персидском тексте — камлание, суть которого неясна. — *авт.*), все царевичи сняли шапки, развязали кушаки и посадили его на царский престол. [Это произошло] в морин-ил... [24 сентября — 23 октября 1245 г.]» [Рашид-ад-дин 1960: 119].

Существуют описания европейцев, присутствовавших при провозглашении ханом Гуюка. Плано Карпини разделяет процесс на две части, происходившие в двух разных местах. Сначала четыре недели они провели у Туракины, где был воздвигнут шатер, вмещавший более двух тысяч человек, который был окружен деревянной расписной оградой с двумя воротами: через одни проходил только император, через другие — все, кто был допущен к участию в собрании, а именно вожди. Все другие не могли приближаться даже к коновязи, которая находилась на расстоянии двух полетов стрелы. «И мы полагаем, — пишет Плано Карпини, — что там справляли избрание, но там его не обнародовали. И об этом можно было догадываться главным образом потому, что всякий раз, как Куйюк выходил там из шатра, то, пока он пребывал вне ограды, пред ним всегда пели, а также наклоняли какие-то красивые прутья, имевшие сверху багряную шерсть (*туз?* — *авт.*). Этого не делали ни перед каким другим вождем. А ставка эта, или

двор, именуется ими Сыра-Орда... Отправившись отсюда, мы все вместе поехали на другое место, за три или четыре дневки. Там на одной прекрасной равнине, возле некоего ручья между горами (урочище Ангисум-толи, названное в „Юань-ши“ Онгин. — *авт.*), был приготовлен другой шатер, называемый у них Золотой Ордой. Там Куйюк должен был воссесть на престол в день Успения нашей Владычицы, но из-за выпавшего града... это было отложено. Шатер же этот был поставлен на столбах, покрытых золотыми листьями и прибитых к дереву золотыми гвоздями, и сверху и внутри стен он был крыт балдакином, а снаружи были другие ткани. Там пробыли мы до праздника блаженного Варфоломея (24 августа 1246 г. — *авт.*), в который собралась большая толпа и стояла с лицами, обращенными к югу. Были некоторые, которые находились от других на расстоянии полета камня, и продвигались все дальше и дальше, творя молитвы и преклоняя колена к югу... Это они делали долго, после чего вернулись к шатру и посадили Куйюка на императорском престоле, и вожди преклонили пред ним колена. После этого то же сделал весь народ, за исключением нас, которые не были им подчинены» [Плано Карпини 1957: 75–76]. «Удалившись оттуда, мы прибыли к другому месту, где был раскинут изумительный шатер... Был также воздвигнут высокий помост из досок, где был поставлен трон императора. Трон же был из слоновой кости, изумительно вырезанный; было там также золото, дорогие камни, если мы хорошо помним, и перлы; и на трон, который сзади был круглым, взбирались по ступеням» [там же: 77].

Плано Карпини пишет, что в первый день коронации Гуюка все присутствующие были одеты в шелка белого цвета. На второй день присутствующие одели шелковые одежды красного цвета, на третий — одеяния из синего шелка, а на четвертый — изысканные балдакины [там же: 74]. Впрочем, спутник Карпини брат Бенедикт описывает это событие по-иному: сначала присутствующие на хурултае были одеты в балдакины. Но ни в первый, ни во второй день, когда они были в белом одеянии, не удалось достичь согласия. Только на третий день, когда участники хурултая были одеты в красный шелк, был сделан окончательный выбор [Rockhill 1900: 37–38].

О совершенно других деталях интронизации Гуюка рассказывает Симон Сен-Кентин, который сам не присутствовал на этой церемонии, но слышал о ней, вероятно, от Бенедикта: «Все бароны собрались, они поставили золоченое сидение в середину, и посадили этого Гога (т.е. хана) на него, и положили меч перед ним, и сказали: „Мы желаем, мы просим, мы приказываем, чтобы ты властвовал над всеми нами“. И он сказал им: „Если вы хотите, чтобы я царствовал над вами, то готовы ли все до одного делать то, что я прикажу, приходить, когда бы

я ни позвал, итти туда, куда я пошлю вас, предать смерти всякого, кого я прикажу?“ Они отвечали, что они будут. Тогда он сказал им: „Мой приказ будет мой меч“. С этим они все согласились. Тогда они положили кусок войлока и посадили его на него, говоря: „Смотри вверх и познай бога, и смотри вниз и увидишь войлок, на котором сидишь. Если ты будешь хорошо управлять своим королевством, будешь щедр и будешь поступать справедливо и почитать каждого из князей соответственно его рангу, то будешь царствовать во славу, весь мир преклонится перед твоим правлением и господь пошлет тебе все, что ты пожелаешь в сердце твоём. Но если ты будешь делать противное, то будешь несчастен, отвержен и беден так, что этот войлок, на котором ты сидишь, не будет оставлен тебе“. После того как это сказали, бароны посадили жену Гога на войлок, и вместе с ними обоими, сидящими там, они подняли их вверх от земли и провозгласили их громогласными криками: „Император и императрица всех татар!“» [там же: 219].

После смерти Гуюка хаганом избрали Мункэ. «Бату, как обычно принято среди монголов, поднялся, а все царевичи и нойоны в согласии распустили пояса и, сняв шапки, стали на колени. Бату взял чашу и установил ханское достоинство на своем месте; все присутствующие присягнули [на подданство], и было решено в новом году устроить великий хурилтай» [Рашид-ад-дин 1960: 130]. «Одним из доказательств его [Менгу-каана] увеличивающегося ежедневно счастья было следующее: в течение тех нескольких дней небо в тех местах было закрыто покровом туч, шли непрерывные дожди и никто не видел lika солнца. Случайно в тот самый час, который звездочеты избрали и [в который] хотели сделать астрономические наблюдения, — солнце, мир освещавшее, появилось вдруг из-за туч, и небо открылось в пространстве, равном телу солнца, так что звездочеты с легкостью определили высоту [планеты] над горизонтом. Все присутствующие — упомянутые царевичи, старшие достопочтенные эмиры, главы родов и бесчисленные войска, которые находились в тех пределах, — все сняли с головы шапки и повесили пояса [себе] на плечи. В год кака-ил, который является годом Свиньи, павший на месяц заль-када 648 г.х. [25 января — 23 февраля 1251 г. н.э.], в Каракоруме, что был столицей Чингис-хана, Мэнгу-каана посадили на престол верховной власти и трон царствования. *Эмиры и войска, [стоявшие] вне ставки, также вместе с царевичами девять раз преклонили колени*» [Рашид-ад-дин 1960: 132]. Согласно «Юань-ши», князя, собравшиеся в Хөдөө Арале в шестом месяце 1251 г., объявили его императором, тогда как возведение Мункэ на трон произошло на реке Онон [Abramowski 1979: 17].

Основные моменты описанных выше обрядов следующие. Прежде всего и в собрании, и в избрании, и в интронизации принимали участие только старейшины, вожди и военные предводители, т.е. люди избранные. Первая часть завершалась обрядом принесения клятвы на верность и признания подчинения избранному верховному правителю. Это подтверждает и Плано Карпини [Плано Карпини 1957: 76]. Упоминаемое выше разрубание жеребца и кобылы при принесении клятвы Чжамухе позволяет с большой долей уверенности говорить, что акт этот сопровождался жертвоприношением Небу.

В связи с этим можно вспомнить описание обряда, который совершали хунну при принесении ими клятвы ханьскому императору: его представители «вместе с шаньюем и сановниками поднялись на гору Дуншань у реки Ношуй в землях сюнну и закололи белую лошадь; шаньюй смешал вино [с кровью] мечом и золотой ложкой, после этого, используя как чашу череп правителя юэцжи, разбитого шаньюем Лаошаном, они выпили вино в знак заключения договора, скрепленного кровью... (Часть ханьских сановников в столице, не согласных с этим, сказали. — *авт.*): „Нужно отправить [к сюнну] посла, который бы принес жертву небу и расторг клятву“» [Материалы 1973: 38].

Обряд жертвоприношения Небу являлся неперменной частью ритуалов, имеющих общественное значение. Безусловно, ориентированность на Небо имел и ритуал возведения в ханы, сходный с тюркским, как было сказано выше. Обряд поклонения и жертвоприношения Небу, включаемый в различные общественные ритуалы, сохранился практически без изменений до наших дней, например у тюркоязычных народов Алтая и у монголоязычных народов. Обряд проводился на горе, у дерева [Потапов 1991: 264, 266], у петроглифов на горе. В обряде могли принимать участие только мужчины [там же]. В бурятском празднике *тайлган* обряд проводил не шаман, который мог присутствовать только в качестве рядового участника. У качинцев в обряде шаман также не участвовал [там же: 264, 268]. В обоих случаях обряд проводил старик, его знаток.

И последнее, что позволяет утверждать, что именно харизма была тем качеством, на усиление которого направлялся обряд интронизации, — это снятие шапок всеми его участниками. Впрочем, и до сих пор это сохраняется при проведении обряда жертвоприношения Небу: «все были без шапок», так как «на этом молении нельзя было находиться в головных уборах» [там же: 264, 266]. Все участники обряда снимали шапки, пояса и преклоняли колени. В этом отразились представления монголов о связи харизмы с головным убором, когда шапка выступает не как часть одежды, а как атрибут правителя, призванный прикрывать или открывать темя, т.е. осуществлять или прекращать

контакт с Небом. Можно вспомнить о шапке, которую Чингис-хан снял и повесил на руку при обряде девятикратного поклонения восходящему солнцу («Сокровенное сказание», § 103). А в § 255 сообщается, что необходимым условием наследования власти Угэдзем являлось получение наставлений о Великой шапке Чингис-хана.

Действия перечисленных лиц в контексте представлений о данной сакральной субстанции, присущей избранным, умножают ее эффективность, а жертвоприношение сорока девушек активизирует харизму в момент установления контакта нового правителя с космосом, в момент, аналогичный акту первотворения. Приход к власти нового хагана символизирует установление нового порядка в социуме благодаря наличию у него харизмы, т.е. сакральной субстанции, принадлежащей всему коллективу.

Для более полного понимания семантики обряда с шапкой можно привлечь данные источников. Рашид-ад-дин так описывает этот обряд: «Когда Чингиз-хан предпринял поход на владения Хитая и выступил на войну против Алтан-хана, он один, согласно своему обыкновению, поднялся на вершину холма, развязал пояс и набросил его на шею, развязал завязки кафтана [каба], встал на колени и сказал: „О господь извечный! (вероятно, Вечное Небо. — *авт.*)... Если ты считаешь, что мое мнение справедливо, ниспосли мне свыше в помощь силу и [божественное] вспоможение и повели, чтобы с высот ангелы и люди, пери и дивы стали моими помощниками и оказывали мне поддержку“» [Рашид-ад-дин 1952б: 263]. Перед завоеванием Туркестана Чингис-хан также «поднялся на вершину холма, набросил на шею пояс, обнажил голову и приник лицом к земле. В течение трех суток он молился и плакал, [обращаясь] к господу, и говорил: „О великий господь! О творец тазиков и тюрков! Я не был зачинщиком пробуждения этой смуты, даруй же мне своею помощью силу для отмщения!“ После этого он почувствовал в себе признаки знамения благовестия и бодрый и радостный опустилсся оттуда вниз» [там же: 189].

Таким образом, совершение обряда имело целью не призвание разного рода духов, а прежде всего усиление качества, присущего самому исполнителю обряда. Здесь уместно напомнить фольклорный материал, согласно которому богатырь восхождением на гору и совершением обряда достигает «воспламенения харизмы» (перевод Т.Д.Скрынниковой) (mong. *sür jabqlang badruḡulaqu, sülde kii morio sergeeye, čoy jibqlang badrayulaqu, sür jibqlang badruḡulaqu, sülde jayaḡaa dallaqu* [Bowden 1985: 110–113]).

Представления о том, что правитель является основой и гарантом миропорядка, существовали и у предполагаемых предков монголов — киданей. Например, согласно легендам, до образования империи Ляо

верховный вождь у киданей избирался так: «Перед ним выставлялось знамя и барабан в знак власти над восьмью кочевьями. Если он находился у власти долгое время или же во владении случались стихийные бедствия, в результате которых скот погибал, [все] восемь кочевий собирались на совещание и выставляли знамя и барабан перед следующим [даженем], который сменял [бывшего вождя]. Сменяемый считал, что такова первоначальная договоренность, и не смел бороться за власть» [Материалы 1984: 186]. Общепринято считать знамя атрибутом власти Чингис-хана. Только возникает вопрос, был ли он обладателем знамени и не было ли у него и у других известных правителей других атрибутов.

В XI–XIII вв. монголы проводили два типа обрядов, связанных со знаменем, — воздвижение знамени (*tuylaqu/tuγ bosyaqu*) и окропление знамени (*tuγ saɕuqu*). Необходимо привести все случаи упоминания этих обрядов в «Сокровенном сказании»:

— в детские годы Темучжина, после смерти Есугэя, от борджигинов откочевали тайчжиуты. Тогда, чтобы собрать народ, его мать, Оэлун-уджин, сама подняла знамя (*tuylaqu*) и выступила в поход (§ 73);

— в борьбе Чингис-хана против Ван-хана и Чжамухи на его стороне были племена уруут и мангуут, у которых было черно-пестрое знамя (*qaraqci'ut alaɕci'ut tuq*) (§ 170);

— сами вожди проводили обряд окропления знамени: Чжамуха перед выступлением объединенных сил Ван-хана, Темучжина, Чжамухи против меркитов совершил обряд окропления знамени (*qara'atu tuk-iyan sacuba*) (§ 106); это же проделал Ван-хан (*saqa'an-a [tuq] sacu'asu qara'da qaq'a'su*) (§ 167). Перед победой над найманами Чингис-хан также окроплял знамя (*tug sacu'at*) (§ 193);

— Бильге-бэхи и Тодоён — сторонники Сангума (сына Ван-хана) — воздвигали знамя (*qatquɭduquɪ tuq bosqaqtun*) перед походом против Чингис-хана, когда кереиты были побеждены (§ 181);

— после того как Чингис-хан победил и собрал под своей эгидой народы, перед присвоением ему титула *хан* было воздвигнуто девятибунчужное белое знамя (*yisun költü saqa'an tuq bayi'ulu'at*) (§ 202).

В «Сборнике сказаний» есть еще одно описание обряда, связанного с почитанием знамени, но в несколько иной форме: «Всем известно, что мой отец Хамбакай-каан поставил меня (Хадаана-тайджи. — *авт.*) во главе вас и сделал [меня вашим] правителем... Когда послы Токтая доставили [ему] извещение Кадан-тайши, тот также, как [то] было в обычае, смазал бунчук[тук] жиром, посадил войско на коней и чрезвычайно умело выступил навстречу [врагу]» [Рашид-ад-дин 1952б: 40]. Во всех этих примерах обращает на себя внимание тот факт, что

культ знамени был связан с властью: лица, проводящие обряды, носили титул *хан* в качестве показателя власти или *бэхи* как маркер старшего рода, т.е. участники обряда были главами родов, племен или конфедерации племен.

В чем состоял обряд и какой была роль его исполнителя? Описание обряда, содержащееся в «Сокровенном сказании» (§ 106), имеет специфику, на которую до сих пор исследователи не обращали внимания, считая, что там говорится о военных сборах Чжамухи перед выходом в поход.

«Я свое с навершием знамя окропил.
Я в свой громкозвучный барабан из шкуры черного быка забил.
Я своего черного скакуна оседлал.
Я прочную одежду свою надел.
Я неустрашимое копье свое [в руку] взял.
Я жалящую стрелу свою к тетиве приложил.
Я на битву с ха'ат-меркитами поскачу-ка, — [Чжамуха] сказал.
Свое знамя с навершием длинным окропил я.
В свой обладающий голосом предка⁵ барабан
из шкуры коровы забил я.
Своего серого скакуна оседлал я.
Свой прошнурованный панцирь надел я.
Уддут-меркитов уничтожу-ка, — [Чжамуха] сказал»
(перевод Т.Д.Скрынниковой).

(Bi b ür ün qara'atu tuk-ıyan sacuba
Bi qara buqa-yin arasun-nıyar b üriksen b ürkiren b ük üi
dawutu k ö' ürge-ben deletbe
(mong. Bi qara qurdun-ıyan unuba
Bi qatangqu de'el-ıyen emüsba
Bi qatan jida-ban bariba
Bi qatqurasutu sumun-ıyan onolaba
Bi qa'at-merkit-tür qatqu[1]dun
morilaya bö'et ke'en ügüle
Urtu qara'atu tuk-ıyan sacuba bi
Hüker-ün arasu-bar bürıksen ötken dawutu
kö'ürge-ben deletba bi
Oroq qurdun-ıyan unuba bi
Hüdësütü quyag-ıyan emüsba bi...
Uduyit-merkit-tür üküldüya bö'et ke'en ügüle [Rachewiltz 1972: 42–43].)

Чтобы понять значение действий, изложенных в этом отрывке, необходимо специально рассмотреть два атрибута, упомянутые в тексте. Прежде всего напомним об упоминании этих атрибутов в другом контексте. При распределении должностей и обязанностей по восшествии на престол Чингис-хан отдал на хранение хэбтеулам знамя, барабан

(= кузнечный мех) и пику персикового дерева (§ 232) (tuq gü'ürge döro jida). Угэдэй затем подтвердил это право («Сокровенное сказание», § 278). Кроме того, в источнике упоминается еще один человек, атрибутом которого был кузнечный мех, — урянха[да]ец Чжарчиудай-эбуген, спустившийся к Темучжину с горы Бурхан-Халдун с мехом за спиной (§ 97).

Упоминание в качестве атрибута Чжамухи, Чингис-хана и Чжарчиудая ke'ürge/gü'ürge — шкуры крупного рогатого скота, используемой как кузнечный мех (совр. монг. хөөрөг), может интерпретироваться как знак принадлежности к кузнечному культу. Но у слова есть и другое значение: наполненная воздухом цельная сшитая шкура — средство для переправы через водную преграду (совр. монг. гүүр — мост, гүүрэг — виадук), что можно интерпретировать как средство передвижения в другой мир (функция бубна шамана). Оба значения этого слова в современном монгольском языке лингвисты производят от одного, указанного выше, древнего варианта.

В связи с указанием материала, из которого сделано копье Чингис-хана, вспомним, что «у маньчжуров персиковое дерево в качестве дерева солнца, дерева жизни носит название торо, как шаманское дерево у тунгусских народов... Это и „дорога“ шамана к небу» [Штернберг 1936: 124]. Этот атрибут, как и одежда, и некоторые другие предметы (например, лук и стрела), были одинаковыми и у правителей, и у шаманов, что привело исследователей к заключению, что шаман и вождь воплощались в одном человеке. Об этом на тюркском материале писал Масао Мори, который отмечал: «1. Церемония посвящения в каганат, описанная в разделе „Чу-шу“, гл. 50 „Ту-цзюе чжуань“, представляет собой не что иное, как ритуал в ранний период шаманизма. Отсюда можно предположить, что первый правитель племени Ту-цзюе Ашина был шаманом. 2. В упомянутом разделе „Чу-шу“ и в „Суй-шу“, гл. 84 „Ту-цзюе чжуань“, приводится древняя тюркская легенда, в которой говорится, что правитель племени обычно был кузнецом. В то же время следует отметить, что в шаманизме существует тесная связь между шаманом и кузнецом. 3. Государственная власть хана в тюркском государстве основывалась на волшебном-колдовском влиянии, которым пользовались шаманы-кузнецы» [Masao Mori 1970: 1].

В связи с этим представляется уместным вернуться к вопросу о значении *törü*, обсуждаемом в одной из предыдущих работ (см., например [Скрынникова 1997]). В приведенных там примерах из «Сокровенного сказания» отмечается два отличных друг от друга значения: первое, где *törü* синонимично *йосун* и означает обычай, обычное право; второе, которое связывается с маркерами центра. При этом привлекает внимание один из случаев иного написания *törü* в § 281

«Сокровенного сказания» — *dörö*, созвучное написанию сакрального копия — атрибута Чингис-хана (аналог мирового древа). Изучение ритуальных текстов подтверждает предположение об особом месте *törü* в представлениях монголов о функционировании социума. Прежде всего, как уже говорилось, *törü* связано с атрибутами, маркирующими центр: «четыребунчужное черное знамя, ставшее железным гвоздем (кóлом) — опорой *törü*» (*törü-yin tüsiy-e temür-ün yaḁayasun boluysan... dörben költü qar-a tuγ* [Ринчен 1959а: 70]); «четыребунчужное великое знамя (*сульдэ*, ср. предыдущее *туг*. — *авт.*), ставшее гвоздем (медиатором в качестве мирового древа. — *авт.*) *törü*, ставшее опорой телу... великое *сульдэ* (харизма. — *авт.*) августейшего владыки (Чингис-хана. — *авт.*), ставшее опорой *törü*, воплотившееся в девятибунчужном белом знамени» (*törü-yin qadaγasun boluysan... bey-e-yin tüsig boluysan... dörben költü yeke qar-a sülde törü-yin tüsig boluysan... yisün költü ṡaγan tuγ-iyān bosqaju... boyda ejen-ü yeke sülde* [там же: 74]); «августейшая ханша... опора *törü*» (*törü-yin tüsiy-e... boydo qatun* [там же: 98]).

Возможно, это подтверждается выражением, до сих пор бытующим у разных этнических групп бурят, о котором нам сообщила Г.Р.Галданова: *ṡasin γurban költei törü dörben költei* (букв. «у религии — три ноги, у *törü* — четыре»), где через число определяется превосходство *törü* над религией. Если тремя опорами религии являются Будда, учение и община, то во второй части выражения ясно просматривается аналогия с четырехбунчужным черным знаменем, что может быть интерпретировано как «четыребунчужное *törü*». В молитве черному знамени «*Qara sülde-yin öḡig*» выстраивается синонимический ряд: «гвоздь *törü*» (*törü-yin yaḁayasun*) — опора *törü* (*törü-yin tüsig*) — «великая харизма» (*yeke suu Kṡali*) [там же: 73–74].

Находясь в сакральном центре социума, *törü* имеет тенденцию к увеличению, росту, расширению. Оно определяется как «обильное счастливое *törü*» (*arbin sayin törü* [Ринчен 1959а: 87, 102, 106]); «растущее *törü*» (*örgejiku törü* [там же: 87, 99, 101, 103, 106]). *Törü* было связано непосредственно с правителем, который получал (или принимал) его. В ритуальных текстах упоминается Чингис-хан: «Небесно-рожденный Чингис-хан, получивший *törü* народов мира» (*Delekei-yin ulus-un törü-yi abuγsan tngrlig törügseñ Ćinggis-qayan* [там же: 63]); «[Чингис-хан], получивший *törü* Ван-хана» (*Ong qayan-u törü-yi abuγsan* [там же: 63, 67]); «[Чингис-хан], получивший *törü* найманского Даян-хана» (*Naiman Dayan qayan-u törü-yi abuγsan* [там же: 67]). Получение *törü* правителем-победителем (Чингис-ханом) вело к владению тем народом, который возглавлялся побежденным правителем:

«Чингис-хан... получив төрү Ван-хана, стал владеть множеством кереитов и ведать [ими]» (Ong qayan-u tögü-yi abuysan, Olan kereyid-i ejelen medegsen Činggis qayan [там же]). Это проистекало из того, что *төрү* правителя являлось и *төрү* социума: «Чингис-хан... получивший төрү найманского Даян-хана, получивший төрү всего великого улуса» (Naiman Dayan qayan-u tögü-yi abuysan Narmai yeke ulus-un tögü-yi abuysan... Činggis qayan [там же]). А «Чингис-хан, находящийся в центре Ордосского тумэна (вероятно, речь идет о сакральном центре монголов — Эджэн-Хоро, где хранятся реликвии Чингис-хана. — авт.), стал владыкой множества улусов» (Ordus tümen-iyen tüblen sayuysan, Olan ulus-un ejen boluysan Činggis-qayan [там же]).

Правитель, получивший төрү и ставший его проводником, обозначается следующим образом: «Хан и ханша разрастающегося великого төрү» (örgejikü yeke tögü-yin qan qatun [Ринчен 1959а: 77]); «хаган и ханша обильного, счастливого төрү (arbin sayin tögü-yin qayan qatun» [там же: 87]). Ряд определений можно продолжить [там же: 87, 88, 106], но важно отметить, что именно благодаря төрү, а если следовать ритуальным текстам, то благодаря нахождению внутри төрү «хаган и ханша, [находящиеся] в центре расширяющегося счастливого төрү» (örgejküi sayin tögü-yin dumda qayan qatun [там же: 99]), обеспечивают счастье, мир, хорошую долю своему народу, к ним так и обращаются: «Пусть дадут всему народу мир, счастье и [хорошую] долю» (qamuy ulus-a engkesün jiryal jayayan örtügei [там же]).

Материал обрядовых текстов демонстрирует, что по традиционным представлениям выполнение правителем регулирующей функции в социуме обеспечивается его особой связью с төрү — Высшим Законом, который Небо проявляет через правителя. Обозначение сакральных функций правителя как шаманских нельзя считать верным по следующим причинам. Наряду с большим сходством есть в их деятельности и существенные различия. Прежде всего, различие заключается в природе их сакральности. Кроме того, оно касается направленности обряда и соответственно определения его действий в сакральном центре или на периферии сакрального. Это было связано с осмыслением человеком космоса как доминирующего начала и уподобления некоторых ритуальных действий акту первотворения. Одним из этих ритуалов является избрание и интронизация хана.

Представляется, что следующие действия: возведение бунчуков или их аналогов, поднятие на войлоке, посадение на трон, развязывание поясов и снятие шапок прежде всего имели целью связь между мирским и сакральным в контактных зонах. Как развязывание пояса снимало ограничение действия харизмы пределами тела (пояс был границей, защищавшей тело от проникновения в него «чужого», вре-

доносного), так и снятие шапки открывало темя, что давало возможность харизме (золотая веревка) обеспечивать контакт с космосом. Другой стороной этого действия, ради чего и совершался обряд, являлось получение блага — в открытые пазуху и подмышки (ср. «как у Христа за пазухой») и в шапку, висящую на руке отверстием вверх. Царевичи, как представители рода Чингис-хана, являлись обладателями харизмы, что и определяло идентичность их действий действиям Чингис-хана в обряде поклонения солнцу. Приход к власти нового хана символизировал наступление нового времени и установление нового порядка, поскольку хан с момента избрания становился сакральным центром, обеспечивавшим гармонию, причем участие в обряде перечисленных выше лиц усиливало его харизму, что способствовало большей стабильности.

3. Между трайбализмом и иерархией

Сила власти монгольских хаганов над подданными подчеркивалась многими современниками. «Повиновение и послушание их таковы, что если начальник тумена, будь он от хана на расстоянии, отделяющем восход от заката, совершит оплошность, хан посылает одного-единственного всадника, чтобы наказать его, согласно приказу; если требуется голова, он отрубит голову, а если золото, то возьмет его у него», — свидетельствовал Джувейни [Juvaini 1997: 31]. Нечто подобное зафиксировал Плано Карпини в своей «Истории монгалов»: «Император же этих Татар имеет изумительную власть над всеми. Никто не смеет пребывать в какой-нибудь стране, если где император не укажет ему. Сам же он указывает, где пребывать вождям, вожди же указывают места тысячникам, тысячники сотникам, сотники же десятникам. Сверх того, во всем том, что он предписывает во всякое время, во всяком месте, по отношению ли к войне, или к смерти, или к жизни, они повинуются без всякого противоречия. Точно так же, если он просит дочь девицу или сестру, они дают ему без всякого противоречия; мало того, каждый год или по прошествии нескольких лет он собирает девиц из всех пределов Татар и, если хочет удержать каких-нибудь себе, удерживает, а других дает своим людям, как ему кажется удобным» [Плано Карпини 1957: 45].

Исходя из этого фрагмента не может быть сомнения в тотальной власти монгольского хагана⁶. Однако нам уже неоднократно приходилось писать о двойственном восприятии кочевых империй. Для иностранцев, которые слабо представляли себе структуру племенного об-

щества, внешне они действительно выглядели как крупные государства с мощной армией и управленческим аппаратом. В то же время изнутри они являлись конфедерациями племен и вожеств, связанных между собой военными интересами и сложными генеалогическими связями.

Это типичная этнографическая ошибка, когда исследователь доводит до своих читателей только взгляд со стороны (*etic*), тогда как внутренняя природа рассматриваемого института или явления культуры (*emic*) остается им непонятой [Pike 1967]. Приведенное соображение никоим образом нельзя рассматривать как упрек великому итальянскому путешественнику, тем более чуть ниже он сам раскрывает совершенно иные отношения, существовавшие среди кочевников. «Ты же власть имеешь во всем: вожди над своими людьми, именно люди, то есть Татары и другие, распределены между вождями... Как вожди, так и другие обязаны давать императору для дохода кобыл, чтобы он получал от них молоко, на год, на два или на три, как ему будет угодно; и подданные вождей обязаны делать то же самое своим господам, ибо среди них нет никого свободного. И, говоря кратко, император и вожди берут из их имущества все, что ни захотят и сколько хотят. Также и личностью их они располагают во всем, как им будет благоугодно» [Плано Карпини 1957: 46]. Без сомнения, здесь говорится о налогах, власти над подданными, т.е. предполагается существование государства. Что еще мог увидеть средневековый европеец, который к тому же не знал монгольского языка?

Но в предшествующем абзаце автор пишет: «Сверх того, как князя, так и другие лица, как знатные, так и незнатные, выпрашивают у них (т.е. послов. — *авт.*) много подарков, а если они не получают, то низко ценят послов, — мало того, считают их как бы ни во что; а если послы отправлены великими людьми, то они не желают брать от них скромный подарок, а говорят: „Вы приходите от великого человека, а даете так мало?“ Вследствие этого они не считают достойным брать, и если послы хотят хорошо обделать свои дела, то им следует давать больше. Поэтому и нам пришлось также раздать по нужде на подарки большую часть тех вещей, которые люди благочестивые дали нам для продовольствия. И следует также знать, что все настолько находится в руке императора, что никто не смеет сказать: „это мое или его“, но все принадлежит императору, то есть имущество, вьючный скот и люди, и по этому поводу недавно даже появился указ императора» [Плано Карпини 1957: 45–46]. По сути, «власть над людьми», «обязанность давать императору для дохода кобыл» и т.п. — это и есть описание редистрибутивных отношений, интерпретированных

папским посланником в терминологии средневекового европейского феодализма.

Необходимо пояснить, что в подобной ситуации речь идет не о том, что хан не обладал реальной властью над своими соплеменниками. Одного его слова было достаточно, чтобы лишить жизни кое-кого из подданных или послать в опасный поход тысячи воинов. Однако все это было возможно только в том случае, если он обеспечивал племена кочевников — как вождей, так и простых скотоводов — богатой военной добычей. Судя по скудным сведениям источников, простые кочевники получали в целом немалую долю трофеев (в войске Бату-хана, например, 40% от всех доходов [Тизенгаузен 1884: 188]). Для кочевников война была важным, а нередко и единственным способом поддерживать экономически независимое и достойное свободное скотоводческое существование. Поэтому именно рядовые номады нередко являлись зачинателями войн и грабительских набегов, оказывая давление на своих вождей и ханов.

После того как военные походы прекращались или сокращались по-ток перераспределяемой ханом и племенными вождями дани, должно было измениться соотношение сил. Этого не произошло в период существования империи Чингис-хана и его четырех преемников. Однако правители государств Чингисидов рано или поздно столкнулись с этой проблемой. В подтверждение можно привести слова, с которыми ногайские бии обращались к русскому царю, мотивируя требование «подарков» тем, что братья, племянники и дети — «они все у меня казны просят, а у меня казны нет и дати им нечево» [Трепавлов 2000: 363].

Примерно также поступали правители Крымского ханства, совершая набеги на приграничные русские территории. На любой упрек у хана был один ответ: «Оно сделано без его разрешения, что ему людей своих не унять, что Москва сама виновата — не дает достаточно поминков князьям, мурзам и уланам» [Любавский 1996: 286–294]. Крымский хан, в отличие от европейских путешественников, прекрасно знал, на чем зиждилась его власть над кочевниками. И поэтому, читая записки Плано Карпини и Рубрука, нужно уметь видеть и понимать, что внешне незыблемая военная мощь Монгольской империи держалась на очень хрупком балансе: с одной стороны, на привилегиях и благах, которые он предоставлял своим подданным, а с другой — на затратах и жертвах, которые требовалось принести.

Принято считать, что Чингис-хан был противником традиционной племенной системы и создал принципиально новую структуру, основанную на базе личной преданности. Едва ли есть основания возражать, что причина этого коренится в далеком детстве, когда он столкнулся с изменой родственников, бросивших его семью после смерти

отца. По всей видимости, это событие нанесло ему глубокую психическую травму, и спустя много лет он зверски расправился с тайджинтами: «§ 148... перебил и пеплом развеял он Аучу-Баатура, Ходан-Орчана, Худуудара и прочих именитых Тайчиудцев вплоть даже до детей и внуков их, а весь их улус пригнал к себе...» [Козин 1941: 120]. Позднее, уже в зрелом возрасте Чингис-хан неоднократно демонстрировал свое отвращение к предателям, казнил тех, кто, вымаливая себе пощаду, предавал своих патронов. Самый известный в литературе случай связан с пленением Чжамухи, когда пять его нукеров связали и привели гурхана к Чингису. «§ 200. „Мыслимо ли оставить в живых тех людей, которые подняли руку на своего природного хана? И кому нужна дружба подобных людей?“ — патетически воскликнул Чингис-хан и повелел: „Аратов, поднявших руку на своего хана, истребить даже до семени их!“» [Козин 1941: 154].

Самого Темучжина предавали не верные дружинники, а родственники — дядя и братья неоднократно перебежали на сторону его противников. Некоторых из них он впоследствии простил, поддавшись на уговоры своих сподвижников. Судьба улыбнулась самому младшему из братьев его отца Даридаю, за которого вступились Мухали, Боорчу и Шиги-Хутуху: «§ 242. Ведь он единственный дядя твой и заветная память твоего блаженного родителя. Уничтожить его — как можно допустить подобное? Прости же неразумному, и пусть вьется дымок над детским кочевьем твоего блаженного родителя!» [Козин 1941: 176].

С другими Чингис-хан беспощадно расправился, как, например, с Алтаном и Хучаром. Оба были среди тех, кто провозгласил Темучжина на ханство, что подробно описано в «Сокровенном сказании». Однако впоследствии они оказались в лагере Чжамухи (оба по генеалогической иерархии были выше Темучжина) и грозились покончить с детьми Есугэя: «§ 166. „А мы для вас — Оэлуновых сынков: Старших — перебьем, Младших — изведем!“» [Козин 1941: 128]. Даже спустя много лет, во время выбора своего наследника великий хан вспомнил об их коварстве: «§ 255. „Помните, как некогда было поступлено с Алтаном и Хучаром, которые точно так же давали крепкое слово, а потом его не сдержали! Что с ними случилось тогда, помните?“» [Козин 1941: 186].

Наоборот, те, кто демонстрировал свою верность, могли быть им прощены и взяты на службу. Двое из них — Чжебе и Елюй Чуцай — достигли высокого статуса в имперской иерархии. Чуцай поразил Чингис-хана своим ответом, который в надгробной эпитафии на могиле киданьского сановника передается так: «Тай-цзу (т.е. Чингис-хан), давно стремившийся овладеть Поднебесной, как-то справлялся о близких родственниках дома Ляо и теперь вызвал [его превосходительст-

во] на аудиенцию в [свою] походную ставку. Его величество сказал его превосходительству: „[Дома] Ляо и Цзинь — извечные враги. Я отомстил им (т.е. цзиньцам) за тебя!“ Его превосходительство сказал [ему]: „Со времени моего деда и отца все [мы] служили ему (т.е. дому Цзинь) как подданные. Так неужели [я] осмелюсь быть двоедушным и стать врагом [своего] государя и отца, будучи поденным и сыном?“ Его величество высоко оценил эти слова и оставил его около [себя] для советов» [Мункуев 1965а: 70]. Хан действительно полюбил киданьского советника и дружески называл его «Длинная борода» (*urtu saqal*).

Чжебе вообще чуть было не стал причиной безвременной гибели хана, тяжело ранив его стрелой во время сражения при местечке Койтен. Когда Чжебе попал в плен, то честно признался, что именно он чуть было не отправил будущего завоевателя Вселенной в могилу, и добавил после признания вины: «§ 147. Если же хан на то соизволит, то вот как послужу ему:

Трясины и топи пройду,
С налету бел-камень пробью,
Мне молвишь: громи, на врага!
Синь-камень я в прах сокрушу.
Назад-ли прикажешь подать,
Я черный кремь разнесу» [Козин 1941: 119].

Эти слова понравились Чингис-хану, и он ответил: «Подлинный враг всегда таит про себя свое душегубство и свою враждебность. Он придерживает свой язык. Что же сказать об этом вот? Он не только не запирается в своем душегубстве и вражде своей, но еще и сам себя выдает головой. Он достоин быть товарищем. Прозывался он Чжиргоадай, а мы прозовем его Чжебе...» [Козин 1941: 119–120].

Справедливости ради надо отметить, что непостоянство родственников Темучжина было обусловлено не только их личными качествами, но и тем, что сын Есугэй-баатура имел далеко не самый высокий генеалогический статус в племенной иерархии. Неоднократно, даже будучи ханом, Чингис сталкивался с тем, что ему или его братьям указывали на менее знатное происхождение. Например, когда на пиру в Олонской дубраве чжуркинцы избили Шикиура за то, что он не в том порядке налил вино, поранили руку Бельгутаю, ограбили курень Чингиса в Аврааге и убили десять человек [Козин 1941: 112–113, 114]. Другой известный случай касается похода против татар в 1202 г., когда Чингис-хан запретил до полного разгрома неприятеля заниматься грабежом вражеских обозов. Только трое не послушались его. Это бы-

ли уже упомянутые выше Алтан, Хучар, Даридай-отчигин, и их непослушание явно было обусловлено неприятием претензий Темучжина на более высокий статус [Козин 1941: 123].

Помня об этом, Чингис-хан неизменно старался опираться не на родственников, а на своих нукеров. «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... 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... Такие инновации были направлены не только на то, чтобы сделать Монгольскую державу и его лидера более могущественным, 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» [Барфилд 2004: 265–266].

Возможно, в этой цитате успехи Чингис-хана в борьбе против племенного трайбализма несколько преувеличены. Тот же Барфилд в другой работе совершенно правильно указывает: «Тысячников можно было разделить на три категории. К первой относились давние сторонники Чингис-хана (20%), которые получали особые награды или более высокие титулы за свои заслуги. В этой группе были те, кто стал известными военачальниками в период монгольских завоеваний. Вторая группа состояла из военачальников, игравших заметные роли в управлении или войнах, из числа тех, кто был связан браками или усыновлены Чингис-ханом (10%). Подавляющее большинство (70%) не имело ни предшествующих связей, отмеченных в „Тайной истории“, и никто из них не стал заметной фигурой позднее. Вполне вероятно, что это были традиционные клановые лидеры» [Barfield 1992: 193].

И это действительно так. Только часть военных подразделений Монгольской империи имела смешанное происхождение. «§ 207. Пусть Хорчи ведает не только тремя тысячами Бааринцев, но также и пополненными до тьмы Адаркинцами, Чиносцами, Тоолесами и Теленгутами, совместно, однако, с (тысячниками) Тахаем и Ашихом. Пусть он невозбранно кочует по всем кочевьям вплоть до при-Эрдышских Лесных народов, пусть он также начальствует над тьмою Лесных народов», — повелел Чингис-хан [Козин 1941: 161]. Братьям Кошакула (прозвище; от монг. *хос*, тюрк. *кош* — пара) и Джусука из джаджаиртов Чингис-хан выделил тысячу (вероятно, один из них командовал

левым, другой правым крылом) для охраны границы. «В то время когда взяли страну Хитай и Джурджэ, Чингиз-хан повелел выделить из каждого десятка монголов двух человек. Так как он нашел их удалыми телохранителями [турхак], то отдал им это войско [в числе] трех тысяч, поручив им охрану той границы» [Рашид-ад-дин 1952б: 273]. В данном случае налицо пример классического набора рекрутов от каждого из монгольских племенных (военно-иерархических) подразделений.

Большинство воинских формирований, как из числа давних сподвижников Чингис-хана, так и тех, кто примкнул к нему позднее, были основаны на старых племенных связях. Тысяча бааринцев возглавлялась Бааритаем-курчи. «Их [по существу] было десять тысяч, и [поэтому] они известны за один туман. Имена их эмиров-тысяцких не известны, ибо большая часть тех войск в давние племена была из их племени и таким образом по их обычаю [их] считали за один туман» [Рашид-ад-дин 1952б: 269]. Еще один лидер племенной группы бааринцев, Наяа, «назначал эмиров тысяч по своему усмотрению, лишь докладывая [об этом Чингиз-хану]. Всего их было три тысячи» [там же: 272]. Братья Кэхтай-нойон и Бучин-нойон «принадлежали к племени уруг, одной из ветвей племени нирун. По той причине, что они [оба] были старшими эмирами и от чистого сердца служили Чингиз-хану, тот соизволил перепоручить им все войско их племени. Эмирами тысяч [у них] были те лица, которых они [сами] ставили» [там же: 271]. Подобных примеров можно привести еще много.

Сохранили старую племенную структуру своих подразделений и те, кто добровольно вошел в состав монгольской конфедерации, заключив при этом брачные союзы, как, например, вождь меркитов Дайр-Усун, отдавший в жены свою дочь Хулан-хатун [Козин 1941: 150], Тайджу-гургэн из олгунутов, Буту-гургэн из икирасов, Шику-гургэн из кунгиратов, ставшие зятьями Чингис-хана [Рашид-ад-дин 1952б: 269, 271, 273], или Екэ-кутукут, брат татарских красавиц жен Чингиса, Есуган и Есуй [Рашид-ад-дин 1952б: 271].

Даже лица из числа бывших врагов, склонив голову, имели шанс сохранить свою племенную целостность. Ойратский вождь Худухабеки участвовал в выборах Чжамухи гурханом и в войне против Чингис-хана [Козин 1941: 116–117]. Однако это не помешало ему со своей тьмой в 1207 г. сдаться и заключить удачный дипломатический брак с ханской семьей [там же: 175]. «Когда он подчинился [Чингиз-хану], все ойратское войско по [установившемуся] обычаю утвердили за ним, а эмирами-тысяцкими были те люди, которых он хотел. После него [этими тысячами] ведали его сыновья, которые были побратимами-сватами [андэ-кудэ]» [Рашид-ад-дин 1952б: 269].

Уяр-ваншай возглавлял племенную группу каракиданей, состоявшую из 10 тыс. всадников. С течением времени он дослужился до титула *юань-шуай* (кит. *главнокомандующий*, в реальности *темник*). «В настоящее время его сыновья находятся у каана; они — уважаемые эмиры и сами, по докладе о [своих] тысячах, назначают эмиров» [Рашид-ад-дин 1952б: 273–274]. Чжурчжэньский военачальник Таган-ваншай «покорился и стал старшим и уважаемым; он ведал всем джурдженским войском [в числе] десяти тысяч. По докладе об эмирах-тысяцких он сам [их] назначал. В настоящее время при каане находятся некоторые из его сыновей, их почитают и уважают, и они по-прежнему ведают своим войском» [Рашид-ад-дин 1952б: 274].

В «Сборнике летописей» подробно перечислены командиры и состав более чем половины подразделений из 100 тысяч левого и правого крыла. Из текста летописи можно сделать вывод, что в 21 случае из 54 тысячные отряды формировались на основе одной и той же племенной группы [Рашид-ад-дин 1952б: 267–274] (об остальных случаях нет соответствующей информации). Более того, в 22 случаях посты тысячников наследовали их дети и родственники.

Несмотря на стремление Чингис-хана разрушить племенную систему, это оказалось не под силу даже ему. На первом же хурултае после смерти Чингис-хана: «§ 269. В год Мыши (1228 г.) в Келуренском Кодеу-арал'е собрались все полностью: Чаадай, Бату и прочие царевицы Правой руки; Отчигин-нойон, Есунге и прочие царевицылевой руки; Толуй и прочие царевицы Центра; царицы, зятья, нойоны-темники и тысячники. Они подняли на ханство Огодай-хана, которого нарека Чингис-хан» [Козин 1941: 191]. Представляет интерес порядок, в котором перечисляются участники данного мероприятия. Первыми названы те, кто был ограничен во власти при жизни основателя степной империи, — сыновья, братья и другие кровные родственники. Далее упомянуты некровные родственники, и только потом следуют военачальники — руководители крупных формирований кочевников. Еще более показателен другой текст. «§ 280. Тогда Огодай-хан издал следующий указ: „Нижеследующее полностью одобрили: старший брат Чаадай, Батый и прочие братья, князья Правой руки; Отчигин-нойон, Егу и прочие братья, князьялевой руки; царицы и зятья Центра, а также нойоны-темники, тысячники, сотники и десятники“» [Козин 1941: 198]. Из данных текстов следует, что статус родственников был выше, чем статус верных сподвижников Чингис-хана. По всей видимости, именно родственники играли ключевую роль в принятии наиболее важных решений этого хурилта. Это ли не показатель удивительной стойкости племенной системы кочевников, которая, несмотря на все помыслы Чингис-хана разрушить ее, регенерировалась практи-

чески сразу после смерти Завоевателя Мира. Сломать ее не удалось пока никому — ни Человеку Второго Тысячелетия, ни европейскому колониализму, ни советской тоталитарной системе [Масанов 1996]. Даже дружина (*кешик*), которая обычно формировалась на основе личной преданности воинов своему командиру, с течением времени в Монгольской империи превратилась в семейное предприятие. Как свидетельствуют китайские источники, должности начальников четырех страж (со времен Чингис-хана дежурства назначались по принципу сутки через трое [Козин 1941: 170]) со времени Хубилая стали наследственными [Atwood 2004].

Тумены управлялись самыми доверенными лицами Чингис-хана. К сожалению, из текста «Сокровенного сказания» невозможно выяснить, сколько всего туменов было в монгольском войске. Простые арифметические подсчеты позволяют предположить, что в 1206 г. их должно было быть не менее десяти. Некоторые историки полагают, что их было одиннадцать [Bold 2001: 86]. Однако совершенно ясно, что термин *тумен* использовался анонимным автором монгольской хроники в разных смысловых значениях: во-первых, как воинское подразделение рангом выше тысячи и, во-вторых, как синоним еще более крупного воинского формирования, состоящего из нескольких туменов [Козин 1941: 16–161, 163].

Общая конфигурация военных сил монгольского улуса перед началом чжурчжэньской кампании выглядела примерно следующим образом. Боорчу, названному еще при первой инаугурации тенью Чингис-хана, был вверен (дословно по тексту) тумен правой руки, прилегающий к Алтаю, в который входило 38 тыс. воинов [Рашид-ад-дин 1952б: 267]. Тумен левой руки на чжурчжэньской границе был дан в управление го-вану Мухали. Центральным туменом был назначен командовать Наяа. В списке тысячников он значится под 31-м номером [Козин 1941: 158]. Он не входил в состав старой гвардии. Нам не известны его подвиги, но факты биографии свидетельствуют, что он вошел в ближний круг благодаря своей политической изворотливости. Бросив на произвол судьбы Таргутай-Кирилтуха, Наяа переметнулся на другую сторону и проявил себя как талантливый царедворец. «§ 197. Хану всегда я служил от души. / Жен ли прекрасных, иль дев у врага / Только завидев, я к хану их мчу. / Если иное что было в уме, / Я умереть тут всечасно готов» [Козин 1941: 150–151].

Центральный тумен был подчинен левому крылу и в совокупности с ним составил 62 тыс. человек [Рашид-ад-дин 1952б: 270, 272]. При этом общее командование войсками было возложено на одного из четырех «псов» — представителей старейшей дружины Хубилая, младшего брата Чжельме [Козин 1941: 163]. Хорчи — предсказатель воз-

вышения Чингис-хана, фактический идеолог его сакрализации — получил тумен лесных народов, в который вошли северные племена лесостепи и тайги вплоть до Прииртышья.

Удивительно, что в этом распределении владения ближайших родственников не были включены в двухкрыльевую систему степной державы [Рашид-ад-дин 1952б: 274]. Только Джучи и Оэлун получили большое число скотоводов, соответствовавшее примерно рангу темников. При распределении Чингис-хан сказал: «§ 242. Матушка больше всех потрудилась над созданием государства. Чжочи — мой старший наследник, а Отчигин — самый младший из отцовых братьев» [Козин 1941: 175]. Матери с младшим родным братом он выделил 10 тыс. юрт, а Джучи — 9 тыс. При этом отмечается, что Оэлун была очень обижена на сына. Остальным ближайшим родственникам досталось и того меньше [Козин 1941: 176]. Чагатай получил 8 тыс. юрт, Угедей и Толуй — по 5 тыс., Хасар — 4 тыс. (позднее было оставлено столько же, как и у Бельгутае [Козин 1941: 176]), Алчидай — 2 тыс., Бельгутае — 1,5 тыс. человек. В общей сложности это составило 44,5 тыс. человек.

Спустя 20 лет, согласно «Сборнику летописей», число подчиненных номадов у родственников было сокращено до 28 тыс. Сыновьям Джучи, Угедю, Чагатаю и Кулкану было выделено по 4 тыс., мать получила 3 тыс., а брат Темуге-отчигин — 5 тыс. Хасар в списке не упомянут, а трем его сыновьям была отдана всего 1 тыс. человек [Рашид-ад-дин 1952б: 274–277].

При этом еще в 1206 г. к родственникам были приставлены специальные наместники, которые должны были докладывать о каждом их шаге Чингис-хану. Он сказал: «§ 210. Чжочи — мой старший сын, а потому тебе, Хунан, надлежит, оставаясь во главе своих Генигесцев в должности нойона-темника, быть в непосредственном подчинении у Чжочи» [Козин 1941: 163–164]. В другом месте «Сокровенного сказания» Чингис-хан говорит: «§ 243. Отдавая в удел матери с Отчигином 10 000 юрт, я приставляю к ним четырех нойонов: Гучу, Кокочу, Чжунсая и Аргасуна. К Чжочию приставляю троих: Хунана, Мункеура и Кете. К Чаадаю — троих: Харачара, Мунке и Идохудая». Свое решение хан обосновывал так: «Чаадай крут и скрытен характером. Пусть же Коко-Цос вместе с ним обсуждает задуманное, состоя при нем и навещая его и утром и вечером» [Козин 1941: 176].

Подобная практика была хорошо известна в империях евразийских номадов. Поскольку возможность влиять на племена со стороны наместников была ограничена, главная опасность единству степной конфедерации находилась на уровне связи подчиненных племен и имперских наместников. Для управления крупными сегментами империи

(примерно туменом), как правило, посылались наместники из центра из числа близких родственников правителя или верных нукеров. У хунну существовала аналогичная должность, которая называлась *гудухоу* [Крадин 2002: 148–149]. У жужаней и в тюркском каганате существовали лица, предназначенные для контроля над племенными вождями [Материалы 1984: 268; Бичурин 1950а: 283]. Тюрки также посылали своих наместников (*тутуков*) для контроля над зависимыми народами [Материалы 1984: 136, 156; Бичурин 1950б: 77]. Чингис-хан использовал этот метод, но в направлении не только и не столько против вождей племен, сколько против собственных родственников. За родичами хана должны были следить и докладывать обо всех их замыслах приставленные лица: «§ 210... из таких людей они, которые виденного не скроют, слышанного не утаят» [Козин 1941: 164].

Трудно не согласиться с мнением Т. Барфилда, который полагает, что «недоверие Чингис-хана к своим родственникам по мужской линии отмечалось на протяжении всей его жизни. Всякий раз, когда было возможно, он поручал серьезные дела своим личным сторонникам. Эти люди, которых он сам взял на службу, оказались и преданными, и удивительно талантливыми. В своих отношениях с ними он был великодушен и щедр, уверенный в том, что его суждение об их характерах было правильным. С родственниками он обнаруживал очень разную склонность к подозрительности, недоброжелательности и ревности. Он обижал почти каждого, кто имел претензию на родство с ним, как если бы это было незаслуженным оскорблением. Простой слух, что близкий родственник покушался на его права или власть, приводил его в ярость, а количество его родственников, которых он предал смерти, составляло около дюжины — практически все по мужской линии, кто имел притязания на власть. Отношение Чингиса определялось тремя ключевыми переживаниями: откочевкой от его семьи после смерти отца, изменой родственников, которые выбрали его ханом, и конфликтами с родственниками, после того как он стал верховным правителем. Вероятно, самое травмирующее событие в жизни Чингиса произошло, когда тайджиуты убедили монголов оставить семью Есугая после его смерти» [Barfield 1992: 193–194].

П. Рачневски пишет, что характерной чертой Чингис-хана была его мстительность. «Мысль о мести лежит в основе правосознания кочевников: обязанность мстить передается от поколения к поколению, и Чингис признает это своим долгом. Мысль о возмездии определила его жизнь, и он не забывал никого из тех, кто причинил оскорбление ему или его семье» [Ratchnewsky 1983: 135]. В подтверждение немецкий востоковед приводит примеры возмездий, которые совершал Чингис-хан: меркитам, которые похитили его молодую жену [Козин 1941:

104], тайджитам, которые предали его семью после смерти отца [Козин 1941: 120], татарам, которые много десятилетий до того предали Амбагай-хагана чжурчжэням, и те жестоко казнили его [Козин 1941: 113, 182], хорезмшаху, военачальник которого уничтожил его торговый караван [Козин 1941: 183].

На наш взгляд, все гораздо проще и одновременно намного сложнее. Чингис-хан мстил, но не был мстителем. Как говорилось выше, он не казнил тайджиутского «Робин Гуда» — Чжиргоада (Чжебе), а взял его на службу, несмотря на то что сам чуть не пал от его стрелы. Однако, когда было нужно, Чингис мог ловко подвести идеологические обоснования под будущую военную кампанию (против татар как предателей; против чжурчжэней как убийц Амбагай). Он был жесток и уже в пожилом возрасте как-то сказал, что выдающееся наслаждение для настоящего мужчины «состоит в том, чтобы подавить возмущавшегося и победить врага, вырвать его с корнем и захватить все, что тот имеет» [Рашид-ад-дин 1952б: 265]. Но тогда жестокость была не пороком, она являлась обычным явлением. Напомним, что, потеснив Чингис-хана при Ононе, Чжамуха живьем сварил в семидесяти котлах княжичей из рода Чонос [Козин 1941: 112].

Чингис-хан не был и безоглядным храбрецом. В биографии Темучжина сообщается, что в детстве он боялся собак⁷, спасаясь от меркитского набега, бросил свою юную жену и, по собственным словам, испытал «великий ужас» [Козин 1941: 98]. Однако он не был и трусом. Еще в молодости Темучжин храбро кинулся отбивать свой маленький табун от превосходящих по численности грабителей [Козин 1941: 94]. Позднее много раз участвовал в сражениях и дважды был ранен — сначала во время сражения с тайджиутами, а также в 1211 г., во время осады Западной столицы Цзинь [Бичурин 2005: 48]. В подростковом возрасте Чингис ненавидел предательство, хотя был гибким политиком и, когда пришло время, отвернулся от своего сюзерена — Тоорила Ван-хана. Однако, как известно, политика не предполагает ни дружбы, ни побратимства, бывают только союзники и противники, да связанные личной преданностью соратники.

Было бы неправильно идеализировать фигуру Чингис-хана, но нет смысла и рисовать его как воплощение зла. Он был человеком своего времени, человеком не без недостатков, но и не без достоинств. Благодаря «Сокровенному сказанию» эти разные стороны его характера стали известны потомкам, и исследователи могут воссоздать более или менее объективный образ этого человека.

Один из немногих людей, к мнению которого Чингис-хан прислушивался на протяжении многих лет, был Мунлик. Это один из ближайших сподвижников Есугэя-баатура. Именно его он послал за мало-

летним Темучжином, когда почувствовал скорую кончину, и попросил взять заботу о своем семействе. Отец Мунлика, Чараха-ебуген пытался вернуть покинувших вдову Есугэя тайджиутов, но был тяжело ранен [Козин 1941: 88]. Вероятно, в соответствии с обычаем левирата Мунлик женился на Оэлун [Рашид-ад-дин 1952б: 268, 270]. В «Сокровенном сказании» его неоднократно называют Мунлик-отец (*ečige*) [Козин 1941: 168, 202, 204]. Вероятно, в трудные годы он был фактическим отцом для Темучжина, а позднее спас ему жизнь, отговорив ехать на встречу с Ван-ханом и Сангумом, которые готовили ему засаду [Козин 1941: 128–129]. Именно Мунлик был удостоен чести возглавить знаменитый список тысячников. Награждая после инаугурации 1206 г. своих ближайших соратников, Чингис-хан со слезами на глазах воскликнул: «§ 204. У тебя на глазах я родился, / У тебя на глазах я и рос. Сколько раз ты покровом мне был, Благовещий, святой, мой Мунлик... Буду сажать тебя на самом высоком месте, вот в этом углу, и усердно буду думать о том, какую бы милостью или наградой выискать тебя сообразно времени года или месяца» [Козин 1941: 160].

Одним из сыновей Мунлика и сводным братом Темучжина был Кокочу (Теб-Тенгри, что это означало, до сих пор не ясно). На этот счет существует обширная историография [Rachewiltz 2004: 870–872]. Монголы боялись Кокочу за его харизматические качества, способность входить в транс и общаться с духами Неба, предсказывать события, лечить людей и накладывать на них проклятия. «У Тэб-Тэнгри вошло в привычку в [самое] сердце зимы, в местности Онон-Кэрүлэн, одной из самых холодных [местностей] тех областей, садиться голым на лед. От тепла его [тела] замерзшая вода растаивала, и от воды поднимался пар. Монгольское простонародье и отдельные лица [а'вам ва ахад] говорят — и [это] стало общеизвестным, — что он ездил на небо на белом коне» [Рашид-ад-дин 1952а: 167].

Именно Теб-Тенгри сыграл большую роль в легитимизации сакральности власти Чингис-хана, объявив: «Всевышний господь дарует тебе царствование над поверхностью земли!.. Ныне, когда государи этого земного пояса, которых всех называли гур-хан, покорены твоею рукою и владения их достались тебе, и у тебя по их примеру будет титул такого же значения — чингизовский, и ты, Чингиз, станешь царь-царей. Всевышний господь повелел, чтобы прозвание твое было Чингиз-хан, ибо чингиз есть множественное число от [слова] чин, а следовательно, Чингиз имеет усиленное значение [слова] чин. Посему слово Чингиз-хан будет [иметь] целью [прозвание] шаханшах — государь государей» [Рашид-ад-дин 1952б: 253].

Нередко конфликт между Теб-Тенгри и Чингис-ханом рассматривается как противостояние между духовной и светской властью

[Ratchnevsky 1983: 88]. Однако, судя по всему, Кокочу был светским правителем — обладателем сульдэ, но не шаманом. Нет никаких данных, что он совершал неординарные действия с помощью духов-помощников (основная черта шамана). Теб-Тенгри всегда контактировал непосредственно с Небом [Скрынникова 1997: 147–148]. С течением времени он стал демонстрировать свой независимый статус и притязания на лидерство среди монголов. Несмотря на то что его дед был всего лишь один из близких старших нукеров Есугэй-баатура и был смертельно ранен при попытке вернуть его кочевья Оэлуи [Бичурин 1829: 9; Рашид-ад-дин 1952а: 168; 1952б: 85], из-за запутанной генеалогии монгольских племен и кланов можно было утверждать все что угодно. Достаточно сказать, что, согласно принципу конического клана, в качестве родного сына Мунлика Кокочу мог претендовать на более высокий статус, чем его сводный брат Темучжин.

В «Сборнике летописей» есть только беглое упоминание о конфликте между Чингис-ханом и Кокочу. Сообщается, что последний изначально «с Чингиз-ханом... говорил дерзко, но так как некоторые [его слова] действовали умиротворяюще и служили поддержкой Чингиз-хану, то последнему он приходился по душе. Впоследствии, когда [Тэб-Тэнгри] стал говорить лишнее, вмешиваться во все и повел себя спесиво и заносчиво, Чингиз-хан полностью [своего] разума и проницательности понял, что он — обманщик» [Рашид-ад-дин 1952а: 167]. В «Юань ши» вообще исключены из жизнеописания первого императора династии любые сведения о противостоянии между сводными братьями.

Наиболее подробная информация об этом приведена в «Сокровенном сказании». Там излагается последовательность событий. Начало конфликта было положено тем, что сыновья Мунлика избили Хасара. Он пожаловался Чингис-хану, но тот отказался защитить своего брата. Обиженный Хасар уехал в свое кочевье, а Теб-Тенгри, пользуясь верой в свои пророческие способности, оклеветал Хасара: «§ 244. Вечный Тенгри вешает мне свою волю так, что выходит временно править государством Темучжину, а временно Хасару. Если ты не предупредишь замыслы Хасара, то за будущее нельзя поручиться» [Козин 1941: 176]. Только заступничество матери спасло Джочи-Хасара от неминуемой гибели. Трудно сказать, почему Чингис поступил так, возможно, он больше доверял своему сводному брату, чем родному, а может быть, даже опасался его сверхъестественных способностей.

По всей вероятности, столь жестокое отношение к Хасару ударило по престижу Чингис-хана. В «Сокровенном сказании» сообщается, что часть его сторонников откочевала к Теб-Тенгрию [Козин 1941: 177]. Следует отметить, что перевод данного параграфа С.А.Козиным далек

от точности. В оригинале источника речь идет о термине *irgen* и производных от него, но ничего не говорится о подданных, холопах и крепостных. Однако более важно обратить внимание на несколько иной аспект перевода: в тексте сказано о *народах девяти языков* (*yisün keleten irgen*). Число девять в данном случае имеет коннотацию законченности, завершенности (много, полностью) [Жуковская 2002: 179–183]. Этот вывод справедлив и для эпохи средневековья. Достаточно напомнить Великое белое знамя Чингис-хана, состоявшее из девяти частей [Козин 1941: 158], или освобождение его сподвижников от наказания за девять проступков [Козин 1941: 160, 164–167]. Следовательно, в данном случае речь идет том, что от Чингис-хана отвернулась достаточно большая часть его подданных.

Для обществ кочевников Евразии откочевка являлась типичным способом выражения недоверия своему правителю. Можно привести большое количество примеров из истории древних, средневековых и более поздних кочевников, когда они покидали своих слишком зарвавшихся ханов и вождей [Тизенгаузен 1884: 116, 156; 1941: 215; Владимирцов 1934: 159, 173; Бичурин 1950а: 209, 298–299; Толыбеков 1971: 368, 389; Материалы 1973: 32, 82; Далай 1983: 117, 119, и др.]. Все это косвенно свидетельствует о том, что применительно к 1206–1210 гг. еще рано говорить о сложении монгольской государственности.

Впрочем, не исключено, что случай с Хасаром был не единственным и даже далеко не главным событием. В ослаблении харизмы могла сыграть определенную роль и неудачная кампания против тангутов, когда монголы из-за отсутствия навыков саперного дела затопили вместо вражеской крепости свой собственный лагерь. Стоит напомнить, что, несмотря на периодические военные походы против оседло-земледельческих обществ, монгольская военная машина так и не была запущена. Можно допустить, что это могло вызвать ропот и недовольство внутри тысяч-племен. Так или иначе, но ситуация действительно сложилась весьма непростая. Чингис-хан снова оказался в опасности. Однако на этот раз ему не грозили внешние враги — противник находился рядом с ним в лице близких ему людей.

Кульминация инцидента пришлась на откочевку от младшего брата Чингис-хана, Темуге-отчигина, части его иргена. Когда отчигин отправился за своими людьми, сыновья Мунлика жестоко его унизили, заставив стать перед ними на колени. Рыдая, Темуге пришел жаловаться к Чингис-хану. Проницательная Борте-учжин первой осознала возникшую опасность. «§ 245. Что же это они делают, эти Хонхотанцы! Только на днях стакнулись и избили Хасара, а теперь опять. Как смеют они ставить позади себя на колени Отчигина? Что это за порядки такие? Так, пожалуй, они изведут всех твоих братьев, подобных

лиственницам или соснам. Ведь несомненно, что, долго ли, коротко ли, падет как увядшее дерево тело твое, государь. Кому же дадут они править Царством смятенным твоим?» [Козин 1941: 177–178]⁸. Вняв доводам супруги, Чингис-хан разрешил отчигину поступить с обидчиком по своему усмотрению.

Когда Теб-Тенгри явился с братьями и отцом в ханскую юрту и сел справа от винного столика, Темуге затеял с ним потасовку, предварительно поставив наготове трех борцов-силачей (*yurban bökös*). «§ 245. Теб-Тенгри, в свою очередь, схватил его за ворот, и началась борьба. Во время борьбы Теб-Тенгриева шапка упала перед самым очагом. Мунлик-отец поднял шапку, поцеловал и сунул к себе за пазуху. Тут Чингис-хан и говорит: „Ступайте меряются силами на двоере!“ Отчигин потащил Теб-Тенгрию, а тем временем стоявшие наготове, в сенях за порогом, трое борцов переняли у него Теб-Тенгрию, выволокли на двор и разом переломив ему хребет, бросили у края телег на левой стороне двора. Отчигин же вернулся в юрту и говорит: „Теб-Тенгриий заставляет меня молить о пощаде, а сам не хочет принимать моего приглашения попытать жребья: притворяется лежачим. Видно, что друг он на час!“ Сразу понял Мунлик-отец, в чем дело. слезы покапали из глаз его, и он говорит: „Нет у Великой Матери Земли-Этуген столько камней, нет у моря и рек столько ручьев, сколько было моих дружеских услуг!“ При этих словах шестеро его сыновей, Хонхотанцев, загородив дверь, стали кругом очага, засучив рукава. Все более теснимый ими Чингис-хан, со словами „Дай дорогу, расступись!“, вышел вон. Тут Чингис-хана обступили стрельцы и дневной караул гвардии. Он увидел Теб-Тенгрию, который валялся с переломленным хребтом с краю телег. Приказав принести с заднего двора запасную серую юрту, он велел поставить ее над Теб-Тенгрием, а затем, приказав заложить подводы, укладывал с этого места» [Козин 1941: 178].

Этот сюжет представляется очень важным не только с фактической точки зрения. Прежде всего необходимо отметить, куда сел Теб-Тенгри, войдя вместе с отцом и братьями в юрту. Он расположился, как указано в переводе С.А.Козина, «справа от винницы». И. де Рахевильц [Rachewiltz 2004: 172] переводит название этого предмета как сосуд для кумыса (*kumis pitchers*), но оговаривается, что речь идет о столике для вин (*wine table*). Более вероятно, что в данном случае речь может идти о небольшом столике, который обычно располагается к северу от места очага и на котором ставятся пища и напитки для угощения гостей. В «Сокровенном сказании» (§ 213) имеется еще одно упоминание о данном предмете. Чингис-хан, указывая Онгуру и Борулу, в каком порядке угощать гостей, говорит, что сначала следует

раздавать яства тем, кто сидит справа, а потом тем, кто находится слева. Справа — означает на мужской половине, т.е. вправо от самого почетного места на севере (*хоймор*), если сидеть лицом к выходу из юрты [Жуковская 2002: 16–17]. Поскольку власть фиксируется в специфических культурных символах и определенным образом структурирует физическое пространство, чтобы подчеркивать дистанцию между статусными группами [Бурдые 2005], использование подобных кодов маркирует принадлежность индивида к той или иной социальной категории. Если Теб-Тенгри не остался у входа, не сел на левой, женской, половине, а демонстративно занял одно из самых почетных мест в ханской юрте, это является свидетельством его весьма высоких личных амбиций. И то, что его тело бросили на левой (т.е. женской) стороне двора, символизирует полное лишение важного прижизненного положения. Однако сам факт, что ему переломили позвоночник, а не зарезали ножом или саблей, свидетельствует о признании высокого статуса Теб-Тенгри [Clark 1978: 54]. Умереть без пролития крови — это, с точки зрения монголов, привилегия человека знатного происхождения. Так был умерщвлен Чжамуха, так монголы расправились с плененными на Калке русскими князьями [Кривошеев 2003: 326–327].

Следующий интересный момент касается описания событий, происшедших в юрте. Когда Мунлик-отец и семь его сыновей вошли в юрту, внутри никакой охраны хана, судя по всему, не было. Почему такую большую группу пропустили без предварительного оповещения Чингис-хана? Почему они расселись там, где им захотелось? Почему хану пришлось спешно ретироваться из юрты, под защиту своих кебеулов? Все это, с нашей точки зрения, свидетельствует о том, что никакого разработанного этикета и церемониала в указанный период у монголов не существовало. Если и были правила расстановки караулов, то, видимо, они не очень строго соблюдались. Подобная ситуация больше типична не для государства, а для отношений вождя и его соплеменников.

Еще одно важное указание автора «Сокровенного сказания» касается шапки Теб-Тенгри. Головной убор, как уже говорилось, служил средством контактов с Небом, а вместе с поясом символизировал атрибут статуса и власти. Потеря Теб-Тенгри в ходе борьбы головного убора может рассматриваться, с одной стороны, как знак плохого предзнаменования, а с другой — как намек на то, что Небо лишило избранника своего покровительства.

Подобная трактовка не противоречит развитию событий. Вероятно, боясь мести со стороны братьев Теб-Тенгри или опасаясь возмездия со стороны духов-покровителей покойного, Чингис-хан предпочел по-

быстрее откочевать с данного места. «§ 246. Людям было приказано сторожить юрту, поставленную над Теб-Тенгрием, закрыв дымник и заперев двери. И вот в третью ночь, на рассвете, дымник раскрылся, и он вознесся телесно. Стали дознаваться по приметам и дознались, что тут дело в его волховстве. Чингис-хан сказал при этом: „Теб-Тенгрий пускал в ход руки и ноги на братьев моих. Он распускал между ними неосновательные и клеветнические слухи. Вот за что Тенгрий невзлюбил его и унес не только душу его, но и самое тело!“» [Козин 1941: 178–179]. Понятно, что в действительности тело, видимо, выволокли ночью через одно из боковых решеток юрты наружу и надежно закопали в другом месте. Однако официальная интерпретация говорит о том, что Теб-Тенгри был наказан высшими силами за свои проступки. По словам Чингис-хана, Небо забрало не только его жизнь или душу (*ami-yan*), но и тело (*beye selte*). В рамках существовавших в ту пору представлений весь эпизод был облечен в эпическую форму. На это указывает не только сверхъестественный характер событий (вознесение тела на Небо), но и сакральный характер описываемого времени (на третий день), использование в качестве пограничного объекта между Небом и Землей дымового отверстия в юрте (подобно сказанию об Алан-Гоа [Козин 1941: 81]).

Уже ребенком Темучжин выделялся среди окружающих. «У твоего сына взгляд — что огонь, а лицо — что заря», — говорит Есугэй-баатуру Дэй-Сечен [Козин 1941: 86]. Как справедливо указывает П.Рачневски, и в годы возмужания личная обаятельность создавала ореол притягательности вокруг будущего вождя [Ratchnewsky 1983: 130]. При первой же встрече с Боорчу последний без промедления оставляет все свои дела по хозяйству и бросается вместе с Темучжином в погоню: «§ 90. Друг, ты ведь сильно измаялся в пути, а у добрых молодцев горе-то общее. Поеду-ка я с тобой в товарищах. Мой отец прозывается Наху-Баяном. Я его единственный сын, зовусь Боорчу» [Козин 1941: 94]. Отец был не против подобной дружбы: «Вы оба — молодые ребята. Любите же друг друга и никогда друг друга не покидайте!» [Козин 1941: 95]. Он снарядил Темучжина в дорогу домой: резали ягненка, дали полный бурдюк питья. Возможно, подобное осмысление данных событий автором «Сокровенного сказания» было сделано уже задним числом, но сам факт участия Боорчу в ответной баранте без какой-либо выгоды говорит сам за себя. «§ 205. Что такое знал обо мне, что поехал со мною в товарищах?» — вопрошает много лет спустя Боорчу уже Великий хан [Козин 1941: 160].

Сын Дэй-Сечена, Алчи, согласно версии «Сборника летописей», добивается согласия отца отдать Темучжину в жены Борте [Рашид-аддин 1952а: 162]. Дети Сорхан-Шира, Чимбо и Чилаун, заступаются за

Темучжина перед отцом и требуют выполнения обычая гостеприимства: «§ 85. Когда хищник загонит малую пташку в чашу, то ведь и чаша сама ее спасает. Как же ты можешь говорить подобные слова человеку, который к нам пришел?» [Козин 1941: 93]. Они прячут его от тайджиутов в телеге под шерстью.

И Темучжин помнит сделанное ему в далекой юности добро и отвечает взаимностью, когда это становится в его власти. «§ 219. Об этой услуге, об этом вашем благодеянии я не забываю ни темною ночью — во сне, ни белым днем — наяву, — говорит он Сорхан-Шира. — Какая же награда вам будет теперь по душе?» [Козин 1941: 167]. Слова в адрес братьев еще более трепетны: «§ 219. Как мне отблагодарить вас, Чилаун и Чимбо, за те незабвенные слова, которые вы сказали когда-то, Чилаун и Чимбо! Если когда вам понадобится высказать мне свои пожелания, если когда вам придется попросить меня о какой нужде своей, никогда не обращайтесь ко мне через посредников. Сами лично приходите ко мне и сами лично с глазу на глаз высказывайте мне желания свои и просите о нуждах своих!» [там же: 167]. Еще более сентиментален Темучжин в отношении своих верных друзей молодости: «§ 205. Боорчу с Мухалием так и влекли меня вперед, лишь только я склонялся к правому делу, так и тянули назад, когда я упорствовал в несправедливости своей: это они привели меня к нынешнему сану моему» [Козин 1941: 160–161].

В этой главе уже рассказывалось об удивительной щедрости Темучжина, которая привлекла к нему множество сторонников. Он был достаточно неприхотлив в быту, отличался умеренностью в роскоши. В послании Чан Чуню с его слов было записано: «Я являюсь варваром с Севера... Я ношу ту же одежду и ем ту же пищу... Мы преподносим совместные жертвоприношения и делим наши богатства. Я смотрю на народ как на младенца, забочусь о моих войнах так, как они были бы моими братьями» [Ratchnewsky 1983: 133].

Итак, личность Чингис-хана была многогранной, но и противоречивой. Он бывал и милостлив, и жесток. Он был и беспощаден, и сентиментален. Он мог быть подозрителен и удивительно беспечен. Он демонстрировал личную храбрость, но бывали моменты, когда ему ее не хватало. Он совершал необдуманные поступки, но был творцом изящных интриг. Он был способен на сильную любовь, но его ненависть также не знала границ. Он хотел стать самым величайшим и постичь таинство бессмертия, но стойко принял известие о том, что ему не придется избежать участи всех людей. Помня об этом, мы не должны идеализировать его образ. Он родился в жестокий век и был человеком своей эпохи. Темучжин прошел длинный путь от брошенного, никому не известного мальчика до Завоевателя Вселенной Чингис-

хана, к которому одни возносили молитвы, а в представлении других он и его народ стали образом исподней. Не следует забывать о тех последствиях, к которым привели походы его армий, нельзя и не признать, что, если бы не деяния Чингис-хана, современный мир был бы не таким, каким он стал теперь.

Примечания

¹ Важно отметить, что в данном случае эти «подарки» не привели к заключению союза и Чингис-хану пришлось применить силу для усмирения своих обидчиков.

² Эта сторона отношений между ханами Золотой Орды и русскими князьями прекрасно показана в работах Ю.В.Кривошеева [1999; 2003: 263–277].

³ Это явление архетипическое: «Согласно сведениям старых испанских хроник и грамматикам старинного арауканского языка, некогда дерево *gewe* было знаком подразделения племени, воздвигавшимся наподобие флага» [Иванов 1989: 46].

⁴ Традиция обряда коронации сохранилась и в более позднее время. У казахов нового времени описание подобного обряда дополнено интересными деталями, указывающими на его тесную связь с престижной экономикой. «Когда казахского хана избирали почетные представители родов, по обычаю они поднимали его на белой кошме. Затем эту кошму (или снятую с хана одежду) разрезали на куски и разбирали в знак своего участия в этом сходе. После этого они расходились и забирали весь ханский скот. Это называлось „хан-талау“ (букв.: ограбление хана) и означало, что хан ничего своего не имеет и переходит как бы на содержание народа. В оправдание этого представители родов пригоняли немедленно новое поголовье скота из стад народа, которое значительно превышало количество расхвачанного ханского скота» [Толыбеков 1971: 353].

⁵ В словарях слово «*ūt ūken*» определяется как густой [МРС 1957: 333; Haenisch 1962: 129, и др.]. Т.А.Бертагаев предполагает еще одно значение этого слова — «старцы, старшинство», т.е. предки, которое нам представляется верным, особенно в данном контексте [Бертагаев 1973: 124]. Ниже еще будет идти речь о хозяине бубна — предке его владельца [Анохин 1924: 129].

⁶ Здесь мы не касаемся проблемы соотношения власти и государства, хотя отметим, что между ними нельзя ставить знак равенства. С одной стороны, далеко не во всех государствах правитель имеет абсолютную власть. С другой стороны, власть может быть основана на харизматических способностях лидера или иных качествах, но это не предполагает обязательное существование государственного аппарата. Чака Зулу, например, обладал исключительной властью над подданными, но ни о какой государственности у зулусов в годы его правления говорить не приходится.

⁷ Возможно, этот сюжет заслуживает дополнительного изучения с этнографической точки зрения. Собаки не подпускают к юрте постороннего человека, когда она пуста, но если человека впустили в дом, то собаки уже не воспринимают его как чужого. В качестве одной из высказанных гипотез на этот счет упомянем мнение Д.В.Цыбикдоржиева, который считает, что в данном случае речь идет о буду-

шей инициации — ритуальном поединке за кость с собаками или бойцом, одетым псом [Цыбикдоржиев 2004: 358–359].

⁸ Приведем еще одну интересную деталь. Из цитируемого текста следует, что во время разговора с Темуге-отчигином Чингис-хан находился в постели и был не одет, как и его жена Борте. Подобное едва ли было возможно в сложившемся обществе с развитым придворным этикетом и большим штатом приближенных и слуг. Для сравнения можно привести пример того, как встречал свое утро французский король: «По обыкновению короля будят в восемь часов, во всяком случае, в то время, которое он назначил сам, причем делает это первый камердинер, который спит у подножия королевской постели. Двери открывают камер-пажи. Один из них между тем уже известил „grand chambellan“ — старшего спальника и первого камергера, другой — придворную кухню насчет завтрака, третий встает у двери и пропускает только тех людей, которые имеют привилегию входить... все было весьма тщательно упорядочено. Первые две группы допускались в комнату, когда король был еще в постели. При этом на голове у короля был небольшой парик; он никогда не показывался без парика, даже когда лежал в постели. Когда он вставал и старший спальник с первым камердинером клали перед ним халат, призывали следующую группу, группу „первого посещения“. Когда король надевал туфли, он требовал к себе служителей (*officiers de la chambre*), и открывались двери для следующего „посещения“. Король брал в руки свой халат. Главный хранитель гардероба стягивал с него ночную рубашку за правый рукав, первый служитель гардероба — за левый; дневную рубашку подносил старший спальник или один из сыновей короля, который при этом присутствовал. Первый камердинер держал правый рукав, первый служитель гардероба — левый. Так король надевал рубашку. После этого он поднимался со своего кресла, и камердинер помогал ему завязать туфли, пристегивал ему на бок шпагу, надевал ему камзол и т.д.» [Элиас 2002: 105–107].



Глава шестая

ТРАДИЦИОННЫЕ МЕХАНИЗМЫ РЕГУЛИРОВАНИЯ В МОНГОЛЬСКОМ УЛУСЕ

Характер власти в Монгольском улусе и механизм ее наследования, несмотря на продолжительный интерес к истории этого образования и личности Чингис-хана, до сих пор остаются дискуссионными. Американский ученый Т.Холл, выделяя личные способности лидера и его военные успехи в достижении властного статуса, выражает наиболее распространенный взгляд на этот вопрос: «Законная преемственность власти представляла собой политическую проблему. Личные способности, из которых немаловажным считается умение создавать союзы и воевать, лежат в основе могущества лидера. Так, война была жизненно важной частью восхождения к власти. Принципы горизонтального и линейного наследования внутри монгольского общества являлись источником внутреннего соперничества и конфликта. Поэтому вооруженный захват власти был неизбежен из-за отсутствия ясных приоритетов в системе наследования» [Холл 2004: 155]. В примечании к этому тексту автор пишет: «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» [там же: 166].

Как видим, Т.Холл отмечает два принципа передачи власти (от старшего брата к младшему и от отца к сыну), не объясняя действия этого механизма. Уникально ли это для Монгольской империи или можно выделить общие для кочевников принципы передачи верховной власти? Чтобы ответить на этот вопрос, следует обратить внимание на надписи в честь Бильге-хагана и Кюль-тегина, составленные от имени Бильге-хагана, хотя в них отмечается, что авторство принадлежит другому лицу. «Над сынами человеческими воссели мои предки!.. Они были мудрые каганы... После них стали каганами их младшие братья, а потом стали каганами их сыновья» [Кляшторный, Савинов 1994: 79]. Практически так было и в действительности. После смерти Ильтереса, восстановившего Восточнотюркский каганат, на престол второго Восточнотюркского каганата сел его брат Капаган-каган. «Капагану должен был наследовать старший сын Ильтереса, известный с 698 г. под титулом „шад тардушей“, а тому — его младший брат Кюль-тегин» [там же: 27]. Позволяет ли обширный монгольский материал реконструировать механизм передачи верховной власти в Монгольской империи, где правящая элита постоянно умножалась?

Т.Холл справедливо отмечает неоднородность властной элиты: «Чингис поднялся из маргинального состояния и часто сталкивался с оппозицией в лице собственных сородичей. 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» [Холл 2004: 152]. Здесь хотелось бы отметить, что при этом сохраняется актуальность генеалогического принципа распределения власти в Монгольской империи: преимущественный доступ к ней закрепляется за *князьями-борджигинами*, тогда как представители властвующей элиты, принадлежавшие к другим кланам, обозначаются как *богол* или *харачу*, о чем уже говорилось выше.

Рубеж между XII и XIII вв. стал периодом перестройки потестарного организма монгольской общности, которая была вызвана политической активностью элит и укрупнением политий. Потребность вести более крупные военные действия соединенными силами вызвала к жизни необходимость выдвижения военного вождя, способного объединить эти усилия. Такая новая для расширявшейся монгольской общности форма лидерства получила и новое обозначение, уже имевшее традицию в регионе, — *хан*: Хабул-хан, Амбагай-хан, Хутула-хан,

Чингис-хан, Чжамуха-гурхан. Принадлежа к коническому клану, не все они занимали в нем лидирующее положение, но выделялись в рамках харизматического типа отношений «господство—подчинение» и внесли коррективы в действовавшие родовые институты, не уничтожая их, а приспособливая к изменившейся ситуации.

1. Статусы старшего, младшего и хагана в системе властных отношений

Характер власти позволял представить общество как определенную целостность: власть воплощала нормы мирового порядка и обеспечивала их соблюдение. В обществе, рассматриваемом как единый организм, носитель верховной власти воспринимался как символ единства, его личная харизма была харизмой рода, племени, этносоциального организма любого уровня; он осуществлял контакты с Небом. В обществах, подобных монгольскому, «власть в потестарном смысле, как правило, органически сочетается... с властью ритуальной, которая, в свою очередь, образует одну из важнейших черт соционормативной культуры. По существу, мы сталкиваемся снова с неоднократно уже упоминавшейся нерасчлененностью культуры доклассового общества, в частности, такой ее сферы, как руководство функционированием социального организма... Единство власти потестарной и ритуальной весьма хорошо можно наблюдать в момент перехода от доклассового общества к классовому, особенно в обществе предклассовом, когда преобладающей формой потестарной надстройки становится вожжество. Возрастание роли ритуального момента на этом этапе развития отношений власти и властвования нашло отражение в достаточно частом обладании в руках правителя власти собственно потестарной (более точно было бы, вероятно, говорить о позднепотестарной или даже „предполитической“ власти) и религиозной власти, то есть в одновременном его функционировании в качестве первосвященника, или сакрального, или даже обожествленного правителя» [Куббель 1988: 54–55].

Если раньше родоплеменная структура была основой хозяйственной деятельности общества, то и сейчас, раздавая уделы своим сподвижникам, хан ориентируется не на территориальный принцип учета своих владений, а на раздачу людей по родоплеменным единицам. Изменение состояло в том, что последние теперь не всегда и обяза-

тельно управляются их родовым главой, часто уже убитым во время завоевания. Закрепленная за лидером собственность становилась наследственной, передавалась его потомкам, клан которых, в свою очередь, разрастался, и властные отношения опять приобретали форму традиционных, фиксированных в генеалогии. То есть один из трех признаков государственности — принцип территориального деления — еще не имел места в монгольской средневековой потестарно-политической культуре. Указание территории, на которой могли располагаться выделенные в удел люди, было приблизительным и носило больше ориентационный характер. Например, Чингис-хан повелел: «§ 207. Пусть Хорчи ведает не только тремя тысячами Бааринцев, но также и пополненными до тьмы Адаркинцами, Чиносцами, Тоолесами и Теленгутами, совместно, однако, с (тысячниками) Тахаем и Ашихом. Пусть он невозбранно кочует по всем кочевьям вплоть до при-Эрдышских Лесных народов» [Козин 1941: 161], т.е. опять указывается не географический, а этнопотестарный признак как результат реформы 1206 г.

То же самое можно сказать и о другом признаке государственности — установлении постоянных податей и создании специального аппарата для их сбора. И так же, как когда-то Чингис-хан готов был сам служить Сэчэ-бэхи, с реорганизацией его улуса на принципах военной иерархии его сподвижники обещали: «§ 123. На врагов передовым отрядом мчаться, / Для тебя всегда стараться, / Жен и дев прекрасных добывать, / Юрт, вещей вельмож высоких, / Дев и жен прекраснощеких, / Меринов статями знаменитых брать / И тебе их тотчас доставлять. / От охоты на зверей в горах / Половину для тебя мы станем выделять» [там же: 108]. Это обещание отдавать хану военную добычу и часть облавной охоты мало чем отличается от дани прежних времен (например, соболя доха, поднесенная Темучжином Ван-хану в рамках отношений «отец-сын»). Ничего принципиально нового в даннические отношения не привнесла и вторая интронизация Чингис-хана в 1206 г.

Для изучения потестарно-политической культуры монголов важно отметить эволюцию понимания генеалогического принципа власти как структурообразующего, который сохранял свое значение, несмотря на то что традиционные механизмы наследования власти могли изменяться харизматическими лидерами, что наблюдается в случае с Чингис-ханом. Генеалогическая непрерывность являлась абсолютным условием существования единства монгольского общества вплоть до XX в. В XII–XIII вв. генеалогия была одной из форм моделирования *своего* социально-политического пространства складывавшегося Монгольского улуса на основе кровнородственных связей. При этом было

неважно, являлись ли эти связи реальными или фиктивными. Патри-линейная генеалогия, исчисляемая за много поколений до Чингис-хана, позволяла очертить границы общности и легитимизировать централизацию власти в руках Чингис-хана: его предок Бодончар, впервые установивший властные отношения среди монголов благодаря небесному происхождению, отмечался как родоначальник. Небесное происхождение предка, к которому апеллируют его потомки, есть попытка примирить оба типа (традиционный и харизматический), которые в чистом виде не встречаются. С одной стороны, власть традиционно передается старшему сыну, справедливость этой передачи блюдет генеалогия, ссылка на которую подтверждает древность традиции. С другой стороны, чтобы стать ханом, необходимо было обладать сакральным качеством. Следует сказать, что связь власти с религиозными представлениями была теснейшей, напомним хотя бы то, что «власть в ее конкретно-исторической реальности делает возможным представление о том или ином социальном организме как об определенной целостности, воплощающей нормы мирового порядка и обеспечивающей их соблюдение. Более того, в глазах членов общества она и олицетворяет эти качества» [Куббель 1988: 40].

Обычно считается, что в традиционных обществах механизмом регуляции властных отношений была генеалогия, закреплявшая власть за старшей ветвью клана. Это убеждение происходит из утверждений нативных источников, которых множество. Попробуем рассмотреть все возможные варианты, относящиеся не только к монголам, но и к их кочевым соседям, чтобы иметь возможность сделать возможные типологические сравнения.

2. Место старшего в клановой иерархии

Старшинство в коническом клане давало право на власть в сообществе, моделируемом лицами, зафиксированными в генеалогии и возглавлявшими определенные группы. Например, о найманском Даян-хане открыто говорится: «Однако родовой престол имел Таян-хан, так как он был старшим сыном» [Рашид-ад-дин 1952а: 139]. Существовали даже символические знаки верховной власти: «Так как путь правой руки выше, то я дал им лук, который [равен] степени падишаха; а стрелы, которые [стоят] на степени посланника, я дал тем, кто с левого крыла» [Рашид-ад-дин 1952а: 86].

Приоритетность старшего находит подтверждение и в имплицитных данных источников. В них редко говорится, что тот или иной пре-

тендент на власть имеет на нее законное право, как, например, в случае с Бату, который был сыном Чжучи — главы правого крыла времени Чингис-хана. О нем говорилось: «Бату был стар и уважаем и был старше всех царевичей, ему наступил черед царствовать» [Рашид-ад-дин 1960: 113]. Чаще примогенитурный принцип восстанавливается из косвенных данных. В «Сборнике летописей» передаются слова мудрого и проницательного старца из племени баяут: «Сэчэ-беки из племени кият-юркин стремится к царствованию» [Рашид-ад-дин 1952б: 119]. Возможно, так оно и было, ведь Сэчэ-бэхи мог претендовать на власть, реализуя свое право старшего в коническом клане Хабул-хана (он был его правнуком), куда входил и Чингис-хан. Участвовал ли он реально в избрании Темучжина ханом, сказать трудно, но апологетика требует его присутствия на хурилтае — лидеры основных родов должны были выразить свое согласие на его избрание. Но в реальности это было время борьбы за власть между традиционными лидерами, пытающимися сохранить свое влияние в рамках генеалогии, и харизматическими.

Племя юркин, как известно, возглавлялось Сэчэ-бэхи, который продолжал старшую линию патрилинейного родства потомков первого монгольского хана. Его участие в первом избрании Темучжина ханом можно даже рассматривать как знак легитимности власти последнего, военное лидерство которого в борьбе с тайджитами за власть в регионе было поддержано традиционным представителем старшей ветви конического клана Хабул-хана. (§ 130. На радостях, что к нему добровольно перешло столько народа, Чингисхан, вместе с Оэлун-учжин, Хасаром, Чжуркинскими Сача-беки и Тайчу и со всеми прочими, решил устроить пир в Ононской дубраве» [Козин 1941: 112]. С усилением Чингис-хана росло сопротивление Сэчэ-бэхи укреплению его власти в монгольской среде. Подтверждением этого служит избиевание чжуркинцами на пиру кравчего Шикиура, ранение в плечо старшего брата Чингис-хана — Бельгута, их отказ от совместного похода монголов против татар. Последним актом сопротивления чжуркинцев Чингис-хану стало их нападение на его курень, пока он воевал с татарами. В ответ Чингис-хан «выступил в поход против Чжуркинцев и совершенно разгромил их при Келуренском Долон-болдаут... тут же с ними и покончил» [Козин 1941: 114].

С большой долей уверенности можно предположить, что до усиления Чингис-хана статус Сэчэ-бэхи играл определяющую роль в моделировании социально-политического пространства монгольской общности. Элемент подчинения Чингис-хана старшему коническому клану был политической реальностью, если учесть такое замечание Рашид-ад-дина: «Когда у Чингис-хана случилась победа над татарами и его войско и подчиненные обогатились добычей, он захотел снискать рас-

положение племени юркин, подарив им что-нибудь из того, что он награбил; и принял решение пойти к ним» [Рашид-ад-дин 1952б: 93–94]. Если в этом случае можно говорить о взаимоотношениях Сэчэ-бэхи и Чингис-хана как регламентируемых статусами старшего и младшего, то пир в Ононской дубраве призван подчеркнуть перекодировку этих отношений: «На пиру первую чару наливали, по порядку, Чингис-хану, Озлун-учжине, Хасару, Сача-беки с его родными» [Козин 1941: 112]. Порядок раздачи чаши фиксирует иную иерархию статусов: старшинство Чингис-хана и подчиненность Сэчэ-бэки. Пример взаимоотношений Сэчэ-бэки и Чингис-хана демонстрирует изменение структуры политики через отношения лидеров: смещение центра при переходе власти от традиционного лидера к харизматическому и изменение характера этнополитического пространства.

При этом границы общности, конструируемой генеалогией, расширяются: к новому центру (харизматическому Чингис-хану) примыкают не только лидеры, включенные в генеалогическое древо властвующей элиты Великой Монголии, созданной Хабул-ханом, но и другие ветви потомков Бодончара, причем, что необходимо подчеркнуть, присоединившиеся добровольно. Из них особого внимания заслуживают двое — Чжамуха и Хорчи (старец Усун). В данном случае интерес представляет то, что оба эти лидера в генеалогической иерархии потомков Бодончара занимают более высокий статус, чем Чингис-хан, хотя у предка Чжамухи, Чжадарая, статус необычный. С одной стороны, он «считался сыном чужого племени» [Козин 1941: 82], поскольку родился у жены Бодончара по имени Аданхан-Урянхачжина вскоре после вхождения ее в его дом: когда он взял ее в плен, она была «в половину беременности» [там же]. С другой стороны, он включен в генеалогическое древо Бодончара, хотя и под именем Чжадаран (чужой). А в «Сборнике летописей» его потомок и современник Чингис-хана Чжамуха характеризуется как тот, «который принадлежал к ветви нирун и был предводителем и эмиром племени джаджират» [Рашид-ад-дин 1952б: 85]. Приписывание Чжамухе принадлежности к нирун, как и включение его клана в генеалогию (неважно, реальное это родство по материнской линии или фиктивное), безусловно, свидетельствует о значении данного моделирования границ общности для реальной политической практики — выстраивания отношений «господство–подчинение». Именно принадлежность к старшей линии потомков Бодончара могла быть фактором, легитимизирующим претензии Чжамухи на господство в политике и его стремление возглавить тайджиутов в борьбе за власть с монголами. Как известно, он проиграл.

Иначе выстраивались отношения с Хорчи, который был главой племени баарин, ветви старшего сына Бодорчара, Бааридая [Козин

1041: 107]. Был выработан иной механизм взаимодействия конического клана и харизматического лидера, основанием которого являлось добровольное подчинение старшего Чингис-хану и верная служба ему. Он упоминается четвертым (после Мунлика-эчигэ, Боорчу и Мухали) в списке 95 нойонов-тысячников, назначенных Чингис-ханом в 1206 г. И тогда же он присваивает ему титул бэхи, подтверждающий его исключительный статус: «§ 216. 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. Итак, пусть назначает и освящает нам годы и месяцы!» [Козин 1941: 166]. Таким образом закреплялась сопряженность харизматического и традиционного лидера и моделировалось новое социально-политическое пространство монгольской общности. Как лидеру-военачальнику и своему сподвижнику-нукеру Чингис-хан выделил Хорчи подданных (воинов) и соответствующую их проживанию территорию. Как за старшим в клане священного предка Бодончара, место которого было зафиксировано в генеалогии, за старцем закреплялась сакральная функция — проведение общественно значимых социальных обрядов общности: «Пусть назначает и освящает нам годы и месяцы!». Возможно, последнее было лишь формальным актом признания старшинства (нам неизвестны факты проведения старцем Усуном обрядов после этого акта), но в данном случае это не важно. Знаменателен сам факт подобного признания.

Для традиционного общества кочевников механизм передачи власти старшему сыну, т.е. правому крылу, был характерным явлением. Именно этот механизм регулировал отношения «господство-подчинение» в стабильный период.

С переходом власти от традиционного к харизматическому лидеру при сохранении представлений традиционной политической культуры возникала необходимость урегулирования их статусов и взаимоотношений, что и демонстрирует эпоха Чингис-хана. С закреплением власти в Монгольском улусе за его родом традиционные механизмы регуляции властных отношений восстановились: старший сын — глава правого крыла считался старшим, после его смерти, в свою очередь, — его старший сын: «Первый сын Джучи-хана, Орда, появился на свет от его старшей жены по имени Сартак из рода кунгират... Хотя заместителем Джучи был [его] второй сын, Бату, но Менгу-каан в ярлыках, которые он писал на их имя по поводу решений и постановлений, имя Орды ставил впереди» [Рашид-ад-дин 1960: 66]. Точнее было бы ска-

зять, что именно старшинство группы сохранялось за правым крылом, поскольку механизм структурирования властных отношений был несколько усложнен делением на крылья. Выше уже говорилось о том, что разделение на крылья в каждом поколении приводило к перепроизводству элиты. Но это вело также к тому, что механизм регулирования отношений, в качестве которого и выступала система крыльев, усложнялся настолько, что переставал выполнять функцию регулятора, поскольку рвались информационные связи этой системы. Нарушение связей было обусловлено тем, что после смерти Чингис-хана созданный им Монгольский улус раскололся на уделы его сыновей, в границах каждого из которых, в свою очередь, происходило свое деление на крылья. Именно в этом контексте надо рассматривать улус Джучи, в котором старшим был Орда, но верховная власть закрепилась за Бату. По поводу наследования им власти после смерти Джучи в источнике есть своя легенда: «Орда был согласен на воцарение Бату, и на престол на место отца [именно] он его возвел. Из войск Джучи-хана одной половиной ведал он, а другой половиной — Бату. С [этим] войском и четырьмя (так в тексте. — *авт.*) братьями — Удуром, Тука-Тимуром, Шингкумом — он составил левое крыло [монгольского] войска... С самого начала не бывало случая, чтобы кто-либо из рода Орды, занимавший его место, поехал к ханам рода Бату, так как они отдалены друг от друга, а также являются независимыми государями своего улуса... Баян, сын Куинджи, сейчас — государь улуса Орды» [Рашид-ад-дин 1960: 66]. На наш взгляд, тот факт, что практически никогда источник не сообщает истинную причину того или иного распределения властных отношений среди потомков умершего хана/хагана, представляет интерес. Кажется, генеалогическое древо является тем единственным механизмом, который в состоянии фиксировать усложнявшуюся структуру властвующей элиты в результате дробления империи на уделы. «Второй сын Джучи-хана — Бату. Бату появился на свет от Уки-фудж-хатун, дочери Ильчи-нойона из рода кунгират. Его называли Сайн-хан. Он был очень влиятелен и всемогущ и ведал улусом и войском вместо Джучи-хана и прожил целый век. Когда всех четырех сыновей Чингиз-хана не стало, то старшим над всеми его внуками оказался он и был у них в великой чести и в почете. На курилтаях никто не противился его словам; напротив, все царевичи повиновались и подчинялись ему» [Рашид-ад-дин 1960: 71].

Конечно, Орду и не мог не отказаться в пользу Бату, поскольку последний был старшим в левом крыле, с которым связывается коренной юрт и престол, хотя в предыдущей цитате не подчеркивается, что Бату наследовал коренной юрт отца и, следовательно, трон. Из «Сборника летописей» мы узнаем: «Из войск Джучи-хана одной половиной ведал

он (Орда. — *авт.*), а другой половиной — Бату... он составил левое крыло [монгольского] войска; и их до сих пор называют царевичами левого крыла» [Рашид-ад-дин 1960: 66]. Этот же принцип отмечается и в распределении верховной власти в Монгольской империи, когда хаганом после смерти Чингис-хана становится Угэдэй — старший в левом крыле. Благодаря обладанию верховной властью в улусе Джучи, Бату становится и старшим в коническом клане Чингис-хана, тем самым подчеркивается власть старшего в Монгольской империи.

Согласно всем источникам, именно Бату возглавлял интронизацию Гуюка, который был старшим сыном умершего хагана Угэдэя, отстаивая примогенитурный принцип наследования: «[Июль 1241 г. н.э.], когда скончался Угедей-каан, Бату, вследствие преклонного возраста, почувствовал упадок сил, и когда его потребовали на курилтай, то он под [предлогом] болезни уклонился от участия [в нем]. Так как он был старший из всех [родичей], то из-за его отсутствия около трех лет не выяснялось дело о [звании] каана. Правила старшая жена Угедея-каана, Туракина-хатун. В это время разруха проникла на окраины и в центральные части государства. Каан сделал наследником престола своего внука Ширамуна, но Туракина-хатун и некоторые эмиры не согласились и сказали: „Гуюк-хан старше“ — и для возведения его на престол опять попросили Бату. Хотя он и был обижен на них и опасался печальных событий из-за прежних отношений, но все же тронулся в путь и двигался медленно. [Еще] до его прибытия и появления родичей они собственной властью утвердили каанство за Гуюк-ханом... [Гуюк-хан], когда прибыл в пределы Самарканда, в местность, от которой до Биш-Балыка одна неделя пути, скончался в 640 г.х. [1 июля 1241 — 20 июля 1243 г. н.э.] от болезни... Соркуктани-беги, когда распространилась молва о болезни Бату, отправила к нему своего сына Менгу-каана под предлогом навестить больного. Бату обрадовался его прибытию и, поскольку он воочию увидел в нем признаки блеска и разума и будучи [кроме того] обижен на детей Угедей-каана, сказал: „Менгу-каан — старший сын Тулуй-хана, который был старшим сыном Чингиз-хана; коренной юрт и место [Чингиз-хана] принадлежат ему. Этот царевич сам по себе очень умен и даровит и подготовлен к царствованию... Тем более, что дети Угедей-каана поступили вопреки словам отца и не отдали власти Ширамуну“... Он сам возвел (досл. „поднял“ — прим. пер.) Менгу-каана на каанство и заставил всех своих братьев, родственников и эмиров подчиниться и покориться ему. Он послал вместе с ним своего брата Берке и своего сына Сартака, который был наследником престола, с тремя туманами войска, дабы они в местности Онон и Келурен, которая была коренным юртом Чингиз-хана, посадили его на престол каанства и трон ми-

родержавия... И еще при жизни Бату Менгу-каан назначил своего третьего брата, Хулагу-хана, с многочисленным войском в Иранскую землю и определил [выделить] из войск каждого царевича по два человека с десятка, дабы они отправились вместе с Хулагу-ханом и стали его помощниками... А Бату скончался в 650 г.х. [14 марта 1252 — 2 марта 1253 г. н.э.] в местности... на берегу реки Итиль. Жития его было сорок восемь лет. Менгу-каан встретил прибытие его сына Сартака с почетом, утвердил за ним престол и государство и дал [ему] разрешение на отъезд. В пути его [Сартака] также не стало. Мэнгу-каан послал гонцов... и пожаловал Улагчи [сыну Бату] престол и царство отца и отличил всех разными милостями и ласками» [Рашид-ад-дин 1960: 80–81].

Своим участием в следующем избрании хагана Бату вернул престол потомкам Тулуя, которому и принадлежала территория коренного юрта согласно традиции. «Бату в то время, когда Гуюк-хан умер, страдал болезнью ног и как старший брат разослал во все стороны гонцов одного за другим с приглашением соплеменников и родичей, дабы все царевичи прибыли сюда и образовав курилтай, „кого-нибудь одного, способного, которого признаем за благо, посадили на трон“. Потомки Угедей-каана, Гуюк-каана и Чагатая отклонили [приглашение]: „Коренной-де юрт и столица Чингиз-хана — Онон и Келурен, и для нас не обязательно идти в Кипчакскую степь“, и Ходжу, Нагу, Кункур-Тогая и Тимур-нойона, который был эмиром Каракорума, они послали своими заместителями, с тем чтобы те письменно подтвердили то, о чем царевичи согласятся, потому что Бату всем царевичам старшой и приказание его для всех обязательно и что „одобренного им мы никоим образом не преступим“. [Узнав] это, Соркуктани-беги сказала Менгу-каану: „Так как царевичи ослушались старшего брата и к нему не пошли, пойди ты с братьями и навести его, больного“. Менгу-каан по указанию матери направился к высочайшей особе Бату. Когда он туда прибыл и принялся выполнять требования службы, Бату воочию убедился в способности и зрелости его и сказал: „Из [всех] царевичей один Менгу-каан обладает дарованием и способностями, необходимыми для хана, так как он видел добро и зло в этом мире... его значение и почет в глазах Угедей-каана, прочих царевичей, эмиров и воинов были и являются самыми полными... В настоящее время подходящим и достойным царствования является Менгу-каан... [Один] только Менгу-каан, сын моего милого дяди Тулуй-хана, младшего сына Чингиз-хана, владевшего его великим юртом. А известно, что, согласно ясе и обычаю монголов, место отца достается меньшому сыну“... Когда Бату окончил эту речь, он разослал гонцов... [сказать]: „Из царевичей [только один] Менгу-каан видел [своими] глазами

и слышал [своими] ушами ясу и ярлык Чингиз-хана; благо улуса, войска и нас, царевичей, [заключается] в том, чтобы посадить его на каанство“. И он приказал, чтобы братья его — Орда, Шейбан, Берки — и весь род Джучи, а из царевичей правого крыла Кара-Хулагу из потомков Чагатай, — [все] собрались и несколько дней пировали; и после этого они заключили соглашение о том, чтобы посадить Менгу-каана на престол. Менгу-каан отказывался, не давая согласия на облечение [себя] той огромной властью, и не принимал на себя того великого дела. Когда [перед ним] настаивали, а он все больше отказывался, брат его Мука-огул (девятый сын Тулуя. — прим. пер.) поднялся и сказал: „На этом собрании все мы заключили условие и дали подписку, что не выйдем из повиновения Сайн-хану Бату; как же Менгу-каан ищет пути уклониться от того, что им признано за благо?“ Бату понравилась речь Мука, и он ее одобрил; и Менгу-каан был обязан [согласиться]. Бату, как обычно принято среди монголов, поднялся, а все царевичи и нойоны в согласии распустили пояса и, сняв шапки, стали на колени. Бату взял чашу и установил ханское достоинство в своем месте; все присутствующие присягнули [на подданство], и было решено в новом году устроить великий курилтай. С этим намерением каждый отправился в свой юрт и стан, и молва об этой благой вести распространилась по окрестным областям. Затем Бату приказал своим братьям Берке и Бука-Тимуру отправиться с многочисленным войском вместе с Менгу-Кааном в Керулен, столицу Чингиз-хана, и в присутствии всех царевичей, устроив курилтай, посадить его на царский трон» [Рашид-ад-дин 1960: 129–130]. Таким образом в источнике позиционируется статус Бату как старшего в Монгольском улусе: с одной стороны, постоянно подтверждается его авторитет старшего в коническом клане, с другой — подчеркивается, что верховная власть и соответственно решение важных дел в улусах находятся в руках хагана.

Хотя в источниках часто говорится, что наследник престола назначается по воле и слову предшественника, нам представляется, что именно примогенитурный принцип служит основанием легитимности власти. Например, по данным «Сборника летописей» Огуз говорил: «Престол государя и право быть моим заместителем принадлежит племени бозук; если после меня будет в живых [мой] старший сын Кун, то все это перейдет к нему; в противном случае [достанется] второму сыну, Айю» [Рашид-ад-дин 1952а: 86]. В результате «по смерти Огуза, согласно с его завещанием, Кун-хан воссел на престол и царствовал семьдесят лет» [там же].

Известно, что Хутула был избран ханом по слову Амбагая, хотя, вероятнее, последний пришел к власти ценой собственных уси-

лий/завоеваний. Традиционно считается, что и Угэдэй стал ханом после Чингиса согласно его *слову*, хотя, как неоднократно указывалось, его власть в Монгольской империи была вполне легитимна: Угэдэй получил власть в коренном юрте, где он был старшим. В связи с этим надо обратить внимание на то, что в следующем пассаже «Сборника летописей» при обсуждении престолонаследия речь идет только о левом крыле (коренные монгольские земли), ни о Джучи, ни о Чагатае не упоминается как о возможных претендентах на монгольский престол. «Так как Чингиз-хан испытал сыновей в делах и знал, на что пригоден каждый из них, то он колебался относительно [передачи] престола и ханства: временами он помышлял об Угедей-каане, а иногда подумывал о младшем сыне Тулуй-хане, потому что у монголов издревле обычай и правило таковы, чтобы коренным юртом и домом отца ведал младший сын. Потом он сказал: „Дело престола и царства — дело трудное, пусть [им] ведает Угедей, а всем, что составляет юрт, дом, имущество, казну и войско, которые я собрал, — пусть ведает Тулуй“... В конце концов, когда в области Тангут он внезапно заболел... он устроил тайное совещание и, сделав его [Угедей] наследником, утвердил за ним престол и каанство. Он обратил также каждого из сыновей на определенную стезю и сказал: „У кого есть заветное желание... пусть присоединиться к Джучи, а кто хочет хорошо знать ясу, правила, закон и билики, пусть идет к Чагатаю; у кого есть склонность к великодушию и щедрости и кто желает благ и богатства, [тот] пусть ищет близости с Угедеем, кто же будет стремиться к доблести и славе, к военным подвигам, завоеванию царств и покорению мира, [тот] пусть состоит на службе у Тулуй-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 8].

Вероятно, *слово* предшественника становилось дополнительным символом легитимности нового правителя, поскольку достаточно распространенной практикой была такая инвеститура власти. «[Угедей]каан еще при жизни выбрал в качестве наследника престола и заместителя третьего своего сына Кучука, появившегося на свет от Туракина-хатун. [Но] он скончался еще при жизни каана. А так как каан его любил больше всех, то его старшего сына Ширамуна, который был очень одарен и умен, воспитывал в своей ставке и сказал, что он будет наследником престола и [его] заместителем» [Рашид-ад-дин 1960: 118].

Источники подтверждают, что закрепление наследования за старшими сыновьями — достаточно установившаяся практика в кочевом обществе, и не только в Монгольской империи. У найманского Инанч-Билгэ Буку-хана было два сына: Таян-хан и Буюрук-хан, но «родовой престол имел Таян-хан, так как он был старшим сыном» [Рашид-ад-дин 1952а: 139].

Еще одним дополнением, которое усиливает легитимность нового правителя, являлось избрание на хурилтае, сценарий которого традиционен: уговаривание — отказ — согласие. «Относительно ханского достоинства царевици и эмиры [так] говорили: „Так как Кудэн, которого Чингиз-хан соизволил предназначить в кааны, скончался, а Ширамун, [наследник] по завещанию каана, не достиг зрелого возраста, то самое лучшее — назначим Гуюк-хана, который является старшим сыном каана“. [Гуюк-хан] прославился военными победами и завоеваниями, и Туракина-хатун склонилась на его сторону, большинство эмиров было с ней согласно. После словопрения [все] согласились на возведение его [на престол], а он, как это обычно бывает, отказывался, перепоручая [это] каждому царевицу, и ссылался на болезнь и слабость здоровья. После убедительных просьб эмиров он сказал: „Я соглашусь на том условии, что после меня [каанство] будет утверждено за моим родом“. Все единодушно дали письменную присягу: „Пока от твоего рода не останется всего лишь кусок мяса, завернутого в жир и траву, который не будут есть собака и бык, мы никому другому не отдадим ханского достоинства“. Тогда, исполнив обряд шаманства (камлание. — прим. пер.), все царевици сняли шапки, развязали кушаки и посадили его на царский престол... [24 сентября — 23 октября 1245 г.]» [Рашид-ад-дин 1960: 119].

Власть старшего и его право на жизнь и имущество подданных признается сообществом: «Во время [своего] царствования Угедей-каан после смерти Тулуй-хана по собственному желанию, без совета с родичами, отдал своему сыну Кудэну две тысячи [из племени] сулдусов из всего того войска, которое принадлежало Тулуй-хану и его сыновьям. Когда [об этом] узнали эмиры-темники и тысячники, которые были причислены к Эке-нойону... то они в присутствии Соркуктани-беги, Менгу-каана и их родичей единодушно доложили: „Эти обе тысячи войска сулдусов согласно ярлыку Чингиз-хана принадлежат нам, а каан отдает [их] Кудэну, как [это] мы допустим и изменим повеление Чингиз-хана? Мы доложим [об этом] его величеству каану!“. Соркуктани-беги изволила ответить: „Речь ваша справедлива, но у нас нет нехватки в достоянии наследственном и благоприобретенном, ни в чем нет нужды; войско и мы также все каановы, он знает, что он изволит делать, приказ его и мы послушны и покорны“» [Рашид-ад-дин 1960: 112]. В отношениях Кутана (второй сын Угэдэя) и его потомков с хаганами отмечается доброжелательность, поскольку он не участвовал в смуте против Менгу-каана: «Менгу-каан не обидел их... утвердил за ними те войска, которые они имели. Так как их юрт был в области Тангут, то Кубилай-каан и его сын Тимур-каан оставили там род Кутана; а они по старому обычаю друзья и приверженцы каана

и подчиняются его приказу. Дела их под сенью милости каана блестящи и в полном порядке» [Рашид-ад-дин 1952а: 11].

Старший — это не только почетный статус, но и обязанности. Токтай, сын Менгу-Тимура, послал Нокаю (тесть?), который был полководцем Бату и Берке, сообщение: «Двоюродные братья покушаются на мою жизнь, ты же старший, я прибегаю к защите того, кто является старшим, дабы он поддержал меня и прекратил покушение родственников на меня. Пока я жив, я буду подчинен старшему и не нарушу его благоволения» [Рашид-ад-дин 1960: 83]. В обязанности старшего, как мы видели на примере Бату, входили обязательства перед сообществом не только в профанной сфере, но и в легитимации власти хагана в качестве носителя харизмы рода, в данном случае — Чингис-хана. Но не менее значимое место во властвующей элите Монгольской империи занимали младшие потомки.

3. Значение младшего в ритуальном и профанном поле культуры

Источники, задачей которых было возвеличивание Чингис-хана и его потомков, а также обоснование их права на высшую власть в Монгольской империи, констатируя события, не могли не отразить, хотя бы имплицитно, общие тенденции традиционной политической культуры. Первым представителем клана, о котором сохранились некоторые сведения и к которому принадлежал Чингис-хан, был Бодончар. Он, как известно, был младшим сыном Алан-Гоа, родившимся у нее после смерти мужа Добун-Мэргэна от желтолицего человека, проникавшего к ней по ночам в виде луча через верхнее отверстие юрты. Предполагается, что его имя состоит из двух частей: первая часть — *Бодон* означает «дикий кабан» [Rachewiltz 2004: 260], значение же второй части — *чар* остается пока без интерпретаций.

Уже говорилось о том, что мужская линия предков Чингис-хана, ведущая начало от Бортэ-Чино и зафиксированная в источниках, представляет собой генеалогическое древо тайджигутов, вероятнее всего тюркоязычных. Можно предполагать, что тюркоязычные народы, представлявшие политии разного уровня, заселяли широкое пространство (татарскую степь), ведь расцвет второго Восточнотюркского каганата с конца VII в. характеризуется заметным расширением территории: «В 707–708 гг., подчинив племя байырку, тюрки заняли земли от верховьев Керулена до Байкала. В 709–710 гг. тюркское войско заняло Туву и, перевалив Саяны, нанесло тяжелое поражение енисейским

кыргызам» [Кляшторный, Савинов 1994: 26]. В десятом поколении от легендарных предков Бортэ-Чино и Гоа-Марал отмечаются брачные пары — Борджигидай-Мэргэн/Монголджин-Гоа и Хорилартай-Мэргэн/Баргуджин-Гоа, в которых мужские эпонимы выступают как маркеры тюркоязычных общностей (*борджигин* и *хори*), а женские имена указывают на монгольское происхождение (*монгол* и *баргу*), что позволяет говорить о двухчастности ядра общности, разросшейся впоследствии до размеров Монгольской империи. Об одновременном партнерстве-соперничестве этих двух групп говорилось выше.

На архетипичность феномена указывают более ранние аналогии в формировании тюркских каганатов, отмеченные С.Г.Кляшторным и Д.Г.Савиновым. Кляшторный писал о том, что «упоминание в орхонских памятниках сочетания *кёк тюрк*, интерпретируемого как „кёки и тюрки“ (а не „голубые /синие/ тюрки“, как считалось прежде. — *авт.*), „ашина (хотано-сакская этимология слова со значением „синий“. — *авт.*) и тюрки“, позволяет констатировать присутствие в древнетюркских памятниках имени царского рода тюрков и возможное осознание ими, во всяком случае для почти легендарного времени первых каганов, двухсоставного характера тюркского племенного союза» [Кляшторный, Савинов 1994: 14]. Двумя частями ядра Монгольской империи были тайджиуты и монголы, причем представленная в «Сокровенном сказании» генеалогия фиксирует наследование власти по мужской линии, т.е. в первой группе. Если до Бодончара генеалогия выстраивалась по принципу от отца к старшему сыну, то предковость Чингис-хана выстраивалась с него, младшего сына Алан-Гоа, что, на наш взгляд, отмечает выделение его личности и, возможно, территории.

Хотелось бы обратить внимание на вторую часть имени — *чар*, которая мне представляется значимой. Ниже будет идти речь о тех, в чьих именах отмечается эта форма. Можно предположить, что она представляет собой иное написание известного в Тюркском каганате титула/звания — *чор*. С.Г.Кляшторный пишет о разделении кочевого населения, состоящего из «десяти стрел» (*он ок будун*), на два крыла со ссылкой на Шаванна: «Восточная сторона называлась пять племен дулу, во главе которых были поставлены пять великих чоров... Западная сторона называлась пять племен нушиби. Во главе их стояло пять великих иркинов» [Кляшторный, Савинов 1994: 19]. Из дальнейшего текста С.Г.Кляшторного о реформах Ышбара Хилаш-хана 634 г. следует, что иркины и чоры являлись племенными вождями («Новые реформы превращали племенных вождей (иркинов и чоров) в назначенных или утвержденных каганом „управляющих“, зависимых лично от него. Для того, чтобы сделать эту зависимость более реальной, в каж-

дую „стрелу“ был направлен член каганского рода — шад, никак не связанный с племенной знатью и руководствовавшийся интересами центральной власти» [Кляшторный, Савинов 1994: 23]).

Лидер с титулом *чор* неоднократно встречается в истории древних тюрков. Так, полководцем Сулука (тюргеш-хагана), который прежде носил имя Чабыш-чур [там же: 29], был «вождь сары-тюргешей Кули-Чор» [там же: 30, 35], после Сулука каганом стал его сын Тухварсен Кут-Чор [там же]; известна правящая династия Кара-Чоров [там же: 36]. Особого внимания достойна надпись из Ихэ Хушоту (территория Монголии), «где рассказана судьба сразу трех поколений Кули-чоров, наследственных вождей и „бегов народа“ тардушей» [там же: 71]. Все это позволяет предположить, что Бодончар (Бодон-Чор), младший сын Алан-Гоа, являлся вождем одного из племен (групп) тюркоязычной политики тайджиутов — борджигинов. Если вспомнить, что титул связывался с восточным, т.е. левым, крылом, принадлежавшим младшему, то можно предположить, что Бодончар наследовал коренной юрт — сакральный центр общности. Но, несомненно, на его воинские обязанности указывает факт из раннего периода его жизни, когда по его предложению все пять братьев решили захватить народ, у которого не было вождя. Когда они выступили в поход, «передовым-наводчиком пустили самого же Бодончара» [Козин 1941: 82] (They had Bodončar himself ride ahead as a scout [Rachewiltz 2004: 7]).

Подтверждением нашего предположения о том, что морфема *чар* может быть монгольским вариантом *чор*, служат материалы источников, в которых встречаются имена, отмеченные этой формой. Причем, как правило, люди, их носившие, принадлежали к восточному крылу, так как были младшими в линидже. Традиция присоединения к имени формы *чар* отмечается в источниках и после Бодончара. Так, хорошо известен младший брат Чжамухи — Тайчар, из-за действий которого (угнал лошадей у подданного Чингис-хана) разгорелась вражда между Чжамухой и Чингис-ханом. Неоднократно в связи с конфликтом Хубилая и Ариг-Буги упоминается Тогачар (варианты написания этого имени: Тукучар [Рашид-ад-дин 1952б: 52]; Такучар/Тогочар), который был царевичем левого крыла, когда Менгу в 1255 г. отправился завоевывать Китай. Согласно «Сборнику летописей» он был младшим сыном Отачи-нойона (Тэмугэ-отчи) [Рашид-ад-дин 1952б: 52], а по «Юань-ши», «Тачар, внук Тэмугэ Отчигина, младшего брата Чингиза» [Рашид-ад-дин 1960: 145]. Единственным сыном Удура, двенадцатого сына (из четырнадцати) Джучи, был Карачар [Рашид-ад-дин 1960: 77]. Хотя форма *чар* использовалась в именах не только для определения статуса младшего сына, все-таки данные источников позволяют предположить, что подобную тенденцию можно отметить. Монгольские

материалы позволяют реконструировать место младшего в системе властвующей элиты. Это лучше всего прослеживается в период жизнедеятельности Чингис-хана и его ближайших потомков.

Известно, что младшие сыновья являлись наследниками коренного юрта и некоторые из них носили титул *отчигин*, которым подчеркивается сакральная функция младшего сына как хранителя родового очага. *Отчигин* переводят как князь огня, господин огня, младший сын, (тюрк. *тегин* — царевич) [Рашид-ад-дин 1952б: 37]. Впервые термин *отчигин* применяется по отношению к девятому сыну Тумбиная, Хататаю, «его называли также Джочи-Наку, от рода которого происходит племя бесут. Он был отчигин; значение [слова] отчигин — младший сын» [Рашид-ад-дин 1952б: 30]. В тексте «Сокровенного сказания» первым носителем титула *отчигин* был младший сын Хабул-хагана (первого монгольского хана) — Тодоен-отчигин [Козин 1941: 84]. Выделяется *отчигин* и во времена третьего монгольского хана — Хутула-хана, им был его сын Алтан-отчигин [там же: 108].

Наиболее известным был неоднократно упоминаемый Даридай-отчигин, младший сын Бартан-багатура [там же: 84; Рашид-ад-дин 1952б: 47–49, 87, 121, 123, 132, 251], т.е. младший брат Есугэй-багатура, отца Чингис-хана. Когда Чингис-хан в 1206 г. хотел лишить Даридаю его части за связь с кереитами, Боорчу, Мухали и Шиги-Хутуху стали говорить ему: «§ 242. Это ли не значило бы угашать свой собственный очаг или разрушать свой собственный дом! Ведь он единственный дядя твой и заветная память твоего блаженного родителя» [Козин 1941: 176]¹. Этот титул носил и младший брат Чингис-хана, Тэмүгэ-отчигин [там же: 86, 96; Рашид-ад-дин 1952б: 55–56, 59], который в источниках часто называется также отчи-нойоном [там же: 91; Козин 1941: 177–178, 198, 199] или просто отчигином [там же: 176–178, 199], поскольку именно он был в течение долгого времени — от Чингис-хана до Хубилая — главой предкового, или наследственного, домена.

Изучение родословных показывает, что отчигин был связан с родом и был в роду один (в нашем случае — во властвующем Золотом роду Чингис-хана). Так, до интронизации Чингис-хана в 1206 г. этот титул носил младший брат Есугэя, Даридай. Поскольку Даридай-отчигин неоднократно выступал против Чингис-хана (последний раз в союзе с кереитами), сопротивляясь его возвышению, он был вместе со своими подданными переведен в категорию *богол*. После завоевания лесных народов, в частности хори-туматов, в 1207 г. Чингис-хан выделил уделы матери, сыновьям и братьям, что являлось актом моделирования нового, *своего* социально-политического пространства, в котором не было места дяде. Чингис-хан благодаря уговорам Боорчу,

Мухали и Шиги-Хутуху, как повествует «Сокровенное сказание» («пусть вьется дымок над детским кочевьем твоего блаженного родителя!» [Козин 1941: 176]), сохранил Даридай-отчигину жизнь.

Вернее всего, отчигин являлся хранителем не домашнего, а родового очага — сакрального центра общности. При распределении доли между членами рода Чингис-хан говорит: «Старший из моих сыновей — Джучи, младший из моих младших братьев — Отчигин, и, выделив матери и Отчигину [на двоих одну] часть, дал тумэн (т.е. 10 000. — *авт.*)» [Рахевилц 1972: 138] (перевод Т.Д.Скрынниковой). Обратим внимание на то, как моделируются границы *своей* общности: отмечается главный в правом крыле — старший сын Джучи, а в левом крыле выделяется Тэмүгэ-отчигин с матерью. При чем отчигин с матерью получают и большую долю: «Чжочию выделил 9000 юрт, Чаадаю — 8000, Огодаю — 5000, Толую — 5000, Хасару — 4000, Алчидая — 2000 и Бельгутаю — 1500 юрт» [Козин 1941: 176]. Этим списком, во-первых, подчеркивается круг лиц, причастных к верховной власти, во-вторых, место в списке, как и число выделенных подданных определяет место в иерархии. В этом контексте интерес вызывает следующий факт, связанный с отчигином: «§ 257...в год Зайца (1219) Чингис-хан через Арайский перевал пошел войною на Сартаульский народ... а управление Великим Аурухом возложил на младшего брата Отчигин-нойона» [Козин 1941: 187] (*mong. De'ü-ner-ece otcigin-noyan-ni yeke a'uruq-tur tüsijü morilaba* [Rachewiltz 1972: 153]).

Возникает вопрос: что было оставлено в управление Тэмүгэ-отчигину? Если С.А.Козин сохранил монгольское написание слова *a'uruq* (аурух), то Е.И.Кычанов считает, что слово *аурух* (арух) означает ставка [Кычанов 1997: 189]. Аналогичной точки зрения придерживается и Рахивилц («having entrusted Otčigin Noyan from among his younger brothers with the main base camp» [Rachewiltz 2004: 189]), переводя слово *a'uruq* как лагерь. Но для обозначения лагеря в монгольском языке существует другое слово — *güre'e* (курень): «Значение [термина] курень — кольцо. В давние времена, когда какое-либо племя останавливалось в какой-нибудь местности, оно [располагалось] наподобие кольца, а его старейшина находился в середине [этого] круга, подобно центральной точке; это и называли курень» [Рашид-ад-дин 1952б: 86]. Термин *güre'e* использовался также для обозначения социальной единицы, центром которой была ставка ее главы. Показательным является название групп, составлявших войска двух соперников: «Чжадаранцы, во главе с Чжамухой, объединили вокруг себя тринадцать племен и составили три тьмы войска... с Чингис-ханом было тоже тринадцать куреней, и он также составил три тьмы войска и пошел навстречу Чжамухе» [Козин 1941: 112] (*Jamuqa, at the head of*

the Jadaran, and his allies making thirteen tribes and forming altogether three units of ten thousand... Cinggis Qa'an with his thirteen camps formed also three units of ten thousand) [Rachewiltz 2004: 54], т.е. и аурук, и курень переводятся одним словом *camp*. В оригинале это звучит следующим образом: «*jamuqa teri'üten jadaran harban qurban qarin nököcejü qurban tümet bolju... cinggis-qahan harban qurban güre'et büle'ei qurban-gü tümet bolju*» [Rachewiltz 1972: 54]. В монгольском тексте нет обозначения статуса (племени) тех тринадцати, которые собрались под эгидой Чжамухи, отмечается только, что какие-то тринадцать групп (общностей?) стали его дружиной (*nököcejü*), составившей три тумена. Аналогичные группы у Чингис-хана обозначаются как курени, что позволяет предполагать этническое различие этих групп, возглавляемых вождями, в войсках обоих соперников.

В «Сокровенном сказании» отмечается собрание Темучжином войска перед началом войны с тайджитами и перечисляются перешедшие на его сторону: «§ 122. Один курень Генигесцев — Хунан и прочие, одним же куренем — Даритай-отчигин, один курень Унчжин-Сахаитов. В ту пору, когда, отделившись и уйдя от Чжамухи, стояли в Аил-харагана, на речке Кимурха, отделились также от Чжамухи и пришли на соединение с нами еще и следующие: одним куренем — Сача-беки и Тайчу, сыновья Чжуркинського Соорхату-Чжурки; одним куренем — Хучар-беки, сын Некун-тайчжия; одним куренем — Алтан-отчигин, сын Хутала-хана. Оттуда передвинулись кочевьем в глубь Гурельгу и расположились близ Коко-наура, по речке Сангур и Хара-чжуркену» [Козин 1941: 107–108]. Этот текст позволяет предположить, что курень представлял собой военную родовую единицу, возглавляемую вождем — главой рода. Это подтверждает и «Сборник летописей»: «В начальную пору молодости Чингиз-хана, когда у него началась война с племенем тайджит и он собирал войско, большинство племен баяут было с ним союзниками. Из тринадцати куреней его войска один курень составляли они, он повелел тому племени именоваться утеку (в некоторых рукописях добавлено слово *гурган*, что означает зять. — *авт.*). Они имели установленное обычаем право на то, чтобы им дали девушку из рода [Чингис-хана]» [Рашид-ад-дин 1952а: 176]. В тексте совершенно определенно говорится, что эта этническая группа называется *оток* — род. На связь куреня с родовой организацией указывают и следующие слова Чингис-хана, сказанные им Онгуру, когда он давал ему титул *черби*: «Ты ведь был со мною одним куренем. Ты, Онгур, сын Мунгэту-Кияна, со своими Чаншиутами и Баяутами» [Козин 1941: 164]. Как известно, Мунгэту-Киян был старшим братом Есугэй-багатура, оба они принадлежали к киятам, о чем свидетельствует вторая часть их имени.

Нельзя не вспомнить еще об одном термине, обозначавшем ставку верховного правителя, руководившего военными действиями (об этом говорилось в главе «Социально-политическая практика Монгольской империи»). Термин *yeke qol* маркировал *центр*, причем отмечается его связь с властной функцией, а именно с лицами, принадлежавшими к властвовавшему линиджу. Кроме того, центр был связан не просто с лидером, стоящим во главе войска, но и с его *ставкой*, с одной стороны. С другой стороны, этим же термином обозначалась ставка, которая не была стационарной, которая кочевала вместе с войском, что, на наш взгляд, и отличает курень от аурука.

Вероятно, о территории левого крыла, упоминаемой в связи с Темугэ-отчигином, речь идет в сюжете о возвращении из военного похода в Китай Хасара, который «перешел в верховьях реку Таоур и соединился на стоянке с Великим Аурухом», чтобы «присоединиться к главным силам, в Великом Аурухе» [Козин 1941: 182]. Можно предположить, исходя из локализации реки Таоур², что территория Великого Ауруха связана с владениями Темуге-отчигина — коренного юрта Чингис-хана. Когда Угэдэй, в свою очередь, отправился в поход на Китай, он также оставил управление Аурухом Олдахар-хорчи. В монгольском тексте указывается, что Олдахар-хорчи будет «управлять Аурухом... управлять *Великими юртами-дворцами*» (*a'uruq-tur tösijü... yekes ordos-tur ...tösijü* [Rachewiltz 1972: 163]), что указывает, на наш взгляд, на ставку.

Узнать, что представляет собой Аурух, позволяет та часть «Сокровенного сказания», где расписываются обязанности разных социальных групп. После интронизации, когда Чингис-хан определял обязанности для своих сподвижников и дружины, он в числе прочих упомянул кебтеулов, которые «пекутся о нашей золотой жизни» [Козин 1941: 173] и обязаны всегда быть при его особе. Именно они ответственны за юрты на телегах при перекочевках (*ger tergen yeke a'uruq newüküitür* [Rachewiltz 1972: 134]), что и составляет ядро Великой ставки. Но кебтеулы контролировали не только обслуживание чад и домочадцев, сопровождавших Чингис-хана, т.е. обустроивали ставку, когда было выбрано место, обеспечивали снабжение пищей, наблюдали за пастухами верблюдов, коров, отвечали за выполнение придворными своих обязанностей и следили за всеми входящими в главную юрту. В Великой ставке хранились знамена, барабаны и священные копья — ритуальные атрибуты верховной власти, и это также находилось в ведении кебтеулов. Они же «имеют наблюдение за тем жертвенным мясом и пищей, которые предназначаются для тризн на могильниках» [Козин 1941: 173], а также «двое из кебтеулов стоят при Великой виннице» [там же], которая, как уже говорилось, была связана с тронном и во

времена Чингис-хана, т.е. с его младшим сыном, с Тулуем. Представляется, что назначением Тэмуге-отчигина подчеркивается именно функция хранителя сакрального центра (коренного юрта), т.е. очага рода, в качестве которого выступает властвующий род (*uruq*) Чингис-хана.

Уже приведенная информация о функциях кебтеулов позволяет предположить, что после 1206 г. Великий Аурух был больше, чем ставка. Билики Чингис-хана подтверждают, что термин *a'uruq* означает: «тех, кого он нашел проворными и ловкими, поручив им стан [угрук], сделал заведующими табунами» [Рашид-ад-дин 1952б: 259]. Из этого отрывка следует, что стан имел достаточно большую территорию, на которой могли выпасаться табуны. «Джочи ушел в свое становище [угрук] и улус» [Рашид-ад-дин 1952б: 257]. Это подтверждается и сведениями о более раннем времени. «§ 136. Старики и дети Чингисханова куреня, так называемый Аурух, находились в ту пору при озере Харилту-наур. Так вот, из этих людей, оставленных в Аурухе, Чжуркинцы донага обобрали пятьдесят человек, а десятерых при этом еще и убили. Чингисхану доложили о том, как Чжуркинцы поступили с нашими людьми, оставленными в Аурухе» (mong. cinggis-qahan-nu a'uruq hariltu-na'ur-a büle'ei a'uru'ut-tur qocoruqsan-i jürkin tabin haran-u qu[b]can tonojui harban haran-i alaju'ui jürkin-e teyin kikdeba ke'en bidan-u a'uru'ut-tur qocoruqsat [Rachewiltz 1972: 58]). Но, как свидетельствует текст, Аурух еще не называется «Великим». Из этого отрывка можно понять, что речь идет об определенной территории, на которой живет достаточно много людей, причем, как и в упомянутом выше случае, Аурух не следует за военным предводителем, что является имплицитным подтверждением его стационарности. В этом случае И. де Рахевилц переводит слово *a'uruq* также как базовый лагерь/ставка (the base camp of Činggis Qa'an [Rachewiltz 2004: 58]).

В «Сборнике летописей» этот термин встечается и в связи с другими народами, например, когда речь идет о кереитах и нападении на них Кокэсу-Сапрака, который «разграбил все достояние братьев Он-хана: Илка-Селенгун и Джакамбу, [а также] часть заповедников [угрукха] Он-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 131]. Следует заметить, что вставка «[а также]» — результат понимания и соответственно интерпретации смысла текста переводчиком. Но можно предположить, что разграбленное достояние, в том числе территория, братьев — это часть заповедников [угрукха] Он-хана, что согласуется и с высказанным выше предположением о сакральной функции данной территории — коренного юрта, закрепленного за младшим в линидже. Кстати, Рашид-ад-дин подчеркивает, что «Джакамбу был всегда за одно со своим братом Он-ханом» [там же]. Поскольку Илка-Селенгун и Джакамбу

были младшими братьями, то они были связаны с левым крылом — коренным юртом.

О младшем сыне Чингис-хана говорится, что после смерти последнего «Тулуй-хан... стал во главе дома и ставок... водворился в коренном юрте, который состоял из престольного города и великих станов Чингиз-хана, и воссел всевластный [на царский престол]» [Рашид-ад-дин 1960: 109]. Общий контекст позволяет предположить, что «дом и ставки... престольный город и ставки», которые возглавил Тулуй, когда верховная власть принадлежала Угэдэю, также составляли Великий Аурух. Подтверждают это предположение и сведения из «Сборника летописей» о Тулуге, сына которого Мэнгу «в местности Онон и Келурен, которая была коренным юртом Чингиз-хана, посадили его на престол каанства и трон миродержавия» [Рашид-ад-дин 1960: 80–81]. Этой территорией, унаследованной Мэнгу-хаганом, владел Тулуй, и называлась она Великим юртом [там же: 130], что, безусловно, включает не только ставку. Аурухом называется территория правителя, которая может управляться специально назначенным человеком, причем чаще это были младшие братья. Но это может быть и не принадлежавший к властвующему линиджу человек, как, например, Олдахар-хорчи, которого Угэдэй оставил в Аурухе, когда сам отправился в поход на Китай.

Представляется необходимым напомнить о связи отчигина с левым, т.е. восточным, крылом Монгольской империи, что соотносится с территорией Великого Ауруха времени прибытия туда Хасара и что следует из следующего сообщения «Сборника летописей» о Тэмугэ-отчигине: «Его область и юрт находились на северо-востоке в отдаленной части Монголии [Мугулистан], так что по ту сторону их не было больше ни одного монгольского племени³. На совещаниях во [время] хурилтая и при [обсуждении] важных дел он постоянно находился при Кубилай-каане и пользовался большим почетом и уважением. В то время, когда Ариг-Бука восстал против Кубилай-каана, Кубилай-каан поставил его во главе войска и послал на войну [с Ариг-Бука]. [Отчи-нойон] разбил войско Ариг-Буки. Впоследствии он непрерывно выступал в походы по велению ярлыка Кубилай-каана» [Рашид-ад-дин 1952б: 56].

Интересно, что даже средневековые хронисты замечали конфликтность ситуации, заложенную в одновременном действии двух принципов наследования власти. И как во времена Чингис-хана его дядя Даридай-отчигин постоянно выступал против своего племянника, претендуя на власть, так и Тэмугэ-отчигин боролся с потомками своего старшего брата: «Так как арена состязания еще была свободна и Гуюк-каан еще не успел прибыть, то брат Чингиз-хана — Отчигин-нойон —

захотел военной силой и смелостью захватить престол. С этой целью он направился с большой ратью к ставкам каана» [Рашид-ад-дин 1960: 116]. На хурилтае по поводу избрания ханом Гуюка в 1245 г. после принятия присяги, недельного пира и раздачи подарков судили тех, кто проявил неподчинение Гуюку, в частности Отчигина: «...принялись за расследование случая с Отчигином и подробно допрашивали, а расследование этого [дела] нужно было вести со всей тонкостью, и не всякому [это] было возможно по обстоятельствам близости родства. Мэнгу-каан и Орда вели расследование и никому другому не давали вмешиваться. После окончания суда несколько эмиров предали [Отчигина] казни» [Рашид-ад-дин 1960: 119]⁴.

Следовательно, Тэмүгэ-отчигин жил довольно долго, поэтому Тулуй, младший сын Чингис-хана, который получил в пользование коренной юрт отца, не являлся отчигином, он нигде не упоминается с этим титулом. В «Сборнике летописей» он называется Тулуй-ханом, Экэ-нойоном или Улуг-нойоном. Хотя это опровергает утверждение Рашид-ад-дина, что «обычай монголов таков: младшего сына называют отчигин по той причине, что он пребывает в доме, а огонь является центром домашней жизни» [Рашид-ад-дин 1952а: 193], лидерство Тулуя во властвующем клане манифестируется через другие маркеры — хан, каковым он не называется в «Сокровенном сказании», или великий.

Поскольку, как уже отмечалось, в каждом поколении происходило деление на крылья, значение статуса Тулуя сохранялось для следующих поколений — детей Чингис-хана и его внуков, что подчеркивается в источниках: «Тулуй-хан большей частью находился постоянно при отце. Чингиз-хан всегда с ним советовался обо всех делах: о важных и о незначительных. Он называл его нукером. *Юрт, ставки, имущество, казна, семья, эмиры, нукеры, гвардия и личное войско Чингиз-хана были в его подчинении* (здесь и ниже выделено нами. — авт.), так как издревле у монголов и тюрков был такой обычай, что еще при жизни выделяют своих старших сыновей и дают им [добро], [скот], [стадо овец], а то, что остается, принадлежит младшему сыну, и его называют „одчигин“, то есть сын, который имеет отношение к огню и домашнему очагу, указывая этим, что он является основой дома, семьи. Этот термин по происхождению тюркский — „от“ [„од“] значит „огонь“, а „тегин“ — „эмир“. Этим указывается, что [он является] „эмиром и владыкой огня“. А так как „тегин“ на языке монголов правильно не выходит, то они говорят „одчигин“, а некоторые [говорят] „одчи“, но по происхождению и по прямому значению [это выражение] означает то, что было изложено. *Чингиз-хан имел в мыслях передать ему также каанство и царский престол и сделать его наследником престола*, но [потом] он сказал: „Эта должность, в которой ты

будешь ведать моими юртом, ставкой, войском и казной, для тебя лучше, и ты будешь спокойнее душой, — так как у тебя будет много войска, то твои сыновья будут самостоятельнее и сильнее других царевичей“... сам (Чингис-хан. — *авт.*) с Тулуй-ханом отправился со средней ратью, которую называют [кул] (гол? — *авт.*)... Агар-тумар города... который является одним из больших городов Хитая и который монголы называют Чаган Балгасун, принадлежал Тулуй-хану... И в то же лето вместе с братьями Чагатаем и Угэдэй-кааном они с отцом преследовали султана Джелал-ад-дина вплоть до берега реки Синд. Они разбили войско султана... Оттуда они вернулись обратно и пришли в старинный юрт и [свои] станы... Вскоре после того как Тулуй-хан, согласно указанию отца, возвратился из пределов Тангута вместе со своим братом Угедей-кааном, который был по завещанию Чингиз-хана наследником престола, и стал во главе дома и ставок, Чингиз-хан скончался. После того, как его гроб поставили в ставку и в точности исполнили обряды оплакивания, другие братья и царевичи [все] уехали каждый в свой юрт, а Тулуй-хан водворился в коренном юрте, который состоял из престольного города и великих станов Чингиз-хана, и воссел всевластный [на царский престол]» [Рашид-ад-дин 1960: 107–109].

О том, что ультимогенитурный принцип может подразумевать и распространение власти младшего сына на весь улус, свидетельствует следующий текст: «Все остальные войска, кроме этих войск, которые Чингиз-хан соизволил определить [за каждым], он отдал вместе с личными ордами и юртами младшему сыну Тулуй-хану, по прозванию Экэ-нойон; *тот ведал всем* (здесь и ниже выделено нами. — *авт.*). *Все уважаемы эмиры, которые принадлежали [к войскам] правой руки, левой и центру* и имена которых написаны, и другие эмиры, имена которых не выяснены, *состояли при нем*. А после его смерти, согласно [установленному] обычаю, они состояли при его старшей супруге, Соркуктани-беги, и при его сыновьях Менгу-каане, Кубилай-каане, Хулагу-хане и Ариг-Буке» [Рашид-ад-дин 1952б: 275–276]. Выделенное курсивом слово «хан» (хотя Тулуй никогда не носил этого титула, который всем ведал и при котором все состояли) позиционирует лидирующий статус Тулуя, определяемый его местом во властвующем линидже: именно с левым крылом был связан престол и соответственно верховная власть в политике.

В изложении ситуации после смерти Чингиз-хана, его наследника — Угэдэй-хагана как будто выбирают, следуя *слову* Чингиз-хана. При этом нельзя не обратить внимание на два факта: во-первых, в левом крыле находился престол, а во-вторых, Угэдэй был старшим в левом крыле, что само по себе подразумевает его право на верховную власть. В результате изложение в источниках церемонии избрания

Угэдэя хаганом представляет собой описание определенного протокола. После смерти Чингис-хана его потомки «опасались, что если случится большое дело и не будет назначен вожь и государь, то в основы государства проникнут слабость и расстройство. Самое лучшее — это поспешить скорее с возведением на каанство. И по этому важному, тонкому делу посылали со всех сторон друг к другу гонцов и занялись подготовкой великого курилтая. Когда ослабли сила и ярость холода и наступили первые дни весны, все царевичи и эмиры направились со [всех] сторон и краев к старинному юрту и великой ставке (по „Сокровенному сказанию“, курилтай собрался в год Мыши, т.е. в 1228 г. „Юань-ши“ датирует возведение Угедэя на престол восьмым месяцем 1229 г. — прим. пер.). Из Кипчака — сыновья Джучи-хана: Урадэ, Бату, Шейбан, Берке, Беркечар, Бука-Тимур; из Каялыка — Чагатай со всеми сыновьями и внуками; из Имиля и Кунака — Угедей-каан с сыновьями и своим родом; с востока — их дяди; Отчигин, Билгутай-нойон и их двоюродный брат Илджидай-нойон, сын Качиуна, — со всех сторон в местность Келурен явились эмиры и сановники войска. Тулуй-хан, почетные прозвища которого Еке-нойон и Улуг-нойон, — глава дома и коренного юрта своего — был уже там. Все упомянутое общество трое суток было занято удовольствиями, собраниями и развлечениями. Затем вели разговоры о делах государства и царствовании. Согласно завещанию Чингиз-хана, достоинство каана утвердили за Угедей-кааном. Сначала сыновья и царевичи единодушно сказали Угедей-каану: „В силу указа Чингис-хана тебе нужно с божьей помощью душой отдаться царствованию“... Угедей-каан сказал: „Хотя приказ Чингиз-хана действует в этом смысле, но есть старшие братья и дяди, в особенности *старший брат Тулуй-хан достойнее меня, [чтобы] быть облеченным властью и взять на себя это дело; так как по правилу и обычаю монголов младший сын бывает старшим в доме, замещает отца и ведает его юртом и домом, а Улуг-нойон — младший сын великой ставки* (выделено нами. — авт.). Он день и ночь, в урочный и неурочный час находился при отце, слышал и познал порядки и ясу» [Рашид-ад-дин 1960: 18–19]. С одной стороны, Угэдэй как старший (фактически) в левом крыле, т.е. в монгольских землях, согласно примогенитурному принципу, должен был возглавить правящий дом, что и подтвердил Чингис-хан назначением его своим наследником. С другой стороны, учитывая то, что сакральный центр территории (очаг) наследует младший, устами Угэдэя старшим (в ритуальном смысле) называется Тулуй. В этом отрывке отразилось столкновение не просто интересов претендентов, но и двух тенденций — как примо- и ультимогенитурной, так и властной и ритуальной.

Таким образом, разыгрывается действие, роли в котором строго определены: «§ 269. Старший его брат Чаадай, возведя своего младшего брата Огодая на ханский престол, вместе с Толуем, передал во власть его телохранителей государя и отца своего — кабтеулов, стрельцов и 8000 турхаутов: „Состоявшую при особе моего родителя и государя тьму собственных его кешикенов“. Точно таким же образом он передал во власть Огодая и Голун улус (удел центра)... § 270. Будучи, в качестве младшего брата, возведен на престол и поставлен государем над тьмою императорской гвардии кешикенов и Центральной частью государства, Огодай...» [Козин 1941: 191].

Ультимогенитурный принцип как законное основание передачи младшему сыну коренного юрта отца в большинстве случаев, кажется, в Монголии сохранялся, какие бы объяснения не давали источники. «В общем, передача каанства дому Тулуй-хана и утверждение [ими] прав за собой произошли благодаря способностям и проницательности Соркуктани-беги и помощи и содействию Бату, вследствие дружбы с ним. После этого до конца его жизни, а после его смерти во времена Сартака и Улагчи, и большую часть времени Берке между домами Тулуй-хана и Бату был проторен путь единения и дружбы» [Рашид-аддин 1960: 81]. Тем самым подтверждается сосуществование двух принципов наследования власти — примо- и ультимогенитурного, что усугублялось отсутствием государственного механизма, способного выполнять функцию регуляции и контроля. Поэтому после смерти верховного лидера постоянно возникала проблема: как будет наследоваться власть, связанная с престолом, находившимся в коренном юрте? Ведь, во-первых, был старший сын в генеалогии по мужской линии (Джучи), во-вторых, старшим назывался младший сын как сакральный лидер и хранитель родового очага (Тулуй) и, в-третьих, в левом крыле, т.е. коренном юрте, также был старший (Угэдэй). При всей сложности выявления принципа наследования власти сыновьями Чингис-хана можно сказать, что в данном случае предлагается механизм в относительно чистом виде. Дальнейшее дробление каждого крыла на новые в последующих поколениях приводит к усложнению структуры властных связей и зависимостей и в конечном счете — к ее распаду.

Повторяющиеся выступления отчигинов (младших сыновей), как правило, связанные со сменой власти после смерти предыдущего правителя, имели легитимные традиционные основания. Это ярко проявилось в борьбе Ариг-Буги против Хубилая, что, на наш взгляд, усугублялось еще и переносом центра (престола) из коренного юрта на другую территорию. После смерти Гуюка, старшего сына Угэдэя, власть перешла к дому Тулуя, когда последовательно титул хагана

получали его сыновья от старшей жены Соркуктани-беги: Мэнгу, затем Хубилай. Ее последним, т.е. младшим, сыном был Ариг-Буга. В восстании Ариг-Буги против Хубилая и выразился протест против нарушения ультимогенитурного принципа. К тому же Ариг-Буга уже управлял коренным юртом. На шестой год после восшествия на престол Мэнгу-хагана, т.е. после возвращения верховной власти к старшему сыну Тулуя — владельцу коренного юрта, «во главе войск и орд монголов, которые оставались, он поставил своего младшего брата Ариг-Бугу, препоручая ему улус, и оставил у него своего сына Урунташа» [Рашид-ад-дин 1960: 145]. Это, безусловно, соответствовало традиции, согласно которой великий юрт отца (а в данном случае, даже Золотой род Чингиз-хана) получал младший со всеми вытекающими отсюда последствиями. Вспомним, например, что говорилось о Тулуге: «юрт, ставки, [имущество], казна, [семья], эмиры, нукеры, гвардия и личное войско Чингиз-хана были в его подчинении»; «Чингиз-хан имел в мыслях передать ему также каанство и царский престол и сделать его наследником престола»; «все уважаемые эмиры, которые принадлежали [к войскам] правой руки, левой и центру... состояли при нем»; для Угэдэя он «старший брат... так как по правилу и обычаю монголов младший сын бывает старшим в доме, замещает отца и ведает его юртом и домом, а Улуг-нойон — младший сын великой ставки». Безусловно, Ариг-Буга претендовал на аналогичные функции во властных отношениях своего поколения, получив подтверждение своего статуса от Менгу-хагана.

В интронизации Хубилая принимали участие «Тогачар, Йисункэ (сын Джучи-Касара. — *авт.*), Еке-Кадан, Нарин-Кадан, Чинг-Тимур (сын Калака. — *авт.*), Чавту и другие царевики и эмиры — сыновья Мукули-Куянка, Курмиши, Начин-гургэн и Дарки-гургэн — и эмиры левого крыла: сын Судун-нойона Бурче и сын Турчи-нойона Иджиль, и оба тархана, и все эмиры правого крыла — все вместе собрались и решили на совете: „Хулагу-хан ушел в область таджиков, род Чагатая далеко, род Джучи тоже очень далеко, а люди, которые находятся [в союзе] с Ариг-Бугой, совершили глупость. Еще до прибытия Хулагу и Берке, по вызову эмиров, к Ариг-Буге прибыла со стороны Чинитая Ургана-Пири; если мы теперь кого-нибудь не поставим кааном, то как мы сможем существовать?“» [Рашид-ад-дин 1960: 160].

Всем известно, историю пишут победители, в данном случае потомки Хубилая, присвоившие право верховной власти в Монгольской империи. Но и в этом случае круг участников хурилтая, избравшего хаганом Ариг-Бугу, выглядит более представительным: «Ургана-пири, жена Кара-Хулагу (внука Чагатая. — *авт.*), Асутай и Уренгташ — сыновья Менгу-каана, Алгу — племянник Чагатая, Наймадай — сын Та-

гачара, Есу — младший брат Чинг-Тимура, сыновья Кадаана — Курмиши и Начин, сын Орды — Карачар и один сын Бэлькутай-нойона (брата Чингис-хана)» [там же: 159–160]. В союзе с Ариг-Бугой был и Джумкур, старший сын Хулагу-хана [там же: 161]. Как видим, здесь присутствовали и представители населения западной части Монгольской империи. Законность младшего на власть в коренном юрте поддерживалась рядом сторонников, например Кайду: «Этого Кайду (сын Каши, пятого и последнего сына Угэдэя от старшей жены. — *авт.*) вырастили в ставке Чингиз-хана (его отец рано умер. — *авт.*). После Угедей-каана он находился на службе у Менгу-каана, а после того был с Арик-Бугой и старался возвести его на ханский престол. Когда Ариг-Буга отправился к Кубилай-каану и покорился его приказу, Кайду был осведомлен об опасности, грозящей от Кубилай-каана, и поскольку было не в обычае, чтобы кто-либо переиначивал решение и указ каана, а тот, кто бы это совершил, являлся бы преступником, то он, Кайду, преступив ясу, учинил противодействие и стал мятежником» [Рашид-ад-дин 1960: 12].

Конфликт углубился, когда Хубилай, в свою очередь, после избрания Ариг-Буги был посажен на престол и послал в Монголию для управления территорией коренного юрта своего сына; это вызвало возмущение Ариг-Буги, который кругом своих родственников был еще раньше избран хаганом. Более того, как известно из источника, именно Ариг-Буга получил яшмовую печать — символ верховной власти. После победы сторонников Хубилая над Ариг-Бугой Урунгташ, сын Мэнгу-хагана, «послал гонца к Ариг-Буке и потребовал от него большую яшмовую печать [своего] отца, которая была у [Ариг-Буки], и тот отослал ее к нему, [затем] он вместе с эмирами-тысячниками и с войском отправился к каану» [Рашид-ад-дин 1960: 165].

Трудно сказать, что победило в данном случае: военная сила и талант Хубилая или правило перехода власти к старшему в левом крыле, каковым и был Хубилай. Но именно он и его потомки признавались населением всех частей Монгольской империи, включая ханов, верховными правителями — хаганами.

Те же тенденции отмечались и позже, например после смерти Хубилая. Там уже коренным юртом линиджа Хубилая, если так можно выразиться, был Китай со столицей в Пекине, где и сосредоточилась вся власть. Поэтому представляет интерес анализ экспликации перехода власти к Тимур-хану, третьему и младшему сыну Джим-Кима, второго сына Хубилая: «Тимур-каан, который в настоящее время является кааном эпохи, его называют также Улчжейту-кааном» [Рашид-ад-дин 1960: 154]. В интерпретации источника победа Тимур-хана над Камалой обусловлена его риторическими способностями. И надо за-

метить, что в контексте традиционной культуры вполне легитимное основание для передачи престола знатоку биликов, обладавшему красивой речью, соответствует понятию «совершенный человек», что и требуется от претендента на престол. Но рассмотрим этот текст подробнее.

После смерти Хубилай-хагана, пока не был избран Тимур-хаган, «Кокчин-хатун (его старшая жена, мать Тимура. — *авт.*) вершила все важные дела государства... Между Тимур-кааном и его братом Камалой, который был годами старше его, начались споры и пререкания относительно престола и царствования. Кокчин-хатун, которая была крайне умна и способна, сказала им: Мудрый каан, то есть Кубилай-каан, приказал, чтобы на престол воссел тот, кто лучше знает билики Чингиз-хана, теперь пусть каждый из вас скажет его билики, чтобы присутствующие вельможи увидели, кто лучше знает. Так как Тимур-каан весьма красноречив и хороший рассказчик, то он красивым голосом хорошо изложил билики, а Камала, из-за того что он немного заикается и не владеет в совершенстве речью, оказался бессилён в словопрении с ним. Все единогласно провозгласили, что Тимур-каан лучше знает и красивее излагает билики и что венца и престола заслуживает он... Своему старшему брату Камале он выдал полную долю из унаследованного от отца имущества, послал его в Каракорум, в пределах которого находятся юрты и станы Чингиз-хана, и подчинил ему войска той страны. Областями Каракорум... Онон, Келурен, Кем-Кемджиут, Селенга, Баялык, до границ киргизов и великого заповедника Чингиз-хана, называемого Бурхан-Халдун, всеми он ведаёт, и он охраняет великие станы Чингиз-хана, которые по-прежнему находятся там. Их там всего девять: четыре больших стана и ещё пять. И никому туда нет пути, так как вблизи находится заповедник. Он сделал их покойных предков изображения, там жгут постоянно фимиам и благовоения. Камала тоже построил там для себя капище» [Рашид-ад-дин 1960: 206–207].

Обращает на себя внимание механизм перекодировки властных статусов и соответствующих им отношений. После получения Хубилаем титула *хаган* последовало и закрепление верховной власти в Монгольской империи за его линиджем, его территория стала левым крылом империи — коренным юртом, куда переносится и престол. Вследствие этого территория левого крыла линиджа Чингис-хана и его младшего сына Тулуя теряет свой наивысший сакральный статус для монгольской общности, что пытался сохранить Ариг-Буга, проигравший в борьбе со старшим братом. Этот же тип конфликта двух ветвей власти — старшего и младшего — отмечается и в вышеприведенном тексте из «Сборника летописей», когда на трон претендуют оба сына

Хубилая. Побеждает традиция сохранения власти в левом крыле и соответственно над всей общностью: и престол и власть закрепляются за его младшим сыном вполне легитимно. Как видим, все вполне соответствует традиционной практике в Монгольском улусе: старшему достаются дальние земли правого крыла, т.е. территория собственно Монголии со всеми ее святынями, тогда как младший остается в коренном юрте отца, т.е. получает территорию левого крыла Юань-Китай, престол и прилагаемую к нему власть.

Вместе с тем следует заметить, что борьба между старшим и младшим (отчигином), который тоже претендовал на власть как сакральный центр родовой территории (в монгольской традиции в нее еще включались и носители титула *хаган*) — обычное явление у кочевников, где не сложились органы управления и власти, поскольку не был отрегулирован сам принцип наследования. Можно выделить достаточно подробное описание прихода к власти керейтского Он-хана. Так, в «Сокровенном сказании» сообщается: «§ 150. Ван-хан убил младших братьев отца своего Хурчакхус-Буируха. Из-за этого он вступил в борьбу со своим дядей Гур-ханом...» [Козин 1941: 121]. Согласно «Сборнику летописей», Тогорил Он-хана «послали на границы страны, поручивши ему [там] управление. Другие сыновья — Тай-Тимур-тайши и Бука-Тимур (старшие из младших братьев. — *авт.*) — заняли место отца. Он-хан пришел и, убив тех братьев, снова занял престол отца» [Рашид-ад-дин 1952а: 131]. Самые младшие его братья — Илка-Селенгун и Джакамбу (его дочь — Соркуктани-беги была старшей женой Тулуя) владели территорией, которая называлась заповедником (*угрукха*) Он-хана, т.е. являлась сакральным центром — коренным юртом керейтов. Соперником Он-хана в борьбе за власть над всеми керейтами выступал также Гур-хан — младший брат его отца Курджакуз-Буюрука. Сведения источников о керейтах являются дополнительным подтверждением действия в кочевых обществах механизма трансляции верховной власти по ультимогенитурному принципу, что являлось причиной конфликтов в борьбе за власть в разветвлявшихся в поколениях линиджах и соответственно умножавшейся элиты.

4. Старший–младший: отношения власти

Итак, в традиционной политической культуре отмечаются права как старшего, так и младшего; очень часто эти права налагаются одно на другое, что инспирирует постоянную борьбу за

власть. Если старший наследовал светскую власть (управление и военное руководство), а вместе с нею и ритуальную функцию по исполнению родового культа, то «младшему сыну доставалось основное имущество отца: он получал в наследство юрту отца и его жен, если их было несколько, с их стойбищами, кочевым айлом, младших сыновей поэтому его величали *ejen*, то есть „хозяин, владыка“. И так как они являлись хранителями домашнего очага, то их называли еще *odcigin* или *odjigin*, то есть „князь огня“» [Владимирцов 1934: 55].

Вероятно, старший и младший имели равный статус, что можно предположить исходя из равенства их ритуальных функций, а именно аналогичных действий при интронизации. Так, при избрании хаганом Мэнгу «Бату взял чашу и установил ханское достоинство» [Рашид-ад-дин 1960: 130], а при интронизации Угэдэя «Тулуй-хан поднес чашу, и все присутствующие внутри и вокруг царского шатра девять раз преклонили колена и нарекли его кааном» [там же: 18]. Ритуальные функции младшего обеспечивают его высокое положение в иерархии. Так, Чингис-хан самого младшего из всех братьев, родившихся от Оэлун, Тэмугэ-отчигина, «сажал выше всех старших братьев» [Рашид-ад-дин 1952б: 55]. При этом хотелось бы указать на сопряженность взаимоотношений старшего и младшего братьев как основного условия сохранения общности, созданной их предком. Это подчеркивается в источнике, когда Бектер говорит Темучжину, задумавшему его убить: «Не разоряйте же моего очага, не губите Бельгута!» [Козин 1941: 90]. Бектер и Бельгутаи — сыновья Есугэя от первой жены, т.е. старшие братья Темучжина, которые забирали у него его добычу — рыбку, жаворонка [там же]. Теоретически именно они наследовали власть в улусе Есугэя: Бектер — престол, а Бельгутаи — очаг, сакральный центр территории.

Написанная победителями — Чингис-ханом и его потомками — история не сохранила указаний их собственного реального места в тех событиях, можно лишь обнаружить имплицитные данные. Нам же досталось эксплицитное позиционирование приоритета Чингис-хана: его мать Оэлун называется старшей женой [Рашид-ад-дин 1952б: 51], а хранителем родового очага с титулом отчигин считается ее младший сын Тэмугэ, а не Бельгутаи. Вероятно, равенство старшего и младшего в ритуальном поле культуры было легитимным основанием их конкуренции в борьбе за светскую власть.

О том, что и старший, и младший конкурировали за право наследования высшей власти, связанной с престолом, свидетельствуют слова Чингис-хана, избавившегося от обоих претендентов: «Для тебя (Ван-хана. — *авт.*) я убил своего старшего брата и погубил младшего. Если [меня] спросят, кто они, они — Сэчэ-бэхи, который был моим стар-

шим братом, и Тайчу-Кури, который был моим младшим братом» [Рашид-ад-дин 1952б: 128]. Сэчэ-беки, или старец Усун, — последний носитель высшего аристократического родового титула *бэхи*, который после него теряет свою актуальность и, например, в «Эрдэнийн тобчи» (XVII в.) помянут только однажды, когда речь идет о периоде Чингис-хана [Рахевилц 1990: 71]. Сэчэ-бэхи был старшим в коническом клане потомков Хабул-хана и, как отмечалось выше, получал свою долю уважения от Чингис-хана. Но, войдя в силу, Чингис-хан элиминировал его статус.

Насколько неопределенным был механизм наследования, может свидетельствовать текст из «Сборника летописей» об улусе Джучи после его смерти. Его старшим сыном был Орда, старшим сыном которого был Сартактай. Старший сын последнего, Куинджи, «был долгое время правителем улуса Орды» [Рашид-ад-дин 1960: 67]. Его старшим сыном был Баян: «В настоящее время Баян сидит на месте своего отца Куинджи и по-прежнему ведает улусом отца» [там же]. В данном изложении воспроизводится примогенитурный принцип наследования власти старшим сыном Джучи. Но ниже читаем: «Четвертый сын Орды — Кунг-Кыран. После Орды он ведал улусом, сыновей не имел» [Рашид-ад-дин 1960: 70], что явно указывает на ультимогенитурный принцип наследования власти и входит в противоречие с предыдущим текстом. Но в то же время это подтверждает одновременность действия прямо- и ультимогенитурного принципов с определенным разграничением функций в условно чистой модели. Такая модель хорошо просматривается в следующем примере о наследовании власти в улусе Джочи-Хасара, следующего после Темучжина сына Есугэя: «Когда Джочи-Касар скончался, его место занял его старший сын Еку. Когда скончался Еку, его местом стал ведасть его сын Харкасун. После него [на его место] сел его дядя Есунгу (младший сын Джочи-Хасара. — *авт.*)» [Рашид-ад-дин 1952б: 52].

Отношения старшего и младшего, предъявлявшие дополнительные претензии на выборную власть хагана, составляли сложную и конфликтную ситуацию в Монгольской империи. Полтора века назад Березин писал о механизме трансляции власти: «При хане находился совет из первых сановников, впрочем не ограничивавший власти хана, а помогавший ему в управлении. Единственным ограничением ханской власти служила яса... законы о престолонаследии весьма часто были нарушаемы, являлось разом несколько претендентов на престол, и власть доставалась в неискусные руки. Из истории Золотой Орды известно, что уже с ранних пор ханы стали восходить на трон по трупу предшественника, а впоследствии этим троном стали располагать сильные князья, предпочитавшие действительную власть в своих ру-

ках номинальной власти хана... Весьма важный вопрос о престолонаследии разрешали в империи Чингиз-хана таким образом: старшая жена покойного хана становилась временно регентшей, а между тем все принцы крови и именитейшие сановники съезжались на сейм (курилтай) и выбирали достойнейшего из Чингизидов, на которого указывала иногда и последняя воля умершего хана. По-видимому, избирательное начало, заключенное в такие узкие пределы, должно было держаться крепко; но патриархальные отношения, пригодные в семейном кругу, не выдерживают приложения к государственному порядку... избирательное начало в империи Чингиз-хана соблюдалось недолго и не совсем строго» [Березин 1863: 40–41].

5. Взаимоотношения с хаганом

Сейчас, когда существуют многочисленные переводы монгольских источников, можно на основании анализа их данных более точно реконструировать механизм трансляции верховной власти в Монгольской империи и характер взаимоотношений глав отдельных частей империи с хаганом. Прежде всего предстоит ответить на вопрос, кто наследует титул хагана и верховную власть. Если вспомнить изложенный выше материал, то совершенно отчетливо вырисовывается следующий механизм: сначала титул хагана и власть переходят к старшему левого крыла (Угэдэю), после его смерти — к его сыну Гуюку. Поскольку, как уже не раз упоминалось, в каждом поколении происходит последующее деление на крылья и соответственно все большее удаление от коренного юрта Чингис-хана, то после смерти Гуюка титул и власть возвращаются в коренной юрт — к сыновьям Толуя. Причем источник, называя хагана членом дома Толуя, специально отмечает именно эту связь — потомок Толуя, хранителя родового очага Чингис-хана.

Можно с большой долей уверенности говорить об универсальности этого механизма, если проанализировать ситуацию в правом крыле — у потомков Джучи, когда сам Орда (старший сын Джучи) возвел на престол Бату. После смерти Бату «Мэнгу-каан встретил прибытие его сына Сартака с почетом, утвердил за ним престол и государство и дал [ему] разрешение на отъезд. В пути его [Сартака] также не стало. Мэнгу-каан послал гонцов, склоняя и располагая [к себе] его жен, сыновей и братьев, и также пожаловал Улагчи [сыну Бату] престол и царство отца и отличил всех разными милостями и ласками... Когда Бату скончался и его сыновья Сартак и Улагчи, которые были назначены

ему преемниками, скончались один за другим и [когда] его младший брат Берке в 652 г.х. [21 февраля 1254 — 9 февраля 1255 г. н.э.] воссел на его место, то его повеления стали неукоснительно исполняться в его улусе, и он по обычаю поддерживал с домом Тулуй-хана искреннюю дружбу, идя по пути преданности, благорасположения и единения» [Рашид-ад-дин 1960: 81]. Здесь принят тот же принцип трансляции верховной власти в правом крыле: хан (Джучи) — старший сын левого крыла (Бату) — его сыновья — младший сын хана Джучи, глава коренного юрта (Бэркэ). Одновременно подчеркивается верховенство и авторитет носителя титула *хаган*: «путь преданности, благорасположения и единения с домом Тулуй-хана», когда Мэнгу-хаган выступает прежде всего как член дома Тулуя, главы коренного юрта, не бывшего хаганом.

Интересны проявления взаимоотношений верховной власти и власти в улусах сыновей Чингис-хана в конкретных случаях, которые демонстрируют соотношение власти и авторитета. После смерти Чин-Тимура (управлял Хорасаном, находящимся в улусе Чагатая [Рашид-ад-дин 1960: 48]) в 1240 г. хаган назначил Куркуза управлять этой областью. Онгу-Тимур, старший сын Чин-Тимура, со своими сторонниками попытался вернуть власть, что привело к смуте, рассмотрением которой занялся хаган: «В конце концов каан сам учинил допрос. Он обвинил в преступлении Онгу-Тимура и его подчиненных и сказал: „Так как ты находишься в зависимости от Бату, то я пошлю туда твое показание, Бату знает, как лучше с тобой поступить“. Везир Чинкай сказал: „Судьей Бату является каан, а это — что за собака, что для его дела нужно совещание государей? Пусть этим ведает каан“. Каан простил его, устроил между ними примирение» [Рашид-ад-дин 1960: 47].

Теоретически сохраняется главенство в правом крыле старшего — Бату, его власть распространяется даже на улус Чагатая, о чем свидетельствует приведенный выше текст из «Сборника летописей». Опять проявляются две тенденции: с одной стороны, наследование власти от отца к старшему сыну, что объясняет претензии Онгу-Тимура; а с другой — хаган, как верховная власть в Монгольской империи, может назначать на управление улусом своих сторонников, даже если эта территория находится в другом крыле.

Об этом писал Плано Карпини: «Император же этих татар имеет изумительную власть над всеми. Никто не смеет пребывать в какой-нибудь стране, если где император не укажет ему. Сам же он указывает, где пребывать вождям, вожди же указывают места тысячникам, тысячники — сотникам, сотники же десятникам. Сверх того, во всем том, что он предписывает во всякое время, во всяком месте, по отношению ли к войне, или к смерти, или к жизни, они повинуются без всякого противоречия» [Плано Карпини 1997: 49].

Соотношение власти и авторитета в Монгольской империи после смерти Чингис-хана было достаточно нестабильным, но все-таки можно предположить, что все верховные функции сосредоточивались в руках хагана. «Так как Угедей был кааном, то он по собственному желанию, без совета с царевичами и эмирами, отдал своему сыну Кутану из тех войск, которые были подведомственны детям Екэ-нойона, эмира Далатай-стольника, бывшего братом Илукай-нойона, и эмира из племени суннит с одной тысячью суннитского войска и двумя тысячами из племени сулдус. Старшие эмиры Чингиз-хана, состоявшие при Соркуктани-беги и царевичах, а именно: Шики-Кутуку из племени татар, которого Чингиз-хан называл пятым сыном, Судун-нойон из племени сулдус, Джэдай-нойон из племени мангут, Мункасар-курчи из племени джалир, Бутачин-курчи из племени йисут, Кубилай-курчи из племени баяут, Есур-курчи из племени конкотан и другие эмиры-тысяцкие — совместно доложили Соркуктани-беги, Менгу-каану и его братьям [следующее]: „Это войско сулдусов и суннитов принадлежит нам, ныне же Угедей-каан отдает [его] своему сыну Кутану. Раз Чингиз-хан дал нашей орде долю, то почему мы [ее] оставим [другому] и поступим противно его приказанию? Мы хотим доложить об этом в присутствии Угедей-каана с тем, чтобы [услышать], что он повелит!“.

Соркуктани-беги соизволила ответить: „Слова ваши справедливы! Но чего не хватает нам среди всевозможных накопленных богатств, чтобы мы чинили [государю] такие помехи? Мы тоже [ведь] принадлежим кану. Он — властитель; все, что признает правильным, то и приказывает“» [Рашид-ад-дин 1952б: 275–276]. В этом тексте подчеркивается значение верховной власти хагана, несмотря на то что улусы как будто были отданы во владение другим сыновьям, в данном случае Тулую, что подразумевало полную власть его и его потомков на этой территории и над этими людьми.

В приведенном выше тексте продемонстрирована готовность потомков Тулуя подчиниться воле хагана, что действительно подтверждает его всевластие в Монгольском улусе: «Все те войска, которые принадлежали Екэ-нойону, за это время пребывали на службе Кубилай-каана, который был его сыном и кааном своего времени. Ныне они все находятся в рабском служении у Тимур-каана; также и войска, отданные Чингиз-ханом своим братьям и племянникам, пятому сыну Кулкану и своей матери Оэлун-экэ, все теперь находятся в рабском услужении у каана. Если некоторые отдельные воины в пору междоусобиц по вынужденным причинам и остались в пределах Туркестана и Мавераннахра, то основная масса их тысяч неизменно находится при каане; до сей поры те, что были в первое время, удвоились числом при размножении и рождении» [Рашид-ад-дин 1952б: 279].

Из сопоставления двух приведенных текстов видно, что они показывают амбивалентность соотношения власти и собственности: с одной стороны, все права сохраняются за владельцем улуса и передаются его потомкам, а с другой — его власть перекрывается властью хагана, который являлся всесильным монархом. На наш взгляд, реконструкция механизма трансляции власти и отношений верховного правителя с главами улусов, безусловно, может расцениваться как идеальная, но политическая практика, определяемая дробностью властвующей элиты и огромными расстояниями, не всегда соответствовала идеальной модели. Вероятно, распределение властных функций было ситуативным и использование высшего авторитета определялось или характером разбираемого инцидента, или личностью хагана и ханов, их личными взаимоотношениями. Выше уже приводился конфликт с Кургузом в Чагатайском улусе, который разрешил хаган. Аналогичная ситуация возникла в правом крыле, когда необходимо было разрешить проблему с борьбой за власть. «В 654 г.х. [30 января — 20 декабря 1265 г. н.э.] Балакан, который был в этом государстве (в Иране. — прим. пер.), задумал измену и предательство и прибегнул к колдовству. Случайно [это] вышло наружу. Учинили о том допрос, он тоже признался. Для того чтобы не зародилась обида, Хулагу-хан отослал [Балакана] с эмиром Сунджаком к Берке. Когда они туда прибыли, была установлена с несомненностью его вина. Берке отослал его [обратно] к Хулагу-хану: „Он виновен, ты ведаешь этим“» [Рашид-ад-дин 1960: 81]. Берке, глава правого крыла, не стал вмешиваться, а передал решение проблемы Хулагу-хану, возглавлявшему улус, в котором произошел инцидент. Это было в эпоху их мирных отношений. Потом между Берке и Хулагу-ханом возникла распря, которая продолжалась в течение всей их жизни (Берке умер в 1265/6 г., а Хулагу — в 1264/5.) [Рашид-ад-дин 1960: 82].

Поддержка законного претендента на престол в источниках требует дополнительных обоснований легитимности его власти и объяснений, как, например, в случае с Угэдзем. «Так как из братьев Чагатай был в тесной дружбе только с Угедеем и Тулуем, он приложил много стараний [в хлопотах] о восшествии Угедее на каанский престол и проявил рвение, чтобы согласно приказанию отца посадить его на престол. Вместе с братом Тулуем и другими родственниками он девять раз земно бил челом и совершил „тикшимиши“. Несмотря на то что он был старшим братом, он оказывал Угедее-каану полный почет и весьма соблюдал [все] мелочи чинопочитания» [Рашид-ад-дин 1960: 95]. Это могут быть даже легендарные нарративы. В одном из них рассказывается, что однажды Чагатай поспорил с Угэдзем, что его конь быстрее, и обогнал его. Назавтра он с толпой нойонов пришел к Угэдзю

и сказал: «Разве нам пристало биться с кааном об заклад? Поэтому я виноват и приехал сознаться в своей вине, чтобы подвергнуться наказанию. Убьет ли, даст ли палок — он судья» [Рашид-ад-дин 1960: 96]. На это Угэдэй сказал: «„Он мой старший брат, стоит ли [обращать] внимание на такие мелочи?“». В конце концов он согласился на то, что каан дарует ему жизнь, а он верноподданнически подносит девять лошадей» [Рашид-ад-дин 1960: 96].

Когда отношения хагана и хана достаточно мирные и они между собой сотрудничают, то источники рисуют совершенно идиллическую картину. «Те страны, которые во времена Чингиз-хана [еще] не были покорены, в эпоху Угедей-каана все покорились, и царствование дома Чингиз-хана и положение его войск укрепилось. Поскольку Чагатай так жил с кааном, то каан назначил состоять при нем одного из своих сыновей, Гуюк-хана, и поставил его на должность „кезика“, и [Гуюк-хан] ему служил. Величие Чагатая достигло такой степени, что он правил улусом и войском, которые ему дал Чингиз-хан, и был в Бишбалыке полновластным на царском престоле своего государства. Каан посылал гонцов и совещался с Чагатаем о всех значительных делах и не начинал их без его совета и одобрения. А тот тоже во всех отношениях шел путем согласия и содействия и рассказывал обо всем, что у него происходило, о каждом событии, и всегда, когда случалось какое-нибудь важное, большое дело, являлся на курилтай к каану» [Рашид-ад-дин 1960: 96].

Собственно говоря, каждый хан, приходивший к власти и получавший трон и власть, становился своего рода демиургом — он создавал (пересоздавал) мир. Ритуал интронизации, проводимый на хурилтае, выполнял космогонические функции на сакральном уровне, но источники непременно подчеркивали изменения и в профанном поле культуры. «Когда августейшее внимание Менгу-каана освободилось от неотложных дел и взволнованное государство успокоилось, а царская власть с согласия всех царевичей была ему вручена, царевичи и эмиры усиленно просили позволения удалиться в свои юрты. Обласкав каждого разными почестями и всякими милостями, он приказал разехаться и отправиться по своим становищам. Так как дальность расстояния и время разлуки с Бату у Берке и Тука-Тимура были больше [и дольше, чем у других], он [Менгу-каан] отпустил их раньше [других] и пожаловал их бесчисленными наградами, а вместе с ними отправил Бату дары и подношения, достойные такого государя. А сыновьям Кутана, Кадан-Огула и Мелик-Огула, каждому пожаловал по орде [вместе] с женщинами из орд и домов каана (Угэдэй-каана, улус которого был разгромлен Менгу-кааном. — прим. пер.). Затем он отпустил с полным почетом и уважением Кара-Хулагу и подарил ему

становища его деда, которые захватил дядя его Йису-Менгу, так что он возвращался с [тем, чего] желало его сердце. Но когда он дошел до местности Алтая, его настигла смерть, и он не достиг желанной цели. И других царевичей, нойонов и эмиров отпустил, одарив каждого [по его] чину и степени» [Рашид-ад-дин 1960: 139–140].

Ситуация в улусе Чагатай также заслуживает внимания, поскольку довольно отчетливо демонстрирует возникновение конфликта из-за одновременного функционирования прямо- и ультимогенитурного принципов трансляции власти. У нас нет сведений о том, как Чагатай разделил свои владения на уделы и передал их своим сыновьям. Можно только предполагать, что правое крыло было выделено старшим сыновьям, а левое — младшим. Йису-Менгу был старшим в левом крыле, что являлось легитимным обоснованием его претензий на власть в улусе Чагатай. Но уже «Чагатай этого Кара-Хулагу сделал наследником престола вместо его отца Мунулуна» [Рашид-ад-дин 1960: 93], поскольку самый старший сын, Мутугэн, был убит еще при жизни Чагатай. И хотя источник называет Кара-Хулагу самым старшим из детей старшего сына [Рашид-ад-дин 1960: 96], в действительности он был самым младшим, т.е. главой коренного юрта, и тоже обладал определенными правами на верховную власть в улусе. Конфликт углублялся политикой хаганов: если Гуюк «для противодействия, которое он оказывал Менгу-каану, послал на царство Чагатаева улуса Йису-Менгу, сына Чагатай», то, «когда Менгу-каан стал кааном, он дал Кара-Хулагу ярлык убить Йису-Менгу и как наследнику престола стать государем того улуса» [Рашид-ад-дин 1960: 96–97].

Возможно, механизм передачи власти был таким: сначала она переходит к старшему левому крыла (Угэдэй), затем должна была вернуться в коренной юрт, поскольку происходит дробление уделов на крылья в каждом поколении. Необходимо, чтобы верховная власть постоянно оставалась у престола, поэтому после смерти Угэдэя и его сына Гуюка, в связи с дроблением улуса на крылья, власть вернулась в коренной юрт, на территорию младшего сына Чингис-хана — хранителя очага рода. Это как раз то, что поддерживает, скрепляет единство Монгольской империи, — сохранение престола и верховной власти в коренном юрте. Вот почему, когда Хубилай перенес центр империи в Пекин, Ариг-Буга, самый младший сын Тулуя, претендовал не только на власть в коренном юрте, но и на престол. Но данные свидетельствуют, что никогда младшие не возглавляли политики, хотя, по словам Угэдэя, Тулуй был старшим [Рашид-ад-дин 1960: 19, 21; 1952а: 141, 173], но в данном случае речь идет о старшинстве сакральном.

Отсутствие реальной государственной структуры внутри монгольского общества привело к тому, что со смертью основателя монголь-

ской кочевой империи она перестала существовать как единое целое. Да и при его жизни отдельные ее части не были ни экономически, ни политически едины. Но, несмотря на относительную самостоятельность улусов, нельзя не отметить сохранение представлений об их властвующей элите как о целостной структуре, организованной по иерархическому принципу, вершиной которой был хаган. Общность определялась принадлежностью глав политий к одному роду, точнее к коническому клану, механизм трансляции власти в котором не определялся лишь примогенитурным принципом. С одной стороны, сохранялся авторитет старшего среди родовичей: «Бату всем царевичам старшой, и приказания его для всех обязательны... одобренного им мы никоим образом не преступим» [Рашид-ад-дин 1960: 129]. С другой стороны, избрание хаганом поднимало авторитет лидера и отдавало ему в руки все прерогативы по руководству и управлению социумом и его отдельными членами, что устанавливает другой уровень отношений: «Везир Чинкай сказал: „Судьей Бату является каан“» [там же: 47]. Легитимность верховного правителя утверждал хурилтай, интронизация проходила на собрании родовичей и военачальников. В хагане воплощалась идея единства социума, объединяемого правлением Чингисидов. Рашид-ад-дин, летописец Газан-хана, писал: «Ныне государь всей земли — Кубилай-каан» [там же: 166]. После смерти Хубилая титул хагана как показатель верховной власти закрепился за его потомками, последним из которых был Лигдан — последний хаган последнего периода военной экспансии монголов (XVI–XVII вв.) и попытки воссоздания кочевой империи.

Хурилтай сородичей сохранял огромное значение как механизм интеграции [Рашид-ад-дин 1960: 13] при постоянных центробежных процессах (выступления Кайду [Рашид-ад-дин 1960: 12–13], Ариг-Буги [Рашид-ад-дин 1960: 12, 135–137, 158–166, 168, 169, 193; 1952а: 183]). Перечнем собравшихся на хурилтай определяются границы общности и определяются статусы: старшие располагаются справа, младшие — слева, хаган — в центре.

6. Значение хурилтая в управлении Монгольским улусом

Моделирование пространства всегда начиналось с хурилтая, на котором собирались лидеры тех общностей, которые в данный момент готовы были признать нового верховного главу. Так, первым верховным правителем монголов называется Хабул-хан («все-

ми монголами ведал Хабул-хаган» [Козин 1941: 84]), которому наследовал Амбагай-хаган, тайджиут, ведавший также всеми монголами (§ 52). Можно предположить, что в этих коротких сообщениях имплицитно позиционируется иная структура: полития представляла собой союз двух групп — монголов и тайджиутов при лидерстве последних. После смерти Амбагай-хагана тайджиутов возглавил его старший сын Кадан: «Всем известно, что мой отец Хамбакай-каан поставил меня во главе вас и сделал [меня вашим] правителем [хаким]» [Рашид-ад-дин 1952б: 40]. Выборы же хана — правителя двухчастной политии затянулись. Интронизация третьего верховного правителя, Хутула-хагана, как уже говорилось, обозначила изменение структуры общности: речь уже идет о монгол-тайджиутах, т.е. о возвращении верховной власти монголам в двойной политии. Напомним, что это было самое первое описание в «Сокровенном сказании» интронизации с совершением соответствующих ритуальных действий (§ 57). Первая и вторая интронизации Чингис-хана, как было показано выше, также проходили при участии круга. Можно предположить, что упоминание истоков Онона во второй интронизации указывает на известный Хорхонах-чжубур и, как считает И.Рахевилц, на Бурхан-Халдун, который играл существенную роль в жизни Чингис-хана и где впоследствии он был захоронен [Rachewiltz 2004: 758]. Дополнительным маркером центра стало знамя (бунчук), являвшееся аналогом дерева.

Аналогично описание хурилтая в «Сборнике летописей»: «В начале весенней поры (1206 г. — *авт.*) Чингизхан приказал водрузить белый девятиножный бунчук и устроил с [присутствием] полного собрания [полного] величия великий курилтай. На этом курилтае за ним утвердили великое звание „Чингиз-хан“, и он счастливо воссел на престол» [Рашид-ад-дин 1952б: 150]; «до этого же времени имя ему было Темуджин... В монгольских же летописях как начало его царствования приводят тот же год, в котором по убиении им Таян-хана, государя найманов, ему присвоили Чингизхановское прозвание» [там же: 252].

Как видим, во времена Чингис-хана проведение хурилтая инспирировалось его военными успехами и соответственно необходимостью через участие подчинившихся ему лидеров подтверждения границ сформированной общности и утверждения статусов, что особенно наглядно демонстрируют данные интронизации 1206 г. На этом хурилтае место в списке 95 нойонов-тысячников, утвержденном Чингис-ханом, определяло степень их значимости («§ 220 ...я поручил тьму Правого корпуса ведению Боорчу, а тьму Левого корпуса — Мухалию, коему присвоил звание го-ван» [Козин 1941: 158]), а перечисление переданных под их управление этнических групп имплицитно очерчивало и геополитическое пространство новой политии. Закрепление военной

структуры дублировалось утверждением за определенными личностями светских и ритуальных функций. Например, как уже упоминалось, Тулуй считался светским главой левого крыла и в этом качестве главой сакрального центра общности. Важнейшим достижением этого хурилтая было закрепление верховной власти за членами клана Чингис-хана и выделение им уделов.

Уже отмечалось, что термин *хурилтай* в «Сокровенном сказании» упоминается лишь однажды — в последнем параграфе сочинения, а Рашид-ад-дин называет собрание лидеров в 1206 г. хурилтаем [Rachewiltz 2004: 758]. Более того, и до Чингис-хана собрания старейшин или вождей по данным «Сборника летописей» назывались курилтай: например, совещание родичей и военачальников, которое Кадаантайши устраивает в связи с войной против Тохтоа-беки, вождя меркитов [Рашид-ад-дин 1952б: 38–40]. Причем говорится, что в них не только участвуют, но и обладают правом голоса юноши-стольники, чашники [касадаран] [Рашид-ад-дин 1952б: 40] и даже харачу. После смерти Амбагай-хана собрался хурилтай для избрания хана. «На этом собрании [маджлис] сан их государя ни за кем не был утвержден» [Рашид-ад-дин 1952б: 45], хотя в нем участвовали как члены правящего рода, так и иноплеменники (харачу), которые находились на службе. После смерти Амбагай-хана тайджиуты вновь собрались для избрания правителя. Матукун-сэчэн сказал: «Я низкий [бад] карачу, какое право я имею говорить? Вы, государи, изрекайте добрые речи [вашей] мудрости, чтобы мы, карачу, подобно жеребенку, который сосет двух маток и бывает сыт и упитан, вели привольную жизнь» [там же]. Чингис-хан собрал хурилтай в урочище Тулкул-чэут в Тэмээн-кээр для обсуждения вопроса о войне с найманским Даян-ханом [Рашид-ад-дин 1952б: 146]. В «Юань ши» собрание лидеров по избранию Угэдэя также называется великим хурилтаем.

После смерти Чингис-хана акт интронизации хана остается практически без изменений: созыв хурилтая, обсуждение кандидатуры, избрание претендента. Новым в собрании, пожалуй, можно назвать только то, что в круг лиц, участвующих в избрании, включаются прежде всего члены рода Чингис-хана, в отличие от предыдущих случаев, когда в избрании ханом Чингиса перечислялись лидеры разных этнических групп: «§ 269. В год Мыши (1228) в Келуренском Кодеу-арал'е собрались все полностью: Чаадай, Бату и прочие царевицы Правой руки; Отчигин-нойон, Есунге и прочие царевицылевой руки; Толуй и прочие царевицы Центра; царицы, зятья, нойоны темники и тысячники. Они подняли на ханство Огодай-хана» [Козин 1941: 191]. В «Юань-ши» называется другая дата: «Осенью, в восьмой месяц (1229 г. — *авт.*) собрались принцы и чиновники на великом хурилтае

на Келурене в Хөдөө Арал и там же возвели Угедю на трон» [Abramovsky 1976: 124]. Более подробное описание церемонии избрания Угэдэя ханом после того, как около двух лет престол пустовал, дает Рашид-ад-дин: «Когда ослабли сила и ярость холода и наступили первые дни весны, все царевичи и эмиры направились со [всех] сторон и краев к старинному юрту и великой ставке. Из Кипчака — сыновья Джучи-хана: Урадэ (Орда. — *авт.*), Бату, Шейбан, Берке, Беркечар, Бука-Тимур; из Каялыка — Чагатай со всеми сыновьями и внуками; с востока — их дяди; Отчигин, Бильгутаи-нойон и их двоюродный брат Илджидай-нойон, сын Качиуна, — со всех сторон в местность Келурен явились эмиры и сановники войска. Тулуй-хан, почетные прозвища которого Еке-нойон и Улуг-нойон, — глава дома и коренного юрта своего — был уже там. Все упомянутое общество трое суток было занято удовольствиями, собраниями и развлечениями. Затем вели разговоры о делах государства и царствования. Согласно завещанию Чингиз-хана достоинство каана утвердили за Угедю-кааном. Сначала сыновья и царевичи единодушно сказали Угедю-каану: „В силу указа Чингиз-хана тебе нужно с божьей помощью душой отдаться царствованию, дабы дальние и ближние, тюрки и тазики [все] подчинились и покорились [твоему] приказу“. Угедю-каан сказал: „Хотя приказ Чингиз-хана действует в этом смысле, но есть старшие братья и дяди, в особенности старший брат Тулуй-хан“... После убедительных просьб и многих увещеваний Угедю-каан счел необходимым последовать повелению отца и принять указания братьев и дядей и дал согласие. Все сняли с головы шапки и перекинули пояса через плечо. В хукар-ил, то есть в год Быка, соответствующий месяцам 616 г.х. [19 марта 1219 — 7 марта 1220 г. н.э.], Чагатай-хан взял Угедю-каана за правую руку, Тулуй-хан за левую руку, а дядя его Отчигин за чресла и посадили его на каанский престол. Тулуй-хан поднес чашу, и все присутствующие внутри и вокруг царского шатра девять раз преклонили колена и нарекли его кааном. Каан приказал представить богатства сокровищниц и оделил каждого из родных и чужих, соплеменников и воинов соразмерно своему великодушию. И когда он кончил пировать и дарить, то приказал, согласно их обычаю и правилу, следующие три дня раздавать пищу ради души Чингис-хана. Выбрали сорок красивых девушек из родов и семей находившихся при нем эмиров и в дорогих одеждах, украшенных золотом и драгоценными камнями, вместе с отборными конями принесли в жертву его духу» [Рашид-ад-дин 1960: 19].

Аналогичный обряд был совершен при избрании Гуюка. Избранию предшествовал хурилтай, который после смерти Угэдэя собрала в Далан-дава (Далан Балжут) Туракина, чтобы посадить на трон Гуюка

[Abramovsky 1976: 151]. «Осенью, в седьмой месяц Гуюк взошел на трон в местности на реке Онгин южнее Каракорума» [там же]. В третьей части «Юань-ши» местом коронавания Гуюка названа местность Ормэгэлту — летняя резиденция Угэдэя (у Рубрука — Шиора Ордо) [Abramovsky 1979: 43]. «Тогда, исполнив обряд шаманства (в персидском тексте — камлание, суть которого неясна. — *авт.*), все царицы сняли шапки, развязали кушаки и посадили его на царский престол. [Это произошло] в морин-ил... [24 сентября — 23 октября 1245 г.]» [Рашид-ад-дин 1960: 119].

Существуют описания европейцев, присутствовавших при провозглашении ханом Гуюка. Плано Карпини разделяет процесс на две части, происходившие в разных местах. Сначала четыре недели они провели у Туракины, где был воздвигнут шатер, вмещавший более двух тысяч человек, который был окружен деревянной расписной оградой с двумя воротами: через одни проходил только император, через другие все, кто был допущен к участию в собрании, а именно вожди. Все другие не могли приближаться даже к коновязи, которая находилась на расстоянии двух полетов стрелы. «И мы полагаем, — пишет Плано Карпини, — что там справляли избрание, но там его не обнародовали. И об этом можно было догадываться главным образом потому, что всякий раз, как Куйюк выходил там из шатра, то, пока он пребывал вне ограды, пред ним всегда пели, а также наклоняли какие-то красивые прутья, имевшие сверху багряную шерсть (*туз?* — *авт.*). Этого не делали ни перед каким другим вождем. А ставка эта, или двор, именуется ими Сыра-Орда... Отправившись отсюда, мы все вместе поехали на другое место, за три или четыре дневки. Там на одной прекрасной равнине, возле некоего ручья между горами (урочище Анги-сум-толи, названное в „Юань-ши“ Онгин. — *авт.*), был приготовлен другой шатер, называемый у них Золотой Ордой. Там Куйюк должен был воссесть на престол в день Успения нашей Владычицы, но из-за выпавшего града... это было отложено. Шатер же этот был поставлен на столбах, покрытых золотыми листьями и прибитых к дереву золотыми гвоздями, и сверху и внутри стен он был крыт балдакином, а снаружи были другие ткани. Там пробыли мы до праздника блаженного Варфоломея (24 августа 1246 г. — *авт.*), в который собралась большая толпа и стояла с лицами, обращенными к югу. Были некоторые, которые находились от других на расстоянии полета камня, и продвигались все дальше и дальше, творя молитвы и преклоняя колена к югу... Это они делали долго, после чего вернулись к шатру и посадили Куйюка на императорском престоле, и вожди преклонили пред ним колена. После этого то же сделал весь народ, за исключением нас, которые не были им подчинены» [Плано Карпини 1957: 75–76]. И еще: «Уда-

лившись оттуда, мы прибыли к другому месту, где был раскинут изумительный шатер... Был также воздвигнут высокий помост из досок, где был поставлен трон императора. Трон же был из слоновой кости, изумительно вырезанный; было там также золото, дорогие камни, если мы хорошо помним, и перлы; и на трон, который сзади был круглым, взбирались по ступеням» [там же: 77].

Совершенно другие детали интронизации Гуюка отмечаются в рассказе Симона Сен-Кентина, который сам не присутствовал на этой церемонии, но слышал о ней, вероятно, от спутника Плано Карпини Бенедикта: «Все бароны собрались, они поставили золоченое сидение в середину и посадили этого Гога (т.е. хана) на него и положили меч перед ним и сказали: „Мы желаем, мы просим, мы приказываем, чтобы ты владычествовал над всеми нами“. И он сказал им: „Если вы хотите, чтобы я царствовал над вами, то готовы ли все до одного делать то, что я прикажу, приходить, когда бы я ни позвал, идти туда, куда я пошлю вас, предать смерти всякого, кого я прикажу?“ Они отвечали, что они будут. Тогда он сказал им: „Мой приказ будет мой меч“. С этим они все согласились. Тогда они положили кусок войлока и посадили его на него, говоря: „Смотри вверх и познай бога, и смотри вниз и увидишь войлок, на котором сидишь. Если ты будешь хорошо управлять своим королевством, будешь щедр и будешь поступать справедливо и почитать каждого из князей соответственно его рангу, то будешь царствовать во славу, весь мир преклонится перед твоим правлением и господь пошлет тебе все, что ты пожелаешь в сердце твоём. Но если ты будешь делать противное, то будешь несчастен, отвержен и беден так, что этот войлок, на котором ты сидишь, не будет оставлен тебе“. После того как это сказали, бароны посадили жену Гога на войлок, и вместе с ними обоими, сидящими там, они подняли их вверх от земли и провозгласили их громогласными криками: „Император и императрица всех татар“» [там же: 219].

После смерти Гуюка проблема легитимности занятия престола власти в Монгольской империи встала особенно остро, поскольку часть потомков Чингис-хана была за сохранение верховной власти за потомками Угэдэя: «Часть царевичей из дома каана (Угэдэя. — *авт.*) и Гуюк-хана, Йису-Менгу (сын Чагатая. — *авт.*) и Бури (сын Мутугэна, внук Чагатая. — *авт.*), потомки Чагатая, по этому поводу (избрание хаганом Мунке. — *авт.*) чинили отказ и в том деле создавали отлагательство под тем предлогом, что ханское достоинство должно [принадлежать] дому каана и Гуюк-хана» [Рашид-ад-дин 1960: 130]. Но Бату, старший в клане, требовал назначения хаганом Мэнгу, сына Тулуя. Правда, источник объясняет это тем, что Мэнгу своим умом и способностями произвел впечатление на Бату, когда приехал к нему

в Кипчакскую степь. Эксплицитно же причина избрания Мэнгу ханом выражена словами Бату: «„В настоящее время подходящим и достойным царствования является Менгу-каан. Какой другой есть еще из рода Чингиз-хана царевич, который смог бы при помощи правильного суждения и ярких мыслей владеть государством и войском? [Один] только Менгу-каан, сын моего милого дяди Тулуй-хана, младшего сына Чингиз-хана, владевшего великим юртом. А известно, что согласно ясе и обычаю монголов место отца достается меньшему сыну, поэтому [все] предпосылки для вступления на царство у Менгу-каана“. Когда Бату окончил эту речь, он разослал гонцов к женам Чингиз-хана, к женам и сыновьям Угедей-каана, к жене Екз-нойона Соркуктани-беги и к другим царевичам и эмирам правого и левого крыла [сказать]: „Из царевичей [только один] Менгу-каан видел [своими] глазами и слышал [своими] ушами ясу и ярлык Чингиз-хана; благо улуса, войска и нас, царевичей, [заключается] в том, чтобы посадить его на каанство“. И он приказал, чтобы братья его — Орда, Шейбан, Берке — и весь род Джучи, а из царевичей правого крыла Кара-Хулагу из потомков Чагатая — все они собрались и несколько дней пировали» [Рашид-ад-дин 1960: 130]. Мэнгу, как это было принято, отказывался, а после ссылки на авторитет Сайн-хана как старшего согласился. После чего «Бату, как обычно принято среди монголов, поднялся, а все царевичи и нойоны в согласии распустили пояса и, сняв шапки, стали на колени. Бату взял чашу и установил ханское достоинство на своем месте; все присутствующие присягнули [на подданство], и было решено в новом году устроить великий хурилтай. С этим намерением каждый отправился в свой юрт и стан, и молва об этой благой вести распространилась по окрестным областям. Затем Бату приказал своим братьям Берке и Бука-Тимуру отправиться с многочисленным войском вместе с Менгу-кааном в Келурен, столицу Чингиз-хана, и в присутствии всех царевичей, устроив курилтай, посадить его на царский трон» [там же]. И именно Бату приказал Берке, своему представителю, присутствовавшему в коренном юрте по поводу избрания хагана, ускорить проведение хурилтая по интронизации Мэнгу: «Ты его посади на трон, всякий, кто отвратится от ясы, лишится головы» [Рашид-ад-дин 1960: 131]. И это несмотря на то, что не хотели в нем участвовать сторонники дома Угэдэя, воображая, что без них дело хурилтая не двинется вперед. Дополнительным доводом легитимности Мэнгу в качестве хагана было, как говорилось выше, его знание ясы.

И Мэнгу все-таки был избран ханом. «Одним из доказательств его [Менгу-каана] увеличивающегося ежедневно счастья было следующее: в течение тех нескольких дней небо в тех местах было закрыто покровом туч, шли непрерывные дожди и никто не видел лика солнца.

Случайно в тот самый час, который звездочеты избрали и [в который] хотели сделать астрономические наблюдения, — солнце, мир освещавшее, появилось вдруг из-за туч и небо открылось в пространстве, равном телу солнца, так что звездочеты с легкостью определили высоту [планеты] над горизонтом. Все присутствующие — упомянутые царевицы, старшие достопочтенные эмиры, главы родов и бесчисленные войска, которые находились в тех пределах, — все сняли с головы шапки и повесили пояса [себе] на плечи. В год кака-ил, который является годом Свиньи, павший на месяц за-ль-када 648 г. х. [25 января — 23 февраля 1251 г. н.э.], в Каракоруме, что был столицей Чингис-хана, Мэнгу-каана посадили на престол верховной власти и трон царствования. Эмиры и войска, [стоявшие] вне ставки, также вместе с царевицами девять раз преклонили колени» [Рашид-ад-дин 1960: 132]. Согласно «Юань-ши», князья, собравшиеся в Хөдөө Арале в шестом месяце 1251 г., объявили его императором, тогда как возведение Мункэ на трон произошло на реке Онон [Abramovsky 1979: 17].

О том, что хурилтай по поводу интронизации был символическим актом моделирования границ общности, свидетельствует тот факт, что от каждого члена дома Чингис-хана требовалось его присутствие, что проявилось в преддверии возведения на престол Мэнгу: «Когда тот год пришел к концу, разослали во все стороны гонцов, чтобы близкие и родичи собрались в местности Келурен...: „Большинство [царевиц] дома Чингис-хана собралось, а дело [созыва] курилтая до сего времени стоит из-за вас, уклоняться [от этого] и отказываться невозможно; если вы помышляете о единодушии и единении, то [вам] следует прибыть на курилтай, дабы с [общего] согласия было устроено дело государства“» [Рашид-ад-дин 1960: 131]. То, что именно представители дома Чингис-хана — царевицы должны были принимать участие в интронизации, подчеркивается в каждом случае.

Важным условием интронизации являлось и место, где состоялся хурилтай, ведь оно маркировало центр манифестируемой общности. Неслучайно этот мотив звучал в отказе части Чингисидов явиться к Бату на интронизацию Мэнгу: «Бату в то время, когда Гуюк-хан умер, страдал болезнью ног и как старший брат разослал во все стороны гонцов одного за другим с приглашением соплеменников и родичей, дабы все царевицы прибыли сюда и, образовав курилтай, „кого-нибудь одного, способного, которого признаем за благо, посадили на трон“. Поэтому Угедей-каана, Гуюк-хана и Чагатай отклонили [приглашение]: „Коренной-де юрт и столица Чингиз-хана — Онон и Келурен, и для нас необязательно идти в Кипчакскую степь“» [Рашид-ад-дин 1960: 129].

Действительно, интронизацией 1206 г. Чингис-хан перекодировал социокультурное и геополитическое пространство региона, перенеся

сакральный центр своей политики на Орхон-Керулен с северо-востока, что можно предположить, исходя из данных «Сборника летописей» о территории расселения братьев Чингис-хана: «Юрт и стойбище Есунгу и рода Джочи-Касара⁵ (следующий после Темучжина сын Оэлун. — *авт.*) находятся внутри Монголии на северо-востоке, в пределах Эргунэ и Кулэ-наура (современное озеро Далай-нор/Хулун-нор вблизи ж.-д. станции Маньчжурия. — прим. пер.) и Килара (возможно, река Хайлар. — прим. пер.), поблизости от места юрта Джибу, сына Отчи-нойона и его внука Тукучара» [Рашид-ад-дин 1952б: 52]. Их территория маркировалась выше.

И, как свидетельствуют источники, локализация престола становилась значимым символом принадлежности власти к определенной ветви потомков Чингис-хана. Так, если Угэдэй еще короновался на Керулене, что символизировало его приверженность дому Чингис-хана, то интронизация Гуюка в Шира Ордо (летней резиденции Угэдэя южнее Каракорума) переводила сакральный центр общности в дом Угэдэя. Именно поэтому настаивал Бату на возвращении престола Мэнгу — потомку младшего сына Чингис-хана Тулуя, на территории которого был родовой очаг и престол.

В свою очередь, Мэнгу, уходя в поход на Китай, выделил территорию коренного юрта самому младшему сыну Тулуя — Ариг-Буге: «Во главе войск и орд монголов, которые оставались, он поставил [своего] младшего брата Арик-Буку, препоручил ему улус и оставил у него своего сына Урунташа» [Рашид-ад-дин 1960: 145]. Это стало основанием претензий Ариг-Буги на власть и его конфликта с Хубилаем: «Так как Кубилай-каан находился в области Нянгас, а Хулагу-хан — на западе в областях тазиков и от них до столицы расстояние было большое, то Ариг-Бука, когда услышал известие о смерти брата, позарился на трон и царство. Эмиры и приближенные побуждали его к тому, пока он не восстал против Кубилай-каана» [Рашид-ад-дин 1960: 148]. Состоялось два хурилтая по избранию хагана: один — в Яйлаг-Алтае — посадил на трон Ариг-Бугу, другой состоялся на территории Китая (в городе Каймин-фу), где престол был передан Хубилаю. С этого времени интронизация верховного правителя Монгольской империи не была связана с коренными монгольскими территориями, она проходила в Китае, тогда как Монголия становилась правым крылом вновь образованного правящего дома. Так, Тимур-хаган также был посажен на трон «в городе Каймин-фу» [Рашид-ад-дин 1960: 206].

Последним общим для всех интронизационных ритуалов фактом было время года, когда они проходили. Согласно «Юань-ши», Угэдэй был возведен на престол в восьмом месяце 1229 г. [Abramovsky 1976: 126], Гуюк — в седьмом месяце [там же: 151]. Рашид-ад-дин указыва-

ет дату коронования Гуюка: 24 сентября — 23 октября 1245 г. [Рашид-ад-дин 1960: 119], а Плано Карпини — 24 августа 1246 г. [Плано Карпини 1957: 76]. Интронизация Мэнгу-хагана, согласно «Сборнику летописей», проходила 25 января — 23 февраля 1251 г. Но там же сообщается, что перед обрядом шли непрерывные дожди [Рашид-ад-дин 1960: 132], что вряд ли возможно в январе. Более вероятной может быть дата, указанная в «Юань-ши», — шестой месяц 1251 г. [Abramovsky 1979: 17]. Есть упоминание времени года и хурилтаев, собираемых окказионально: «осенью упомянутого года (Курицы, 4 сентября 1236 — 23 августа 1237 г. н.э. — *авт.*) все упомянутые там царицы (сыновья Джучи — Бату, Орда и Берке, сын Угедей-каана — Кадан, внук Чагатай — Бури и сын Чингиз-хана — Кулкан. — *авт.*) сообща устроили курилтай и, по общему соглашению, пошли войною на русских»; «весной прибыл на курилтай к Токтаю» [Рашид-ад-дин 1960: 38, 68].

С одной стороны, причиной проведения хурилтаев в конце лета или осенью мог быть климат: зимой передвигаться на верховых лошадях довольно сложно. Поэтому сбор назначался с наступлением тепла: «Когда ослабли сила и ярость холода и наступили первые дни весны, все царицы и эмиры направились со [всех] сторон и краев к старинному юрту и великой ставке» [Рашид-ад-дин 1960: 18–19] на хурилтай по интронизации Угэдэя. Но, с другой стороны, конец лета — осень мог быть и ритуальным временем — временем начала года. Подтверждением этого может служить то, что осень (конец августа — сентябрь) в тексте персидского автора об избрании Гуюка называется весной (в этом контексте, как начало года): «Когда наступила весна года Лошади, случившаяся... [26 августа — 23 сентября 1245 г. н.э.], царицы и эмиры правого и левого крыла прибыли каждый со своими подчиненными и приверженцами» [Рашид-ад-дин 1960: 118]. Это объясняет и весенний хурилтай, с которым был связан Токтай.

Ритуальный аспект хурилтая подтверждают данные из «Сборника летописей» о собрании Кадан-тайши, старшего сына Амбагай-хана, по поводу предстоящей войны с Тохтоа-беки, главой меркитов. Когда прибыли послы последнего, «Кадан-тайши собрал всех своих эмиров и поставил много кумыса... Кадан сказал: „Я отделил свой молодец и, полностью выдоив их маток, поднес вам“» [Рашид-ад-дин 1952б: 38].

Безусловно, кроме практических функций — подтверждения границ общности, когда все участники, правитель и подданные, берут на себя определенные обязательства, — хурилтай выполнял и функции символические. Согласно традиционным представлениям, в данном ритуале многократно воспроизводится центр, который рассматривается как место соприкосновения Неба и Земли, как «пуп Земли». Прежде

всего это касается мест проведения ритуалов, происходящих, как правило, у горы, у реки, под деревом. Кроме того, позже в ритуал вводятся артефакты, выражающие идею центра: копье, бунчук, трон и т.д. И сам правитель является обладателем харизмы (*сультэ*), растущей из Земли до Неба. Важными для стабильного функционирования монгольского социума были коллективные периодические обряды, в которых путем повторения архетипического космогонического акта возрождался порядок через утверждение центра. Неслучайно в хурилтае по избранию верховного правителя участвуют прежде всего старшие: старейшины, вожди и военные предводители, т.е. люди избранные. Непременной составляющей ритуала являются действия, указывающие на его связь с культом Неба, сыном которого был верховный правитель, — снятие шапок и развязывание поясов. В этом обряде отразились представления монголов о связи харизмы с головным убором, когда шапка выступает не как часть обыденной одежды, а как атрибут правителя. Можно вспомнить о шапке, которую Чингис-хан снял при обряде девятикратного поклонения восходящему солнцу. В «Сокровенном сказании» (§ 255) сообщается, что необходимым условием наследования власти Угэдэем являлось получение наставлений о Великой шапке Чингис-хана.

Действия перечисленных лиц в контексте представлений о присущей избранным сакральной субстанции умножают ее эффективность, а жертвоприношение сорока девушек активизирует харизму в момент установления контакта нового правителя с космосом, т.е. в момент, аналогичный акту первотворения.

Представляется, что следующие действия: возведение бунчуков или их аналогов, поднятие на войлоке, посадка на трон, развязывание поясов и снятие шапок — прежде всего имели целью связь между мирским и сакральным в контактных зонах. Как развязывание пояса снимало ограничение действия харизмы пределами своего тела (пояс был границей, защищавшей тело от проникновения в него «чужого», вредоносного), так и снятие шапки открывало темя, что давало возможность харизме обеспечивать контакт с космосом. Другой стороной этого действия, ради чего и совершался обряд, являлось получение блага в пазуху и подмышку (ср. «как у Христа за пазухой») и в шапку. Царевичи как представители рода Чингис-хана являлись обладателями харизмы, что и определяло идентичность их действий действиям Чингис-хана в обряде поклонения солнцу. Приход к власти нового хана символизировал установление нового порядка, поскольку хан с момента избрания становился сакральной субстанцией, обеспечивавшей гармонию, причем участие в обряде перечисленных выше лиц усиливало его харизму, что способствовало большей стабильности в социуме.

Ритуальная функция хурилтая проявлялась и в другом типе инициационных обрядов — новогодних. Достаточно сложно восстановить новогодний ритуал поэтапно, но можно отметить его важнейшие моменты. Н.Я.Бичурин сообщает: «...Ежегодно в новый год князя собираются в ханскую орду во храм предков» [Бичурин 1828: 188]. Очевидно, именно об этом сообщается и в «Сокровенном сказании»: «§ 70. В ту весну обе супруги Амбагай-хагана, Орбай и Сохатай, ездили на кладбище, в „Землю Предков“. Оэлун-учжин тоже поехала, но приехала поздно, опоздав при этом не по своей вине. Тогда Оэлун-учжин, обращаясь к Орбай и Сохатай, сказала: „Почему вы заставили меня пропустить и жертвоприношение предкам, и тризну с мясом и вином?“» [Козин 1941: 88]. Как и в ритуале избрания Хутулы ханом под развесистым деревом в Хорхонах-дзубур, здесь также среди участников обряда упоминаются тайчжиуты и монголы вместе, т.е. можно говорить о них как об общности, совершавшей обряд, аналогичный *тайлгану*, где в заключение между участниками обряда производится раздел мяса жертвенного животного и вина. «Новый год — время перехода, борьбы жизни со смертью, блага со злом, победы жизни, возрождения времени и космоса, а также всяких основ человеческого существования. Это также период прорицаний и приемов по обеспечению благополучия на весь год» [Кабзиньска-Ставаж 1983: 295].

У нас нет полного описания новогоднего ритуала средневековых монголов, но, безусловно, ведущим в нем был обряд жертвоприношения Небу, поскольку именно благодаря ему происходит возрождение жизни. В «Юань-ши» имеются следующие указания на поездки Мункэ в Ормэгэлту, местность, связанную в представлениях монголов с сакральностью. «Осенью 1253 г. Мункэ прибыл в Гур-нор (= Куку-нор) южнее Ормэгэлту» [Abramovsky 1979: 22]. «В этом году (1254) призвал [император] принцев на хурилтай западнее Кукунора. Там он провел на горе Jih-уье-shan жертвоприношение Небу» [там же: 23]. «Летом [1255 г.] отправился император в Ормэгэлту» [там же: 24]. «Осенью 1257 г. Мункэ приехал в Гур-нор и провел жертвоприношение Небу кумысом» [там же: 26]. Можно предположить, что, даже когда в тексте не указана цель поездки, ею являлось совершение обряда.

Описание одного такого обряда дает Марко Поло: «Двадцать осьмого августа, всегда в этот день, великий хан уезжает из того города и из того дворца, и вот почему: есть у него порода белых коней и белых кобыл, белых как снег, без всяких пятен, и многое их множество, более десяти тысяч кобыл. Молоко этих кобыл никто не смеет пить, только те, кто императорского роду, то есть роду великого хана... А когда белые кони проходят, кланяются [им] как бы большому господину, дороги им не пересекают, а ждут, чтобы они прошли, или за-

бегают вперед. Сказали великому хану звездочеты и идолопоклонники, что должен он каждый год 28 августа разливать то молоко по земле и по воздуху — духам пить, и духи станут охранять его добро, мужчин и женщин, зверей и птиц, хлеб и все другое» [Книга Марко Поло 1955: 96]. Темучжин смог бежать из плена тайчжиутов, когда «§ 81. ...16-го числа Первого летнего месяца, по случаю праздничного дня полнолуния, Тайчжиуты праздновали веселым пиршеством на крутом берегу Онона и расходились, когда уже заходило солнце» [Козин 1941: 92].

Заметим, что монголы проводили подобные обряды не только в момент восшествия на престол нового хана и на новый год, но и в случае каких-либо несчастий. «В начале года [1256] на севере был сильный шторм, летели песок и камни, светлый день потемнел. Император собрал на хурилтай принцев и чиновников в Ормэгэлту, где в течение шестидесяти дней угощал их и одаривал золотом и тканями за их службу» [Abramovsky 1979: 25]. Отдельные детали описания обряда (место проведения, одаривание подданных, которое всегда производится после завершения ритуала) позволяют предположить, что оно частично воспроизводит ритуал, который проводится, когда возникает опасность хаоса и возрождение возможно через воссоздание жизни заново.

Для кочевников было актуальным общественно значимые события проводить в коренном юрте, который был связан с местом захоронения предков. Например, это было во времена Огуз-хана, который, завершив завоевание, возвратился в Ортак и Кортак, «которые были его коренным юртом. Когда Огуз прибыл туда, он созвал великое собрание, разбил золотой и чрезвычайно высокий шатер и устроил большое пиршество, такое, что, как рассказывают, на этом пиру убили девятьсот кобылиц и девяносто тысяч голов баранов» [Рашид-ад-дин 1952a: 86]. Место расположения ставки, как правило, обладало наивысшей сакральностью, поэтому, когда хотели подчеркнуть нелегитимность правителя, могли вербально десакрализировать его личную территорию. Так, Кутула-хан сказал Есугэю по поводу Он-хана: «...не попавши стрелой в горного быка, сделал своею ставкою ослиную могилу» [Рашид-ад-дин 1952a: 86].

С усилением власти Чингис-хана, а впоследствии его потомков хурилтай приобретает характер семейного совета с участием ближайшего окружения, состоящего из военных сподвижников, который собирался для интронизации очередного претендента или для определения направления очередного военного похода. Хурилтаем назывались и ежегодные собрания представителей правящего рода для проведения необходимых новогодних обрядов. Собрание властной элиты Мон-

гольской империи было тем механизмом, благодаря которому хаган выполнял функцию медиатора между социумом и космосом. Интересно, что китайцам подобный коллективный способ обсуждения и принятия решений был чужд. Для их политической культуры была характерна индивидуальная ответственность, которая возлагалась на старшего в иерархии бюрократа. Китайцы даже создали особый термин *юаньцзо* (букв. «сидеть в круге») для обозначения подобных совещаний. Это, по мнению Г.Франке, явилось причиной определенного административного беспорядка и дестабилизации системы принятия решений [Franke 1981: 105–106, 112].

Но кроме выполнения важнейших для традиционного общества функций — ритуальных, о которых говорилось выше, хурилтай имел и практическое значение: в дополнение к решению окказиональных проблем наследования власти в круг его неперенных обязанностей входило судопроизводство. Перед восшествием на престол Гуюка Кудэн говорил: «В скором времени будет курилтай, я их приведу туда вместе с собой, и их вина будет расследована в присутствии родичей [наших] и эмиров, и они получают за нее достойное наказание и кару» [Рашид-ад-дин 1960: 116]. Специально могли собирать хурилтай для слушания ясы. После того как в год Лошади каан возвратился после завоевания областей Хитая, «в местности Талан-даба, устроив собрание, сделал курилтай. В этом году, году Барана (1235 г. — *авт.*), он захотел собрать еще раз всех сыновей, родственников и эмиров и заставить их вновь выслушать ясу и постановления. Все явились согласно приказу. Всех он отличил разного рода пожалованиями и милостями. Целый месяц непрерывно родственники в согласии пировали с раннего утра до звезды, и по принятому обычаю, все богатство, которое было собрано в казнохранилищах, он, каан, раздарил собравшимся. Когда закончили пиры и развлечения, он обратился к устроению важных дел государства и войска. Так как некоторые окраины государства еще не были полностью покорены, а в других областях действовали шайки бунтовщиков, он занялся исправлением этих дел. Каждого из родственников он назначил в какую-нибудь страну, а сам лично намеревался направиться в Кипчакскую степь» [Рашид-ад-дин 1960: 35]. Ниже будет показано, что присутствие светских правителей и военачальников было обязательным на ежегодных хурилтаях, где повторение постановлений и законов становилось неперенной частью этих собраний.

7. Формы права и судопроизводство

На вопрос о принципах регулирования монгольского общества в Империи Чингис-хана, о характере предписаний, которыми они определялись, следует обратить особое внимание. Уже неоднократно упоминалось, что важнейшим механизмом, способствовавшим стабилизации Монгольской империи, были правила и законы, установленные Чингис-ханом. Правовое поле империи регулировалось не только ясой, как это обычно представляется исследователями, которые, как правило, подчеркивали законодательную инициативу Чингис-хана. И в данном контексте яса интерпретируется как свод законов гражданского характера, выходящий за рамки обычного права, а Чингис-хан выступает в роли творца гражданского кодекса.

В исторической реальности круг текстов, которые могли служить монголам руководством в их деятельности в качестве правовых норм, значительно шире: *билик* (bilig), *засак* (jasay = яса), *зарлик* (jarliq), *йосун* (yosun), *тору* (törü), *уг* (üge)⁶. Значение некоторых терминов не вызывает сомнений. Так, слово *уг* является одной из фольклорных форм, содержащих наставления или поучения, которая, как вытекает из текста «Сборника летописей», довольно часто используется в пеницитарной практике. *Зарлик* всеми учеными понимается как приказ, указ, распоряжение [Рахевилц 1993: 97; Ratchnevsky 1983: 166]. В дополнение приведем наблюдение И. де Рахевилца, который отмечает, что именно это слово часто встречается в известных ему надписях квадратным письмом, тогда как *засак* не встречается вовсе. Точно так же в надписи уйгурским письмом 1362 г. *зарлик* (императорский указ) упоминается неоднократно, а *засак* — только один раз [Рахевилц 1993: 97].

Достаточно ясно и значение слова *билик*. Б.Я.Владимирцов сказал, что билики представляют собой собрания (сборник) высказанных Чингис-ханом по разному поводу мыслей, поучений и т.п., «которые были составлены постепенно, причем записывалось, конечно, только то, что было угодно самому хагану» [Владимирцов 1992: 49].

Рашид-ад-дин подчеркивает важность биликов в социально-политической практике Монгольской империи, прежде всего важность их знания старшим — хаганом. «Монголы заимствовали у китайцев обычай, по которому записывались изречения ханов и после их смерти издавались; разумеется, такие записи делались только тогда, когда хан сам желал этого, стараясь в таких случаях облечь свои слова в рифмованную прозу. Эти изречения назывались тюркским словом „билик“ (знание); билики Чингис-хана были предметом преподавания; в Китае

один раз вопрос о престолонаследии был решен в пользу того претендента, который обнаружил более основательное знание этих биликов» [Рашид-ад-дин 1960: 7]. В качестве примера он приводит конкретный случай, когда после смерти Хубилай-хагана борьба за престол развернулась между Тимур-хаганом и Камалой, его старшим братом. Основанием для победы первого стали слова Хубилай-хагана: «„Мудрый каан, т.е. Кубилай-каан, приказал, чтобы на престол воссел тот, кто лучше знает билики Чингис-хана“».

Билики, как и яса, содержали в себе нормы поведения, знакомство с которыми, особенно для военной и властвующей элиты, было необходимым. Чингис-хану приписываются следующие слова: «Только те эмиры туманов, тысяч и сотен, которые в начале и конце года приходят и внимают биликам Чингис-хана и возвращаются назад, могут стоять во главе войск. Те же, которые сидят в своем юрте и не внимают биликам, уподобляются камню, упавшему в глубокую воду, либо стреле, выпущенной в заросли тростника, [и] тот и другая бесследно исчезают. Такие люди не годятся в качестве начальников» [Рашид-ад-дин 1952б: 260].

В «Сборнике летописей» сохранились названия глав, содержания которых в тексте нет. Они посвящены законодательной деятельности потомков Чингис-хана. Упоминается Джучи-хан, которому приписывается текст «о прекрасных притчах, назиданиях, приговорах, которые он изрекал» [Рашид-ад-дин 1960: 87], Чагатай говорил «о притчах и биликах, кои он изрекал» [там же: 102], Тулуй-хан — «о притчах и биликах, кои он изрекал, о хороших приговорах и указах, которые он издавал» [там же: 113], Гуюк-хан — «о биликах, кои он изрекал; о хороших приговорах и указах, которые он издавал» [там же: 122]. Даже когда речь идет о Чингиз-хане, часть текста, посвященная его поучениям, называется «Повествования о Чингиз-хане относительно его похвальных свойств, душевных качеств, его избранных [отмененных] обычаях, о прекрасных притчах, словах и биликах, которые он сказал по каждому определенному случаю и повелел [принять к исполнению]...» [Рашид-ад-дин 1952б: 259]. И начинается этот текст словами: «Чингиз-хан сказал: „Народ, у которого сыновья не следовали биликам отцов, а их младшие братья [ини] не обращали внимания на слова старших братьев [ака]... пренебрегали обычаем [йусун] и законом [йаса]...“. Вот такие неупорядоченные и безрассудные народы, как только возшло счастье Чингиз-хана, подчинились ему, и его чрезвычайно строгая яса водворила у них порядок» [Рашид-ад-дин 1952б: 259].

Эта часть текста «Сборника летописей» позволяет предположить, что понятие *билики* имело более широкий смысл, чем другие, обозначающие правовые нормы монголов. Значение термина амбивалентно.

С одной стороны, билики могут быть одним из жанров фольклора — максимы, нравоучительные четырехстишия с характерным для них параллелизмом, например «Оюун түлхүүр» («Ключ разума»). Тогда билики не носили характера закона или указа (т.е. неисполнение их было ненаказуемым) и имели лишь морально-нормативный аспект. Авторитет морально-этическим нормам придавала ссылка на Чингис-хана, который в рамках традиционной культуры выступал как культурный герой — создатель этих предписаний. С другой стороны, это понятие могло включать и другие смыслы. Например, Рашид-ад-дин пишет, что Чингис-хан «привел от себя эти билики» и надеется, что «потомки... будут также хранить обычай [йосун] и закон [засак] Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1952б: 260]. Издание биликов и установление важных обычаев [йосун] являлось функцией правителя. В последнем случае следует обратить внимание на то, что и для биликов, и для йосуна в персидском тексте употребляется один глагол — *издавать* (глагол *устанавливать* введен переводчиком), что, несомненно, свидетельствует о том, что слово *йосун* в этом контексте означает закон. Указание на то, что слушание биликов для военачальников в начале и конце года, т.е. на ежегодном хурилтае [там же], совершенно необходимо, позволяет предположить их синонимичность *ясе*, которая также упоминается в сходном контексте. Чингис-хану приписываются слова: «Если кто-нибудь из нашего уруга единожды нарушит *ясу*, которая утверждена, пусть наставят его словом. Если он два раза [ее] нарушит, пусть его накажут согласно билику» [Рашид-ад-дин 1952б: 260]. Отсюда можно предположить, что *уг* и *билик* как традиционные правовые нормы обычного права шире, чем *яса*.

Благодаря тщательно проделанной И. де Рахевиллем работе по учету известных на сегодня данных о *ясе*⁷ мы имеем достаточно полную картину, хотя большая часть вопросов о ее характере по-прежнему остаются нерешенными. Указания на принятие свода/текста *ясы* в «Сокровенном сказании» нет, но есть упоминание этого термина в разных контекстах:

1–2) «§ 153...Чингис-хан с общего согласия установил такое правило: „Если мы потесним неприятеля, не задерживаться у добычи... Голову с плеч долой тому, кто не вернется в строй и не займет своего первоначального места!..“ В нарушение указа задержались, оказываются, у добычи трое: Алтан, Хучар и Даритай. За несоблюдение приказа у них отобрано, через посланных для этого Чжебе и Хубилая (военачальники; т.е. не были выделены специальные группы людей для выполнения даже императорских приказов, нет исполнительной власти. — *авт.*), отобрано все, что они успели захватить...» [Козин 1941: 123];

3) «§ 189. Прозорливо правит наша государыня Гурбесу» [там же: 142] (т.е. правление (*jasaq*) Гурбесу — строгое. — *авт.*). Как видим, засак (или яса) связана не только с Чингисидами, а означает любое правление;

4) «§ 193. Чингис-хан одобрил это предложение (*jarliq bolurun* — зажечь костры, чтобы обмануть противника. — *авт.*) и тотчас отдал по войску приказ зажигать костры» (*ceri'üt-te jasad tungqaba*) [там же: 145]. Здесь, как видим, зарлик и засак — синонимы. И. де Рахевилц отмечает, что вписанные между строк китайские иероглифы в обоих случаях одни и те же — *фа-ту* (закон) [Рахевилц 1993: 97];

5) Чингис-хан велел: «§ 197...Подвергнуть его самому строгому допросу и предать суду! (*jasaq bolqaya*)» [Козин 1941: 150]. Здесь, несомненно, новое значение термина;

6) «§ 199. Чингис-хан отдал приказ (*jarliq bolurun*)... Если ж такой распорядок уставишь (*eyin jasadlaju bö'et*), то виноватых (*jasaq dabaqsad-i*) нещадно ты бей. Тех же, кто наши указы нарушит, там же, на месте ты казнью казни» (*jarliq dabaqsad-i*) [там же: 152–153]. В этом отрывке зарлик и засак синонимичны, виновными считаются преступившие указ, распоряжение (*jasaq/jarliq dabaqsad*);

7) «§ 227. Чингис-хан... установил следующий порядок (*jarliq bolju*) дежурств: в первую очередь вступает со своими кешиктенами и командует ими (*kesikten-i jasadu*)... назначен следующий распорядок несения дежурной службы» (*kesik oroqui jarliq tungqarun*) (ср. *jasaq tungqasai* § 193. — *авт.*) [Козин 1941: 170];

8) «§ 257. Чингис-хан совсем уж было приговорил (*jasaq bolqan*) к смертной казни» [там же: 187];

9) «§ 278. Старейшины дежурств, невзирая на свое высокое положение, не имеют права чинить каких-либо самоуправств (т.е. нарушать правило — *jasaq könte'esü*. — *авт.*)» [там же: 197]. В этом параграфе, содержащем описание устройства гвардии после смерти Чингис-хана, употребляются различные монгольские термины наряду с упомянутым засак: «издал указ» (*jarliq bolurun*), «по правилам прежнего указа» (*uridu yosu'ar... jarliq*), «по прежним обычаям/правилам» (*urida yosu'ar*). Заметим, что здесь глагол употребляется в том же значении, как и в § 227 (*kesik turqa'ud-i jasadu orotuqai*).

Приведенные выше примеры употребления термина *засак* позволяют определить поле его значений: распоряжаться, управлять (вероятно, сюда включается и судебная сфера, так как для этого периода характерна неразделимость законодательной и исполнительной властей); руководить, управлять; распоряжаться, приказывать. Последнее, безусловно, идентично употреблению термина *зарлик*, что подтверждается в § 199, где «нарушение указа» обозначается как одним, так

и другим термином (ср. § 193 и 227 — доводить до сведения указ/приказ, где последний передается как термином *засак*, так и термином *зарлик*). Кажется, дело не в том, что в период Чингис-хана зародился новый вид законодательства — засак (яса), а в употреблении в одном значении слов из двух разных языков: тюркского *зарлик* и тунгусо-маньчжурского *засак*, что наблюдалось и в случае с терминами *улус* и *иргэн*.

По-прежнему открытым остается вопрос, решение которого не входит в нашу задачу: было ли все то, что реформировал Чингис-хан, записано в свод законов при его жизни или появлению Великой ясы мы обязаны его ближневосточным потомкам, поскольку в Китае ее текст не был известен. На то, что текст был записан, указывают неоднократные ссылки на «Сборник летописей», где говорится о необходимости зачитывать текст ясы во время ежегодных хурилтаев. С другой стороны, можно предположить и существование устной традиции трансляции ее содержания исходя из слов, сказанных Угэдэем о Тулуге: «Он день и ночь, в урочный и неурочный час находился при отце, слышал и познал порядки и ясу» [Рашид-ад-дин 1960: 19].

Материалы по ясе, которые нам удалось обнаружить в источниках и литературе, позволяют достаточно адекватно определить ее характер. Практически все сведения о фиксации указов Чингис-хана обнаруживаются в ближневосточных источниках, в которых отмечается, что для этого монгольских мальчиков специально обучали уйгурскому письму. «Что яса была редактирована еще при жизни Чингис-хана, это можно заключить и из его ссылок на нее в своих изречениях. Мирхавенд пишет, что по приказанию Чингиз-хана несколько монгольских мальчиков учились у уйгуров (славившихся своей образованностью), чтоб написать на свертках уставы ясы» [Березин 1863: 26].

Сведения Джувейни согласуются с предыдущим: «В соответствии и согласии со своим собственным суждением он (Чингис-хан. — *авт.*) ввел правило для каждого дела и закон для каждого обстоятельства и для каждой вины установил кару. А так как у племен татарских не было письма, повелел он, чтобы монгольские дети обучались письму уйгуров; и чтобы ясы и приказы были записаны на свитках. Эти свитки называются Великой Книгой Ясы, и лежат они в казне старших царевичей. И когда станет хан садиться на трон, или будет набирать великое войско, или соберутся царевичи и [станут советоваться] о делах государства и управления, то приносят те свитки и с ними сообразуют свои дела» [Джувейни 2004: 19]. И, как уже упоминалось в связи с интронизацией Угэдэя, и согласно Мирхавенду, «ясу Чингиз Ханову выносили из архивов и читали всякий раз при восшествии на престол

нового хана или при необыкновенных случаях, требовавших разрешения, которое и находили в ясе» [Березин 1863: 24].

Арабский историк ал-Макризи указывает даже время, когда был составлен этот свод законов: «Когда Чингис-хан, основатель могущества татар в странах Востока, победил государя Ван-хана и получил верховную власть, он установил некоторые основные правила и некоторые наказания и все передал письменно в книге, которой он дал наименование Ясы (иные называют ясак, но в сущности это имя есть Яса). Когда редакция книги была окончена, он велел вырезать эти законы на стальных досках и сделал их кодексом для своей нации, которая сообразовалась с ними после него, до тех пор, пока Господь не истребил ее. Чингис-хан не исповедывал ни одной из религий, признаваемых обитателями земли, как вы должны это знать, если вы читали его историю. Яса была для его потомков нерушимым законом, от предписаний которого они ни в чем не отступали. Один верный раб, весьма ревностно преданный Аллаху, — да помилует его Господь! — Абу-Гашем Ахмед-бен Борган-Эддин рассказывал мне, что он видел экземпляр ясы в хранилище медресы Мостансериз, в Багдаде» [Березин 1863: 25].

Возможно, ал-Макризи позаимствовал сведения о времени составления ясы в «Сборнике летописей», где также сообщается, что Чингис-хан, победив кереитского Ван-хана, устроил великое собрание «в благодарность за это великое благодеяние, установив хорошие и твердые уставы [*йасахха*], он счастливо воссел на ханский престол» [Рашид-ад-дин 1952б: 134]. Обращает на себя внимание тот факт, что Макризи сравнивает ясу со священным текстом: «По кончине его (Чингиз-Хана), его преемники и их подданные повиновались уставам ясы так же, как первые мусульмане повиновались уставам Алкорана; предписания ее были как бы религией, и не знают никого из них, поступавшего вопреки ей» [Березин 1863: 31]. Возможно, и чтение текста на ежегодных хурилтах начала года имело не только практическое значение — напомнить царевичам и военачальникам установления Чингис-хана, но и сакральный смысл — приписывание текста сакрализованному предку позволяло использовать его в качестве инструмента космологизации пространства империи.

Следует обратить внимание и на другое обстоятельство. Еще в начале 70-х годов XX в. Д.Айалон убедительно доказал, что никакой реальной информацией о ясе ал-Макризи не обладал. Его целью было опорочить мамелюков, для чего он сфабриковал сведения об использовании ими монгольских законов [Ayalon 1971]. Эта мысль перекликается с выводами Д.Эгль, которая также считает, что повествование ал-Макризи можно рассматривать как текст антимонгольской направ-

ленности. Чтобы показать антиисламский характер ясы, арабский историк сознательно искажает сведения, заимствованные им у ал-Умари, в описании которого монгольские обычаи превращаются в свод законов. Для чего ал-Макризи идет на подобную фальсификацию? Представляя ясу как свод законов, он противопоставляет ее шариату. Тем самым он дискредитирует «не только обычаи, но и форму правления монголов» [Эгль 2004: 500–501].

Возвращаясь к терминологическому обозначению законов, необходимо отметить, что есть и другое написание: «Чингис-хан соизволил сказать: „Кутуку знает великий обычай *йусун!*“ — и вдвойне оказал ему [свое] благоволение» [Рашид-ад-дин 1952б: 95]. «Сокровенное сказание» подтверждает, что великие установления Чингис-хана обозначаются двумя терминами. Первый из них — *йасак/засак* [Козин 1941: 152], когда одновременно отмечается синонимичность *јасаq* и *jarliq*: «нарушившие *засаq/зapлиq*». Второй термин, *йосун*, как и у Рашид-ад-дина, связывается с Шиги-Хутуху, которому Чингис-хан сказал: «Ты держишь в мыслях твоих Великую Ясу — Еке-Йосу. Не ты ли, Шиги-Хутуху, — око смотрения моего, ухо слышания моего» [Козин 1941: 182].

Можно с большой долей уверенности предполагать, что подобные правовые нормы были характерны и для других народов региона. Во всяком случае, некие правила, обозначаемые термином *яса*, за исполнением которых следили, отмечаются. Так, в «Сборнике летописей» у алчи-татар, воевавших с кереитским Сарык-ханом, упоминаются «установления караула и ясаула» [Рашид-ад-дин 1952а: 112], последнее интерпретируется как правила внутреннего распорядка. Позже, безусловно, потомки Чингис-хана продолжили традицию, «поскольку в то время был такой обычай, чтобы каждое слово, которое скажут государи, изо дня в день записывали, — все они говорили большую часть речей складно и со скрытым смыслом, — то каждый государь назначал одного из приближенных записывать его слова. Слова Чагатая записывал упомянутый Везир. А у каана (Мэнгу-хаган. — *авт.*) был наиб из уйгуров, по имени Чингкай» [Рашид-ад-дин 1960: 101]. Именно поэтому в «Сборнике летописей» упоминается яса не только Чингис-хана, но и Угэдэй-хана, и Мэнгу-хана [там же: 149]. Гуюк подтвердил все законы отца [там же: 120].

Приписываемые Чингис-хану нормы абсолютизировались, им придавалось качество неизменности. Согласно Рашид-ад-дину, на тайном совещании, посвященном назначению Угэдэя наследником власти, Чингис-хан сказал сыновьям перед смертью: «Я не хочу, чтобы моя кончина случилась дома, и я ухожу за именем и славой. Отныне вы не должны переиначивать моего веления [йасак]. Чагатая здесь нет; не

дай бог, чтобы после моей смерти он, переимав мои слова, учинил раздор в государстве» [Рашид-ад-дин 1952б: 232]. И позже, «когда кан (Угэдэй. — *авт.*) утвердился на престоле государства, он сперва издал такой закон: „Все приказы, которые до этого издал Чингис-хан, остаются по-прежнему действительными и охраняются от изменений и переимаваний... Отныне, если кто-либо дерзнет и совершит деяние, не соответствующее законам и порядкам старым и новым, то его за это постигнет наказание и достойная вины расплата“» [Рашид-ад-дин 1960: 20]. Неизменность текста, соблюдение установлений Чингис-хана стали условием сохранения созданной им империи. Еще Чингис-хан сказал: «Если великие люди [государства], бахадеры и эмиры, которые будут при многих детях государей, что появятся на свет после сего, не будут крепко держаться закона, то дело государства потрясется и прервется» [Рашид-ад-дин 1952б: 260]. Правда, в этом дискурсе сакральности и соответственно неизменности текста имплицитно отмечается и его профанный, практический смысл: возможность изменений установлений священного предка в соответствии с обстоятельствами. Так, в «Сборнике летописей» сообщается, что Чингис-хан предполагал такую возможность: «Первое то, что повелел Чингис-хан: „Если кто-нибудь из моего рода изменит ясу, то пусть не посягают на его жизнь, не посоветовавшись предварительно об этом вместе со всеми старшими и младшими братьями“» [Рашид-ад-дин 1952а: 95]. Требовалось следовать указаниям Чингис-хана даже после его смерти и в конкретных случаях, например при планировании военных походов. После смерти Чингис-хана Угэдэй «на основании ранее изданного Чингис-ханом неукоснительного указа Джучи-хану о покорении северных областей» [Рашид-ад-дин 1960: 79] поручил старшему брату его исполнение. Неисполнение было наказуемым, о чем уже говорилось выше, или *словом*, или согласно *близу*, или высылкой: «на третий раз пусть его сошлют в дальнюю местность Балджин-Кулджур» [Рашид-ад-дин 1952б: 264].

Соблюдение Великой ясы Чингис-хана являлось неременным условием нормального функционирования общественного организма Монгольской империи, что нашло отражение в источнике: «У кого может хватить на то смелости, чтобы преступить Великую ясу?» [Рашид-ад-дин 1960: 50]; «Кто отвратится от ясы, лишится головы» [там же: 131]. Одновременно отмечают тех, кто не нарушал закона, например «Соркуктани-беги и ее сыновей, которые всегда [шли] стезей закона и на волос не преступили великого закона» [там же: 116].

Выше рассматривалась проблема соотношения власти старшего, хагана и младшего. Заметный интерес в этом контексте представляет связь этих фигур с трансляцией традиции — норм поведения и наказа-

ния. Можно предположить, что старший в коническом клане являлся хранителем знаний, касающихся норм поведения. Джувейни, перечисляя определенные Чингис-ханом обязанности сыновей, писал: «Чагатаю, следовавшему за ним (Джучи. — *авт.*) по старшинству, досталось следить за соблюдением *ясы* и *закона*, насаждая их и взыскивая и наказывая за их нарушение» [Джувейни 2004: 29]. Отметим, что в этой цитате *яса* обособлена от *закона*, что позиционируется и в следующих местах из «Сборника летописей». Так, Чингис-хан сказал перед смертью: «...А кто хочет хорошо знать *ясу*, правила, закон и билики, пусть идет к Чагатаю» [Рашид-ад-дин 1952а: 8]. Рашид-ад-дин еще раз напомнил о приоритете Чагатая в знании *ясы*: «Чагатай был государем умным, способным, внушающим к себе уважение. Его отец Чингис-хан сказал эмирам: „Всякий, кто имеет сильное желание познать *ясу*, билики и правила, как блюсти царство, пусть последует за Чагатаем...“» [Рашид-ад-дин 1960: 93]. Аналогичную информацию находим у ал-Макризи: «Он предписал наблюдать за исполнением *ясы* сыну своему Джагатаю-бен-Чингиз-хану» [Березин 1863: 31].

Можно предположить, что приведенные утверждения — результат того, что источники были составлены на территории, где правили потомки Чагатая. Но вероятнее всего, что знание *ясы* и контроль за ее исполнением отдается в руки Чагатая, вероятно, как младшему в старшем линидже (уруке) потомков Чингис-хана, что предполагает наличие неразрывной связи *ясы*, с одной стороны, со старшей ветвью линиджа Чингис-хана, а с другой — ее левым крылом, наделенным особой сакральностью. В этом контексте проясняется смысл слов Угэдэя о Тулуге: «По правилу и обычаю монголов младший сын бывает старшим в доме, замещает отца и ведает его юртом и домом, а Улугнойон — младший сын великой ставки. Он день и ночь, в урочный и неурочный час находился при отце, слышал и познал порядки и *ясу*» [Рашид-ад-дин 1960: 19], что является имплицитным подтверждением роли младшего в сохранении и трансляции знания *ясы*. Поскольку именно с этой территорией связан и другой важнейший символ общности — престол, то становится понятной неперемнная часть ежегодного хурилтая в начале года — чтение *ясы*. В монгольской политической культуре заметно отсутствие жесткого механизма трансляции власти от умершего хагана к одному из его потомков, и в упоминаниях о властных отношениях в связи с *ясой* в масштабе всей Монгольской империи верховные полномочия приписываются как младшему в правом крыле — Чагатаю, так и младшему в левом — Тулугу.

Правовое пространство Монгольской империи не было однородным, оно моделировалось одновременно несколькими типами традиционных текстов, а не только *ясой*, как принято считать. Выше уже

говорилось, что по-прежнему значимыми оставались фольклорные, вероятнее всего устные, тексты морально-нравственной или этической направленности — *уг* (слово) и *билиг* (максимы мудрости, изречения), ведь характер наказания за нарушение ясы определяется согласно именно этим сборникам. К фольклорной традиции относились также правила и законы обычного права (*йосун*), необходимость знания которых требовалась от всякого правителя.

Со временем термины *уг*, *билиг* и *йосун* начинают обозначать постановления и указы правителя, которые могли закрепляться уже в письменной форме. Необходимость фиксации новых практик, связанных с эскалацией завоевательной политики, и норм социальных отношений внутри общности вызвала к жизни появление законов, их отражающих, — *засак* (яса) и *зарлиг* (указ, приказ). Это еще не было жестко определенным сводом законов, выработанным профессионалами на основе сложившейся практики. К тому же обозначение некоего свода норм поведения термином *яса* было присуще не только монголам. Право проистекало из собственной воли правителя, что отмечал еще П.Рачневски [Ratchnevsky 1983: 166]. В таком случае можно говорить об архетипе традиционного сознания: Чингис-хан как культурный герой является создателем всего и законов в частности. Все сохранившиеся отрывки из ясы касаются частных вопросов (разбой, убийство, военная дисциплина, дела семейные, имущественные, вплоть до ведения хозяйства женщинами в отсутствие мужчины-воина, религиозные табу) и имеют окказиональный характер, поскольку были записаны как произнесенные Чингис-ханом по определенному поводу [Ratchnevsky 1983: 166–170], зачастую как напоминание обычного права. В сущности, в этих отрывках не содержится законов, определяющих основные принципы жизнедеятельности общества.

На наш взгляд, нельзя говорить и о фиксированной судебной практике в лице Шиги-Хутуху, как считает П.Рачневски [там же]. В.В.Трепавлов также признает, что Шиги-Хутуху стал верховным судьей (*гурдэрийн дзаргучи*) и ведал раздачей уделов нойонам [Трепавлов 1993: 27]. И. де Рахевилц, изучавший этот вопрос, присоединяется к мнению тех ученых, которые предполагают, что он не участвовал в гражданской администрации, и выражают сомнение в значении упомянутого термина, обозначавшего его должность [Рахевилц 1993: 99]. Исследователям еще предстоит решить, что может означать должность *дзаргу дзаргулугсан*, которая была определена Чингис-ханом для Шиги-Хутуху, тем более что он появляется во главе военного отряда [Козин 1941: 187], а судебные дела в это время решает сам хан (например, Угэдэй принимает решение о казни Дохолху) [там же: 174].

Нам представляется важной сакрализующая функция ясы как текста, созданного сакрализированным после смерти основателем Монгольской империи Чингис-ханом. В этом контексте стоит напомнить, что сообщения об обязательном чтении ясы на ежегодных хурилтаях в начале года или при интронизации появились в «Сборнике летописей» и отсутствуют в «Сокровенном сказании», несмотря на безусловную важность данного акта.

В связи с темой сакральности большой интерес представляет такое выражение сакрального права, как *törü* (тору) в контексте традиционной монгольской культуры, и прежде всего в «Сокровенном сказании». Сначала приведем мнение В.В.Трепавлова, который изучал проблему преемственности монголами политических традиций тюркского периода. Перечисляя разные точки зрения, он склоняется к определению термина *törü* как свода норм обычного права, регламентирующего отношения внутри и вне социума, как «сферу компетенции монарха» [Трепавлов 1993: 39], определяющую его светские функции. Причем Трепавлов не противопоставляет ясу и *törü*, но считает, что они регулируют разные стороны жизни: «Судя по изложению ее (ясы. — *авт.*) предписаний в мусульманских, китайских и армянских источниках, она в основном налагала бытовые ограничения и предусматривала наказания за преступления. Управлению посвящено лишь несколько пунктов, которые предусматривают: повиновение посланцам каана любого провинившегося, какой бы пост он ни занимал; обязанность удельных правителей для решения спорных вопросов обращаться только к верховному хану; устройство ямской службы; разделение армии по десятичному принципу; налогообложение и тарханные иммунитеты; наследование домена младшим сыном. Значит, все остальные аспекты административного „законодательства“ оставались вне ясы и могут быть отнесены к сфере *törü*, к которой они принадлежали еще за сотни лет до складывания Монгольской империи. Повторим эти аспекты: а) система крыльев; б) порядок выдвижения и провозглашения кандидатов на высшие управленческие и командные должности (включая хана); в) соправительство; г) завоевание и покорение окрестных народов („четырёх углов“); д) распределение доходов и трофеев» [там же: 40–41].

Но приведенная Трепавловым тюркская поговорка XI в.: «Исчезает государство, [но] сохраняется *törü*» [там же: 41] — заставляет усомниться в выводах автора и задуматься над истинным смыслом понятия, выраженного данным термином. Для выявления его значения проделаем ту же работу, что и с термином *засак*, по материалам «Сокровенного сказания», выписав все случаи его употребления.

1) «§ 121. „Что за счастье стать нойоном-темником для меня, который теперь предрек тебе столь высокий сан!» [Козин, 1941, с. 107] (ele edü törö-yi ji'aqsan gü'ün-ni nımayı [Рахевилц 1972: 51]) (наш перевод: «для меня, человека, который указал [тебе] Высший Закон»).

2) «§ 178. Сына ли только забыл я? Правды закон я забыл» [Козин 1941: 136] (kö'ün-есе'ен qaqасаqu-ju törö-dece qaqасаba [Рахевилц 1972: 90]). Речь, безусловно, идет о том, что Ван-хан отошел от Высшего Закона.

3) «§ 208...я памятую о великом долге благодарности» [Козин 1941: 162] (yeke töre setkiyü [Рахевилц 1972: 119]) (наш перевод: «Я думаю о Великом Законе») «*qaqасаqsan ulus qamtutqaqsan-u butaraqsan ulus бүгүтгөлдүксен тусас-у ину törö setkiyü... minu uruq bidan-u oro sa'uju ene metü tusa kixsen törö setkiyü*» [там же: 119–120] (наш перевод: «[Задумываясь о] помощи в объединении разьединенного улуса, раздробленного улуса, я думаю о Законе... То, что наш урук сидит на нашем троне, — я думаю о Законе, принесшем эту помощь»). В этом отрывке явно прослеживается связь *törü* именно с линиджем Чингис-хана.

4) «§ 216. По Монгольской Правде существует у нас обычай возведения в нойонский сан — беки» [Козин 1941: 166] (mongqol-un törö поуан möг beki bolqui yosun аju'ui) [Рахевилц 1972: 125] (наш перевод: «Монгольский Закон состоит в том, что путь нойона — стать бэхи»). В данном случае *йосун* и *тиря* — синонимы.

5) «§ 220. 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: 168] (tende tus qan-ıyan tebcin yadaqsan yosu yeke törö-yi setkiyü'üi [Рахевилц 1972: 127]). В этом параграфе *йосу* и *тиря* образуют парное слово, как это наблюдалось в случае с *улус иргэн*.

6) «§ 263. Ялавачи и Масхут беседовали с Чингисханом о городских законах [Козин 1941: 189].

7) «§ 281. Угэдэй говорит: „Признаю вину свою в том, что по неразумной мести погубил человека, который... опережал всех в ревностном исполнении Правды-Торе“» [Козин 1941: 199] (dörö kiciyegü [Рахевилц 1972: 174]).

Обобщая данные монгольского источника, можно сказать, что *тору* — это то, что можно знать, ощущать, воспринимать, иметь в себе, — *sedkikü*; его можно проявлять для других, т.е. проявлять Высший Закон (Волю) — *jıraqı* и стараться в исполнении Высшего Закона — *kiciyegü*. Но можно в своей деятельности и отойти от закона — *qaqасаqu*, т.е. *тору* — это то, чему человек может следовать в своей деятельности, но что существует вне воли человека, не им создается,

а дается ему свыше, им же только осознается. Даже хан не творит *төрө*, а лишь следует ему, что позволяет обозначить этот феномен как Высший Закон, что, на наш взгляд, и разъясняет выражение «исчезает государство, [но] сохраняется тору», позволяя предположить, что в период Чингис-хана этим термином обозначался закон, установленный Небом.

В связи с этим нельзя не вспомнить, что в древнетюркский период термин тору использовался для перевода понятия «дхарма» на древнетюркский язык [ДТС: 581]. Кажется, что именно это еще недесакрализированное значение Закона (принцип универсальной равнозначности в микро- и макрокосмосе, который обеспечивает соблюдение установлений порядка, закона и правил, норм, следование которым обеспечивает гармонию в Космосе, Природе и Обществе [Фрейданк 1978: 110]) и характерно для традиционного монгольского общества. Исполнителем воли Неба на Земле являлся хан, проводник Закона.

И последнее, что следует отметить, это синонимичность в употреблении терминов на двух языках: тюрк. — тору и тунгусо-маньчжурского *йосун*, на что обращается внимание в источниках. Словари, учитывающие проявление понятий в контексте, отражают как различия в значении этих терминов, так и их совпадение: *tögü*: 1) порядок, правило, закон, 2) обычай, обряд... 4) религиозная дхарма [ДТС: 581]; *јосо* — вера, маньчж.: 1) обычай, закон, 2) обряд, церемония; солон.: обычай, образ; эвенк.: вера, верование, доверие [ССТМЯ: 348]. Аналогичные значения отмечаются и для других терминов: *jarlıy* — повеление, предписание, приказ [ДТС: 242]. *Засак* (ист.) маньчж.: 1) правитель, управитель, князь; *чжурчж.*: 1) размещать, 2) управлять, упорядочивать, регулировать [ССТМЯ: 253].

Экспликация материала и его анализ показывают неопределенность правового поля Монгольской империи, что объясняется полисемантической знаковой политической культуры, когда один термин имеет несколько значений и одновременно один смысл выражается несколькими терминами. Практически невозможно реконструировать иерархию правил, норм, указов, законов, упоминаемых в источниках. Более того, зачастую невозможно определить даже границы действия одного типа из упоминаемых в исследовании норм или права. Безусловно, это не способствовало координации конкретных судебных практик.

Одной из важнейших проблем регулирования процессов в Монгольской империи является проблема организации судопроизводства. В «Сокровенном сказании» можно прочесть, что совершивший дурное дело: «§ 197. ...подвергался строгому допросу и предавался суду» [Козин 1941: 150] (*mong. jasaq bolqaya*). Каким образом проходил суд, какими правилами руководствовались при ведении суда? Кто определял

степень виновности и назначал наказание, т.е. кто осуществлял судопроизводство?

На наш взгляд, выделяются три формы «судейства», практиковавшиеся в Монгольской империи. Согласно наиболее распространенной, судопроизводство начинается с назначения Чингис-ханом Шиги-Хутухи на должность судьи, о чем неоднократно указывается в источниках. Чингис-хан «возложил на Шиги-Хутуху заведывание Верховным общегосударственным судом — Гурдерейн-дзаргу, указав при этом: „Искореняй воровство, уничтожай обман в пределах государства. Повинных смерти — предавай смерти, повинных наказанию или штрафу — наказуй“. И затем повелел: „Пусть записывают в Синюю роспись "Коко Дефтер-Бичик", связывая затем в книги, росписи по разверстанию на части всеязычных подданных "гур-ирген", а равным образом и судебные решения. И на вечные времена да не подлежит никакому изменению то, что узаконено мною по представлению Шиги-Хутуху и заключено в связанные (прошнурованные) книги с Синим письмом по белой бумаге. Всякий виновный в изменении таковых подлежит ответственности“» [Козин 1941: 159–160].

Это назначение подтверждается в ситуации отказа Шиги-Хутуху от взятки при покорении Джун-ду [Козин 1941: 182], о чем уже говорилось выше. В «Сборнике летописей» дается общая оценка его деятельности на судебном поприще: «[Кутуку-нойону] было восемьдесят два года; он решал тяжбы по справедливости и много оказал помощи и благодеяний преступникам; он неоднократно повторял: „Не нужно, чтобы признавались из-за страха и испуга“. Он говорил виновным: „Не бойся и говори правду!“ Из прений судей известно, что с той эпохи [вплоть] до настоящего времени как в Могулистане, так и в тех пределах, [кои зависят от нее], в основу судебных решений кладут правила его манер и способов [решать дела]» [Рашид-ад-дин 1952а: 95]. Но эти же источники отмечают, что прежде всего Шиги-Хутуху был воином — главой тысячи, который зачастую обозначался Рашид-ад-дином титулом *нойон*⁸. Но неразделенность функций, характерная для традиционного общества, нашла отражение в поручениях, даваемых Чингис-ханом Шиги-Хутуху. Так, в «Сокровенном сказании», когда после интронизации 1206 г. Чингис-хан распределяет обязанности кебтеулов, наряду с уже упоминаемыми выше функциями им поручалось следующее: «§ 234. Кебтеулы принимают участие в разрешении судебных дел в Зарго, совместно с Шиги-Хутуху» [Козин 1941: 173], поскольку в § 203 отмечается, что Шиги-Хутуху был назначен на должность заргучи (*jarquci*).

Назначение кого-либо судьей можно назвать первой формой судопроизводства, выделенной в Монгольской империи. Причем этот ти-

тул, используемый для обозначения судебной функции некоторых глав воинских подразделений (нойон, эмир), в «Сборнике летописей» не применяется в отношении Шиги-Хутуху. При Тулуе, а после его смерти — при его жене Соркуктани-беги и сыновьях состоял «Шики-Кутуку из племени татар, которого Чингис-хан называл пятым сыном... Мункасар-курчи из племени джалаир» [Рашид-ад-дин 1952б: 278], которых Рашид-ад-дин называет старшими эмирами Чингис-хана. (Вообще формула «называл его пятым сыном» достаточно распространена: «Из племени тангут было множество эмиров. Из их числа Чингиз-хан привел Учаган-нойона; когда ему было пятнадцать лет, Чингиз-хан воспитал его в качестве сына, так что называл его пятым сыном. Он начальствовал главною тысячей Чингиз-хана» [Рашид-ад-дин 1952а: 144].) Упомянутый Мункасар в правление Мэнгу-хагана также был военачальником и участвовал в уничтожении смуты Ширемуна: «Мункасар-нойон, глава эмиров его высочайшей особы, выступит первым и выяснит то обстоятельство. Согласно приказанию [каана] [Мункасар-нойон] выступил с двумя-тремя тысячами всадников» [Рашид-ад-дин 1960: 134].

Как и в случае с Шиги-Хутуху, Мункасар, являясь главой воинского подразделения (в должности курчи/хурчи), выполнял судебные функции, когда они на него возлагались. Так, во время смуты, произошедшей при интронизации Мэнгу-хагана, последний «судье эмиру Мункасару приказал сесть и вместе с некоторыми другими эмирами начать розыск и допрос» [Рашид-ад-дин 1960: 136]. И тот же Мэнгу-хаган вызвал на суд вдову Гуюк-хагана Огул-Каймиш-хатун, которую привезли, «зашив обе руки в сыромятную кожу. Когда она прибыла, ее отправили вместе с матерью Ширамуна Кадакач-хатун в ставку Соркуктани-беги, и Мункасар-яркучи (яркучи/яргучи — судья, который ведет следствие и судит по обычному праву. — прим. ред.), обнажив ее, потащил на суд и допрашивал... Спросив о ее вине, ее завернули в кошму и бросили в воду» [Рашид-ад-дин 1960: 138]. В другом месте отмечается, что уже в начале своего правления Мэнгу-хаган «приказал, чтобы за расследование того важного дела, которое относится к числу общественных, усердно принялся эмир Мункасар-нойон вкупе с опытными эмирами и укрепил бы основы справедливости» [Рашид-ад-дин 1960: 143].

Еще одного судью при дворе Мэнгу-хагана упоминает Рубрук: «На следующий день нас... позвал Булгай, главный секретарь и судья; пред лицо Булгая нас позвали поодиночке, сперва монаха, а после нас; они начали тщательно расспрашивать, откуда мы, зачем прибыли и в чем состоит наше служение. Этот допрос делался потому, что

Мангу-хану доложено, будто четыреста человекоубийц прибыли в различных платьях, чтобы убить его» [Рубрук 1997: 161].

Рашид-ад-дин называет Булгая, который выступал на стороне Ариг-Буги, Булга-ака или Булга-битикчи (если слово *ака* обозначает почтенное к нему отношение, то *битикчи* указывает на его профессию — писарь), причем отмечается, что «Булга-битикчи слышал слова Угедей-каана и Менгу-каана» [Рашид-ад-дин 1960: 167], т.е. он является знатоком законов, поскольку слышал их из уст их создателей, за что ему хотели сохранить жизнь. Тогда же, когда Мэнгу-хаган назначил Мункасара «укреплять основы справедливости... Булга-ака, отличенному прежними заслугами, приказал быть главным секретарем, писать его указы и повеления и составлять копии» [Рашид-ад-дин 1960: 143]. Уже на следующий день после интронизации, когда сам Мэнгу-хаган сидел на троне, справа от него сидели царевичи, а слева — жены, [далее] были «нойоны и эмиры, а впереди них Мункасар-нойон покорно стоял между телохранителями, далее — битикчи, везиры, хаджибы и наибы, а впереди них — Булга-ака» [Рашид-ад-дин 1960: 133].

Еще одно упоминание о судействе связано с расследованием смуты 1251 г. и наказанием тех, кого не смогли доставить в ставку по причине удаленности от нее: «Менгу-каан послал Бала яркучи с отрядом нукеров в войска тису, дабы он произвел расследование о тех людях и всякого, кто участвовал в заговоре, казнил. И еще одного эмира по такому же делу назначил в область Хитая», причем Бала в числе других называется эмиром ставки Гуюк-хана [Рашид-ад-дин 1960: 138–139], т.е. также главой воинского подразделения.

Итак, можно сказать, что все упоминаемые в источниках лица, на которые были возложены судейские обязанности, не были только судьями — они сохраняли за собой функции военачальников, выполняя судейские функции окказионально, ориентируясь на те нормы, которые устанавливали правящие хаганы. Выделим еще одну характерную черту, присущую людям, назначаемым для исполнения судебной функции: они либо слышали/слушали ясы хаганов, либо их записывали. Отсутствие профессиональной группы, ведущей судопроизводство, в 1254 г. отмечал Плано Карпини, посетивший Мэнгу-хагана: «А вышеупомянутый император, как имеет управляющего, первых секретарей и писцов, так имеет в делах, как общественных, так и частных, всяких чиновников, за исключением стряпчих, ибо все делается без шума судебных разбирательств по воле императора. И другие князья татар поступают так же в том, что к ним относится» [Плано Карпини 1997: 81].

Следует обратить внимание на то, что большая часть случаев упоминания «судейства» связана с проведением хурилтаев, на которые собирались по возможности все представители Золотого рода и военачальники. Здесь выделяются две другие формы судебных действий: суд, осуществляемый членами/участниками хурилтая, и суд самого хагана. Например, осенью 1245 г. (сентябрь—октябрь), когда все собрались для избрания Гуюка хаганом, после акта интронизации и праздничного пира «приступили к приведению в порядок важных и ко благу направленных дел государства. Во-первых, судили Фатиму-хатун, во-вторых, принялись за расследование случая с Отчигином и подробно допрашивали, а расследование этого [дела] нужно было вести со всей тонкостью, и не всякому это было возможно по обстоятельствам близости родства. Менгу-каан и Орда вели расследование и никому другому не давали вмешиваться. После окончания суда несколько эмиров предали [Отчигина] казни» [Рашид-ад-дин 1960: 119]. В другом месте говорится, что Фатиму судили за колдовство после вступления на престол Гуюк-хана, «и после того как она под палками и под пыткой созналась, зашили верхние и нижние отверстия ее [тела] и, завернув ее в кошму, бросили в воду» [Рашид-ад-дин 1960: 117]. Неоднократное упоминание хурилтая как места и времени суда над провинившимися объясняется тем, что практически все случаи были связаны с распрями при выборах верховного хагана и наказанием противников победившего. Здесь и расследование, и наказание осуществляют не специальные люди, а властные лидеры — члены Золотого рода. Давалось поручение — судить и расследовать что-либо и соответственно звание яргучи, возможно только на время выполнения данного задания.

Но чаще всего в качестве судьи упоминается верховный правитель — хаган, что повелось еще со времен Чингис-хана. Так, Тохучара, втянувшего в войну Хан-Мелика, «§ 257. Чингис-хан совсем уж было приговорил к смертной казни, но потом, сделав ему строжайший выговор, отставил от командных должностей и тем ограничил его наказание» [Козин 1941: 150].

Чингис-хан при распределении улуса между сыновьями обратился к ним со следующими словами, касаясь старших военачальников: «Если когда-либо кто-нибудь из них совершит проступок, не берите на себя роли судьи, ибо вы молоды, они же — заслуженные люди. Советуйтесь со мной. Меня не станет — советуйтесь между собой и только после этого поступайте по закону. Но при этом преступление должно быть доказано и подтверждено сознанием подсудимого. Подвергаясь наказанию, он должен сознавать, что с ним поступлено по закону, а не под влиянием вспышки гнева или других причин, повлиявших на его

осуждение» [Грум-Гржимайло 1926: 440–441]. При этом автор ссылается на д’Оссона, который, в свою очередь, цитирует Джувейни. Именно поэтому примечателен ответ Асутая, убившего Абишку (оба принадлежали к Золотому роду), при разборе смуты Ариг-Буги: «Я убил [его] по приказу государя, [которым] тогда [был] Ариг-Бука; кроме того, я не хотел, чтобы член нашего дома пал от руки карачу» [Рашид-ад-дин 1960: 166]. И расследование, и приговор, и исполнение находились в руках представителей Золотого рода — как хана удела, так и верховного хагана.

Некоторое представление о судебной системе можно получить из сообщения о деле Куркуза (эмир), управлявшего Хорасаном и Мазандераном: «В конце концов каан сам учинил допрос. Он обвинил в преступлении Онгу-Тимура и его подчиненных и сказал: „Так как ты находишься в зависимости от Бату, то я пошлю туда твое показание, Бату знает, как лучше с тобой поступить“. Везир Чинкай сказал: „Судьей Бату является каан, а это что за собака, что для его дела нужно совещание государей? Пусть этим ведает каан“» [Рашид-ад-дин 1960: 47]. При этом содержится ссылка на «Великую ясу Чингис-хана», согласно которой доносчика, оболгавшего Куркуза, убивают.

Отмечается исполнение судебной функции и Угэдзем. Так, Рашид-ад-дин в названии главы, где перечисляются функции и достоинства Угэдзя, в числе прочего упоминает «о хороших приговорах, которые он давал» [Рашид-ад-дин 1960: 7]. «Когда каан утвердился на престоле государства, он сперва издал такой закон: „Все приказы, которые до этого издал Чингис-хан, остаются по-прежнему действительными и охраняются от изменений и переименований... Отныне если кто-либо дерзнет и совершит деяние, не соответствующее законам и порядку старым и новым, то его за это постигнет наказание и достойная вины расплата“» [Рашид-ад-дин 1960: 20].

В 1251 г. (январь–февраль) на трон был возведен Мэнгу-каан, с чем не были согласны некоторые представители рода Чингис-хана. Их козни были раскрыты, «Мэнгу-каан прибыл в ставку Чингис-хана, воссел на скамью и самолично судил царевичей и Ширамуна и допрашивал [их]... Несколько дней чинили суд по тому делу; допрашивали очень тонко, пока в конце концов в словах тех людей не появилось противоречие и не исчезло всякое сомнение в их непокорности. Они все единодушно сознались и повинились в своем преступлении: „Такой сговор мы составили и замыслили измену“. Мэнгу-каан хотел по своему прославленному обычаю пожаловать им прощение и помилование, [но] царевичи, нойоны и эмиры сказали, что промедление и отказ воспользоваться таким удобным случаем для устранения противника является далеким от правильного пути... он понял, что тех людей

следует уничтожить, а вместо них держать других людей. Он приказал предать мечу наказания тех заключенных эмиров, замышлявших измену и побуждавших царевичей к послушанию и [тем] бросивших их в пучину таких преступлений. [Таких] оказалось семьдесят семь человек. Всех их казнили, в том числе двух сыновей Илджидая, умертвили вбиванием в рот камней... Бури вместе с послами отправили к Бату, который после подтверждения его вины предал его смерти... Тогдашай-хатун судил Кара-Хулагу, который приказал растоптать ее ногами в присутствии Йисун-Буки (ее муж. — *авт.*) и [этим] исцелил [свою] грудь от давней злобы» [Рашид-ад-дин 1960: 135–137].

Как видим, большую часть судебных дел, связанных со смутой, решали представители дома Чингис-хана, в частности сам Мэнгу-хаган, хотя в начале своего правления он и назначил Мункасара судьей, причем суд правили как участники хурилтая, так и хаган. Всегда отмечается, что судопроизводство ведется в соответствии с ясой.

В «Сборнике летописей» неоднократно упоминаются судьи. Например, у джалаирского Кадана был сын по имени Илукэ, который подарил своего младшего брата Элджидая Угэдэй-хагану. «Угедей-каан сделал этого Элджидая вместе с Шики-Кутуку постоянно состоящим при своей особе, чтобы Элджидай носил его седалище и с Шики-Кутуку ходил в ханской ставке; Элджидай изучил правила хорошего тона, [придворные] обычаи и искусства и постепенно превратился в уважаемого эмира» [Рашид-ад-дин 1952а: 95].

Другие примеры: «В эпоху Менгу-каана Мункасар-нойон, из рода джат, был великим эмиром и старейшим из судей (в тексте *йаргучий-ан* — судьи, от монг. *джаргу* — суд. — прим. пер.). Причина его возвышения, степени и величия была такова. В то время как Менгу-каан со своим отцом Тулуй-ханом и с войском возглавили поход на страну кипчаков, дабы он увел их вперед и доставил в ставку [великого хана]. В отношении [этого] он много постарался. [Кроме того], в то время как потомки Гуюк-хана задумали измену против Менгу-каана, [Мункасар-нойон] был верховным судьей и, невзирая на лица и [не подчиняясь влечению] сердца, не смягчался, а подверг виновных наказанию. Когда Менгу-каан выступил войною против нянгасов, он также был с ним и там умер» [Рашид-ад-дин 1952а: 96].

«Шикуки-нойон, который в эпоху Хулагу-хана был судьей йаргучи и вместе с Гараки отправился в Хорасан, был из племени курлаут» [Рашид-ад-дин 1952а: 118]. Перед прибытием в Иран Хулагу, Угэдэй-хаган отправил туда для «начальства над войсками и административного управления с титулом эмир-и лашкара, т.е. командующий войсками» Бенсил-нойона кости тумант племени керент. Вместе с ним в качестве нукеров туда прибыли уйгур Куркуз как битикчи и найман-

ский Кул-Пулад, сын которого Есур был судьей (йаргучи) [Рашид-ад-дин 1952а: 141–142]. Когда Куркуз оскорбил вдову Чагатая, «гонцы той жены Чагатая привезли сыну Кул-Пулада ярлык, чтобы он схватил Куркуза и выдал им. Куркуз бежал в крепость Туса. После трехдневного сражения его вывели и, волоча в цепях, выдали им» [Рашид-ад-дин 1960: 48]. Вот почему, вероятно, судья — это и военачальник.

Также в Иране в качестве судьи отмечается потомок конкотанского Мунлика Тудаджу-йаргучи [Рашид-ад-дин 1952а: 168]. Племя сулдус: «Из сыновей Судун-нойона, которые пришли вместе с Хулагу-ханом в Иранскую землю, был Сунджак-нойон, бывший в качестве судьи [йаргучи] эмира правого крыла и эмира кезика» [Рашид-ад-дин 1952а: 175].

Несколько человек — потомков Соркана (род джадаи из племени баяут), названного отца Чингис-хана, — также носили звание судьи. Сыновья его сына Кукуджу: Нокай-судья, «Джулчи-стольник и Мустафа-секретарь-нойон, при жизни каана были судьями [йаргучи]» [Рашид-ад-дин 1952а: 177]. Их родичем был Тудай-судья [там же].

«Когда в году цзя-у (31 января 1234 — 20 января 1235 г.) [при дворе] обсуждался [вопрос о] переписи населения Северного Китая и сановник Ху-ду-ху (Quduqu) и другие предлагали считать [каждого] тяглового за [отдельный] двор... После неоднократных споров [они] наконец были установлены подворно» [Мункуев 1965: 193], как предлагал Елюй Чу-цай. «...Осенью, в 7-ю луну (4 августа — 1 сентября 1236 г.) Худуху прибыл в императорскую ставку со списками населения Северного Китая...» [Мункуев 1965: 194].

Свидетельства современников, в частности Плано Карпини, содержат сведения об отношениях монгольского правителя и его подданных: «Император же этих татар имеет изумительную власть над всеми. Никто не смеет пребывать в какой-нибудь стране, если где император не укажет ему. Сам же он указывает, где пребывать вождям, вожди же указывают места тысячникам, тысячники сотникам, сотники же десятникам. Сверх того, во всем том, что он предписывает во всякое время, во всяком месте, по отношению ли к войне, или к смерти, или же к жизни, они повинуются без всякого противоречия... именно люди, то есть татары и другие, распределяются между вождями... и говоря кратко, император и вожди берут из их имущества все, что захотят. Также и личностью их они располагают во всем, как им будет благоугодно» [Плано Карпини 1997: 49–50]. Путешественник упоминает также о немедленном, без суда, наказании за разглашение важных замыслов, за оскорбление старших младшими, за прелюбодеяние, воровство или грабеж [Плано Карпини 1997: 42].

Можно согласиться с В.А.Рязановским в определении характера судопроизводства: «Чингис-хан не создал определенной судебной ор-

ганизации в своем государстве, но он учредил должность главного судьи, с которой мы встречаемся и при его преемниках. Вместе с тем при его ближайших преемниках мы видим, что жалобы приносятся ко двору хана, где их кто-то разбирает. Первоначально, вероятно, сам хан, а затем главный судья или еще вероятнее — какой-либо чиновник. Но эта организация носила характер не столько суда, сколько административной расправы» [Рязановский 1931: 304]. Безусловно, человек на должность назначался, но, к сожалению, нет конкретных свидетельств о его деятельности, кроме случаев рассмотрения дел, связанных с оппозицией верховному хагану. Остается неясным и характер взаимоотношений «верховного судьи», назначенного хаганом, и других судей, также выделяемых для исполнения судебных функций верховным правителем.

Еще раз подтверждаются слова В.А.Рязановского: «Свидетельства современников и другие исторические данные доказывают, что в эпоху Чингис-хана и его преемников правильной организации отправления правосудия не было... Нет постоянной судебной организации, постоянных судебных учреждений, нет и сознания необходимости выносить приговор по расследовании дела судом и пр. Организация судебной функции находится лишь в зародыше. Мы видим здесь назначение главных судей, но наряду с исполнением других функций... По особо важным делам судил главный судья или же назначались судьи *ad hoc* и производилось разбирательство дела, причем не стеснялись тем, что обвинитель являлся и судьей. В менее значительных обыкновенных случаях ограничивались административной расправой (при дворе хана) или даже самосудом на основании своих обычаев, нередко жестоких и суеверных. Для обвинения монголы признавали необходимым сознание обвиняемого и для этого употребляли пытки и истязания... Так обстоит дело суда в центре государства» [Рязановский 1931: 32].

Таким образом, в эпоху Монгольской империи выделяются три формы судейства: суд хурилтая, суд хагана и суд специально назначенных лиц — судей (последние — для завоеванных западных земель — земель территорий), причем эта пеницитарная система носила не столько характер выстроенного судебного расследования, сколько, как писал В.А.Рязановский, административной расправы.

Монгольский улус XII–XIII вв., как вытекает из изложенного, характеризуется отсутствием формализованных институтов власти вне родоплеменных традиций. Высшая власть и авторитет сосредоточены в руках верховного правителя (хагана) и членов его династии (представителей конического клана — Золотого рода), объединенных участием в хурилтае. Последний играл ведущую роль наряду с хаганом в управлении монгольским обществом. Уже в XII в. он представлял

собой собрание глав ЭСО на надплеменном уровне и созывался прежде всего для избрания верховного лидера, роль которого особенно возрастала с активизацией завоевательной деятельности. Как уже отмечалось, с усилением власти Чингис-хана, а впоследствии и его потомков хурилтай приобрел характер семейного совета.

Фактическое отсутствие государственной структуры внутри монгольского общества, а также выработанного механизма трансляции власти, когда одновременно сохраняются два принципа (примо- и ульtimoгенитурный), привело к тому, что со смертью основателя монгольской кочевой империи она стала распадаться и вскоре перестала существовать, поскольку и при его жизни отдельные ее части не представляли собой ни экономически, ни политически единого организма, а социально-политическая общность обуславливалась принадлежностью глав политий к одному коническому клану, в моделировании границ которого использовались как реальные, так и фиктивные генеалогии.

Примечания

¹ Исследователи семантически объединяют слова *отчигин* и *оток*. Б.Я.Владимирцов считал, что последнее слово согдийского происхождения, означающее «территория, страна, место для кочевания» [Владимирцов 1934: 132–134, 136, 137]. О.А.Константинова на основе анализа терминов выстраивает семантический ряд: очаг–жилище–народ. Связь между этими двумя терминами отмечает и акад. Ш.Нацагдорж, поскольку, считает он, *оток* означает то, что переходит в наследство младшему сыну, т.е. *отчигину*, и первоначально означал *очаг*, юрта. Со временем под *отоком* стали понимать все, чем владел предыдущий хозяин, а именно юрту, скот, жен и домочадцев.

² И. де Рахевилц предполагает, что Хасар пересек территорию Ляодуна и отправился на север через верховья Сунгари, Нонни и Таоура (правого притока Нонни), следуя в верховья последней, и достиг Великого Аурука Чингис-хана [Rachewiltz 2004: 922].

³ По сообщению даосского патриарха Чан-Чуня, который посетил лагерь Тэмугэ-отчигина 24 апреля 1221 г., он располагался в 4–5 днях пути на юго-восток от места впадения Керулена в озеро Хулун-нур [Rachewiltz 2004: 940].

⁴ Вставленное переводчиком в квадратные скобки имя, по всей вероятности, не соответствует истине. Возможно, речь шла о казни Фатимы и Шира [Рашид-аддин 1960: 117]. Выше приводилось сообщение этого же автора о деятельности Отчигина и в период правления Хубилая. Как известно, после обращения к нему Туракины-хатун «Отчигин раскаялся в своем замысле, ухватившись и уцепившись за предлог устройства поминок [в связи] с происшедшей [чьей-то] смертью, распростерся в извинениях. В это время пришло известие о прибытии из похода Гуюк-хана в свою ставку на берегу реки Имиль. Сожаление Отчигина о содеянном стало сильнее, и он вернулся в свои места, в свой юрт» [там же: 116–117].

⁵ Можно соотносить Чингис-хана с Джучи-Хасаром, поскольку и источник подчеркивает их несомненную сопряженность: «И до настоящего времени обычай таков, что уруг Чингис-хана из всех [своих] дядей и двоюродных братьев сажает в ряду царевичей только уруг Джочи-Касара; все другие сидят в ряду эмиров» [Рашид-ад-дин 1952б: 51].

⁶ «„Уг“ представляет собой весьма сложный и многослойный жанровый конгломерат, основные составляющие которого сводятся к следующему: это чаще всего нравоучительные или критические притчи, аллегории... композиционно тексты, имеющие, как правило, поэтическую и смешанную прозаическую структуру, построены в форме монолога, диалога или полилога» [Дашибалова 1998: 178].

⁷ Не вдаваясь в широкую дискуссию о ясе, согласимся с точкой зрения Рязановского: «Несомненно, что при патриархальном быте монголов и крепости родового строя Яса Чингис-хана, как и вообще все первобытные кодексы, представляла главным образом лишь объединение и закрепление действовавшего обычного права» [Рязановский, 1931: 10].

⁸ При распределении народа по тысячам и назначении тысячников должность тысячника и титул нойона получает Шиги-Хутуху (§ 202 «Сокровенного сказания»). Рашид-ад-дин также называет его нойоном, упоминая в нескольких случаях. «Из числа татарских детей, которые в эпоху Чингис-хана стали почтенными [людьми] и эмирами и которых воспитали он и его жены, был некто Кутуку-нойон, называвшийся также Шики-Кутуку... Жена [Чингис-хана] воспитала его как родного сына, с полным почетом и честью, в своем семействе. Когда он вырос, его нарекли Шики-Кутуку, а также называли Кутуку-нойоном; [сам] он называл Чингис-хана — эчигэ, что означает отец, а Бортэ-фуджин — тэрикун-экэ... Угедей-каан называл его старшим братом, и он сживал с его сыновьями выше Менгу-каана; он был приближенным у детей Тулуй-хана и Соркуктани-беги и скончался во время смуты Арик-Буки...» [Рашид-ад-дин 1952а: 95]. При выделении уделов Шиги-Хутуху обращается к Чингис-хану с просьбой: «Если будет твоя милость ко мне, то дай мне народ, обитающий внутри земляного вала» [Владимирцов 1934: 97].

Шиги-Хутуху возглавлял войско, которое Чингис-хан оставил «ради надзора и охраны дорог на Газнин, Гарчистан, Забул и Кабул... с 30 тысячами людей в те пределы, чтобы они по мере возможности покорили те страны а также были сторожевым войском [караул], с тем чтобы он сам и его сын Тулуй-хан могли свободно заниматься завоеванием владений Хорасана» [Рашид-ад-дин, 1952б: 221]. На берегу реки Синд Кутуку-нойон встретился с Джелал-ад-дином и был разбит [Рашид-ад-дин 1952б: 95].

Шиги-Хутуху верно служил Чингис-хану. Когда захватили город Джун-ду (владения Алтан-хана), он единственный не взял взятки, объяснив это так: «„Я подумал про себя: когда мы [еще] не взяли города, всему, начиная от веревки и кончая небольшим платком [дастарчэ], господином был Алтан-хан. Теперь, когда мы захватили город, все принадлежит Чингис-хану. Как же отдают тайно и воровски кому-то его добро? Вот почему я ничего не взял!“ Чингис-хан соизволил сказать: „Кутуку знает великий обычай йусун!“ — и вдвойне оказал ему [свое] благоволение» [Рашид-ад-дин 1952б: 95].

При Угэдэе лидирующие позиции Шиги-Хутуху сохранялись: «Угедей-каан сделал этого Элджида вместе с Шики-Кутуку постоянно состоящим при своей

особе, чтобы Элджидай носил его седалище и с Шики-Кутуку ходил в ханской ставке» [Рашид-ад-дин 1952а: 95]. Например, при походе монголов на Алтан-хана, Шиги-Хутуху был одним из военачальников (эмир тысячи) Тулуй-хана, возглавлявшим отряд [Рашид-ад-дин 1960: 22]. В примечании сообщается: «Шиги-Кутуку — найденыш из племени татар, воспитанный матерью Чингиса. Последний называл его своим братом и дал ему удел младших братьев» [там же]. Как видим, чаще подчеркивается статус Шиги-Хутуху как воина, главы тысячи и его роль в завоеваниях, чем его судейские функции.



Глава седьмая

ОТ СТЕПНОЙ ДЕРЖАВЫ К МИР-СИСТЕМЕ

1. Военная машина

Европейские путешественники оставили достаточно подробное описание оснащения монгольских воинов. Джувейни сообщает, что каждый монгольский воин должен иметь полный комплекс снаряжения, включая защитное и наступательное вооружение, транспортных животных и пр. Если при осмотре войска обнаруживается нехватка чего-нибудь, виновные жестоко наказываются [Juvaini 1997: 31].

Изначально монгольская армия состояла в основном из легковооруженных всадников. По словам Плано Карпини, каждый должен был иметь «два или три лука, или по меньшей мере один хороший, и три больших колчана, полных стрелами, один топор и веревки, чтобы тянуть орудия... Железные наконечники стрел весьма остры и режут с обеих сторон наподобие обоюдоострого меча; и они всегда носят при колчане напильники для изощрения стрел. Вышеупомянутые железные наконечники имеют острый хвост длиною в один палец, который вставляется в дерево. Щит у них сделан из ивовых или других прутьев, но мы не думаем, чтобы они носили его иначе, как в лагере и для охраны императора и князей, да и то только ночью» [Плано Карпини 1957: 50–51].

Количество тяжелых кавалеристов в составе монгольской армии в процентном соотношении было невелико. Плано Карпини свидетельствует, что лишь «у некоторых из них есть копыя, и на шейке железа копыя они имеют крюк, которым, если могут, стаскивают человека с седла» [Плано Карпини 1957: 51]. «Богатые же имеют мечи, острые в конце, режущие только с одной стороны и несколько кривые; у них есть также вооруженная лошадь, прикрытия для голеней, шлемы и латы. Некоторые имеют латы, а также прикрытия для лошадей из кожи... Шлем же сверху железный или медный, а то, что прикрывает кругом шею и горло, — из кожи... У некоторых же все то, что мы выше назвали, составлено из железа следующим образом: они делают одну тонкую полосу шириною в палец, а длиною в ладонь, и таким образом они приготавливают много полос; в каждой полосе они делают восемь маленьких отверстий и вставляют внутрь три ремня плотных и крепких, кладут полосы одна на другую, как бы поднимаясь по уступам, и привязывают вышеназванные полосы к ремням тонкими ремешками, которые пропускают чрез отмеченные выше отверстия; в верхней части они вшивают один ремешок, который удваивается с той и другой стороны и сшивается с другим ремешком, чтобы вышеназванные полосы хорошо и крепко сходились вместе, и образуют из полос как бы один ремень, а после связывают все по кускам так, как сказано выше. И они делают это как для вооружения коней, так и людей. И они заставляют это так блестеть, что человек может видеть в них свое лицо» [Плано Карпини 1957: 50–51]. По мнению Т.Оллсона, монгольское слово *begder*, обозначающее панцирь, восходит к персидскому слову *bagtar* — кольчуга [Allsen 2002: 265]. Именно из Средней Азии монголы вынесли многие виды защитного и наступательного вооружения, значительное число плененных среднеазиатских мастеров трудились над изготовлением для монгольского войска брони, шлемов и знаменитых своим закалом мечей и сабель [Горелик 2002].

Обязательная часть военного снаряжения монгольских воинов — шелковая нательная рубаха. Обычно, когда стрела застревает в теле, всегда очень болезненна процедура удаления наконечника, одновременно это увеличивает поверхность ранения. Если стрела пробивала доспехи, то наконечник проникал в тело, плотно облегаемый прочной шелковой тканью. В такой ситуации стрелу было гораздо проще удалить [Chambers 1988: 55–56]. Если бы монгольские воины соблюдали личную гигиену и не носили одежду, не снимая [Мэн-да бэй-лу 1975: 75], раны оставались бы совершенно чистыми.

Монгольский лук был, по мнению многих исследователей, самым мощным в эпоху средневековья. Натяжение знаменитого английского лука, который остановил французских рыцарей при Кресси, было око-

ло 35 кг, и он мог отправить стрелу на расстояние до 230 м. Монгольский лук был сложносоставной, усиленный роговыми накладками, и получал усиление в 40–70 кг. Монголы обладали особой техникой стрельбы из лука, позволявшей увеличивать начальную скорость стрелы. Все это позволяло достичь дальности ее полета в 320 м [Черикбаев 1990: 15; Chambers 1988: 57; Хоанг 1997: 199; Вернадский 1997: 118].

Обычная тактика монголов сводилась к следующему. Монгольское войско выстраивалось в несколько линий. Первые линии составляли тяжеловооруженные всадники. Сзади находились конные лучники. В начале битвы легкая кавалерия с флангов или через интервалы между передовыми подразделениями выезжала вперед и начинала засыпать противника стрелами. Одно из таких сражений описывает Марко Поло: «Забил накар, и люди, не медля, бросились друг на друга. Схватились за луки и стали пускать стрелы. Переполнился весь воздух стрелами, словно дождем; много людей и коней было смертельно ранено. За криками и воплями и грома нельзя бы было расслышать; воистину, видно было, что сошлись враги смертельные. Метали стрелы, пока их хватало; и много было мертвых и насмерть раненных» [Книга Марко Поло 1956: 213]. Когда с помощью массированного обстрела в обороне противника создавались бреши либо в его ряды вносилась дезорганизация, лучники охватывали противника с флангов и в дело вступала тяжелая кавалерия, которая наносила прямой удар по ослабевшему врагу.

Монголы превосходно стреляли на скаку, управляя своими лошадьми только ногами и голосовыми командами. Каждый воин имел в своем колчане 60 стрел (возможно, это сакральное число, обозначающее законченный цикл, как в нашем календаре 100). «У них заведено, чтобы каждый воин в сражении имел шестьдесят стрел, тридцать маленьких — метать и тридцать больших с железными широкими наконечниками» [Книга Марко Поло 1956: 212]. Сплошная стена из сыпавшихся стрел была хорошим психологическим оружием (особенно если часть стрел была снабжена специальными свистунками) и могла принести вред плохо вооруженной пехоте. Однако эффективность такой стрельбы была невысока для хорошо защищенного броней противника. Некоторые исследователи полагают, что предел точности попадания в цель у наиболее опытных стрелков из лука составляет максимум 150 м, тогда как оптимальная точность у массы лучников не превышает 60 м [Черикбаев 1990: 15]. Основываясь на подобных расчетах, Дж.М.Смит высчитал, что, если выпускать 3–4 стрелы на скаку, всадник должен проскакать за это время до 120 м и, следовательно, только его последний выстрел на расстоянии около 30 м мог быть результативным [Smith 1984: 316–317].

Коронной тактической уловкой монголов было ложное отступление, когда они высылали вперед несколько подразделений, которые должны были имитировать столкновение с врагом, а потом сделать вид, что отступают. После того как враг бросался в преследование в надежде поживиться легкой добычей, монголы растягивали его коммуникации. Затем в дело вступали лучники, которые засыпали противника стрелами. Завершала сражение тяжелая кавалерия, которая сначала выдвигалась на легких рысях, а потом сминала уставшего и потерявшего строй противника. Подобная тактическая хитрость подробно описана Плано Карпини: «Всякий раз, как они завидят врагов, они идут на них, и каждый бросает в своих противников три или четыре стрелы; и если они видят, что не могут их победить, то отступают вспять к своим; и это они делают ради обмана, чтобы враги преследовали их до тех мест, где они устроили засаду; и если их враги преследуют их до вышеупомянутой засады, они окружают их и таким образом ранят и убивают. Точно так же, если они видят, что против них имеется большое войско, они иногда отходят от него на один или два дня пути и тайно нападают на другую часть земли и разграбляют ее; при этом они убивают людей и разрушают и опустошают землю. А если они видят, что не могут сделать и этого, то отступают назад на десять или на двенадцать дней пути. Иногда также они пребывают в безопасном месте, пока войско их врагов не разделится, и тогда они приходят украдкой и опустошают всю землю» [Плано Карпини 1957: 52].

На такую уловку попались русские князья при битве на реке Калке. Русских вкупе с кипчаками было больше, чем два потрепанные в предыдущих сражениях тумена Субэдзэ и Джебе. «Когда монголы увидели их превосходство, они стали отступать. Кипчаки и урусы, полагая, что они отступили в страхе, преследовали монголов на расстоянии двенадцати дней пути. Внезапно монгольское войско обернулось назад и ударило по ним и, прежде чем они собрались вместе, успело перебить [множество] народу» [Рашид-ад-дин 1952б: 229].

Однако монголы предпочитали тактику дистанционного боя до получения решающего преимущества над противником. «Если можно обойтись иначе, они неохотно вступают в бой, но ранят и убивают людей и лошадей стрелами, а когда люди и лошади ослаблены стрелами, тогда они вступают с ними в бой» [Плано Карпини 1957: 53]. Возможно, это было обусловлено тем, что основную часть монгольского войска составляли простые кочевники — легковооруженные лучники. Так было даже в конце XIV в., когда Монгольская империя уже разделилась на несколько самостоятельных улусов [Книга Марко Поло 1956: 90]. Дж.М. Смит полагает, что не более десятой части монгольских воинов имели металлическое защитное вооружение. Именно по-

этому они потерпели поражение при Айн-Джалуте (3 сентября 1260 г.). Мамлюки были прекрасными стрелками, но у них было меньше лошадей. Поэтому они предпочитали посылать более точно стрелу из неподвижного положения. Монголам удалось в сражении смять только левое крыло, тогда как центр и правое крыло выстояли, а когда монгольская конница устала, они на свежих конях перешли в контрнаступление и смяли противника [Smith 1984].

Относительно превосходства монгольского войска над армиями других средневековых государств существуют разные мнения. Широко распространена точка зрения, что кочевники являются «природными воинами». Еще в первой четверти XIX в. д'Оссон писал, что «образ жизни этих кочевников делал их особенно приспособленными к военной службе» [д'Оссон 1937: 39]. Кочевники отличались выносливостью и неприхотливостью, зоркостью, прекрасно ориентировались на местности, с детства умели управлять лошадью и стрелять из лука. Их кочевой образ жизни позволял им осуществлять крупномасштабное маневрирование большими по численности подразделениями. «Когда отправляются в долгий путь, на войну, сбруи с собой не берут, а возьмут два кожаных меха с молоком для питья, да глиняный горшок варить мясо. Везут также маленькую палатку, чтобы укрываться на случай дождя. Случится надобность, так скажут, скажу вам, дней десять без пищи, не разводя огня, и питаются кровью своих коней: проткнет жилу коня, да и пьет кровь. Есть у них еще сухое молоко, густое, как тесто; возят его с собою; положат в воду и мешают до тех пор, пока не распустится, тогда и пьют» [Книга Марко Поло 1956: 91].

С изложенным трудно не согласиться. Однако необходимо учитывать два важных обстоятельства. В умении владения оружием ближнего боя обычные кочевники, как правило, уступали профессиональным воинам оседло-земледельческих обществ (дружинники, специально обученные воинские подразделения — мамлюки, янычары и др.). Кроме того, умение ориентироваться на местности и передвигаться с большим количеством заводных лошадей составляло преимущество кочевников только в степных зонах или в непосредственной близости от них (как на Руси). Иное дело, если боевые действия велись в непривычных условиях. Тогда номады теряли фактор «своего поля» и им приходилось играть по правилам противника. Так было во время двух походов Юаньской армады против Японии. Так было и на Ближнем Востоке, где они потерпели поражение от мамлюков.

Гораздо большее право на существование имеет мнение Дж.М.Смита [Smith 1984], который главное преимущество монголов на протяжении многих кампаний видел в их количественном преобладании. Они сравнительно просто могли послать на войну целый тумен — 10 тыс.

воинов с семьями, лошадьми и стадами домашних животных. Если исходить из того, что мужчины составляли около пятой части, т.е. всего около 50 тыс. человек, то животных было 900 тыс. голов (в условных овцах — 1,8 млн. голов). Если тумен продвигался налегке, только с заводным табуном, это составляло не менее 50–60 тыс. голов лошадей. Далеко не везде можно найти достаточное количество пищевых ресурсов, чтобы прокормить такое количество людей и животных. «Всякий раз, когда [татары] выступают в поход, каждый человек имеет несколько лошадей. [Он] едет на них поочередно, [сменяя их] каждый день. Поэтому лошади не изнашиваются» [Мэн-да бэй-лу 1975: 69]. Для выпаса животных требовалось не более 4–5% общего числа людей [Семенюк 1958: 66]. При этом часто скот пасли женщины и дети. Следовательно, 80–100% мужчин могли принимать участие в военных действиях. Несмотря на то что земледельцев было на порядок больше, им трудно было быстро собрать равноценную по силе армию для отражения врага.

С точки зрения У.Мак-Нила, монголы значительно превосходили своих противников «мобильностью и координацией действий на очень дальних расстояниях. Они могли перемещаться рассредоточенными колоннами по любой местности, поддерживая постоянную связь, поэтому могли объединяться в боевые порядки в нужный момент и в нужном месте... европейские армии не достигли такого уровня координации до конца XIX в. У монголов были отличные гонцы, превосходная глубокая и фланговая разведка. Играла свою роль и удивительная выносливость как воинов, так и лошадей, возвращенных в суровых условиях» [Мак-Нил 2004: 645, примеч. 16]. Долгие тренировки в период облавных охот обусловили высокую маневренность и координированность монгольских воинских подразделений, способность быстро перестраиваться и легко перемещаться на поле военных действий.

Монгольская армия была основана на так называемой десятичной системе. Войска делились на подразделения численностью десять (*aravt*), сто (*zuut*), тысяча (*myangan*) и десять тысяч (*tumen*) воинов. «Чингис-хан приказал, чтобы во главе десяти человек был поставлен один (и он по-нашему называется десятником), а во главе десяти десятников был поставлен один, который называется сотником, а во главе десяти сотников был поставлен один, который называется тысячником, а во главе десяти тысячников был поставлен один, и это число называется у них тьма» [Плано Карпини 1957: 49]. «Каждый из эмиров тумана, тысячи и сотни должен содержать в полном порядке и держать наготове свое войско с тем, чтобы выступить в поход в любое время, когда прибудет фирман и приказ, безразлично, ночью или днем!» [Рашид-ад-дин 1952: 264].

Открытие принципа иерархии (в том числе десятичной системы) в свое время сыграло в истории военного дела не менее важную роль, чем, например, изобретение колеса для технического прогресса. Иерархические системы в военном отношении оптимальнее, поскольку они способны гораздо быстрее организоваться из составляющих частей, нежели неиерархические, состоящие из того же количества компонентов. Войско, имевшее более организованную структуру (при прочих равных факторах), обладало значительным тактическим преимуществом по сравнению с войском, не имевшим никакой или худшую военную организацию [Крадин 1992: 142–143]. Военная история демонстрирует бесчисленное множество примеров, когда малочисленные армии побеждали превосходящего противника только из-за того, что имели лучшую организацию. Возможно, сейчас сказанное может показаться банальностью, но не стоит забывать, что речь идет о племенном обществе, для которого базисные принципы социальной организации были совсем другими, чем в современном государстве.

Жесткая военная иерархия предполагает строгую дисциплину. Этот принцип был чужд племенным вождям с их сепаратизмом. Плано Карпини писал, что если во время сражения «из десяти человек бежит один, или двое, или трое, или даже больше, то все они умерщвляются, и если бегут все десять, а не бегут другие сто, то все умерщвляются; и, говоря кратко, если они не отступают сообща, то все бегущие умерщвляются; точно так же если один, или двое, или больше смело вступают в бой, а десять других не следуют, то их также умерщвляют, а если из десяти попадают в плен один или больше, другие же товарищи не освобождают их, то они также умерщвляются» [Плано Карпини 1957: 49–50].

Десятичная система и круговая порука не предполагают необходимость специальных контролеров. «Смотр и учет войск ведется так, что отсутствует нужда в записывании результатов проверки (*daftar-i-arz*) и содержании специальных лиц и их помощников, — свидетельствует Джувейни. — Так как все поделены на десятки и один человек назначен командиром над другими девятью, из десяти начальников десятков один получает звание „командира сотни“, а вся сотня ему подчинена. И так с каждой тысячей, и точно так же с десятью тысячами человек, над которыми назначен начальник, называемый „командующим тумена“. В соответствии с этим правилом, если возникнет необходимость и понадобится человек или вещь, то дело передают темнику, а тот соответственно — тысячнику, и так далее до десятников. В этом есть истинная справедливость; каждый человек трудится как другой, и между ними не делают разницы, не принимая во внимание ни богатство, ни власть» [Juvaini 1997: 31; ср.: Книга Марко Поло 1956: 90–91].

Такая система была очень удобна для управления большими массами людей. Она была широко распространена у многих народов мира, а не только у кочевников. В истории Внутренней Азии она известна, во всяком случае, начиная с Хуннской державы. При этом наиболее удобная для счета десятичная система (в пятеричной системе цифры и числа громоздки, двадцатеричная предполагает большое количество числительных) сочеталась с психологическим принципом оптимизации управления, согласно которому количество единиц информации без необходимости введения иерархии составляет 7 ± 2 [Крадин 1992: 140–143]. Это вполне соответствовало родоплеменной иерархии кочевников Евразии. У многих номадов минимальная общинная группа состояла из 5–10 семей [Krader 1963: 281, 283; Johnson 1983; Khazanov 1984: 132–138; Масанов 1995: 138, и др.], что соответствует «десяtku».

На более высоких уровнях десятичная система далеко не всегда отражала действительную численность воинов, а показывала военно-иерархический статус подразделения. Это неоднократно было подтверждено расчетами по разным обществам кочевников Евразии [Марков 1976: 45, примеч. 18, 312; Barfield 1992: 38; Крадин 1992: 139–140, и др.]. Несоответствие наименований воинских подразделений реальному числу воинов подтверждается и письменными источниками по истории средневековых монголов [Бичурин 1829: 57, 65; Рашид-ад-дин 1960: 173; Далай 1983: 56–57], что также приводит к выводу об иррациональном значении данной терминологии. В связи с этим необходимо напомнить, что для доиндустриальных обществ было характерно иное отношение к счету и любым измерениям. «В отношении ко всему, что следовало выразить в количественных показателях — меры веса, объема, численности людей, даты и т.п., царили большой произвол и неопределенность. Здесь сказывается особое отношение к числу; в нем склонны были видеть в первую очередь не меру счета, а проявление царящей в мире божественной гармонии» [Гуревич 1983: 69]. Неслучайно монгольское слово *тумен* одновременно обозначает и «десять тысяч» и «бесчисленное множество».

Судя по «Сокровенному сказанию», Чингис-хан в 1206 г. располагал не менее ста тысячами всадников. В «Сокровенном сказании» (§ 202) перечисляются 95 тысячников, которым он доверил свои воинские подразделения. Кроме того, в источнике сказано, что здесь не учтены так называемые лесные народы. На момент смерти основателя державы левое крыло состояло из 38 тыс., правое — из 62 тыс. С учетом тысячи личных телохранителей, называемой *гол*, а также 40 тыс., которые были розданы ближайшим родственникам, общая численность войска составляла 141 тыс. всадников [Рашид-ад-дин 1952б:

266–278]. При всей условности подобных расчетов видно, что общее число номадов, привлеченных к активным военным действиям, несмотря на потери в предыдущих кампаниях, возросло примерно в полтора раза. Данное обстоятельство может быть объяснимо только тем, что по мере расширения степной державы увеличивались и ее людские ресурсы. Погибшие в сражениях воины заменялись рекрутами из новых владений, присоединенных к улусу.

Если исходить из того, что взрослые мужчины составляли примерно пятую часть населения, общая численность кочевого населения монгольских степей в 20-е годы XIII в. должна была быть не менее 700 тыс. человек. Подобный вывод согласуется с мнением других исследователей [Мункуев 1970: 12; Smith 1975: 272–274; Allsen 1987: 5; Вернадский 1997: 132, и др.]. Эти данные примерно сопоставимы с экологической продуктивностью монгольских степей, способных прокормить без дополнительных источников существования максимально 800 тыс. человек [Крадин 2002: 72–79]. В период расцвета империи численность номадов возросла, хотя часть их ушла в Европу, Среднюю Азию и Иран. По данным на 1290 г., собственно монголов в государстве Юань насчитывалось около 1 млн. человек, примерно столько же было выходцев из Западной и Средней Азии (*сэму, сэмужэнь*)¹, 10 млн. человек проживало на территории Северного Китая (*ханьжэнь*) и 60 млн. — в Южном Китае (*нанжэнь*) [Langlois 1981: 15].

Деление на десятичные воинские подразделения не было единовременным актом, да это было и невозможно. Любое воинское подразделение после участия в боевых действиях требует докомплектации или переформирования. По всей видимости, провозглашение десятичной системы в качестве основы структуры Ёке Монгол Улс в 1206 г. явилось политической декларацией о намерениях. В реальности же так называемые *туанган* по своей численности часто были больше одной тысячи воинов. Достаточно обратиться к информации «Сборника летописей». Тысяча, которой управлял Мухали, состояла из 3 тыс. джалаилов. Тысяча Бааритая-курчи-нойона составляла 10 тыс. бааринов, а тысяча Ная-нойона — 3 тыс. бааринов. Тысячные подразделения кунгаритов состояли из 5 тыс. человек, онгутов — из 4 тыс., джалаилов под руководством Дайсана — из 2 тыс. Тысяча братьев Кэхтая и Бучина также насчитывала 3 тыс. человек, а тысячи каракиданей и чжурчжэней — соответственно из 10 тыс. каждая и т.д. [Рашид-аддин 1952б: 269–274].

Более того, известны случаи переформирования «подразделений племен», когда менялся их иерархический статус. «Тысяча, состоящая из племен ойрат. Их было [собственно] четыре тысячи, однако в подробностях [они] не известны. Эмиром и повелителем [падишах] их

был Кутука-беки. Когда он подчинился Чингиз-хану, все ойратское войско по [установившемуся] правилу утвердили за ним, а эмирами-тысяцкими были те люди, которых он хотел. После него [этими тысячами] ведали его сыновья» [Рашид-ад-дин 1952б: 269]. Это текст определенно свидетельствует, что ойратский *туанган* состоял из большего числа воинов, а потом на его основе было сформировано объединение более высокого иерархического уровня. Схожая информация содержится в том же источнике касательно войска Бааритая-курчи-нойона [там же: 269].

Существовали два варианта мобилизации в монгольское войско. В первом случае все мужчины тех или иных племенных и клановых подразделений приравнивались к воинам и должны были участвовать в военных походах. Видимо, этот способ комплектации войска использовался на ранних этапах существования Монгольской империи. Другой вариант предполагал, что в зависимости от необходимости проводился набор рекрутов от каждого племени и вожества. Так, в 1235 г. из каждого монгольского «десятка» один воин был призван для участия в походе на западные страны и один — на Сун. В бывшей чжурчжэньской империи рекрутировался один человек от 10 дворов для похода на Сун и Корё [Бичурин 1829: 354]. В 1247 г., организуя поход на Бату, Гуюк призвал по одному человеку от ста душ [Бичурин 1829: 300; Allsen 1987: 21]. Согласно «Юань ши» в период господства монголов в Китае все мужское население от 15 до 70 лет было привлечено к воинской службе. Однако в действительности возраст призывника мог варьироваться в зависимости от потребностей между 15 и 20 годами [Hsiao Ch'i-ch'ing 1978: 17]. Мобилизация проводилась скрытно, чтобы никто из посторонних не смог узнать об этом. Марко Поло свидетельствует, что, когда Хубилаю понадобилось собрать большую армию, это было сделано настолько быстро и тайно, что никто о происходящем даже не заподозрил [Книга Марко Поло 1956: 100].

Монголы широко применяли тактику тотальной войны, масштабное запугивание противника с целью подавления его боевого духа и деморализации. «Когда городские стены проломлены, [татары] убивают всех, не разбирая старых и малых, красивых и безобразных, бедных и богатых, сопротивляющихся и покорных, как правило без всякой пощады. Всякого, кто при приближении противника не подчиняется приказу [о капитуляции], непременно казнят, пусть даже [он] оказывается знатным» [Мэн-да бэй-лу 1975: 67]. Только с приходом к власти хагана Мункэ практика тотального террора была отменена. Хаган повелел, чтобы во время военных походов на Сун все разрушения были сведены к минимуму и даже в случае сопротивления население не подвергалось бессмысленному уничтожению. Грабеж населе-

ния также был ограничен [Allsen 1987: 83]. Единственным исключением стал Багдад, который был демонстративно разрушен с особенной жестокостью.

Интересно, что обычно монголы брали пленных в том случае, если города им сдавались без единого выстрела. Джувейни свидетельствует, что так они поступили, в частности, при взятии Дженда [Juvaini 1997: 89–90]. Однако по предложению Елюя Чуая ремесленникам, монахам, лекарям и некоторым другим категориям населения сохранялась жизнь: «Если перебить их, то не будет никакой прибыли, а это означало бы, что [войска] потрудились напрасно!» [Мункуев 1965а: 66, 76]. Сколько человеческих жизней удалось спасти с помощью такой циничной аргументации одному из самых просвещенных и гуманных деятелей жестокого XIII века!

Для осадных работ использовалось местное население. Его заставляли приводить в действие гигантские механизмы, собирать камни, заготавливать бревна, строить осадные сооружения. При осаде Ходженда монголы собрали более 50 тыс. человек (*хашар* — букв. «толпа»), которые были подчинены двум туменам завоевателей. «Их всех разделили на десятки и сотни. Во главу каждого десятка, состоящего из тазиков, был поставлен монгол, они переносили пешими камни от горы, которая находилась в трех фарсангах» [Рашид-ад-дин 1952б: 207]. Это же подтверждают сведения из китайского источника: «Всякий раз при наступлении на большие города [они] сперва нападают на маленькие города, захватывают [в плен] население, угоняют [его] и используют [на осадных работах]. Тогда [они] отдают приказ о том, чтобы каждый конный воин непременно захватил десять человек. Когда людей [захвачено] достаточно, то каждый человек обязан [набрать] сколько-то травы или дров, земли или камней. [Татары] гонят [их] день и ночь; если [люди] отстают, то их убивают» [Мэн-да бэй-лу 1975: 67].

При штурме городов монголы также широко использовали систему заградительных отрядов, посылая вперед взятое в плен местное население. «Когда [люди] пригнаны, [они] заваливают крепостные рвы [вокруг городских стен тем, что они принесли], и немедленно заравнивают [рвы]... [При этом татары] не щадят даже десятки тысяч человек. Поэтому при штурме городов и крепостей [они] все без исключения бывают взяты» [там же].

И все же в начале военных действий против чжурчжэней монголы испытывали недостаток опыта и специальных средств для осады городов [Hsiao Ch'i-ch'ing 1978: 12]. В ходе первой кампании против тангутов они так неудачно пытались затопить водой их столицу г. Чжунсин, что вода прорвала построенную плотину и затопила мон-

гольский лагерь. Но монголы быстро осваивали военное дело. При этом они использовали чжурчжэньских, китайских, а также мусульманских инженеров и ремесленников. По свидетельству Плано Карпини, монголы при осаде городов применяли самые современные для того времени технологии — осадные башни, в том числе с катапультами, а также различные метательные орудия, заряженные стрелами, камнями и пороховыми снарядами. Перед штурмом велась крупномасштабная артподготовка, возводились плотины для затопления города, рылись подкопы под вражескими стенами и т.д. [Плано Карпини 1957: 53–54].

По мнению Т.Оллсона, «главным архитектором» монгольской артиллерии был Амбугай (Анмухай) из клана баргутов. В цз. 122 «Юань ши» сообщается: «Амбугай вместе со своим отцом Бохоchu, слугой Чингис-хана, ходил в походы и имел заслуги. [Однажды] император спросил его: „Что входит сначала в осаждаемые города и вражескую территорию — воины или орудия войны?“ [Амбугай] ответил изречением: „В осаждаемых городах сначала используют катапульту, метальную ядра, потому что они ужасны, тяжелы и имеют большой радиус действия“. Император был доволен и после этого приказал создать подразделения катапульт. В год 1214, [когда] Великий наставник и Вице-король Мухали [Мухуали] осуществлял кампанию на юге [против Цзинь], император изрек: „Амбугай говорит, что в осаждаемых городах наиболее правильным использовать тактику катапульт; [если] вы считаете целесообразным это, как города не будут разрушены?“ [Император] даровал золотую пайцзу [Амбугаю] и сделал его императорским доверенным лицом в управлении над мастерами катапульт всех округов [suilu paoshou daluhuachi]. Амбугай выбрал около 500 мужчин и обучил их. Впоследствии он подчинил много государств, полагаясь на свое мощное вооружение» [Allsen 2002: 276]. Представляется, что непосредственными строителями подобных машин и их наводчиками были чжурчжэньские и китайские мастера.

Китайская технология использования осадных орудий выражалась в том, что несколько десятков человек дергали за канаты, которые служили рычагом для метания снарядов. Катапульты в зависимости от размера и конструктивных особенностей, численности персонала (20–100 человек) могли метать камни весом в несколько десятков килограммов на расстояние 100–150 м. После взятия Самарканда армией Чингис-хана инженеры смогли усовершенствовать катапульту, что позволило увеличить дальность полета камней до 300 м [Chambers 1988: 64]. Монголы взяли на вооружение также баллисты, которые могли посылать снаряды на расстояние более 200 м [Allsen 2002: 267–268; Храпачевский 2005: 209–241, и др.].

С течением времени они заимствовали у чжурчжэней пороховые снаряды, которые представляли собой кувшины, начиненные взрывчаткой, — катапульты забрасывали их на сотни метров. Помимо этого монголы использовали сосуды с нефтью (так называемый греческий огонь) и негашеной известью. На вооружение были взяты и китайские ракеты на бамбуковых палках, однако их эффективность была невысокой. Монголы додумались до дымовой завесы для скрытия маневров на поле боя. Дым и огонь служили также средством психологического устрашения противника [Allsen 2002]. От монголов в 1240–1241 гг. европейцы узнали о применении пороха. Первые пушки удивительно напоминают китайские тыквообразные орудия [Мак-Нил 2004: 647–648]. Кто бы мог тогда подумать, что это открытие кардинально перевернет все военные технологии и станет одной из главных причин заката военной мощи кочевых империй.

2. Города на колесах

Кочевники, как правило, не любили городскую жизнь. Стационарность, замкнутое пространство пугали привыкшего к вольниценомада. Не случайно у татар Восточной Европы существовала поговорка: «Чтоб тебе, как христианину, оставаться всегда на одном месте и нюхать собственную вонь» [Меховский 1936: 213, примеч. 46]. Обедневшие и перешедшие к земледелию кочевники рассматривали свое состояние как вынужденное и при первой же возможности возвращались к подвижному образу жизни скотоводов. По этой же причине монгольские ханы предпочитали пышным дворцам, окруженным неприступными стенами, юрту в широкой степи.

По-видимому, ставки большинства предводителей племенных союзов и вождеств на территории Монголии XI–XII вв. представляли собой скопление юрт, телег и прочей утвари, которые растягивались на много километров по степи. «[При перекочевках] повозки передвигаются по пять в одном ряду. [При сборах для перекочевки они], как вереницы муравьев, как нити при плетении веревки, тянутся [к одному месту] справа и слева на [протяжении] пятнадцати ли. Когда [колонна из съехавшихся повозок] выпрямляется и половина [их] достигает воды, то [колонна] останавливается» [Пэн Дая, Сюй Тин 1960: 138].

В «Сокровенном сказании» несколько раз (§ 136, 198, 233, 253, 257) сообщается о ставке Чингис-хана, которая в транскрипции С.А.Козина называется *Аурух*, *Ауруутах* (a'uruq, a'uruq-tur, a'uru't-tur). Первое упоминание относится к рубежу XII и XIII вв.: «Старики и дети Чингисханова куреня, так называемый Аурух, находились в ту пору при озере

Харилту-наур. Так вот, из этих людей, оставленных в Аурухе, Чжуркинцы донага обобрали пятьдесят человек, а десятерых при этом еще и убили» [Козин 1941: 114]. Чингис был взбешен случившимся и жестоко отомстил за убийство. Однако здесь более важно отметить другое. Речь идет о лагере близ озера Харилту², в котором находились семьи (старики и дети) сподвижников Чингис-хана, а взрослые мужчины в это время участвовали в военном походе. Ранее уже упоминалось, что И. де Рахевилц совершенно справедливо считает *Аурух* собирательным названием ставки Чингис-хана. Этимология этого слова происходит от тюркского и обозначает нечто вроде «склада тяжелых вещей» или «лагеря». Рахевилц так и переводит этот термин на английский язык — *base camp* (основной лагерь), ссылаясь при этом на переводы П.Пельо и Л.Лигети, хотя и признает их некоторую неадекватность (цит. по [Rachewiltz 2004: 499]). Схожего мнения придерживаются и многие другие исследователи (см., например, [Гонгор 1974: 17–18]). Наша точка зрения на этот счет представлена в главе шестой.

В течение нескольких последних лет японские археологи пытаются связать термин *Аурух* с названием монгольского местечка Аврага. Слово *аврага* с монгольского языка переводится как гигантский, исполинский. В XX столетии этим словом называли борцов-чемпионов. Названное местечко расположено у изгиба на левом берегу Керулена, примерно в 12 км к северо-западу от горы Тооно-Уул и примерно в 10 км к югу от населенного пункта Дэлгэрхаан, на правом берегу небольшой одноименной речушки Аварга почти в месте слияния ее с другим притоком Керулена, Баруун Сайр, на плато к югу от горы Арашаан уха (109°09' в.д., 47°05' с.ш.).

В этом месте расположены еле выделяющиеся на поверхности остатки насыпей, вытянутых с запада на восток примерно на 1200 м. Возможно, это следы фундаментов жилых усадеб, ремесленных мастерских и иных сооружений юртообразной конструкции. Примерно в центре расположено прямоугольное сооружение — так называемая «платформа № 1» (11,1×7,9 м). Платформа защищена двумя глиняными валами, в центральной части на южной стороне каждого из них прослеживается вход (как и вход в обычную монгольскую юрту). С севера поселение отгораживается еле видимым дугообразным валом. Едва ли этот вал имел фортификационные функции, скорее, его задачей было поставить заслон на пути домашних животных [Shiraishi 2005: 66].

Японские археологи путем точечного тестирования вели исследования на месте «платформы № 1» с 2001 г. [Preliminary Report 2003; Preliminary Report 2004; Shiraishi 2005]. На данном объекте они выделяют пять культурных горизонтов. Самый нижний, первый горизонт, по их мнению, связан с началом XIII в. В то время здесь на квадратной

платформе со сторонами 17,6 м был построен дворец Чингис-хана. Горизонт 2а — это восстановленный Угэдэем в 1229 г. дворец, горизонт 2б — восстановленное на том же месте примерно в середине XIII в. здание, в котором хранился алтарь духа Чингис-хана. Горизонт 3 относится к четвертой четверти XIII в., когда данная территория не использовалась и заросла травой. Последний, 4-й горизонт исследователи относят к концу XIII столетия и связывают его с сооружением святилища в память о монгольских хаганах.

Радиоуглеродные датировки шурфов и траншей внутри «платформы № 1» и рядом с ней показывают широкий разброс дат между серединой XIII и XV столетием [Shiraishi 2005: 13]. Там обнаружено большое количество костей лошадей, овец, коз, керамика, обломки чугунных котлов, втулки ступиц колеса, железные гвозди, пробойи, костяные накладки на лук, бронзовые монеты и украшения, осколки фарфоровых изделий (некоторые фрагменты датируются серединой XV в.) и т.д. [там же: 77–88].

Японские археологи при локализации Ауруха ссылаются на сообщение Чан-Чуня, согласно которому ставка располагалась примерно в пяти днях пути на юго-запад от оз. Далайнор [Shiraishi 2005: 11–13; ср.: Rachewiltz 2004: 940]. Это вполне допустимо, хотя источники совершенно точно указывают, что Аурух не мог находиться в одном месте. Достаточно обратиться к тексту «Сокровенного сказания» [Козин 1941: 173, 182]. Если согласиться с тем, что этот памятник связан с деятельностью самого Чингис-хана, то необходимо сделать весьма существенную оговорку. Данное поселение не могло быть местом расположения постоянной ставки Чингис-хана при его образе жизни. Ставка перекочевывала вместе с ее предводителем в зависимости от природно-климатических ритмов, политических и военных обстоятельств. В данном же месте могло быть сезонное место расположения Ауруха, к примеру зимняя стоянка. Не исключено также, что там более или менее постоянно могла проживать какая-то группа представителей его урука (например, обедневшие скотоводы и ремесленники). Стационарным лагерем проживания какой-либо большой группы данное место могло стать, по-видимому, уже после смерти Потрясателя Вселенной.

Большую часть своего времени проводил в сезонных перекочевках и Угэдэй-каган. «Весенним его местопребыванием были окрестности Каракорума, летним — луговья... осенним — [местность от] Кушенор по Усункул, в одном дне пути от Каракорума, а зимним — Онгхин» [Рашид-ад-дин 1960: 41]. В зимней его ставке был сооружен вал из кольев и глины. В валу были сделаны проходы, куда загонялся зверь во время облавных охот. «Войска, выстроившись кольцом, стояли тесно плечо к плечу. Сначала [в загон] въезжал каан с толпой приближенных и часок тешил и бил зверя, а когда прискучит, ехал на

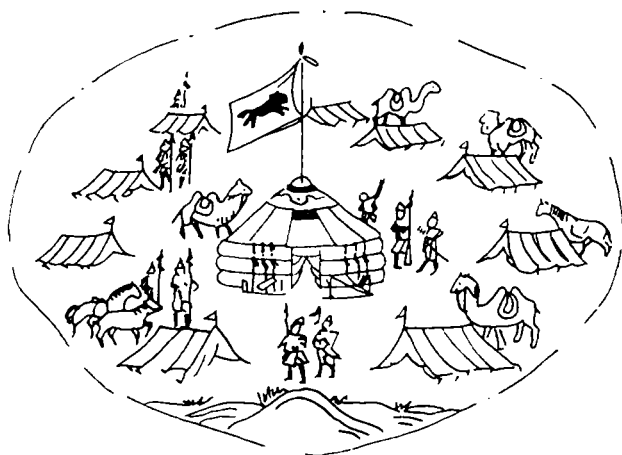
возвышенность посреди оцепления. Въезжали по порядку царевичи и эмиры, потом простые воины и били зверя. Потом часть отпускали для разводки» [Рашид-ад-дин 1960: 42].

Н.Сираиси реконструирует этот сезонный маршрут хагана следующим образом. Весной он направлялся на север от Каракорума, где в окрестностях Дойтын балгаса развлекался соколиной охотой. С началом лета он переезжал на юг от столицы под защиту прохлады Хангайских гор. С наступлением зимних холодов Угэдэй перемещался ближе к Гоби. Ранней весной он возвращался в Каракорум для решения государственных дел. Общая протяженность маршрута составляла около 450 км [Shiraishi 2004: 113–115].

Нельзя не согласиться с мнением В.И.Ткачева, который полагает, что всю долину Орхона, от горы Малахитэ до озера Угий-нур, можно рассматривать как сезонные фрагменты будущей столицы Монгольской империи [Ткачев 1983: 227–230]. На этой территории хватало места для размещения и ханских ставок с многочисленной дворцовой челядью и кешиктенами, и юрточных и палаточных городков сопровождавших хана монгольских аристократов, посланников иноземных государств, приезжих купцов и прочего люда. Н.Сираиси предлагает для обозначения подобных явлений ввести понятие *периурбанизм* (*periurbanism*) [Shiraishi 2004: 114–116]. Несомненно, в этом есть резон.

Постоянные передвижения больших масс людей вызывали неподдельное изумление у жителей оседло-земледельческих обществ. Возможно, самое красочное описание перекочевки средневековых монголов оставил Г.Рубрук: «Они делают подобные жилища настолько большими, что те имеют иногда тридцать футов в ширину. Именно я измерил однажды ширину между следами колес одной повозки в 20 футов, а когда дом был на повозке, он выдавался за колеса по крайней мере на пять футов с того и другого бока. Я насчитал у одной повозки 22 быка, тянущих дом, 11 в один ряд вдоль ширины повозки и еще 11 перед ними. Ось повозки была величиной с мачту корабля, и человек стоял на повозке при входе в дом, погоняя быков. Кроме того, они делают четырехугольные ящики из расколотых маленьких прутьев, величиной с большой сундук, а после того, с одного края до другого, устраивают навес из подобных прутьев и на переднем краю делают небольшой вход; после этого покрывают этот ящик, или домик, черным войлоком, пропитанным салом или овечьим молоком, чтобы нельзя было проникнуть дождю, и такой ящик равным образом украшают они пестроткаными или пуховыми материями. В такие сундуки они кладут всю свою утварь и сокровища, а потом крепко привязывают их к высоким повозкам, которые тянут верблюды, чтобы можно было таким образом перевозить эти ящики и через реки. Такие сунду-

ки никогда не снимаются с повозок. Когда они снимают свои дома для остановки, они всегда поворачивают ворота к югу и последовательно размещают повозки с сундуками с той и другой стороны вблизи дома, на расстоянии половины полета камня, так что дом стоит между двумя рядами повозок, как бы между двумя стенами. Женщины устраивают себе очень красивые повозки, которые я не могу вам описать иначе как живописью; мало того, я все нарисовал бы вам, если бы умел рисовать. Один богатый Моал, или Татарин, имеет таких повозок с сундуками непременно 100 или 200» [Рубрук 1957: 91–92].



Несмотря на короткий срок своего правления, Гуюк, как и его отец, придерживался кочевого образа жизни [Плано Карпини 1957: 25]. Этой традиции не изменил и Мункэ [Рубрук 1957: 153–154, 158]. Хубилай примерно полгода — с сентября по февраль — жил в своей новой столице Ханбалыке. Следующие три месяца хаган проводил на охоте и с начала мая до конца августа жил в своем бамбуковом дворце в Шанду [Книга Марко Поло 1956: 114, 116–118, 287–288]. «А палатка у него вот такая: в той, где бывают собрания, поместится тысяча всадников; а двери у нее на юг. Сюда сходятся князья и другие люди; рядом, на запад, другая; там пребывает великий хан» [там же: 117].

Для стоянки обычно выбиралась местность с изрезанным ландшафтом, чтобы защищать от ветра юрты и животных. Расположение юрт и палаток имело определенный порядок. «Шатер правителя располагается один впереди всех, [входом] к югу, за ним — [шатры его] жен и наложниц, а за ними — [шатры] незаконных [членов] свиты и телохранителей, а также незаконных чиновников» [Пэн Дая, Сюй Тин 1960: 138]. Наблюдательный Рубрук дополняет эту картину следующими важными деталями: «Первая жена ставит свой двор на западной стороне, а затем размещаются другие по порядку, так что последняя жена будет на восточной стороне, и расстояние между двором одной госпожи и другой будет равняться полету камня» [Рубрук 1957: 92]. При этом за каждой юртой ханской жены находятся юрты для прислужниц и повозки с ее скарбом, общее число которых может достигать двухсот.

Рашид-ад-дин сообщал, что шатер Угэдэя назывался Золотой ставкой: «Скрепки его были золотые, его внутренность была обтянута тканями». Он вмещал тысячу человек [Пэн Дая, Сюй Тин 1960: 41]. Сюй Тин подробно описал внутреннее убранство шатра монгольского хана. «Его сделали из больших [кусков] войлока, которые [катают] в степях. [Этот] шатер покрыт войлоком сверху донизу. Посередине [купола сверху] в связанных ивовых прутьях, [на которых держится войлок], оставлено отверстие для света. [Войлок на каркасе из ивы] затягивается более чем тысячью веревок. [У шатра только] одна дверь. Порог и стойки облицованы золотом, поэтому-то [шатер] и называется [золотым]. Внутри [этого шатра] вмещается несколько сот человек. Кресло, в котором восседает татарский правитель в [этом] шатре, — как сиденье проповедника в буддийском монастыре и так же украшено золотом. Жены императора восседают в порядке в зависимости от степеней, [ровно] как у барьера» [Пэн Дая, Сюй Тин 1960: 138].

Военные походы и создание империи требовали переноса ставки из мест традиционного расселения борджигинов в новые. Местоположение столицы было обусловлено в первую очередь геополитическими

преимуществами. Из долины Орхона гораздо удобнее контролировать и Китай, и торговые пути через Ганьсу, и совершать походы на Джунгарию и Восточный Туркестан. Возможно, что это было также связано с особой сакральной привлекательностью этих мест, обусловленной тем, что здесь располагался исторический центр более ранних степных империй [Allsen 1996].

Важную роль в создании столицы сыграла необходимость концентрации в одном месте ремесленников из завоеванных стран. Монголы очень скоро осознали нехватку кадров в различных областях деятельности, не привычной для кочевников, поняли, что квалифицированные специалисты являются таким же важным ресурсом, как скот или материальные ценности. В первые десятилетия существования империи они провели широкую мобилизацию человеческих ресурсов. После взятия Самарканда в 1221 г. тысяча взятых в плен ремесленников была распределена между представителями монгольской элиты [Рашид-ад-дин 1952б: 208]. После захвата Хорезма в Монголию было угнано, по данным «Сборника сказаний» [Рашид-ад-дин 1952б: 217], 100 тыс. ремесленников — цифра явно преувеличенная, но все равно фантастическая. Для обеспечения монгольской армии металлическим вооружением и транспортными средствами в Орхон сгонялись ремесленники из многих завоеванных стран.

Вторая волна насильственной депортации ремесленников была связана с походами на государство Цзинь, в результате чего в Каракорум было привезено много искусных ремесленников и мастерового люда, которые занимались оформлением внутренних покоев дворца и производством утвари и различных украшений [Рашид-ад-дин 1960: 40]. Много ремесленников послали в Среднюю Азию. Третья широкомасштабная волна мобилизации людских ресурсов относится к 1255–1259 гг., когда Хулагу присоединил к владениям империи территорию Ирана. Иногда до 80% пленников бежали. Поэтому были введены жестокие правила, согласно которым все, кто скрывал у себя беглецов, подвергались казни. Люди боялись давать им приют, все дороги были завалены трупами умерших от голода и холода пленников [Мункуев 1965: 77]. Суровость наказания сдерживала массовые побеги. С течением времени многие пленники обживались на месте. Если они обладали трудолюбием и талантом, их статус постепенно повышался и они могли сделать неплохую карьеру при дворе.

В столице Монгольской империи появилось очень много наделенных недюжинными способностями мастеров. Чжурчжэни и китайцы, жители Средней Азии, аланы, армяне, венгры, греки, грузины, немцы, русские, французы — кого там только не было, по словам европейских путешественников [Книга Марко Поло 1956: 156; Плано Карпини 1957:

41, 58, 77; Рубрук 1957: 137–139, 143–144, 161]. Население Каракорума было объединено в несколько религиозных общин [Рашид-ад-дин 1960: 164], что подтверждают археологические материалы и музейные коллекции. Можно проследить идентичность концевых дисков черепицы на чжурчжэньских памятниках Приморья [Шавкунов 1989: 225] и средневековых памятниках Монголии [Древнемонгольские города 1965: 93, 101, 320]. Типичные чжурчжэньские каны найдены на многих археологических объектах монгольского времени: в Каракоруме, Хрихиринском городище в Забайкалье, городище Дён-терек в Туве [Древнемонгольские города 1965: рис. 20–22, 29, 33, 41, 74–75, 103–104; Артемьев 2005: 9]. На городище Дён-терек, в частности, обнаружены скульптурные украшения в форме головы дракона, птицы феникс [Древнемонгольские города 1965: 94–95], почти не отличающиеся от находок из Приморья [Шавкунов 1989: 226]. Подробное описание фарфоровых и поливных изделий из Каракорума, сделанное Л.А.Евтюховой, определенно указывает на их цзиньское и сунское происхождение, особенно таких сортов, как цзюньяо, цычжоу [Древнемонгольские города 1965: 216–258]. Некоторые орнаменты на сосудах имеют сходство с клиновидным орнаментом древнерусской керамики из Старой Рязани [Киселев 1957: 99–100].

При этом важно отметить, что использование людских ресурсов завоеванных народов было крайне нерациональным. Согласно «Юань ши»: «В то время изделия ремесленников транжирились и восемь-девять десятых казенных вещей присваивались частным образом» [ЮШ 146: 76; Мункуев 1965а: 195].

Так или иначе, осуществляя посредством насильственного переселения массы людей или путем вовлечения в эти процессы авантюристов, искателей наживы и приключений, монголы создали предпосылки для беспрецедентной интеграции и обмена между культурами, религиями и цивилизациями [Biran 2004: 348–353]. Такой обмен стимулировался интересами монгольской элиты, но большинство его исполнителей не относились к этническим монголам. Красноречивым примером является появление мусульманских астрономов при китайском дворе. Этот факт был вызван не стремлением китайских звездочетов к научному обмену, а желанием монголов знать разные версии небесных предсказаний [Allsen 2001: 211].

Место выбора столицы было обусловлено в первую очередь геополитическими интересами. Долина Орхона находится в географическом центре страны, и отсюда было гораздо удобнее, чем из исторических святынь Монголии (Бурхан-Халдун), контролировать торговые коммуникации и начинать военные походы в Среднюю Азию и Ганьсую. Теоретически нельзя исключать и того, что это было вызвано опреде-

ленными амбициозными претензиями Угэдэя на господство в степном мире и именно поэтому выбор пал на место неподалеку от священных руин империй далекого прошлого — каменных изваяний тюркских каганов и развалин столицы уйгурского ханства [Allsen 1996]. Возможно, местом первоначальной ставки была избрана территория городища Тахай-балгас у г. Малахитэ, где, по мнению ряда исследователей, располагалась ставка керейтов [Ткачев 1986: 225]. Достаточно часто выбор имперских городов обуславливался подобными причинами, поскольку основание столицы должно знаменовать наступление новой эпохи и идеологически отграничить царствующего правителя от предшественников и символически переструктурировать пространство и внутренние границы империи [Sinopoli 1994: 170–171].

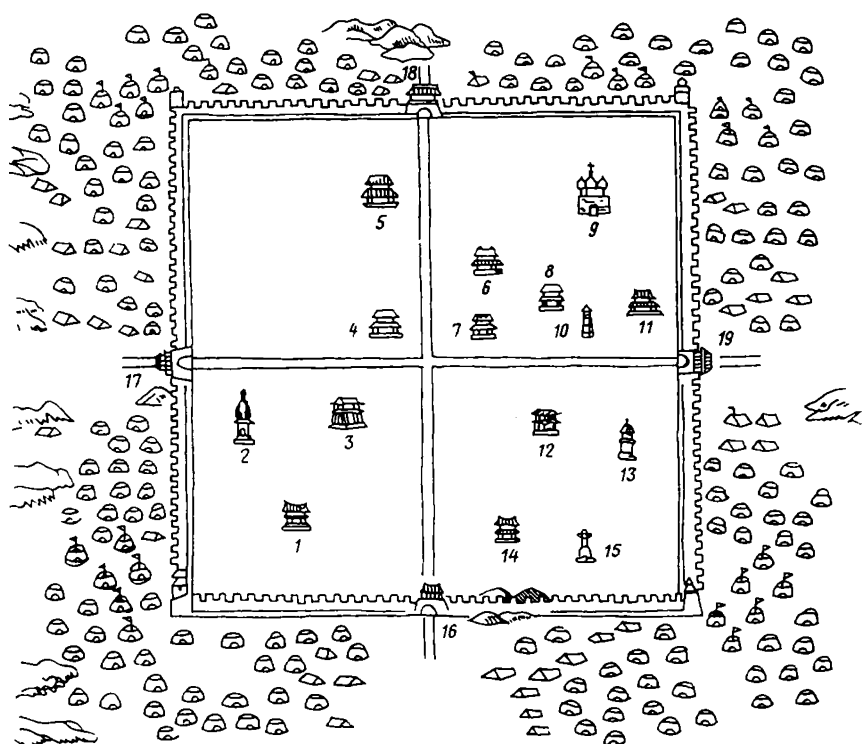


Схема столицы Монгольской империи Каракорума

1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 14 — храмы; 2, 13 — мечети; 9 — христианская церковь; 15 — субурган; 16–19 — ворота

Нередко датой основания Каракорума считают 1235 год. В «Юань ши» сообщается о возведении в этом году городских стен и начале

строительства ханского дворца [Бичурин 1929: 250, 251]³. Эти данные подтверждает Рашид-ад-дин, согласно которому дворец Угэдэя с «высокими основаниями и колоннами» был возведен привезенными для этих целей из Китая ремесленниками и мастерами [Рашид-ад-дин 1960: 40]. Каждая сторона дворца равнялась расстоянию полета стрелы, т.е. примерно полтысячи шагов. Дворец получил название Ваньангун (*tümen amuulang*) — «Дворец мира на десять тысяч лет». За этим последовал указ построить дворцы и дома для всех представителей монгольской элиты. «Когда те здания были окончены и стали прилегать одно к другому, то [их] оказалось целое множество». Дворец Угэдэя был возведен на месте, где ранее стояла буддийская кумирня [Древнемонгольские города 1965: 133], что подтверждает точку зрения о том, что территория заселялась не единожды.

Город имел форму, близкую к прямоугольнику (в южной части — к равнобедренной трапеции). Длинные стороны (около 2,5 км) были ориентированы по линии северо-восток–юго-запад. С северной стороны длина вала равнялась 1,6 км, с южной — около 1,3 км [Kato 1997]. По расчетам С.В.Киселева, высота городских стен не превышала 2 м, а глубина рва была не более 1,5 м при ширине до 7 м. Очевидно, что такая стена не предназначалась для крупномасштабной обороны от нападавшего врага [Древнемонгольские города 1965: 173].

До наших дней дошло описание столицы Монгольской империи, сделанное Г.Рубруком: «О городе Каракаруме да будет вашему величеству известно, что, за исключением дворца, он уступает даже (*non ita bona*) пригороду святого Дионисия, а монастырь святого Дионисия стоит вдвое больше, чем этот дворец. Там имеются два квартала: один Саррацинов, в котором бывает базар, и многие купцы стекаются туда из-за двора, который постоянно находится вблизи него, и из-за обилия послов; другой квартал Катайев, которые все ремесленники. Вне этих кварталов находятся большие дворцы, принадлежащие придворным секретарям. Там находятся двенадцать кумирен различных народов, две мечети, в которых провозглашают закон Магомета, и одна христианская церковь на краю города. Город окружен глиняной стеною и имеет 4 ворот. У восточных продается пшено и другое зерно, которое, однако, редко ввозится; у западных продают баранов и коз; у южных продают быков и повозки; у северных продают коней» [Рубрук 1957: 165].

Из этого описания следует, что город был разделен на несколько участков. В одной зоне располагались усадьбы аристократии и хаганский дворец, в другой были расселены чжурчжэньские и китайские ремесленники, третья была занята мусульманскими купцами. В городе существовало не менее четырех рынков, церкви и кумирни различных

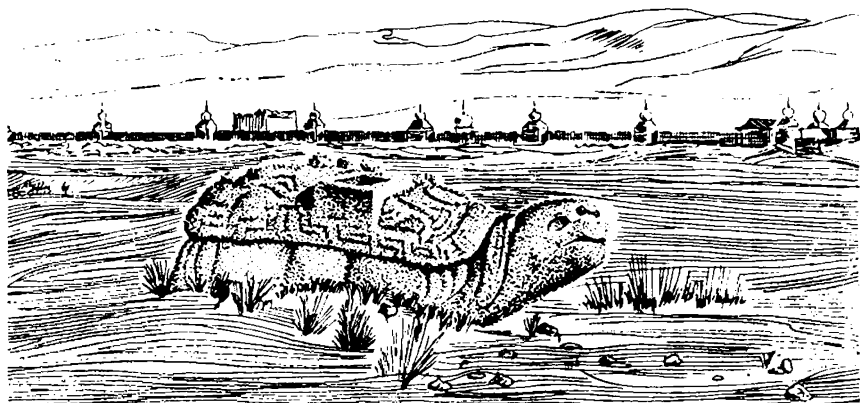
конфессий. Изучение распределения монет на территории Каракорума показывает, что северосунские монеты концентрируются в основном около дороги и около восточных ворот. Напротив, около дворца количество типичных в обращении монет гораздо меньше [Miyake 2005: 20]. Современные исследователи полагают, что в Каракоруме проживало около 10–15 тыс. человек [Allsen 1996; Barkmann 2002: 14].

Необходимо иметь в виду, что Рубрук смотрит на столицу монгольской империи глазами средневекового европейца. В его понимании город — только пространство, огороженное стенами, а окрестности территории, занятые юртами и палаточными лагерями, оказались вне восприятия им городского пространства. Именно поэтому, с его точки зрения, размеры монгольской столицы не превышали территорию аббатства Сен-Дени в парижском предместье [Ткачев 1983: 223].

В юго-западном углу города находился комплекс, в середине которого располагалось дворцовое здание. Его подробное описание также было сделано Рубруком: «Дворец этот напоминает церковь, имея в середине корабль, а две боковые стороны его отделены двумя рядами колонн; во дворце три двери, обращенные к югу... хан сидит на возвышенном месте с северной стороны, так что все могут его видеть. К его престолу ведут две лестницы (*gradus*): по одной подающий ему чашу поднимается, а по другой спускается. Пространство, находящееся в середине между деревом и лестницами, по которым поднимаются к хану, остается пустым; именно там становится подающий ему чашу, а также послы, подносящие дары; сам же хан сидит там сверху, как бы некий бог. С правого от него боку, то есть с западного, помещаются мужчины, с левого — женщины⁴. Дворец простирается с севера на юг. К югу, рядом с колоннами, у правого бока, находятся возвышенные сидения, наподобие балкона, на которых сидят сын и братья хана. На левой стороне сделано так же; там сидят его жены и дочери. Одна только жена садится там, наверху, рядом с ним, но все же не так высоко, как он». Перед этим дворцом находилось знаменитое винное дерево, сделанное мастером Вильгельмом из Парижа [Рубрук 1957: 158–159]. Дворец был частично раскопан экспедицией под руководством С.В.Киселева. В настоящее время здесь ведут исследования немецкие археологи [Erdenibat, Pohl 2002; Roth 2002]. Имеется несколько вариантов реконструкции дворца [Ткачев 1984; Минерт 1985, и др.].

Еще один небольшой загородный дворец был построен в дневном переходе от столицы. Здесь хан весной занимался соколиной охотой [Рашид-ад-дин 1960: 41]. Возможно, это городище Тойт нуур, находившееся примерно в 40–50 км от Каракорума. Городище почти квад-

ратной формы, обнесено валом. В центре находится большой холм размером 40×40 м, видимо остатки дворцового здания. Видны каменные фрагменты фундамента, на поверхности городища встречается зеленая поливная черепица.



Каменная черепаха в окрестностях Каракорума

Вообще в окрестностях Каракорума имеется много различных археологических объектов. Один из них, например городище Джаргаланд, расположенное в одной из боковых долин к западу от монастыря Эрдени-дзуу, представляет собой прямоугольник размером примерно 100×60 м. Высота вала более 5 м, ширина у основания достигает 12–14 м. Кроме того, имеется невысокий внешний вал. На территории памятника встречаются жилые строения и другие объекты. Нередко попадаются небольшие усадьбы, остатки которых в наши дни представляют собой возвышения, окруженные валом квадратной формы с выходом, как правило, на юг. Точная датировка подобных объектов неизвестна. Археологические исследования здесь практически не велись. По подъемному материалу следует предположить, что они относятся ко времени Юаньской империи. Можно также допустить, что их существование относится к тому периоду, когда жизнь в Центральной Монголии не была настолько безопасной, как в первые полвека существования державы, иначе зачем бы понадобилось возводить вокруг жилых строений защитные стены.

Переселение на территорию Монгольской державы большого количества населения, которое не было привычно к типичной для степняков диете (мясомолочные продукты), требовало создания поблизости от Каракорума специальных поселений хлебопашцев. «За последнее время [татары] захватывают людей Срединного государства и пре-

вращают [их] в рабов, [которые] бывают сыты, только [если] едят хлеб. Поэтому [татары] стали захватывать рис и пшеницу, и [теперь] в лагерях также варят кашицу и едят» [Мэн-да бэй-лу 1975: 69]. Археологические раскопки подтверждают сведения письменных источников. На этой территории обнаружены остатки сельскохозяйственных угодий и оросительных каналов, земледельческие орудия, плуги, жернова [Наваан 1962: 64; Древнемонгольские города 1965: 135, 210–211, 213–214].

Правда, этот район считается не очень благоприятным для земледелия: там выпадает мало осадков и слишком холодные зимы. Вероятно, поэтому монгольские хаганы были вынуждены завозить дополнительное продовольствие для жителей города. На маршруте от Каракорума в направлении Китая на расстоянии в пять фарсангов были расставлены ямские станции. На каждом перегоне располагались сторожевые тысячи для охраны проезжающих [Рашид-ад-дин 1960: 41]. Ежедневно по указу Угэдэя в город прибывало 500 повозок, запряженных восьмью волами и нагруженных продуктами, напитками. Все привезенное хранили в специальных амбарах и расходовали по мере необходимости [там же]. Когда началась война между Хубилаем и Ариг-Бугой, первый перекрыл подвоз продуктов в Каракорум, где начался голод [Рашид-ад-дин 1960: 161]. Перенос центра империи на юг привел к упадку Каракорума [Rossabi 1988: 113–114].

Несмотря на то что Каракорум просуществовал в качестве столицы всего три десятилетия (как город 150–200 лет?), величина культурного слоя в центральной части памятника достигала, по мнению С.В.Киселева, 5–6 м (согласно современным данным немецких археологов, толщина слоя достигает 8 м). Это обусловлено активной жизнедеятельностью на данной территории. Стратиграфически в центральной части города прослеживаются следы двух пожаров, которые еще С.В.Киселев связывал соответственно с захватом города китайскими войсками в 1380 г. [Далай 1983: 136], разграблением во время усобиц при Тимур-каане в 1295 г. [Рашид-ад-дин 1960: 210] или осадой при Хубилае в 1261 г. [там же: 164].

Интересные данные дает анализ послойного распределения находок монет в Каракоруме [Древнемонгольские города 1965: 184]. Преимущественное распределение денег в верхних (1–6) слоях так называемого «дома на перекрестке» показывает, что на начальных этапах существования города (слои 7–11) товарно-денежные отношения не играли важной роли. Можно предположить, что изначально перераспределение осуществлялось в основном в рамках редиистрибутивных и реципрокных связей. Лишь позднее эти отношения были дополнены рыночными механизмами. Отсутствие большого количества иностран-

ных денежных единиц, по всей видимости, свидетельствует о том, что основные торговые операции внутри города производились в китайской валюте.

3. Налоговая система

Ничего не известно о существовании налогов и платежей с простых кочевников в Империи Чингис-хана. Однако было бы неправильно представлять монгольское общество того времени как эгалитарное, лишенное каких-либо форм социальной дифференциации и эксплуатации. Как известно, доминирование и неравенство являются неотъемлемой характерной чертой любого общества [Крадин 2004]. Можно привести множество примеров, которые свидетельствуют о существовании как расслоения внутри монгольского общества в доимперский период, так и стратификации на средних и низших уровнях социальной организации после образования Монгольской державы. Еще Бодончар повторял: «§ 33. Добро человеку быть с головой, а шубе — с воротником»; «§ 35... люди, что стоят на речке Тунгелик, живут — все равны: нет у них ни мужиков, ни господ; ни головы, ни копыта. Ничтожный народ. Давайте-ка мы их захватим!» [Козин 1941: 82]. Наблюдательный Рубрук заметил, что более обеспеченные монголы носят шубы из волчьих и лисьих шкур, тогда как бедняки шьют верхнюю одежду из собачьих и козьих шкур. «Богатые также подшивают себе платье шелковыми хлопками, которые весьма мягки, легки и теплы. Бедные подшивают платье полотном, хлопчатой бумагой и более нежной шерстью, которую они могут извлечь из более грубой» [Рубрук 1957: 98–99]. Марко Поло фиксировал, что старейшины и просто богатые скотовладельцы метят своим тавром скот. В случае пропажи или смешения скота с другими животными метки являются основанием для возврата животных владельцу [Книга Марко Поло 1956: 91].

Кроме того, старейшины и племенные вожди выполняли ряд важных общественных функций: перераспределение пастбищ и водных ресурсов; координация перекочевков; охрана кочевий от диких зверей, врагов и антиобщественных элементов; политические и торговые связи с иноэтничными группами и народами. Очевидно, что за выполнение этих обязанностей локальные лидеры получали некоторые привилегии, подношения, могли использовать и перераспределять общественные запасы (запретные пастбища, животных). Однако от этих форм неравенства до развитых антагонизмов было очень далеко. Скотоводство предпочитает индивидуализированный труд в рамках отдельных домохозяйств или минимальной общины и сравнительно эпизодиче-

скую кооперацию усилий для организации водопоя скота, коллективной охоты и т.д. Поэтому кочевые вожди имели небольшой круг организационных функций и узкую сферу перераспределения по сравнению с управленческо-редистрибутивными возможностями администрации оседло-земледельческих предгосударственных и раннегосударственных обществ.

Наиболее ранняя информация о различных сборах с кочевников связана с термином *копчур* (монг. *qubciri* — сбор). Этот термин необходимо отличать от термина *албан* (тюрк. *qalan*, перс. *qalān/māl*), который имел несколько значений: традиционные налоги в земледельческом обществе как противоположная копчуре форма податей, включающая сельскохозяйственный, торговый, ремесленный налоги. В источниках XIII в. термин *копчур* также встречается по крайней мере в трех разных значениях: налог вообще, отчуждение скота у кочевников и подушный налог с оседлого населения [Allsen 1987: 153–154]. Это связано с тем, что контексты, где использовался термин, различались у разных народов, входивших в состав Монгольской империи. По этой причине особенно важно проанализировать, в каком контексте он встречается в собственно монгольских источниках.

Глагол *qubci* и производные от него встречаются в нескольких местах «Сокровенного сказания» (§ 151–152, 177, 199, 223, 224, 249, 279). Наиболее важными представляются три первых случая, где рассказывается о том, как Торил, потеряв всех своих соратников, пришел к Чингис-хану просить помощи. Тот собрал для него копчур и стал содержать за свой счет. Правда, в переводе на русский язык С.А.Козин использовал для описания копчура такие термины, как «разверстка», «оброк». Но копчур не был налогом. Налог — это более или менее четко установленная величина, которая взимается с определенной регулярностью. Нередко налоги считают одним из признаков государства, поскольку управленческий аппарат существует за счет их изымания.

В «Сокровенном сказании» речь идет о разовой акции, которая больше похожа на институт взаимопомощи и перераспределения, типичный для архаического общества. Это очень хорошо передано в «Сборнике летописей»: «Раньше, когда существовали их, монголов, обычаи и правила, со всего монгольского войска выделяли обедневшим ордам и дружинам копчур лошадьми, овцами, волами, войлоком, крутом и прочим» [Рашид-ад-дин 1946: 281]. Нельзя не согласиться и с П.Рачневским, который полагает, что первоначально монголы не облагались налогами, так как они использовались в военных походах, а сильное давление на скотоводов могло привести к откочевкам [Ratchnevsky 1983: 157]. Важно также напомнить, что простые скотоводы должны были периодически подносить своим вождям животных для

пропитания и, кроме того, «средства передвижения [улаг], продовольствие [шусун], веревки [аргамчи]» [Рашид-ад-дин 1952б: 266], кобылье молоко или кобылиц во временное пользование [Плано Карпини 1957: 46]. Получая дары и «подарки», ханы и вожди, в свою очередь, устраивали массовые пиры и раздачу добычи. «Пиршества и угощения очень высоко ценились массой почти вечно голодных кочевников, которые широко распространяли славу о таком щедром бае, бие, батыре и султане далеко за пределами данного рода и племени. Каждый голодный кочевник, который время от времени угощался досыта крупным скотовладельцем, не мог не считать себя своеобразным его должником» [Толыбеков 1959: 95]. Однако реципрокация, осуществляемая в виде престижного перераспределения, или даже закамуфлированная под нее эксплуатация и налоги — явления разного порядка.

Принципиально в ином контексте термин *кончур* употребляется только в «Сокровенном сказании». Там воспроизведены слова Угэдэя, вероятно, сказанные им на хурилтае 1229 г., где он коснулся системы налогообложения кочевников-скотоводов: «§ 279... Введем порядки, не обременительные для народа. Пусть взнос в государственную продовольственную повинность — шулен — будет отныне в размере одного двухгодового барана со стада. Равным образом по одной овце от каждой сотни овец пусть взыскивают в налог в пользу неимущих и бедных» [Козин 1941: 197]. Таким образом, в тексте говорится о взимании с кочевников двух податей: одного барана (*šulegi*) со стада на хаганский стол; одной овцы (*jusay*) со ста голов в пользу бедных.

В «Юань ши» приводится несколько иная информация. Там сказано, что Угэдэй установил твердый налог в размере одной кобылицы с табуна в 100 лошадей, одной коровы со 100 голов крупного рогатого скота и одного барана со 100 голов овец [ЮШ 2: 16; Бичурин 1829: 149]. Н.Ц.Мункуев уже отмечал, что «Сокровенное сказание» и «Юань ши» неоднократно демонстрируют несоответствие, когда речь идет о количественных показателях [Мункуев 1965б: 73]. Исследователь полагает, что более правильным было бы опираться на данные рациональных конфуцианских историографов. С ним трудно не согласиться, поскольку для архаического человека цифра, число имели сакральное значение. «В отношении ко всему, что следовало выразить в количественных показателях, — меры веса, объема, численности людей, даты и т.п., — пишет А.Я. Гуревич, — царили большой произвол и неопределенность. Здесь сказывается особое отношение к числу; в нем склонны были видеть в первую очередь не меру счета, а проявление царящей в мире божественной гармонии» [Гуревич 1983: 69]⁵.

Однако есть еще несколько важных моментов, на которые стоит обратить внимание. Среди перечисленных в «Юань ши» налогов названы два, которые не упомянуты в «Сокровенном сказании», — налог со 100 лошадей и налог со 100 голов крупного рогатого скота. Подобное количество животных могли иметь только очень богатые скотовладельцы. Угэдэй-хаган говорит о налогах, «не обременительных для народа», т.е. для простых скотоводов. Видимо, именно по этой причине в «Сокровенном сказании» (§ 229) ничего не говорится о налогах с лошадей и крупного рогатого скота. По аналогичной причине, возможно, ничего не сказано в тексте «Юань ши» о копчуре в пользу бедных.

В то же время представляется сомнительным, чтобы один баран для ханского стола взимался с каждой семьи. Трудно представить, как этих многочисленных животных с разных концов страны перегоняли к ханскому двору. Под контролем Чингис-хана в конце жизни находилось более 140 тыс. воинов [Рашид-ад-дин 1952б: 266–278]. Если допустить, что каждый мужчина был воином и имел семью, и разделить общее количество реквизируемых животных на число дней в году, то получится фантастическая цифра — почти 400 баранов (около тонны мяса) съедалось в ставке ежедневно. Таким количеством мяса при умеренном использовании [Тортика и др. 1994: 54] можно было ежедневно кормить 5,5–7,5 тыс. человек. Для выпаса такого количества скота нужно было не менее 300 пастухов (примерно по 500 животных на человека) и достаточно обширные пастбища.

Не известно также, создавались ли для уплаты налогов специальные стада мелкого рогатого скота, которые в этом случае должны были существовать в каждом крупном военно-административном подразделении империи. Правда, есть сведения, что в юаньский период существовали императорские табуны лошадей. Для присмотра за ними выделялись специальные пастухи [Далай 1992: 91]. Но не понятно, направляли ли таких животных представители местной власти на свои или хаганские нужды либо скот использовался на представительские расходы, содержание послов и торговых караванов, на поддержание ямской службы. Возможно, для выяснения того, как это могло быть в XIII–XIV вв., следует обратиться к данным более позднего, например, цинского времени. Однако так или иначе, нет никаких оснований говорить о существовании в Монгольской империи системы жесткой редистрибуции главного богатства кочевников — скота. Скорее уместно привести идею Х.Дж.М.Классена о том, что большинство ранних государств не имели хорошо интегрированной экономической и политической системы. Нередко административный и налоговый контроль центральной власти был минимален. В силу этого высшая власть име-

ла не столько реальный экономический или политический характер, сколько морально-идеологический [Claessen, van de Velde 1991].

Скорее всего, речь шла о том, чтобы ограничить поборы для ханского стола с обычных скотоводов одной головой мелкого рогатого скота, но, видимо, только в случае, если он кочевал в относительной близости от места расположения ставки хагана. Возможно, отчасти подтверждает наше мнение информация Рубрука о порядке снабжения продуктами ставки Бату-хана: «Около своего становища, на расстоянии дня пути, Бату имеет тридцать человек, из которых всякий во всякий день служит ему таким молоком от ста кобылиц, то есть во всякий день [он получает] молоко от трех тысяч кобылиц, за исключением другого белого молока, которое приносят другие. Ибо как в Сирии поселяне дают третью часть плодов, так Татарам надлежит приносить ко дворам своих господ кобылье молоко каждого третьего дня» [Рубрук 1957: 97]. Схожая информация о выделении кобылиц и установлении их надоя (*айраг*) содержится в одном из изречений Угэдэй-хагана [Козин 1941: 197].

А.М.Хазанов совершенно справедливо считает, что копчур из реципрокации трансформировался сначала в редистрибуцию, а позднее в налог [Khazanov 1984: 239–240]. С течением времени в Монгольской империи сформировалась настоящая система налогообложения кочевников. В «Да-юань ма-чжэнь цзи» («Записки о коневодстве при Великой Юань») упоминается указ 1233 г., согласно которому, «если у семьи [число] лошадей, крупного рогатого скота и овец достигает ста, то берется в казну одна кобылица, корова и овца; но если [у семьи количество] кобылиц, коров и овец достигает десяти, то все равно берется в казну по одной кобылице, корове и овце; если же окажутся такие, которые скроют [количество скота] и уклонятся [от уплаты налога], то [у них] конфискуется весь скот полностью в пользу казны» (цит. по [Мункуев 1965б: 74–75]). В указанном отрывке уже определенно речь идет о налоге, причем налоге достаточно существенном, поскольку определяется его размер — одна лошадь и одна голова крупного рогатого скота.

При Мункэ, согласно «Джамит ат-Таварих» [Рашид-ад-дин 1960: 142] и ярлыку, датированному 14 ноября 1253 г. [Allsen 1987: 169], был подтвержден копчур в размере одной головы со 100 голов каждого вида животных (лошадей, крупного рогатого скота, овец). В случае если поголовье не достигало 100 голов, налог не взимался. Возможно, что налог по указу от 1233 г. оказался очень тяжелым для многих простых и бедных номадов, поэтому была сделана попытка его несколько облегчить. Однако, судя по всему, эта поправка впоследствии не соблюдалась и налоги взимались с номадов, имевших меньшее количе-

ство скота. Только в 1304 г. Тэмур-хаган издал указ, согласно которому для взимания податей был установлен лимит в 30 голов [Мункуев 19656: 74–78; 1970: 17].

Кроме обложения налогами монголы привлекались к облавной охоте и общественным работам. В районе зимовки Угэдэй-хагана по его приказу был построен вал из кольев и глины длиной в два дня пути. После окончания облавы «бакаулы делили добычу справедливо между всеми разрядами царевичей, эмиров и воинов и никого не обделяли. Все общество выполняло обряд целования праха и подношения даров, и после десятидневного празднества каждый род возвращался к своим юртам и жилищам» [Рашид-ад-дин 1960: 41–42]. Ряд территорий страны были объявлены запретными.

Более поздний источник, относящийся к 50-м годам XIII в., свидетельствует, что в период войн повинности возлагались на членов семьи скотоводов: «Так что если затеется работа, в которой должен был нести повинность (*bigaf*) мужчина, а он будет отсутствовать, то его жена пойдет лично и выполнит за него повинность» [Juvaini 1997: 31]. В этот период Монгольская держава уже не являлась типичной степной империей. Она отличалась трансконтинентальностью, поскольку в ее состав входило как кочевое население метрополии, так и многочисленные народы с оседло-городской экономикой. Одним из последствий трансформации ядра кочевой империи было развитие социальной дифференциации в среде завоевателей, усиление эксплуатации простых номадов, развитие седентеризационных процессов среди скотоводов.

Для второй половины XIII в. характерно ухудшение положения простых монголов. По мнению Б.Я.Владимирцова, «за время Юаньской династии благосостояние Монголии и монголов сильно пошло на убыль, в особенности по сравнению с веком Чингиса и его трех преемников» [Владимирцов 1934: 127]. Это было обусловлено многими причинами, в частности ослаблением общей идентичности кочевнического общества, аккультурацией элиты кочевников к ценностям завоеванного общества, постоянными лишениями простых скотоводов вследствие участия в непрерывных войнах и гарнизонной службе, неблагоприятными климатическими условиями конца XIII — начала XIV в. Ханская власть принимала меры, чтобы поддержать подданных, ибо не была заинтересована в ухудшении положения простых скотоводов, составлявших основу войска. Государство выкупало проданных от нужды в рабство детей и жен кочевников, раздавало скот, ткани, деньги, обеспечивало хлебом [Мункуев 1977а: 413–434; Далай 1983: 66–67, 113, 117–118]. Существовало понимание, что большие притеснения могут вызвать откочевки, которые становились классическим меха-

низмом разрешения конфликтных ситуаций в степном обществе. Как свидетельствуют китайские источники, несмотря на суровые запреты монгольских ханов⁶, откочевки номадов и уклонение от участия в военных походах продолжались. По их данным, только война между Хубилаем и Хайду заставила 700 тыс. семей перекочевать из Внешней Монголии на юг [Далай 1983: 117]. Это чуть ли не большая половина кочевников, живших на территории Монголии в то время. С нашей точки зрения, здесь важно не столько точное количество откочевавших номадов (кто бы мог их подсчитать?), сколько, несомненно, массовый характер откочевки.

Вместе с тем необходимо отметить, что редистрибуция и налогообложение рядовых номадов не могли быть главными источниками престижного потребления кочевой аристократии. Концентрация богатства в форме скота имеет жесткие экологические барьеры, игнорирование которых оборачивается его потерей. К тому же необходимость внутренней консолидации сдерживала развитие антагонизмов между аристократией и простыми скотоводами. Если бы рядовые воины не были заинтересованы в результатах войн, то все попытки втянуть их в военные походы были бы обречены на неудачу. Видимо, добыча, которая им перепадала, была не так уж мала. Во время первой чжурчжэньской кампании монгольские воины «так нагрузились шелками и вещами, что даже выюки перевязывали шелковыми кипами» [Козин 1941: 180]. Китайские источники подтверждают эту информацию. «Раньше прятались в шерсть и войлок вместо тканей. Теперь они носят полотно, шелк и парчу... Нет никакого различия между знатными людьми и более низкими в одежде или стиле» (цит. по [Jagchid, Hyer 1979: 49]).

Богатая добыча, полученная в ходе среднеазиатских кампаний, делилась среди победителей, щедро раздаривалась, а также разворовывалась военачальниками и наместниками завоеванных территорий. «Во всех случаях, когда [татары] разбивают оборону города и захватывают добычу, то распределяют ее пропорционально. Каждый раз все от высшего до низшего независимо от количества [добычи] оставляют одну часть для преподнесения императору Чингису, а остальное раздается повсюду [чиновникам] в зависимости от рангов. Получают свою долю также министры и другие [лица], которые находятся в Северной пустыне и [даже] не приезжают на войну» [Мэн-да бэй-лу 1975: 67–68]. Разорив чжурчжэньские города, монголы делили добычу между воинами [Бичурин 1829: 50]. Долгое время военачальники монгольской армии не получали за свою службу какого-либо довольствия. Они обеспечивали себя за счет собственного скотоводческого хозяйства и/или периодических подношений, а также военной добычи. Только позднее, в ходе формирования государственного аппарата ди-

насти Юань, когда они стали элементами бюрократической машины, кормление было заменено регулярным жалованьем из казны. На необходимость введения денежного содержания для военачальников указал Тун Вэн-пин, который аргументировал это поголовным обнищанием офицерского корпуса империи. У некоторых из командиров даже не было достаточного количества лошадей. Реформа была проведена Хубилаем в 1269 г. При этом в отличие от гражданской администрации монгольский офицерский корпус мог передавать свое содержание по наследству [Hsiao Ch'i-ch'ing 1978: 25]. Для степняков это было так же естественно, как и необходимость периодической сдачи экзаменов на должность для китайских чиновников.

По этой причине в период правления Чингис-хана и при его преемнике Угэдэй-хагане казна и государственная финансовая система воспринимались как непонятный чужеродный для правителей кочевой империи институт. Они не стремились накапливать богатства, чтобы использовать их как дополнительный административный ресурс. Напротив, кочевники ожидали от своих вождей щедрости. Неслучайно ханы раздавали свои богатства, чтобы привлечь на свою сторону племена номадов. Хорошим примером, подтверждающим подобную практику монгольских правителей, является исторический анекдот, приведенный в «Сокровенном сказании». Там сообщается, что как-то Гуюк зашел в казнохранилище и увидел горы товаров. Хагану доложили, что их перевозка во время перекочевов очень затруднительна, и тогда он нашел воистину соломоново решение: приказал раздать все воинам и населению [Рашид-ад-дин 1960: 121].

Вот почему Чингисиды нередко сталкивались с тем, что ханская казна оказывалась пустой. Когда после возвращения из похода в Среднюю Азию выяснилось, что на складах нет ни зерна, ни шелка, сторонники провоенной партии предложили Угэдэю уничтожить все население Северного Китая, а сельскохозяйственные поля превратить в пастбища. Только благодаря заступничеству Елюя Чуцай удалось предотвратить такой геноцид. Однако разногласия между двумя придворными группировками остались. Сторонники первой, которую возглавлял Елюй Чуцай, придерживались мнения, что налоги являются наиболее действенным средством получения дани с завоеванных территорий. Они полагали, что единицей налогообложения должен быть отдельный двор. Приверженцы второй группировки, лидером которой являлся Шиги-Хутуху, высказывали другое мнение. В частности, один из них заявил монгольскому хагану: «От ханьцев нет никакой пользы государству. [Поэтому] можно уничтожить всех людей и превратить [их земли] в пастбища» [ЮШ 146: 4а; Мункуев 1965а: 44–45, 73, 190].

Елюю Чуцаю удалось доказать, что гораздо выгоднее обложить завоеванное население налогами: «Ваше величество собирается в поход на Юг, и необходимо иметь средства на удовлетворение военных нужд. Если в самом деле в Северном Китае справедливо установить земельный налог, торговый налог и сборы на соль, вино, плавку железа и [продукты] гор и озер, то ежегодно можно получать серебра 500 тыс. лян, шелка 80 тыс. кусков и зерна свыше 400 тыс. ши. [Их] будет достаточно для снабжения [армии]» [там же]. Именно тогда Елюй Чуцай обратился к монгольскому хагану со своими знаменитыми словами: „Хотя [Вы] получили Поднебесную, сидя на коне, но нельзя урвать [ею], сидя на коне“» (цит. по [Мункуев 1965а: 44–45, 73, 190]).

Одним из важнейших механизмов мобилизации ресурсов было проведение переписи населения завоеванных стран. Стараниями Елюя Чуцай за год до гибели чжурчжэньской династии было переписано население Северного Китая. Перепись зафиксировала 730 тыс. дворов. После завершения чжуэчжэньской кампании было принято решение о проведении новой переписи. Согласно «Юань ши», это произошло летом 1234 г. [ЮШ 2: 5а; Мункуев 1965а: 77]. Через два года перепись была завершена, и Елюй Чуцай представил хагану итоговый доклад, в котором сообщалось, что на завоеванной территории проживает 1830 тыс. семей [Мункуев 1965а: 46]. Примерно половина домохозяйств (930 тыс. семей) была в распоряжении хаганского двора. Почти столько же (900 тыс. дворов) было роздано в пользование имперской аристократии [Schurmann 1956: 67; Мункуев 1965а: 48, 119–120].

Еще одним вопросом, который сразу стал поводом для разногласий, было обеспечение доходами хаганского рода и других представителей высшей элиты монгольской иерархии. Шиги-Хутуху настаивал, чтобы каждый из них в соответствии с традиционными степными порядками получил определенную долю территории с проживающим на ней населением. Елюй Чуцай прекрасно понимал, что это не только сократит налоговые поступления, но и станет основой для развития в будущем сепаратизма. Он пытался образумить хана и предложил заменить натуральные льготы чем-то вроде монетизации [ЮШ 146: 7а; Мункуев 1965: 194]. Наиболее красочно воззвание Чуцай передано в тексте его надгробной эпитафии: «Когда хвост велик, то трудно двигать [им]. [При наличии уделов] легко возникнут раздоры. Лучше побольше давать [князьям и знати] золота и шелковых тканей. [Этого] было бы достаточно для выражения [Вашей] любви к [Вашим] родственникам» [Мункуев 1965а: 79].

После того как Угэдэй сообщил, что он уже дал обещание и не будет менять своего слова, Чуцаю удалось настоять лишь на том, чтобы

взимание налогов в уделах производили специальные чиновники, которые не позволяли бы владельцам уделов взимать подати выше установленных двором. Исходя из этого, каждые два двора должны были ежегодно платить кану один цзинь (596,8 г) шелковой пряжи, а пять дворов — один цзинь своим магнатам. В зависимости от качества полей с каждого му взималось от 2,5 до 5 шэнов (один шэн = 664 куб. мм). С каждой торговой сделки взималась $\frac{1}{30}$ часть, а с 40 цзиней соли — один лян (37,3 г) серебра [ЮШ 146: 7а–7б; Мункуев 1965а: 79, 194–195].

Начиная с 1231 г. общая сумма налогов с Северного Китая была установлена в 10 тыс. дин серебра. После завоевания Хэнани налоги были увеличены до 22 тыс. дин (1100 тыс. лян) серебра [Бичурин 1829: 250, 251, 282; Мункуев 1965: 84, 121]. С момента введения более или менее фиксированных налогов в 1230 г. вплоть до налоговой реформы 1236 г. нет никаких данных о том, как эти налоги с населения собирались [Мункуев 1965: 58]. Это свидетельствует о том, что тогда органы государственной власти находились еще в стадии становления.

Похоже, что только с 1236 г. наметилась устойчивая система взимания налогов [Бичурин 1829: 264]. Согласно новому порядку налогообложения, дворы, учтенные в первой переписи (*цзю ху* — букв. «старые дворы»), были обложены наполовину большим налогом, чем новые дворы (*синь ху*). «Каждый совершеннолетний мужчина облагался налогом [в размере] 1 ши зерна, и совершеннолетний раб [был обложен налогом размером] 5 шэн, а в новых семьях совершеннолетний мужчина и совершеннолетний раб [были обложены податью] в половине каждый... Те, кто уплачивал малый поземельный налог, а подушный большой, облагались подушной податью. Ремесленники и мастеровые, буддийские и даосистские монахи [платили подать] в зависимости [от размера и качества] земли. Чиновники и торговцы [платили налоги] в зависимости от [числа] совершеннолетних [в семье]». Подушный налог (*дин-шуй*) и поземельный налог (*ди-шуй*) взимались в размере 2 ши (более 120 л) [Schurmann 1956: 75].

Поскольку специальных фискальных органов еще не существовало, монголы широко применяли практику отдачи налогов на откуп. Это всегда вызывало большое неудовольствие у Елюя Чуая. Начиная с 1238 г. разного рода авантюристы неоднократно предлагали Угэдэю свои услуги по увеличению налоговых поступлений в казну. Речь шла как о всех видах налогов, так и об отдельных видах податей — соляном налоге, налоге на спиртные напитки, налогах на пользование земельными участками, оросительными сооружениями и др. На первых порах Чуая удавалось отстоять свои позиции в этом вопросе. Однако зимой 1239/40 г. мусульманский купец Абдр-ар-Рахман, креатура Чинкая, предложил хагану передать ему налоги на откуп, пообещав

удвоить (довести до 44 тыс. дин) поступления в казну. Несмотря на яростное противодействие Елюя Чуцай, Угэдэй и его окружение согласились. С этого времени Чуцай потерял монополию на взимание налогов на чжурчжэньской территории [Мункуев 1965а: 58, 84, 121; Allsen 1987: 146–148].

Несомненно, рассмотренный механизм изъятия налогов был неприемлем в сложившемся цивилизованном обществе, имеющем развитые бюрократические институты. Однако ханов не интересовали нюансы процесса выколачивания налогов и то, какая часть их прилипала к рукам предприимчивых авантюристов, — важен был результат. Плано Карпини красочно описывает чудовищные злоупотребления и бесчинства, которые творили сборщики налогов: «Например, в бытность нашу в России был прислан туда один Саррацин, как говорили, из партии Куйюк-кана и Бату, и этот наместник у всякого человека, имевшего трех сыновей, брал одного, как нам говорили впоследствии; вместе с тем он уводил всех мужчин, не имевших жен, и точно так же поступал с женщинами, не имевшими законных мужей, а равным образом выселял он и бедных, которые снискивали себе пропитание нищенством. Остальных же, согласно своему обычаю, пересчитал, приказывая, чтобы каждый, как малый, так и большой, даже однодневный младенец, или бедный, или богатый, платил такую дань, именно чтобы он давал одну шкуру белого медведя, одного черного бобра, одного черного соболя, одну черную шкуру некоего животного, имеющего пристанище в той земле, название которого мы не умеем передать полатыни, и по-немецки оно называется ильтис (*iltis*), поляки же и русские называют этого зверя до-хорь (*dochori*), и одну черную лисью шкуру. И всякий, кто не даст этого, должен быть отведен к Татарам и обращен в их раба» [Плано Карпини 1957: 55].

Только после прихода к власти хагана Мункэ эта система была изменена. Главная причина была обусловлена тем, что по мере сокращения военных доходов правящая элита все больше и больше обращалась к другому источнику пополнения казны: увеличивала налоги на подданных. С течением времени это приводило к различным формам протеста — от побегов до восстаний. «Различные налоги (*ikhrājāt*) и разнообразные поборы (*iltimāsāt*) с народа были [чересчур] многочисленны, что бегство последних объяснялось этой причиной и что размер налогов должен был быть твердо фиксирован» [Juvaini 1997: 517]. По этой причине Мункэ был вынужден отменить многие старые подати и установил новые твердые налоги. Был введен единый годовой налог пропорционально имущественному цензу (в соотношении между бедными и богатыми примерно 1:7). Мусульманские, буддийские и христианские церковники, а также старики и инва-

лиды были освобождены от налогообложения [Рашид-ад-дин 1960: 141, 142].

В 1252 г. при Мункэ была проведена перепись всех завоеванных владений. «Чтобы определить величину налогов и переписать имена людей, он назначил правителей, *шахнэ* (т.е. *даругучи* или *баскаков*) и писарей» [Juvaini 1997: 596; Рашид-ад-дин 1960: 141]. На территории бывших китайских царств перепись дворов была поручена Махмуду Ялавачу [Бичурин 1829: 316; Juvaini 1997: 597]. В Средней Азии аналогичными функциями обладал Аргун [Juvaini 1997: 519, 523]. На Русь был направлен Бицик-Берке (т.е. *бичикчи* — писец). Однако по каким-то причинам перепись, видимо, не состоялась [Кривошеев 2003: 170]. Она была проведена позднее [Spuler 1943: 31], зимой 1257/58 г., когда «приехала численники исцетоша всю землю Сужальскую и Рязанскую и Мюромьскую и ставиша десятники, и сотники, и тысящники, и темники, и идоша в Ворду, толико не чтоша игуменовъ, черньцовъ, поповъ, крилошанъ, кто зрит на святую Богородицю и на владыку» [ПСРЛ 1: стб. 474–475]. Для удобства подсчета и круговой ответственности на покоренных землях использовалась десятичная система. С течением времени она была заменена на более привычную для русичей схему: десяток был заменен селом, сотня — городом, а тысяча — волостью [Dewey 1988].

По всей видимости, в ту зиму монгольские «численники» добрались и до Новгорода, но горожанам удалось откупиться от них богатыми дарами. «Тои же зимы приехала послы татарскыи съ Олександромъ... и почаша просити десятины, тамгы, и не яшася новгородци по то, даша дары цесареви, и отпустиша я с миромъ» [НПЛ: 82, 310]. Однако через два года и вольнолюбивые северяне были вынуждены смириться с проведением переписи. «Приехала оканьнии Татарове сыроядци Беркаи (возможно, это тот самый Бицик-Берке. — *авт.*) и Касачик с женами своими, инех много; и бысть мятеж великъ в Новегороде, и по волости много зла учиниша, беруче туску оканьнымъ татаромъ» [там же].

Из приведенного текста следует, что причиной восстания послужило злоупотребление «туской»⁸. *Туска* (*тузку*) представляла собой «провиант и подарки для прибывающих владетелей или послов» [Тизенгаузен 1941: 304]. Нечто подобное можно найти в источниках в отношении Китая. Там сообщается, что толмач «вместе с татарами ходит кругом [по дворам], запугивает людей, требует и получает са-хуа, требует и получает продукты питания для еды» [Пэн Дая, Сюй Тин 1960: 142]. *Са-хуа* (*sauqa*) в переводе с монгольского означает «подарок»⁹. Иными словами, это была несбалансированная реципрокация, восходившая к традиционному гостеприимству. Но когда соби-

рается большое количество людей, например на хурилтай, это тяжелая повинность. Славяне также всегда отличались радушием, но прокормить такую ораву переписчиков, прибывших, как сообщает летописец, с женами своими, ложилось непосильным бременем на местное население. Это и привело к взрыву народного возмущения. В результате переписчики были вынуждены просить защиты у Александра Невского: «И нача оканьнии боятися смерти, рече Олександрю: „даи намъ сторожи, ать не избыють нас“. И повелел князь стеречи их сыну посадкичу и всем детям боярским по ночем» [НПЛ: 82, 310].

4. Аппарат управления

До 1206 г. в монгольском обществе фактически не было специального аппарата управления. В некоторой степени управленческие функции были возложены на дружину (*kesik*) Чингис-хана. Кешик являлся не только военным учреждением, но и своеобразной кузницей кадров для будущей имперской администрации. В известной степени дружинников можно рассматривать как эмбрион офицерского корпуса армии и аппарата управления [Владимирцов 1934: 91–92]. Неслучайно в списке удостоенных титула тысячника в 1206 г. было 28 имен тех, кто являлся нукерами или кешиктенами после первой инаугурации либо их родственниками [Hsiao Ch'i-ch'ing 1978: 35–36].

Нукеры (*nököd*, ед. ч. *nökör*), или друзья, — это воины, которые сопровождают своего предводителя в военных походах. Этимология слова неслучайна, достаточно вспомнить русское слово «дружинник». Как правило, отношения между нукерами и их предводителями складывались на основе не традиционных кланово-племенных связей, а групповой солидарности и личных контактов. У кочевников данная система связей выражалась в особом кодексе поведения, обусловленном взаимными специфическими обязательствами нукера и хана. Хан имеет определенные права, на него возлагается ряд обязанностей. Таким образом формировалась своеобразная корпорация, складывалась политическая структура степной политики со своими правилами поведения, законами, этикой. Каждый политический шаг лидера степного общества тщательно и щепетильно обосновывается [Дмитриев 2000].

После 1206 г. Чингис-хан издал указ о расширении состава своей гвардии до *тумена*: «§ 226. „Прежний отряд турхаутов, вступивший в службу вместе с чербием Оголе, пополнить до 1000 и передать под команду чербиа Оголе же, из родичей Боорчу. Один тысячного состава полк торхаутов передать под команду Мухалиева родича — Буха; другую тысячу турхаутов передать под команду Алчида, из родичей

Илугая; третью — чербию Додаю; четвертую — чербию Дохолху; пятую — родичу Чжурчедая — Чанаю; шестую — Ахутаю, из родичей Алчи. В седьмой полк, из отборных богатырей, поставить командиром Архай-Хасара. Этому полку быть несменяемым, повседневным полком — гвардии турхаутов. В военное время быть ему передовым отрядом богатырей“. Итак, командированные по избранию от тысяч гвардейцы турхауты составили отряд в 8000. Ночной стражи — кебтеулов, вместе со стрельцами-лучниками, также стало 2000. И всего — отряд в 10 000 человек — тьма кешиктенов. Чингисхан повелеть соизволил: „Наша личная охрана, усиленная до тьмы кешиктенов, будет в военное время и Главным средним полком“» [Козин 1941: 169–170].

Скорее всего, проведение подобной реорганизации в мирное время было обусловлено исключительно политическими целями. Пока конфедерация была относительно невелика, хану было достаточно держать при себе небольшой отряд дружинников. После того как границы державы расширились, при правителе всегда должен был находиться ударный отряд, который мог бы предотвратить сепаратистские устремления отдельных влиятельных родственников и вождей других племен и конфедераций. В «Сокровенном сказании» (§ 232, 234) подробно перечисляются обязанности, возлагаемые на дружинников: охрана дворцовых юрт, попечение придворных и домочадцев; руководство скотоводами, пасущими домашних животных (перечислены все их виды); охрана повозок, юрт, сундуков, в которых хранится ханское имущество; руководство перекочевками ставки; охрана предметов вооружения (луки и колчаны, копья, панцири) и совершение ритуалов; обеспечение ханского стола продовольствием и контроль за приготовлением пищи; хранение продовольствия и распределение его между различными социальными группами (дружинниками, челядью и др.); распределение алкогольных напитков на пирах; раздача ханских подарков; контроль за приготовлением жертвенной пищи для тризн на могильниках; участие в ханских облавных охотах; участие в разрешении судебных дел вместе с Шиги-Хутуху [Козин 1941: 173–174]. Эти же функции были подтверждены при инаугурации Угэдэя на хурилтае в 1229 г. [Козин 1941: 195–196].

Порядок установления личностных отношений у монголов сильно отличался от китайского механизма формирования бюрократической иерархии. Карьера гвардейца могла складываться по-разному, но в тенденции это был путь вверх. Нельзя не согласиться с тем, что служба в элитных подразделениях являлась мандатом для политического продвижения, что подтверждается специальным исследованием генеалогических таблиц монгольских фамилий [Hsiao Ch'i-ch'ing 1978: 42–43]. Конечно, «иногда нукерские связи становились отчасти формали-

зованными вследствие присвоения титулов, порожденных китайскими институтами, но эти титулы во многих случаях не представляют ничего большего, чем пустое слово. Елюй Чуцай, например, в китайских источниках фигурирует как формальное лицо, имевшее китайскую должность, на самом деле он был больше нукером Чингис-хана (который удостоил его прозвища *urtu saqal* — „длинная борода“), чем канцлером в китайском смысле» [Franke 1981: 97].

Кроме того, кешик являлся своеобразным институтом привилегированного заложничества, поскольку каждый из тысячников и сотников должен был прислать в личную тысячу Чингис-хана кого-то из своих близких родственников. В его указе говорилось: «§ 224. При составлении для нас корпуса кешиктенов надлежит пополнять таковой сыновьями нойонов темников, тысячников и сотников, а также сыновьями людей свободного состояния, достойных при этом состоять при нас как по своим способностям, так и по выдающейся физической силе и крепости» [Козин 1941: 168–169]. Далее в тексте сообщается, что каждый из призываемых на службу сыновей должен был привести с собой определенное количество воинов в соответствии со статусом своего родителя. Чуть ниже изложен другой вариант, согласно которому каждый должен был взять с собой трех человек. Элементарные арифметические расчеты показывают, что здесь скрыта какая-то ошибка — подобный способ набора больше похож на мобилизацию для крупной военной кампании (в пределах 40–50 тыс. человек)¹⁰. Возможно, в данный параграф были механически включены хранившиеся в свитках изречения Чингис-хана, сказанные по тому или иному поводу.

Так или иначе, Чингис-хан с детства опасался сепаратизма и таким образом, возможно, подстраховывал себя от нелояльности своих вчерашних нукеров, а также вождей племен и правителей владений, позднее включенных в состав степной державы. Для него личная преданность была более важным качеством, чем родство по крови. Трудно не согласиться с точкой зрения Т.Барфилда, что «все предшествующие правители степи имели лично преданных им сторонников, но только Чингис-хан поставил многоплеменную элиту над своей собственной семьей. Поэтому монгольская военная организация не была кульминацией развития степной традиции, а стала отклонением от нее. Подобно маньчжурским правителям, Чингис попытался создать институциональное государство, которое не было основано на конфедеративных принципах. По этой причине оно (Барфилд считает улус Чингис-хана государством. — *авт.*) оказалось более эффективным, чем любая предшествующая степная империя и, кроме того, уникальным. После падения монгольской державы номады возвратились к старой и менее

эффективной модели организации имперской конфедерации» [Barfield 1992: 197].

В годы правления Угэдэя и Мункэ основные функции дружины оставались прежними. В годы войны подразделения нукеров функционировали как элитные воинские подразделения. В мирное время они выполняли широкий круг обязанностей по содержанию ставки правителя кочевой империи.

Позднее, после переселения монгольских хаганов в Китай, численность гвардии при различных императорах менялась. Согласно Марко Поло, при дворе Хубилая состояло на службе 12 тыс. кешиктенов [Книга Марко Поло 1956: 110–111, 285]. В цз. 33 и 36 «Юань ши» приводятся совершенно разные данные о количестве гвардейцев — соответственно 10 и 15 тыс. человек [Hsiao Ch'i-ch'ing 1978: 40]. В этот период дружина частично утратила свое политическое значение вследствие учреждения китайских бюрократических институтов, однако дуализм в структуре органов власти сохранялся вплоть до гибели Юаньской династии [Franke 1981: 108].

До создания империи монголы не имели письменности. «[У них] совсем не было письменных документов. Во всех случаях, когда рассылаются приказы, повсюду отправлялись послы, [при этом] вырезались только метки», — сообщается в источнике [Мэн-да бэй-лу 1975: 52]. С 1204 г. монголы познакомились с уйгурской письменностью. В цз. 124 «Юань ши» излагается биография уйгура Тататунга (Та-татун-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. Со временем уйгурский алфавит стал использоваться в дипломатической переписке. «В документах, применяемых ими самими [в сношениях] с другими государствами, до сих пор во всех случаях употребляется уйгурская письменность. Она похожа на китайские нотные знаки» [там же: 52]. «Они начинают писать сверху и ведут строку вниз; таким же образом они читают и продолжают строки слева направо», — свидетельствовал еще один источник [Рубрук 1957: 129].

В этот период в ставке Чингис-хана и позднее, при Угэдэе, начинает формироваться еще одна группа лиц, которые не относились к дружине, но также были связаны с процессом управления. Термин *бичэчэ* (монг. *bič'eči*) первоначально обозначал людей, ведавших бумагами, возглавлявших канцелярию. Среди них были и такие известные политические фигуры, как Елюй Чуцай, Чжэньхай и Няньхэ Чу-шань. Позднее термин *бичикчи* [Рашид-ад-дин 1960: 141] стал использоваться только для обозначения лиц, выполнявших обязанности писаря и/или секретаря [Пэн Дая, Сюй Тин 1960: 140]. Впрочем, все первые

императоры отдавали только устные распоряжения, которые далеко не всегда записывались на монгольском или на каком-либо другом языке. Переводчики комплектовались в основном из выходцев из Западной и Средней Азии — *сэму* [Franke 1950: 28–29]. Только позднее, в 20-х годах XIII в., после бегства на сторону монголов большого числа цзиньских чиновников и военачальников стала использоваться китайская иероглифическая письменность [Мэн-да бэй-лу 1975: 52–53].

Формирование бюрократического аппарата в Монгольской державе непосредственно связано с личностью Елюя Чуцай. Именно по его совету, как уже говорилось, была создана система налогообложения завоеванных территорий Китая, заменившая институт кормления. Стела на могиле этого выдающегося деятеля свидетельствует, что он «создал налоговые управления (*кэшуи со*) во всех десяти лу [Северного Китая] и учредил в них должности уполномоченных (*ши*) и их помощников (*фу*). Во всех случаях ими были назначены конфуцианцы» (цит. по [Мункуев 1965а: 73]). Привлечение чжурчжэньских чиновников к службе монгольскому двору впоследствии неоднократно служило основанием для жалоб и доносов. Однако при первых двух хаганах гораздо чаще при назначении на должность имела значение практическая целесообразность.

Осенью 1231 г. Угэдэй прибыл в г. Юньчжун (совр. Датун), где Чуцай продемонстрировал ему хранящиеся в амбарах серебро и шелка, а также предоставил подробный отчет о хлебных запасах. Увиденное привело хагана в восторг, и после этого он назначил Елюя Чуцай председателем (*лин*) государственного секретариата (кит. *чжун-шу шэн*) [Мункуев 1965а: 74–75]. Фактически киданин стал верховным канцлером имперского правительства, ему подчинялись левый министр (*цзо чэнсян*) чжурчжэнь Няньхэ Чу-шань и правый министр (*ю чэнсян*) керейт или уйгур Чжэньхай, более высокий по статусу. В администрации, возглавляемой Чуцаем, вырабатывались наиболее важные решения и готовились указы, выдавались пайцз, печати и другие атрибуты имперской власти. Однако до воцарения Хубилая этот орган не имел четкой организационной структуры.

Чуцай начал активно формировать государственный аппарат из числа бывших конфуцианских бюрократов. Он аргументировал это тем, что они обладали большими знаниями и административным опытом: «Если [хотят] сделать утварь, то непременно используют отличных мастеров, а когда [хотят] сохранить достигнутое, то обязательно привлекают ученых чиновников. Профессия же ученого чиновника не совершенствуется легко без накопления [знаний] в течение нескольких десятков лет» [ЮШ 146: 76; Мункуев 1976: 195]. Чуцай настоял на том, чтобы в 1237 г. более 4 тыс. человек были подвергнуты экзаме-

нам по трем предметам. Четверть из них до этого находилась в рабстве, но были освобождены по приказу хагана. Сколько из них получили должности, не известно, однако логично предположить, что все, кто справился с заданием, были привлечены к государственной службе на территории Китая.

По приказу Угэдэя в завоеванные страны были направлены должностные лица в сопровождении писцов [Juvaini 1997: 199]. «Башафов (Baschathos), или наместников, своих они ставят в земле тех, кому позволяют вернуться... — свидетельствует Плано Карпини. — Если люди какого-нибудь города или земли не делают того, что они хотят, то эти башафы возражают им, что они неверны Татарам, и таким образом разрушают их город и землю, а людей, которые в ней находятся, убивают при помощи сильного отряда Татар, которые приходят без ведома жителей по приказу того правителя, которому повинуются упомянутая земля, и внезапно бросаются на них, как недавно случилось, еще в бытность нашу в земле Татар, с одним городом, который они сами поставили над Русскими в земле Команов» [Плано Карпини 1957: 56].

Баскак (тюрк. *bas* — давить) — тюркское слово, на монгольском языке оно соответствует термину *даругачи* (*daruγači*). Этот термин обозначает человека, который ставит печать от имени хагана (монг. *daru* — давить) [Vasari 1978: 201–206; Allsen 1987: 46]. В «Юань ши» [ЮШ 2: 5a] аналогом термину *даругачи* является титул *дуань-ши гуань* (букв.: чиновник для разрешения дел) [Ratchnevsky 1937: 52, note 1; 1983: 158; Мункуев 1965a: 44; Hsiao Ch'i-ch'ing 1978: 151, note 55]. Это были фактические наместники верховного хана в завоеванных землях, которые обладали широким кругом административных, военных и судебных обязанностей. В «Сокровенном сказании» (§ 263) сообщается, что после похода на Среднюю Азию уже Чингис-хан расставил даругачинов в качестве наместников по всем завоеванным городам [Козин 1941: 189].

Судя по всему в функции даругачи входил достаточно широкий круг полномочий, поскольку известно, что после переписи населения захваченных северокайских территорий в 1234 г. Угэдэй направил их в качестве сборщиков налогов [ЮШ 2: 6a]. Баскаки не только назначались в завоеванные земледельческие владения, но и направлялись для контроля удельных ханов [Allsen 1987: 46]. Шиги-Хутуху, который был уполномочен Чингис-ханом решать судебные тяжбы у монголов [Козин 1941: 159–160], возможно, также мог называться даругачи. Это вроде бы подтверждается данными «Юань ши», где сказано, что он действительно был назначен чиновником для разрешения дел [ЮШ 2: 5a]. Однако, как это уже было показано в предыдущей главе, Шиги-Хутуху имел достаточно широкий набор различных обязанностей.

Следует прояснить еще один важный вопрос: были ли созданы и вверены в управление Шиги-Хутуху институты государственной власти? По Козину, это выглядит именно так: «§ 203... Он возложил на Шиги-Хутуху заведование Верховным общегосударственным судом — Гурдерейн-Дзаргу, указав при этом: „Искореняй воровство, уничтожай обман во всех пределах государства. Повинных смерти — предавай смерти, повинных наказанию или штрафу — наказуй“. И затем повелел: „Пусть записывают в Синюю роспись «Коко Дефтер-Бичик», связывая затем в книги, росписи по разверстанию на части всеязычных подданных „гур-ирген“, а равным образом и судебные решения» [Козин 1941: 159–160]. Из данного фрагмента совершенно определенно следует, что применительно к рассматриваемому периоду можно говорить о государственных институтах — институтах судопроизводства, делопроизводства, крепостничества.

Однако еще Б.Н.Панкратов подверг этот перевод серьезной критике. Он писал, что в оригинальном тексте нет ни слова ни о разверстании населения, ни о записывании судебных решений. Там, по его мнению, сказано только о судьбе приговоренных: «Пусть записывают в Синюю книгу участь, выпавшую на долю [подсудимых], — решения судебных дел всего населения» [Панкратов 1998: 96]. Иными словами, речь идет о письменной фиксации решения наиболее важных споров, возможно таких, как измена правителю или конфликт между двумя крупными вождями, но никак не разногласий на локальном уровне — между скотоводами по поводу угнанного скота.

И. де Рахевилц более осторожен. Он полагает, что в этом тексте глагол *debterle* может означать «собирать в регистр», «заносить в реестр», а прилагательное *kökö* (синий) должно напрямую относиться к слову *bičik* (письмена). В этом он, следуя традиции П.Пельо, считал, что порядок слов в сочетании *kökö debter bičik*, возможно, был изменен редактором или копировщиком [Rachewiltz 2004: 772–774]. В переводе И. де Рахевилца это фрагмент звучит так: «Далее он вверил Шиги-Хутуху высшую судебную власть и сказал ему: „Обуздывай воровство, искореняй неправду среди всех людей, казни тех, кто заслуживает казни, наказывай тех, кто заслуживает наказания. Кроме того, заноси в реестр, написанный синими буквами, все решения о распределениях и о судебных решениях населения, собирая [листы] в книгу“ (т.е. свитки. — *авт.*)» [Rachewiltz 2004: 135].

Вроде бы схоже с вариантом С.А.Козина, но акценты расставлены несколько по-иному. Действительно, на Шиги-Хутуху возложены судебные функции и ему поручено составлять письменный реестр решений. Однако ни слова не сказано ни о разверстании населения, ни о верховном судебном органе, ни о крепостничестве и уж тем более

о развитом делопроизводстве. Вызывает сомнение и то, что вмененные Шиги-Хутуху функции составляли четко очерченные обязанности, установленные для конкретной должности *гүр-дэрийн даругачи* (верховный судья?). В течение последующих лет он выполнял много различных поручений, ряд которых не имел отношения к юридической практике. И. де Рахевилц вообще переводит *gür de'ere-yun jarqu tūsibe* не как наименование конкретной должности, а как определение круга возложенных на Шиги-Хутуху обязанностей — «высшие судебные полномочия», или «высшая судебная власть» (*power of judgement over all*) [Rachewiltz 1993: 99; 2004: 771].

Совершенно очевидно, что Чингис-хан намеревался заимствовать ряд принципов управления у оседло-земледельческих государств. В частности, он прекрасно понимал значение письменности и приложил определенные усилия к ее распространению среди своих соплеменников. По всей видимости, многое из сказанного Чингис-ханом после 1206 г. фиксировалось писцами и хранилось в специальных свитках [Ratchnevsky 1983: 164]. Не исключено, что некоторые его непосредственные изречения вошли в текст «Сокровенного сказания» (разделы VIII–X). Однако немалое число записанных изречений основателя монгольской державы не дошло до наших дней. Трудно представить, как при постоянных перекочевках можно было бы сохранить достаточно большой объем рукописных документов. Дожди, летняя жара, зимние холода — все это не способствовало сохранению архива. Поэтому, скорее всего, большая часть записей с течением времени пришла в негодность и погибла.

Нечто подобное можно предположить в отношении записей юридических норм, которые обычно называют ясой Чингис-хана. Подлинник ясы неизвестен, сохранились только различные пересказы и упоминания Джувейни, Рашид-ад-дина, Макризи, Ибн-Батуты и других о том, что этот документ существовал в действительности. «О письменных экземплярах Ясы говорят многие историки, между прочим уже Джувейни, по словам которого законы были написаны на листах, хранившихся в казне главных царевичей; при вступлении на престол нового хана, при отправлении большого войска, при созыве собрания царевичей для обсуждения государственных дел эти листы приносились, и на основании их вершились дела. Видел ли кто-нибудь из историков такой экземпляр Ясы, неизвестно» [Бартольд 1963: 89].

По этой причине уже достаточно давно была высказана точка зрения, что в письменном виде ясы никогда не существовало [Попов П.С. 1907: 151]. Иногда положение дел запутывается из-за неточного перевода соответствующих терминов. Например, С.А.Козин перевел фразу из «Сокровенного сказания»: «§ 252. Ты держишь в мыслях твоих Ве-

ликую Ясу — Еке-Йосу» [Козин 1941: 182]. Однако Б.Н.Панкратов совершенно правильно отметил, что перевод выражения *yeke yousu setkiyü'ü* должен быть таким: «Ты мыслишь весьма справедливо» или «Ты думаешь о справедливости» [Панкратов 1998: 96]. Более подробно этот вопрос рассмотрен в шестой главе монографии. Подвергнуто также убедительной источниковедческой критике и мнение египетского писателя XV в. Макризи, который оставил наиболее подробные сведения о составе ясы [Ayalon 1971].

П.Рачневский считает, что при Чингис-хане яса представляла собой совокупность записей различных изречений и распоряжений хана, высказанных по разным поводам в течение длительного периода. Эти изречения нельзя считать юридическим документом систематического характера [Ratchnevsky 1983: 164–165]. Согласно «Юань ши», только в период инаугурации Угэдэя была сделана попытка придать им характер монолитного документа, и текст был обнародован на хурилтае в конце лета — начале осени 1229 г. [ЮШ 2: 16]. Интересно, что автор «Сокровенного сказания» — современник событий — описывает происходящее несколько иначе. В источнике сказано, что Угэдэй повелел: «§ 278. Подтверждаем к неуклонному исполнению все опубликованные ранее указы и распоряжения нашего родителя и государя Чингис-хана» [Козин 1941: 195]. Далее подробно перечисляются обязанности дружинников-кешиктенов и правила выставления караулов, а также обнародован перечень приоритетных задач: установление фиксированных налогов и повинностей, создание системы укрепленных городищ, введение ямской службы и т.д. [там же]. Все это больше напоминает отдельные указы, но никак не свод официальных законов.

Джувеини подтверждает данное предположение. Яса — это не закон, а зафиксированное на бумаге распоряжение [Juvaini 1997: 32]. Например, перед походом 1219 г. Чингис-хан провозгласил новую ясу [Juvaini 1997: 81]. Или после инаугурации Угэдэй, как было сказано выше, ясой подтвердил все распоряжения и указания Чингис-хана [Juvaini 1997: 189]. Персидский историк пишет, что Завоеватель Мира повелел, «чтобы ясы и повеления были записаны в свитках» [Juvaini 1997: 25]. Эти свитки должны были использоваться при сборе войска или в случае возникновения разногласий по поводу управления страной. В таком контексте речь идет не о письменно зафиксированном своде законов, а о записанных и сакрализованных изречениях и указах монгольских хаганов. «Сверх того, монголы заимствовали у китайцев обычай, по которому записывались изречения ханов и после их смерти издавались; разумеется, такие записи делались только тогда, когда хан сам желал этого, стараясь в таких случаях облечь свои слова в стихотворную форму или по крайней мере в рифмованную прозу. Эти изре-

чения назывались тюркским словом *билик* (знание); билики Чингиз-хана были предметом преподавания; в Китае один раз вопрос о престолонаследии был решен в пользу того претендента, который обнаружил более основательное знание этих биликов. Некоторые из биликов Чингиз-хана приведены Рашид-ад-дином в приложении к его книге» [Бартольд 1963: 89].

И. де Рахевилц полагает, что яса существовала как устный свод заповестей и правил, в который было запрещено вносить изменения. Вследствие этого яса могла стать основой юридического кодекса (*body of fundamental law* — букв.: тело фундаментальных законов), так как была защищена от возможных корректировок и дополнений и с этой точки зрения функционально отличалась, например, от *ярлыков*, издававшихся для решения конкретных дел. В силу того, что, во-первых, в ставке Чингиз-хана были грамотные люди (бичикчи), во-вторых, Шиги-Хутуху было поручено записывать судебные решения и, в-третьих, после смерти Чингиз-хана яса неоднократно зачитывалась на хурилтах, есть серьезные основания полагать, что текст ясы был записан еще при жизни хагана. Но эта яса не представляла собой четко разработанного юридического кодекса, скорее это был сборник различных установлений, правил и табу, предписанных Чингиз-ханом и несколько дополненных в правление Угэдэя. С течением времени значение ясы упало вследствие разделения Монгольской империи на несколько самостоятельных частей, в которых определяющее значение имели местные юридические традиции [Rachewiltz 1993: 102–104].

Самое удивительное заключается в том, что яса хранилась в буквальном смысле под семью замками и не была доступна для широкого использования. «Эти свитки называются *Великой Книгой Ясы* и лежат в казне старших принцев, — свидетельствует Джувейни. — Когда хан садится на трон, или будет собирать великое войско, или соберутся принцы и [станут советоваться] о делах государства и управления, то приносят те свитки и в соответствии с ними осуществляют все решения; и к построению войска или разрушению стран и городов, как там предписано» [Juvaini 1997: 25].

Возникает резонный вопрос, что же это за свод законов, который недоступен большинству населения, а его регламентация касается только части сфер деятельности общества. Несомненно, в данном случае можно говорить о возникновении определенной юридической практики. Однако это только первый шаг к созданию письменного права. Ясу нельзя считать целостным сводом законов подобно различным раннесредневековым «Правдам» — Вестготской, Салической, Русской и т.д. Следовательно, пока нет оснований говорить о сложившейся системе письменного права в эпоху Чингиз-хана. Но и в этом

случае монгольский вариант политогенеза/правогенеза, при одновременном существовании текстов сакрального и юридического значения и их ритуальном обнародовании на хурилтаях с целью поддержания чувства групповой идентичности, отличался значительным своеобразием.

Таким образом, начиная с правления Угэдэя стал формироваться бюрократический аппарат на высшем уровне иерархии. Кроме того, постепенно возникают органы управления в завоеванных государствах. Создается впечатление, что в период 1229–1241 гг. складывался государственный аппарат Монгольской империи. Данные тенденции получили развитие при последующих хаганах. В период краткого царствования Гуюка канцелярия продолжала функционировать, а после его смерти было выдано ярлыков и пайцз «без числа» [Рашид-ад-дин 1960: 141]. Мункэ-хаган был вынужден потратить много сил на упорядочение создавшейся административной неразберихи и отменил многие из выданных ярлыков. Он назначил главой своей канцелярии Булгаака (Булгай Ака), повелев ему «писать его указы и повеления и составлять копии» [Рашид-ад-дин 1960: 143]. Булгааку подчинялись писцы, владевшие уйгурским, персидским, китайским, тибетским, тангутским письмом. К 1260 г. в составе *чжуншунь чэн* было уже около 100 переводчиков (*бишэчи*) разных национальностей [ЮШ 85: 6а–6б].

Мункэ-хаган полагал, что китайских бюрократов можно использовать на службе в завоеванных районах Китая, однако он не видел никакой потребности в них в центральном аппарате степной империи [Allsen 1987: 98–99]. Видимо, и в реальности потребность монгольской ставки в китайских чиновниках была не очень велика. Фактически до воцарения Хубилая на завоеванных китайских и чжурчжэньских территориях не были созданы специальные бюрократические институты [Мункуев 1965а: 104]. В этот период в Монгольской империи не существовало столь строго иерархизированного дворцового церемониала, как это было принято в китайских царствах [Franke 1987: 108–109].

Таким же образом шло складывание аппарата управления в Золотой Орде, где аристократия четко разграничивалась на две группы: военные предводители степных улусов и городские управленцы оседлыми народами [Федоров-Давыдов 1973: 90]. Нередко административные обязанности функционеров в улусах дублировались. Т.Оллсон полагает, что это было сознательной практикой Мункэ-хагана, который таким образом пытался переложить контроль друг за другом на своих соратников и подчиненных [Allsen 1987: 113].

При Хубилае закончилось формирование полноценного административного аппарата. Красочное, хотя и не совсем точное его описание донес до современников Марко Поло: «Выбрал великий хан двена-

дцать знатных князей и им поручил все дела в тридцати четырех областях... двенадцать князей живут в городе Канбалу [Ханбалыке] в одном дворце. Дворец большой, прекрасный; много в нем покоев и отдельных домов. Во всякой области есть свой судья и свои писцы; живут они во дворце, каждый в своем доме, и ведают все дела той области, куда приставлены; исполняют их по воле и приказу двенадцати князей, а о них я уже говорил. А власть у двенадцати князей вот такая: правителей областей они выбирают; выберут достойного и доложат об этом великому хану; великий хан избранного утверждает и дарует ему какую следует золотую дщицу. Куда войскам следует идти, об этом также заботятся те же князья; куда покажется, что нужно, туда князья и шлют войска, и сколько пожелают, столько и шлют, но всякий раз с ведома великого хана. Также они распоряжаются и в других областных делах. Зовут их *scieng* (*чэнсян*. — *авт.*), что значит великий суд, выше их только великий хан» [Книга Марко Поло 1956: 120–121].

В реальности аппарат управления Юаньской династии выглядел следующим образом. Его возглавляли два канцлера (левый — *цзо-чэнсян* и правый — *ю-чэнсян*). Им подчинялся государственный совет (*чжун-шу шэн*). Правый канцлер одновременно являлся главой правительства, в которое входили шесть *бу* (министерств, ведомств). Кроме этого, в центральный аппарат входили главный военный совет (*шумюань*) и главный цензорат (*юйшитай*). Империя Юань была разделена на 11 провинций (*шэн*), которые были поделены на административно-территориальные органы управления более низкого иерархического уровня дороги (*лу*) и области (*фу*) и т.д. Параллельно существовало 22 военных округа (*дао*).

Большую роль в управлении в Монгольской империи играли *сэму*. Они не были связаны с местным китайским населением и не были включены в клановую иерархию завоевателей. Они полностью были зависимы от монголов и поэтому служили трансляторами политики, проводимой ханами и их сподвижниками. При этом многие из них обладали опытом управления [Кадырбаев 1993: 146, 161].

По некоторым подсчетам численность монголов и *сэму* в государственных учреждениях составляла не менее 30%, хотя в отличие от киданьской и чжурчжэньской систем дуальной администрации китайцы были представлены во всех бюрократических институтах. Квоты поддерживались искусственно, и даже когда была восстановлена система экзаменов, для монголов и *сэму* были введены облегченные испытания. Некоторые китайцы в ответ овладевали языком завоевателей и принимали монгольские имена [Dardess 1963: 35–36, 60, 68]. Из других, более конкретных данных известно, что в империи Юань среди чиновников было 22 490 китайцев и 6791 *сэму*. Так как по монголь-

ским чиновникам данных нет, можно допустить, что их было не меньше, чем сэму. Следовательно, бюрократия на службе Юаньской династии достигала 33–34 тыс. человек.

При этом прослеживается четкая тенденция увеличения численности монголов и сэму с повышением уровня бюрократической иерархии. Так, из 2089 дворцовых чиновников (без учета монголов) ханьцев было 1151 человек, а сэму — 938. Все важнейшие посты были под контролем завоевателей. Согласно данным японского историка Янаи Ватару за весь период Юаньской династии только один ханец, Ши Тяньцзэ, стал канцлером (*ю-чэнсянь*), тогда как из сэму вышло пять канцлеров [Боровкова 1971: 7–8].

Захватив большие территории Северного Китая, монголы не могли не уделять внимание подготовке квалифицированных переводчиков. В 1235–1236 гг. Сюй Тин, посетив эту территорию, отметил, что «в яньцзинских городских школах в большинстве случаев преподают уйгурскую письменность, а также перевод с языка татар. Как только [ученик] выучивается переводить с [этого] языка, [он] становится переводчиком» (цит. по [Мункуев 1965а: 136]). И только в годы правления Хубилая было создано так называемое квадратное письмо, которое в 1269 г. заменило уйгурский алфавит [Кадырбаев 1993: 123–130]. При этом монголы не поощряли изучение китайцами других языков многонациональной империи [Зограф 1984: 9–10]. С течением времени (в XIV в.) сами юаньские императоры овладели иероглификой и даже занимались литературной деятельностью. Конечно, среди них не было выдающихся поэтов и писателей. И даже восторженные оды современников не могут ввести в заблуждение современных исследователей относительно качества подобных творений. «Успехи если не всех, то по крайней мере некоторых императоров едва ли превосходили ученический уровень; и все-таки есть основания утверждать, что последний наследник юаньского трона получил образование, которое в своей основе было китайским» [Franke 1950: 28].

Собственно монгольская письменность была создана при Хубилай-хагане тибетским ламой Суматидхажей (Паг-ба). В специальном императорском указе от 1269 г., касающемся этого события, подчеркивалось отсутствие развитой письменной традиции и делопроизводства в период правления предшествующих хаганов: «Наше государство было основано в Северных странах, когда нравы были просты, и поэтому [оно] не успело создать своей письменности. Как только потребовалась письменность, стали пользоваться китайскими письменами и уйгурскими знаками» (цит. по [Зограф 1984: 11–12]).

Далее в документе сообщается о двух главных причинах, которые побудили Хубилая пойти на такой шаг: «Принимая во внимание, что

династии Ляо и Цзинь, а также все государства отдаленных стран каждое имеет свою письменность, а также что хотя просвещение в настоящее время постепенно и прогрессирует, но письменность, будучи неприспособленной, имеет недостатки, повелели государственному учителю Паг-ба составить новые монгольские письменные знаки для перевода всякого рода писем, чтобы таким образом, в соответствии с речью, сообщать дела. С настоящего времени во всех Императорских эдиктах следует параллельно писать новыми монгольскими знаками, и по обычаю каждый прибавляет к нему письмо своего государства» [Зограф 1984: 11–12]. К сожалению, «квадратное письмо» не имело длительной истории, и по возвращении монголов в степь после падения Юаньской династии номады опять вернулись к уйгурскому письму. Оно использовалось также в Золотой Орде, где монгольская элита выдавала ярлыки, написанные на монгольском языке буквами уйгурского алфавита. А.П.Григорьев совершенно справедливо связывает это с обожествлением личности Чингис-хана и его установлений [Григорьев А.П. 2004: 209]. С течением времени под воздействием объективных обстоятельств в среде золотоордынской элиты естественным образом сложилось тюркомонгольское двуязычие, а с течением времени монгольский язык постепенно оказался забытым.

Еще один важный компонент любого государства, а особенно империи — развитая инфраструктура [Классен 2002]. Образно говоря, инфраструктура — это кровеносная система цивилизации. Чем более развита инфраструктурная сеть, тем больший товарооборот обеспечивается между центром и периферией, тем быстрее важная информация достигает столицы, тем быстрее и проще переместить большие подразделения солдат для отражения вражеского нашествия или подавления очагов сепаратизма. По мере расширения территории улуса монгольские ханы осознали необходимость создания специальных институтов, которые могли бы быстро и беспрепятственно переносить информацию на очень большие расстояния. Для этих целей была создана ямская служба.

Введение почтовой системы относится ко времени правления Угэдэй-хагана [Рашид-ад-дин 1960: 36]. Взойдя на престол, Угэдэй на хурилтае поставил вопрос о введении специальной ямской службы, аргументировав это тем, что гонцы движутся очень медленно, а население страдает от продовольственной повинности (*sauqa*). От каждой тысячи должны быть выделены смотрители почтовых станций — ямчины и верховные почтари — улаачины [Козин 1941: 197]. Гонцам предписывалось не отклоняться от маршрутов. Ямские станции было решено расположить по маршруту до ставки Бату-хана. После обсуждения указ был обнародован в следующем виде: «§ 280. Учреждаются

должности унгучинов, балагачинов и амучинов. Начальствующими лицами над учреждением ямов поставлены Арацян и Тохучар, которые, сообразно с местными условиями, установят станционные пункты и укомплектуют их ямчинами и улаачинами. При этом на каждой яме должно быть по двадцати человек улаачинов. Отныне впредь нами устанавливается для каждого яма определенное число улаачинов, лошадей, баранов для продовольствия проезжающим, дойных кобыл, упряжных волов и повозок. И если впредь у кого окажется в недочете хоть коротенькая веревочка против установленного комплекта, тот поплатится одной губой, а у кого неостанет хоть спицы колесной, тот поплатится половиною носа» [Козин 1941: 198].

Известны среднестатистические нормы дневных пеших переходов эпохи средневековья. В Европе обычный дневной переход составлял от 20 до 60 км в день [Ле Гофф 1992: 29; Блок 2003: 67]. На Руси дневной пеший маршрут равнялся 25–30 км [Кудряшов 1948: 50–51]. Если сильно торопиться, то можно было пройти и 80 км. Всадник преодолевал расстояние от 50 до 74–85 км [там же: 117]. По другим данным, на лошади можно было совершить однодневный переход протяженностью 100–125 км [Класен 2002: 212]. По сведениям путешественников нового времени, в Монголии верховая лошадь проходила до 70 верст в сутки, верховой верблюд — до 40 верст, а с выюком примерно на треть меньше [Пржевальский 1875, т. 1: 45, 79; Черикбаев 1990: 14].

На этом фоне монгольская почтовая служба выглядит почти как сверхзвуковой истребитель в сравнении с аэропланом начала XX в. «От Канбалу, знайте по истине, много дорог в разные области, то есть одна в одну область, другая в другую; и на всякой дороге написано, куда она идет; и всем это известно, — свидетельствует Марко Поло. — По какой бы дороге ни выехал из Канбалу гонец великого хана, через двадцать пять миль (около 40 км) он приезжает на станцию, поихнему янб (так у Поло. — *авт.*), а по-нашему конная почта; на каждой станции большой, прекрасный дом, где гонцы пристають. Богатые постели с роскошными шелковыми одеялами в этих постоялых дворах; все, что нужно гонцу, там есть; и царю пристать тут хорошо. На каждой станции по четыреста лошадей, так великий хан приказал; лошади всегда тут наготове для гонцов, когда великий хан куда-либо посылает их. По всем главным областным дорогам через двадцать две мили, а где через тридцать, есть станции; на каждой станции от трехсот до четырехсот лошадей всегда наготове для гонцов; тут же дворцы, где гонцы пристають. Вот так-то ездят по всем областям и царствам великого хана. В местах пустынных, где нет ни жилья, ни постоялых дворов, и там великий хан для гонцов приказал устроить станции,

дворцы и все нужное, как на других станциях, и коней, и сбрую; гоньба только подальше; есть станции в тридцать пять миль, а в ином месте более сорока. Вот так-то, как вы слышали, ездят гонцы великого хана, и на всякой гоньбе есть им где пристать, и лошади готовы» [Книга Марко Поло 1956: 121].

Помимо конных станций монголы ввели также службу пеших гонцов, которые передавали информацию эстафетой. «Между каждыми двумя станциями, через каждые три мили, есть поселки домов в сорок; живут тут пешие гонцы великого хана, и исполняют они службу вот как: у них большие пояса с колокольчиками, для того чтобы издали слышно было, как они бегут; бегут они вскачь, и не более трех миль; а через три мили стоит смена; издали слышно, что гонец идет, и к нему уже готовятся; придет он, от него отбирается, что он принес, а от писца лоскуток бумаги, и новый гонец пускается вскачь, бежит три мили, а потом сменяется так же, как и первый гонец» [там же: 122]. По словам великого путешественника, скорость передачи информации таким образом гораздо выше, чем если бы она передавалась обычным путем. За одни полные сутки пешие гонцы передавали информацию, которая обычным путем доставлялась за 10 дней.

Самая неотложная информация поручалась конным гонцам, которые получали пайцзы с изображением сокола и мчались, что есть силы. «Гонцы скачут по двести миль в день, а иной и по двести пятьдесят миль... мчатся до тех пор, пока не проедут двадцать пять миль на станцию, тут им готовы другие лошади, свежие скакуны. Садятся они на них, не мешкая, тотчас же, и как сядут, пускаются вскачь, сколько у лошади есть мочи» [там же]. Согласно Джувейни, каждые два тумена должны были содержать один ям [Juvaini 1997: 33].

На завоеванных чжурчжэньских территориях уже в 1229 г. были созданы почтовые станции (*чжань*). Для этих целей с населения собраны повозки, лошади и крупный рогатый скот. Для обслуживания станций были выделены специальные домохозяйства (*чжань-ху*), которые должны были поставлять на содержание проезжающих $\frac{1}{10}$ *ши* риса. Во главе каждой станции были поставлены специальные сотники. Ежедневная норма питания путника составляла по одному *цзиню* (около 0,6 кг) мяса и муки, один *шэн* (около литра) риса и одну бутылку вина [Мункуев 1965а: 58].

Однако в действительности это не соблюдалось. Сун Цзы-чжэнь сообщает о злоупотреблениях на чжурчжэньской территории в период правления Угэдэя. «Вначале все князья и императорские родственники сами [по собственному усмотрению] могли брать станционных лошадей, а послов (*ши-чэнь*) было великое множество. Когда кони падали от усталости, то [они] силой отбирали лошадей у народа, чтобы ехать

на них [далее]. В городах или посадах и на дорогах, куда бы [они] ни прибывали, [всюду] тревожили [местное население]. А когда они прибывали в подворья (*гуань*), то требовали самых различных [услуг]. Если подача кушаний задерживалась хоть немного, то [обслуживающие лица] избивались кнутами» (цит. по [Мункуев 1965а: 59]).

Прийдя к власти, Мункэ всерьез взялся за ямскую службу и категорически запретил членам ханской семьи и должностным лицам использовать ее в личных целях. Это же коснулось некоторых привилегированных торговых компаний (*ортаqs*), которые с легкой руки предыдущих хаганов пользовались услугами ямов. Командировочные расходы на гонцов также были сокращены [Рашид-ад-дин 1960: 141; Allsen 1987: 80]. Однако с течением времени все вернулось на круги своя.

Потрясающе правдивый рассказ на этот счет содержится в сочинении Рашид-ад-дина: «Хотя государям бывает необходимо посылать послов и гонцов в разные страны и края и дела государственные через то могут быть укреплены и упорядочены, однако вошло в обычай [вообще] посылать их и для доставления известий о здоровье, даров и подношений... К настоящему времени постепенно дошло до того, что все хатуны, царицы, эмиры ставок и эмиры темники, тысячники и сотники, воеводы областей, кушчи, барсчи, ахтаци, корчи, эюдэчи и прочие разряды [чинов], назначенные на разные должности, помалу и помногу за всяким делом посылали гонцов по областям, а также посылали их по разным надобностям в монгольские кочевья... Кончилось тем, что по дорогам гонцов стало попадаться больше, чем караванов и всех путешественников [вместе]. Если бы даже в каждом яме держали пять тысяч лошадей, то улага для них [гонцов] не хватило бы. Забирали монгольские табуны, которые держали на летних и зимних стойбищах, и садились [на них]. Спешивали все караваны и путешественников, которые прибывали из Китая, Хиндустана и других дальних и ближних стран... Гонцы не удовлетворялись только улагом и путевым довольствием, а как только приезжали к кому-нибудь, так сейчас же, под разного рода предлогами, поднимали ссору и, причинив разные неприятности, забирали добро. Коноводы же их отнимали от людей одежду, головные уборы и все, что видели. [Гонцы] преднамеренно получали больше улага, [чем нужно], и [его] распродавали. Все, что они находили в деревнях, они силой тащили [с собой]. Если в один день они приезжали в десять деревень и кочевий, то со всех этих мест они брали путевого довольствия во много раз больше, чем [требовали] дорога и ясак» [Рашид-ад-дин 1960: 263–264].

5. Мир-система XIII столетия

Период X–XIII вв. отличался масштабным экономическим подъемом китайской цивилизации. В сунское время производительность сельского хозяйства возросла в несколько раз за счет высокоурожайных сортов риса, вытеснивших пшеницу. Численность населения Китая (Сунские династии и Цзинь) перед началом монгольских завоеваний была не менее 100 млн. человек. Ремесло, внутренняя и внешняя торговля, финансы достигли такой степени развития, что ряд исследователей не без основания делают вывод о сложении в этот период «аграрного капитализма», сравнимого с уровнем экономического развития Европы XV–XVI вв. или Могольской Индии XVII–XVIII вв. [Elvin 1973; Abu-Lughod 1989; Chase-Dunn, Hall 1997]. При этом ядро китайской экономики сместилось к югу и вызвало определенные политические изменения в полупериферии [Tabak 1996].

Как уже говорилось в главе первой, согласно мир-системному подходу, существуют четыре вида социальных сетей: массовых товаров, престижных товаров, военно-политических союзов и информационного обмена. В концепции И.Валлерстайна повышенное внимание уделено материальному фактору — обмену массовыми товарами. Однако в доиндустриальных обществах весьма значимую роль играл престижный обмен. Кроме того, имеет смысл говорить о двух формах торговли в китайском обществе. Официальный престижный обмен «подарками» и/или данью представлял собой только вершину айсберга, который скрывал гигантскую неофициальную торговлю, никак не отраженную в официальных династийных источниках [Abu-Lughod 1989: 317–318]. Можно только предполагать масштабы такого обмена.

Важнейшим компонентом мир-системы XIII в. были торговые пути. Ж.Абу-Луход пишет, что главный вклад монголов в мировую историю заключается в том, что они создали среду, благоприятную для развития культурных и торговых обменов. В течение короткого времени это позволило сломать барьеры между странами и цивилизациями, открыло путь мощным потокам товаров и идей [Abu-Lughod 1989: 154]. Первейшим условием развития международной торговли была безопасность. Чтобы ее обеспечить, были созданы условия для беспрепятственного передвижения торговых караванов, постепенно сформировалась сеть караван-сараев и почтовых станций. Джувейни сообщает, что после 1206 г. на территории Монголии установился мир и порядок, дороги стали безопасными, торговая деятельность активизировалась [Juvaini 1997: 77].

Другим важным катализатором развития торговли явились меры в финансовой области, в частности формирование вексельной системы и развитие кредитования, появление бумажных денег [Seaman 1991: 5–6]. Уже в 1236 г. по представлению Елюя Чуцай были выпущены бумажные деньги, обеспеченные 10 тыс. слитков серебра [Бичурин 1829: 261].

При быстрой езде на почтовых лошадях дорога от Золотой Орды до столицы империи Юань занимала более 200 дней [Кычанов 2002: 32]. При более спокойных темпах передвижения дорога от Черного моря до Ханбалыка занимала не менее 300 дней [Abu-Lughod 1989: 183]. Братья Поло преодолели расстояние от Монголии до Средиземноморья примерно за три с половиной года [Книга Марко Поло 1956: 48, 50]. Однако информация распространялась по степи гораздо быстрее. Хотя монголы не имели телеграфа, великий хан узнал, что в его сторону движутся братья Поло, и за 40 дней выслал сопровождающих [там же: 50].

Несомненно, торговля стала намного более прибыльным делом, чем ранее. Угэдэй давал купцам и перекупщикам за их товары вдвое больше, чем они стоили. По свидетельству Джувейни, в этот период многие заработали на этом большой капитал и достигли значительно-го процветания [Juvaini 1997: 132]. Стремясь превзойти щедростью своего отца, Гуюк покупал товары у купцов в несколько раз дороже, чем предлагали сами торговцы [там же: 259–260]. Обычно торговая пошлина была чуть более 3% [Книга Марко Поло 1956: 310], но на товары из Индии и других стран она могла достигать 10% [там же: 163, 310].

Даже Папа Римский, осознав все выгоды транзитной торговли через Золотую Орду, предоставил купцам полную свободу действий. На черноморском побережье, как грибы, выросли генуэзские колонии: Солдайя (Судак), Кафа (Феодосия), Тана (Азов) и др. В XIII в. генуэзцы повсюду бороздили не только Черное море, но и Каспийское. Итальянцы вывозили из своих колоний меха, кожи, воск, ладан, зерно, соль, вино, некоторые предметы роскоши, лошадей [Хеллер 2002: 119]. Монгольские ханы использовали купцов как своих посланников к Папе [Abu-Lughod 1989: 169]. «Первенство степного — северного пути по отношению к южному, идущему от Трапезунда через Зиганское ущелье в Понтийских горах к Тебризу, утвердилось уже после падения владений крестоносцев в Сирии (1291) и с изданием папского запрета на торговлю с Египтом. Существенную роль для становления золото-ордынского степного пути сыграло открытие Палеологами в 1261 г. черноморских проливов и политическая интеграция северо-восточной части понтийского побережья в состав Золотой Орды. Развитию мар-

шрутов „шелкового пути“ в условиях централизованного государства способствовала система мер, нашедшая выражение в создании двух черноморских латино-ордынских буферных зон — крымской (под контролем Солтаха) и приазовской (под контролем Азака). Ту же цель преследовали низкие ставки таможенных сборов» [Крамаровский 2001: 15].

После смерти Мункэ на некоторое время дороги сделались небезопасными, поскольку монгольский мир раскололся на две политические фракции и легко можно было угодить в плен одной из сторон [Книга Марко Поло 1956: 45, 65]. Однако после завершения смуты положение стабилизировалось; даже несмотря на то что Хубилай перенес столицу империи в Ханбалык, значение Каракорума как важного центра торговых коммуникаций не упало до конца. Об этом, в частности, свидетельствует раскопанный неподалеку от северного вала городища могильник с мусульманскими захоронениями этого времени, а также находки серебряных золотоордынских монет 40-х годов XIV в. [Войтов 1990: 133, 140, 146]. В знаменитом Каталонском атласе 1375 г. около Сарая изображен караван купцов, направляющийся на Восток. Рисунок снабжен надписью: «Этот караван вышел из Сарая, чтобы отправиться в Китай». Опытные люди рекомендовали брать с собой только муку, соленую рыбу и переводчика (по возможности женщину). Все остальное, особенно мясо, в дороге можно было найти в достаточном количестве [Гёкеньян 2002: 97, 98].

Развитие торговли стимулировало дальнейшее развитие товарно-денежных отношений. Постепенно в различных центрах империи началась чеканка монет. При Мункэ была восстановлена чеканка в Бухаре, Отраре, Харате, Мосуле и других крупных центрах. В годы его правления в обращение было выпущено гораздо больше монет, чем в царствование его предшественников [Allsen 1987: 182–183]. Стабильно функционировали монетные центры в столице Золотой Орды, в Хорезме, на Кавказе [Пономарев 2002]. С течением времени была проведена монетизация — натуральные подати были заменены денежным налогом [Allsen 1987: 171–186].

По мере расширения международной торговли возникла серьезная проблема: как конвертировать одни виды валюты в другие, особенно если в западной части Евразии чеканили монеты из драгоценных металлов, тогда как в Китае существовали медные и даже бумажные деньги? Этот вопрос еще более обострялся в связи с тем, что купцам приходилось возить с собой крупные суммы денег для проведения торговых операций. Возникновение кредитной системы позволяло торговцам на основании бумажных обязательств получать деньги для ведения финансовых операций в любом городе и даже за границей,

а расплачиваться наличными по возвращении домой. Несомненно, подобная система предполагала определенный риск, который старались минимизировать посредством создания сети семейно-родственных торговых предприятий, разного рода товариществ и корпораций. При этом ответственность возлагалась не только на конкретное лицо, но и на всю группу, в которую он входил. Это послужило еще одним стимулом к развитию международной торговли XIII–XIV вв. [Abu-Lughod 1989: 15–16].

В определенный момент остро встал вопрос об унификации денежного обращения. Т.Оллсон полагает, что роль универсальной валюты выполнял *слиток* серебра (монг. *sūke*, кит. *мин*, перс. *balish*, уйг. *yastug*) [Allsen 1987: 180–182]. О том, что в Монгольской империи существовала подобная практика, известно из записок Г.Рубрука, который ошибочно назвал слиток *яском* (*iaskot* от *yastug*) и сообщил, что он оценивается в десять марок [Rockhill 1900: 156]. Джувейни сообщает, что *балыш* составляет 50 золотых или серебряных *мискалей*, или около 75 *динаров* Рукн ад-Дина [Juvaini 1997: 23]. С этой точки зрения, слиток действительно мог использоваться как универсальная валюта, которая соотносилась со всеми денежными системами, использовавшимися в метрополии. Однако насколько велик был «серебряный запас» кочевой империи — вопрос не из простых. На XIII в. приходится конец так называемого серебряного голода, вызванного истощением месторождений серебра, что привело к активизации выпуска золотых монет [Пономарев 2002: 9]. Нельзя также забывать, что большая часть запасов из дворцовых кладовых раздавалась в виде «подарков». Поэтому можно допустить, что так называемый слиток являлся не столько реальным средством обмена на местные валюты в международных торговых операциях, сколько виртуальной мерой подсчета денет и финансовых расчетов.

Как свидетельствует Рубрук, в XIII в. к монгольским хаганам нескончаемым потоком текли престижные товары. «Из Катайи и других восточных стран, а также из Персии и других южных стран им доставляют шелковые и золотые материи, а также ткани из хлопчатой бумаги, в которые они одеваются летом. Из Руссии, из Мокселя (Махел), из великой Булгарии и Паскатира, то есть великой Венгрии, из Керкиса (все эти страны лежат к северу и полны лесов) и из многих других стран с северной стороны, которые им повинуются, им привозят дорогие меха разного рода, которых я никогда не видал в наших странах и в которые они одеваются зимою» [Рубрук 1957: 98]. С течением времени развитие торговли и поступление в монгольские степи богатой военной добычи привело к резкому падению цен на предметы роскоши и ткани [Juvaini 1997: 22].

Рост потребностей Монгольской империи стимулировал развитие текстильного производства в Западной Азии. Т.Оллсон полагает, что это было обусловлено давними традициями космологии, а также символами высокого статуса народов степи, которые предназначены для маркировки высших и низших групп, отражения в культурно-ритуальной форме реальных политических связей и структур [Попов В.А. 1996; Бурдые 2005]. Существует много разнообразных символов власти [Крадин 2004: 141–148], однако у кочевников накопление материальных богатств в значительной мере ограничено подвижным образом жизни, что предполагает, с одной стороны, яркие, а с другой — достаточно легкие и транспортабельные маркеры высокого статуса. С давних времен в культурном мире степняков таковыми выступали лошадь, богато украшенный пояс, оружие, парчовый халат и головной убор [Allsen 1997: 102–104; Доде 2005].

Шелковые ткани не только выполняли важную гигиеническую функцию, но и символизировали положение их обладателя в обществе. Отсюда понятно, почему расшитые золотом ткани так были популярны у монгольских ханов. Они представляли собой престижный товар и были важным ресурсом политической власти в обществе кочевников. «§ 238. Не найдет ли и для меня хоть шнурика от золотого пояса, хоть лоскутка от своей багряницы», — с такой просьбой обращается уйгурский Идуут к Чингис-хану [Козин 1941: 174]. «Богатые одеваются в золотые да в шелковые ткани, обшивают их перьями, мехами — соболями, горностаем, чернубурой лисицей, лисьими. Упряжь у них красивая, дорогая», — свидетельствует венецианский путешественник [Книга Марко Поло 1956: 90].

Правители Монгольской империи требовали от зависимых владений различных способов демонстрации лояльности: личного прибытия в ставку хагана; отправки ко двору сыновей или младших братьев в качестве заложников; проведения переписи; мобилизации рекрутов; сбора и отсылки налогов или дани; приема даругачи (баскаков); в некоторых случаях создания и поддержания ямской службы [Allsen 1987: 114]. При этом в каждом из завоеванных улусов монголы вели себя по-разному [Halperin 1983]. Неодинаково они воспринимались и завоеванными народами. В Китае они вписались в классическую схему смены династий вследствие нарушения предыдущим императором Мандата Неба, в результате чего Монгольский улус переродился в династию Юань. Однако если кидани и чжурчжэни (особенно последние) твердо шли по пути «китаизации», то монголы оставались большими варварами, чем их предшественники. Императорская семья заимствовала китайский церемониал, но этническое противостояние между завоевателями, другими народами и китайцами сохранилось.

В общей сложности за 100 с лишним лет политического господства они не растворились среди местного населения [Dardess 1963; Langlois 1981; Endicott-West 1989; Farquard 1990, etc.].

Ильханы пошли по пути прямой идентификации с местной структурой власти. В Иране и Средней Азии с оазисами сельской и городской жизни соседствовали пустыни и хорошие пастбища. Ислам больше христианства и буддизма соответствовал воинственному образу жизни степняков [Fletcher 1986]. В результате монголы заняли нишу предшествовавшей им тюркско-арабской господствующей элиты и воспринимались исламской философией через призму циклической парадигмы возникновения и гибели номадической государственности (например, в концепции Ибн Хальдуна).

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 размещению 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 территориями через институт ярлыков. В православной концепции мироздания не нашлось места для обоснования подчинения славян «нехристям» — монголам. Признавался факт военного поражения, но отрицалось завоевание и включение русских княжеств в состав Монгольской империи [Halperin 1985: 65–74]. Косвенно отражение этого момента можно найти даже в современных школьных и вузовских учебниках, где признается факт подчинения Руси Золотой Ордой, но на картах русские княжества обозначены не как часть Орды, а как суверенные владения. Отсюда столь нездоровый ажиотаж вокруг вопроса о «татаро-монгольском иге».

Постепенно на карте средневековой мир-системы появляются новые экономические центры, которые притягивают к себе потоки массовых и престижных товаров, административных ресурсов, населения. С течением времени подобно Каракоруму ставки Чингсидов превращаются в настоящие города. Для обеспечения нужд знати рядом с местами проживания элиты сосредотачиваются ювелиры, мастера по выделке тканей и изысканной одежды, строители дворцов и других престижных сооружений.

Ибн Батута описывает столицу Золотой Орды как многонаселенный город с широкими улицами и дворцами, богатыми усадьбами, ремесленными кварталами, шумными базарами и церквями разных конфессий. Однажды он решил объехать город Сарай. Выехав рано

утром, он только к полудню добрался до другого его конца. Отобедав и помолившись, он вернулся домой только к закату. «Город Сарай, — констатирует он, — один из красивейших городов, достигший чрезвычайной величины на ровной земле, переполненной людьми, с красивыми базарами и широкими улицами... все это сплошной ряд домов, где нет ни пустопорожних мест, ни садов» [Тизенгаузен 1884: 306]. Можно себе представить, каковы были размеры этого средневекового мегаполиса! Даже если допустить, что Ибн Батута двигался со скоростью около трех километров в час в течение четырех часов (с восьми часов до полудня), диаметр города на колесах не мог быть менее 12 км.

В 1260 г. Хубилай перенес столицу из Каракорума в Кайпин (Шан-ду), а в 1264 г. — в Яньцзин (Пекин). В 1271 г. появился новый город с огромным дворцом. «Колонны и пол в нем целиком из мрамора, он очень красив и наряден; вокруг него четыре двора, один от другого на расстоянии полета стрелы. Внешний [двор] — для дворцовых слуг, внутренний — для сидения эмиров, которые собираются здесь каждое утро, третий — для стражи, и четвертый — для приближенных» [Рашид-ад-дин 1960: 174]. Город получил название Ханбалык (Дай-ду, Ханбалгасун, Йеке нийслэл — Великая столица).

Восторженно описывает Ханбалык Марко Поло, не знавший подобной роскоши: «Домов и народу в этом городе, и внутри, и вне, превеликое множество... в предместьях жителей более, нежели в городе, там пристают и живут и купцы, и все, кто приходит по делам; а приходит многое множество ради великого хана... везут сюда драгоценные камни, жемчуг и всякие другие дорогие вещи. Все хорошие и дорогие вещи из Китая и других областей привозят сюда; и все это для государей, что живут здесь, для их жен, для князей, для великого множества военных людей и для тех, что приходят сюда, ко двору великого хана... много здесь товаров продается и покупается. Каждый день, знаете, приезжает сюда более тысячи телег с шелком; ткуются тут сукна с золотом и шелковые материи» [Книга Марко Поло 1956: 119].

Столь же красочно венецианский путешественник описывает столицу Хулугу, город Тебриз. «Выделяются тут очень дорогие, золотые и шелковые ткани. Торис на хорошем месте; сюда свозят товары из Индии, из Бодака [Багдада], Мосула, Кремозора и из многих других мест; сюда за чужеземными товарами сходятся латинские купцы. Покупаются тут также драгоценные камни, и много их здесь. Вот где большую прибыль наживают купцы, что приходят сюда... и много тут всяких людей; есть и армяне, и несториане, и якобиты, грузины и персияне, и есть также такие, что Мухаммеду молятся» [там же: 60]. Все это можно рассматривать как поощрение лояльности многочисленных иностранцев, живших в столице империи, и помощь в сохранении ими

своей этнической идентичности. Возможно, это иногда создавало эффект «снежного кома»: одна группа, которая уже освоилась в новом месте, стимулировала приезд с родины новой группы мигрантов [Allsen 2001: 196].

Подобные описания наглядно показывают, как изменили средневековый мир походы монгольских ханов. Несомненно, главная роль Монгольской империи в мировой истории состояла в том, что монголы замкнули цепь путей международной торговли в единый сухопутный и морской комплекс. Впервые все крупные региональные составляющие средневековой мир-системы (Европа, исламский мир, Индия, Китай и Золотая Орда) оказались интегрированными в единое макроэкономическое пространство [Abu-Lughod 1989; 1990]. Все это способствовало развитию глобального информационного, технологического и культурного обмена между цивилизациями Старого Света. Сила связей оказалась настолько велика, что даже после изгнания монголов из Китая и разгрома Тимуром столицы Золотой Орды система международной торговли сократилась, но не исчезла целиком. Взять хотя бы одну сделку, заключенную в Сарае в 1438 г. среднеазиатским купцом, который закупил товаров на 45 900 динаров. Среди перечисленных в финансовых документах товаров шелк и атлас названы китайским, полотно — европейским, а сукно — русским. Прибыль от сделки была, с нашей точки зрения, фантастической: продажа сукна дала 66%, шелка и полотна — 300%, атласа — 433% [Крамаровский 2001: 15].

Оценивая роль Империи Чингис-хана и его преемников в мировой истории, необходимо констатировать, что монгольские завоевания, привели к уничтожению многих народов и цивилизаций. Смерти и насилию не может быть никаких оправданий. Великий Чан Чунь так описал окружавшую его обстановку на протяжении всего его маршрута через территорию Китая к ставке Чингис-хана:

«По сторонам дороги разбросаны трупы,
Прохожие зажимают носы...
Десять лет на десять тысяч ли движутся военные орудия...
Некогда здесь рощи доходили до небес,
А теперь селения виднеются кое-где.
Без числа погибло живых тварей от острия меча,
Сколько прекрасных жилищ обратилось в серый пепел!»
[Кафаров 1866: 322, 347].

В то же время было бы неправильно преувеличивать степень и характер разрушений, совершенных монголами. Еще в первой половине прошлого столетия в ходе археологических исследований было установлено, что разгром Тимуром в 1388 г. Ургенча имел более катастро-

фические последствия, чем взятие города Чингис-ханом в 1231 г. [Якубовский 1930: 20]. Можно считать вполне объективным свидетельство Джувейни о завоевании Чингис-ханом Средней Азии: «Волны несчастий вздымались от татарского войска, но он не успокоил еще свое сердце мстью (за резню купцов. — *авт.*) и не заставил течь реки крови, как было написано пером Рока на свитке Судьбы. Когда же он взял Бухару и Самарканд, он удовлетворился однократной резней и грабежом и не дошел до крайности массового уничтожения. А что до соседних территорий, которые подчинялись этим городам или граничили с ними, поскольку они большей частью повиновались, рука погибели не коснулась их в полной степени. И впоследствии монголы усмирили выживших и приступили к восстановительным работам, так что в настоящее время, т.е. в 658/1259-60 г., процветание и богатство этих земель в некоторых случаях достигло своего первоначального уровня, а в других близкого к нему. По-иному обстоят дела в Хорасане и Иране, в странах, подверженных постоянной малярии и лихорадке: каждый город и каждое селение много раз там были разграблены и истреблены и долгие годы страдали от беспорядков» [Juvaini 1997: 96–97].

Что касается русских княжеств, то они были подвергнуты масштабному разорению. Монголы разграбили и сожгли такие крупные столичные центры, как Киев, Рязань, Владимир, не считая других крупных по тем временам древнерусских городов, а также городков в ближайшей сельской округе. Факты разорения подтверждаются археологическими исследованиями, например, разграбление Десятинной церкви в Киеве стало уже хрестоматийным примером. Значительная часть оставшихся в живых горожан была уведена в плен, многие из которых были квалифицированными ремесленниками. Это не могло не сказаться на качестве товаров, что хорошо прослеживается на изделиях первой необходимости, в частности на гончарных. Керамические сосуды, произведенные после похода Бату на Северо-Восточную Русь, нередко сделаны из плохо промешанной глины и отличаются некачественным обжигом. Часто можно зафиксировать значительные искажения пропорций, что явно свидетельствует о потере сложившихся навыков и приемов гончарства. Подобные изделия явно создавались либо непрофессионалами, либо чудом уцелевшими после монгольского нашествия неквалифицированными подмастерьями, учениками [Кадиева 2003].

Однако было бы неправильно все последствия кризиса Руси в XIII в. списывать только на монгольское нашествие. Помимо внутривосточного кризиса, выразившегося в неспособности князей объединиться и дать отпор захватчикам, можно говорить о широком комплексе раз-

нонаправленных изменений, вызванных различными объективными и достаточно случайными обстоятельствами [Феннел 1989]. После ухода Бату одни города сравнительно быстро восстановились, для других восстановление затянулось. Возможно, наиболее сильно пострадали столичные города — Киев, Рязань и Владимир. Упадок иных городов не был напрямую связан с нашествием. Так, утеря лидирующих позиций крупнейшего городского центра домонгольского времени на территории Северной Руси — Белоозера объясняется кризисом промысловой экономики в регионе, обусловленным сокращением добычи пушнины. Ростову удалось избежать полного погрома в 1238 г., однако он неоднократно подвергался набегам со стороны как татар, так и соперничающих русских князей в более позднее время, что впоследствии привело к угасанию города. Изучение динамики развития сельских поселений Северо-Восточной Руси показывает, что разрушение сложившейся системы расселения и складывание новой было обусловлено различными палеоэкологическими и социально-экономическими факторами [Макаров 2003].

Более того, далеко не всегда археологические свидетельства умерщвления людей, пожарищ и разрушений следует связывать с Батыевым нашествием. В том же Киеве часть разрушений могла быть вызвана землетрясением 1230 г. или более поздними погромами 1416 и 1482 гг. [Ивакин 2003]. Следует также не забывать, что потери монголов также были велики, хотя это никоим образом не оправдывает их жестокость. По некоторым предположениям, только за время первого похода на Русь монголы из 70 тыс. воинов потеряли примерно 25 тыс. убитыми и чуть меньше ранеными [Хрусталеv 2004: 151]. Возможно, именно по этой причине Бату был вынужден на несколько лет отложить следующий поход на южную Русь и Европу.

В целом нельзя не признать со всей определенностью, что первоначальные завоевания характеризовались особой жестокостью, которая должна была уstrasшить и парализовать возможное сопротивление. Однако разрушения не носили тотальный характер ни по времени, ни по масштабам [Birán 2004: 353]. Как только монголы осознали, что налогообложение приносит бóльшую выгоду, чем грабеж (в период правления Мункэ), они кардинальным образом изменили всю политику на завоеванных территориях [Allsen 1987].

После монгольских завоеваний принципиальным образом изменилась геополитическая расстановка сил в Старом Свете. В восточной части исламского мира центр сместился от Багдада к Тебризу, в Средней Азии — от Баласагуна к Алмалыку, в Восточной Европе — от Киева к Сарая и затем к Москве, в Китае — от Кайфына к Пекину. Монголы объединили разрозненный Китай в единое государство, при-

нятое ими административное деление сохраняется до сих пор. Более того, они заложили фундамент китайской государственности в современных границах — включая Тибет, Синьцзян, Внутреннюю Монголию и Маньчжурию. И сегодня китайская историография настойчиво подчеркивает многоэтничный фактор юаньского общества как важнейший вклад в национальное строительство КНР [Biran 2004: 354–355].

Значительна роль монголов и в российской истории. На Руси привилась традиция падения ниц перед правителем (челобитие) и наказания неплательщиков налогов палками по пяткам [Dewey 1988: 268]. Монголы заложили основу для возвышения Московского царства как преемника Золотой Орды и последующего создания России, о чем много писали сторонники евразийства (см., например, [Вернадский 1997]). Созданная монголами ямская служба сохранилась не только в России, но и в Китае, Иране. Русские князья использовали принципы военного строительства монголов, стратегию и тактику ведения боя вплоть до использования огнестрельного оружия [Halperin 1983: 250; 1985: 91].

Монгольские завоевания способствовали началу широкомасштабных миграционных процессов, новых культурных контактов, зарождению новых вкусов и моды, формированию идей космополитизма. Европейцы заключали браки с татарами Золотой Орды, давали своим детям имена, которые происходили от имен степняков: Алаоне (от Хулагу), Кассано (от Газана), Абага (от Абака) и др. [Гёкеньян 2002: 96–97]. Влияние монгольского мира прослеживается даже в одежде. К XIV в. в Европе вошло в моду так называемое татарское платье. В 1331 г. перед рыцарским турниром через улицы Лондона проехала процессия английских всадников, 16 из которых были одеты в татарские одежды и маски. 250 подвязок из татарской ткани (темно-синего цвета), инкрустированной золотой вышивкой, были сделаны для рыцарей Ордена подвязки [Allsen 1997: 1]. С Ближнего Востока в Китай и Италию попала лапша, которая стала там одним из основных национальных блюд [Amitai-Press, Morgan 1999: 200–223]. Европейцы познакомились с технологией перегонки спирта, не говоря уже о таких принципиальных для Запада открытиях, как компас, порох и книгопечатание. Элементы китайской живописи и декоративного искусства вошли в среднеазиатское искусство так же, как среднеазиатская парча попала на Дальний Восток [Allsen 2002a: 17].

Как пишет Т.Олсон, едва ли правильно рассматривать движение товаров и технологий в монгольскую эпоху как улицу с односторонним движением. Китайские техники и инженеры сопровождали монгольские армии, вторгавшиеся в исламские страны. Значительные

группы населения из империи Цзинь были переселены в Мерв и Тебриз для занятия ремеслом и сельским хозяйством. По приказанию Хулагу были построены буддистские храмы на территории Хорасана, в Армении и Азербайджане. Археологи исследовали остатки такого храма неподалеку от Мерва. В его конструкции обнаружена эклектика из местных и дальневосточных строительных традиций. В городах нередко существовали китайские кварталы [Allsen 2002a: 14–15].

Подобные взаимозаимствования создавали условия для расширения связей, формирования новых вкусов. Однако, естественно, что монголы вовсе не ставили своей целью создать сеть глобальных информационных коммуникаций. Они были одержимы идеей покорения мира, и многие результаты их контактов с другими культурами и цивилизациями оказались непреднамеренными. Транзит высоких технологий в большей степени был следствием политической воли правителей Монгольской империи, нежели следствием развития экономики и торговли. Тем не менее обширные и постоянные культурные и технологические контакты между ремесленниками, инженерами, художниками и другими представителями интеллектуального труда разных народов и государств стали основой для плодотворного обмена, способствовали претворению в жизнь новых возможностей и уникальных открытий, которым через несколько столетий было суждено потрясти мир [Allsen 2002a: 27–28].

Монголы способствовали также распространению и взаимопроникновению различных религий. Правда, при этом в выигрышном положении в конечном счете оказался ислам: Ильханы в Иране, Чагатаиды в Средней Азии, Джучиды в Дешт-и-Кыпчаке рано или поздно приняли веру в Аллаха. Возможно, это было обусловлено определенной предрасположенностью кочевников именно к этой религии воинов и торговцев [Fletcher 1986].

Еще одним следствием масштабного культурного обмена стало визуальное расширение горизонтов Евразии и развитие картографии [Allsen 2001: 103–114]. В определенной степени это подтолкнуло европейцев к поискам новых морских путей в Индию и впоследствии привело к Великим географическим открытиям.

Важный вклад внесли монголы в языкознание. Империя была многонациональной державой, и для управления завоеванными территориями монголы использовали различные языки. Они создавали специальные школы для подготовки переводчиков, стимулировали создание многоязычных словарей, которые начинают появляться в XIII–XIV вв. в разных странах, связанных с Великим шелковым путем от Китая до Европы [Biran 2004: 352, note 44]. Мы уже не говорим о многочисленных заимствованиях монгольских слов различными языками и стиму-

лированных монголами языковых взаимодействиях. Только в русский язык органично вошли такие слова, как аргамак, базар, деньги, казна, таможня, табун, тьма, ямщик.

Согласно математической модели П.Турчина, расцвет любой империи основывается на максимизации поступления прибавочного продукта в метрополию извне. При незначительной внутренней эксплуатации это приводит к увеличению благосостояния населения и процветанию метрополии в целом. По мере сокращения внешних источников доходов власть вынуждена переносить бремя расходов внутрь, на собственное население. А поскольку бюрократическая и военная элита уже привыкла к роскошному образу жизни, это неизбежно приводит к усилению эксплуатации масс, экономическому кризису, политическим волнениям и восстаниям [Turchin 2003: 118–140]. Следует отметить, что эта модель может быть применима к державе Чингисхана лишь частично, поскольку Монгольская империя разделилась еще до исчерпания потенциалов своего максимального роста. Однако в той или иной степени эта модель оказалась реализованной в кочевых империях его преемников.

Другой важной причиной распада стало расширение территории Монгольской империи выше оптимального предела. Известно, что по мере расширения любая империя переходит порог своей информационной эффективности. Рано или поздно информация от центра к периферии и обратно идет так долго, что центр не успевает реагировать на внешние возмущения, теряет контроль, и целостность империи оказывается под угрозой. Уже во времена Угэдэя, чтобы проехать все владения Чингисидов с Запада на Восток понадобился бы не один месяц. Когда умирал хаган, целостность империи оказывалась под угрозой: начинался длительный период регентства, когда власть оказывалась в руках кого-либо из близких родственников. Регентство длилось до тех пор, пока хурилтай не избирал нового правителя степной империи. Монгольская держава была настолько велика, что проходили долгие месяцы и годы, прежде чем удавалось собрать кворум из родственников, который стал бы легитимным для принятия подобных решений. Различные группировки выдвигали своих кандидатов, но часто положение регентов давало им определенные преимущества. Но Монгольская держава была настолько обширна, что правители дальних уделов далеко не всегда проявляли интерес к занятию престола в Каракоруме.

И все же главной причиной, способствовавшей кризису и распаду кочевой империи, была специфическая *удельно-лестничная* система наследования власти, в соответствии с которой каждый представитель правящего линиджа от главных жен в соответствии с очередью по воз-

расту имел право на повышение административного статуса, в том числе права на престол. Действие этой системы логически можно представить в виде модели, согласно которой воспроизводство элиты в степных империях (в силу традиционной для кочевой аристократии практики полигамии) осуществлялось в геометрической прогрессии. Допустим, что некий правитель степного общества имел как минимум пять сыновей от главных жен. В таком случае он должен был бы иметь 25 внуков и 125 правнуков! Если на детей в качестве наследства приходилось примерно по 20% совокупных ресурсов политики, то на каждого внука — всего по 0,8%.

Разумеется, модель не учитывает, что кто-то умирал в детстве, кто-то погибал в военных походах. Более того, не все потомки имели право на наследование статуса своего родителя (как правило, преемником мог быть старший сын от главной жены или его единокровные братья). Но иногда встречались попытки сделать исключение для других сыновей, например для детей от любимых молодых жен. Помимо детей от главной жены были и другие сыновья, жены, дочери и зятья, а кроме них братья, племянники, дядья и пр., каждого из которых следовало наделить определенным количеством людей и скота. Возможности обеспечить всех были резко ограничены экологическими пределами. Как правило, уже во втором поколении начиналась сильная конкуренция между представителями элиты, а более трех-четырёх поколений кочевые империи не переживали. Начиналась гражданская война, которая заканчивалась либо полным крахом, либо новым объединением после уничтожения всех конкурентов. Поскольку эта особенность функционирования степных политий впервые была отмечена Ибн-Хальдуном (он, правда, писал об утрате *асабийи*), имеет смысл называть ее «законом Ибн-Хальдуна».

Обратимся к конкретным фактам из монгольской истории. Известно, что у Чингис-хана было около 500 жен и наложниц [Рашид-ад-дин 1952б: 68]. Сын Бельгутае Джауту имел 100 сыновей, за что получил шутовское прозвище «сотник» [Рашид-ад-дин 1952б: 57, 59]. У Бату было 26 жен [Рубрук 1957: 92], у Хубилая — 22 сына от четырех жен и еще 25 сыновей от наложниц, у каждой жены имелось 300 прислужниц и до 10 тыс. слуг, евнухов и прочей челяди [Книга Марко Поло 1956: 104–105].

Предложенная модель — это скромная логическая задача по сравнению с реальной жизнью монгольской элиты. Уже во времена Джувейни уруг Чингис-хана достигал 20 тыс. человек [Juvaini 1997: 594]. На хурилтае 1311 г. присутствовало 1400 Чингисидов, имевших ханские титулы [Вернадский 1997: 139]. После изгнания монголов из Китая, пишет Б.Я.Владимирцов, «дело дошло до того, что давать в удел

было уже нечего. Чингисханидов стало так много, что всем уже не хватало оттоков и аймаков в удел и владение. К концу XVII в. в разных местах монгольского мира появляются совсем мелкопоместные нояны, а затем младшие члены феодальных семей не получают уже в удел настоящих *albatu*, они должны удовлетворяться одними „домашними слугами“, да обычным кочевым достоянием, скотом в первую очередь. Благодаря этому значительное число чингисханидов оказывается в положении совершенно таком же, в каком были представители высшего класса *albatu*, т.е. табунаги, сайды и т.д.» [Владимирцов 1934: 175].

Империя Чингис-хана не прошла полный цикл Ибн-Хальдуна, поскольку ее размеры были настолько велики, что ресурсов хватило на всех потомков основателя империи. После смерти хагана Мункэ держава благополучно разделилась на отдельные части. Однако государства Чингисидов не миновали этого закона, и все рано или поздно потерпели крах. При этом из Китая монголы были изгнаны после завершения одного цикла, а в Дешт-и-Кыпчаке и Иране династии пережили по два цикла. Кажется, только Османская империя смогла найти другое решение данной задачи. Она институализировала принцип наследования таким образом, что круг естественных претендентов на власть вследствие конкуренции сужался до одного кандидата. Участью других был шелковый шнурок или другие менее гуманные варианты снятия своей кандидатуры. Это несколько расширяло светские циклы существования империи до 200–300 лет [Turchin, Hall 2003: 54].

Все перечисленные факторы должны были привести и в конечном счете привели к гибели Империи Чингис-хана и его преемников. Однако непосредственной причиной, фактически погубившей глобальную мир-систему XIII–XIV вв., стало распространение пандемических заболеваний. Воины, гонцы, торговцы, дипломаты перемещались с одного конца территории на другой, связывая между собой Китай и Каракорум, Среднюю Азию и Ирак, торговые фактории Причерноморья и католическую Европу. С эпидемиологической точки зрения, полагает он, это имело одно роковое последствие. В 1252 г. монголы столкнулись с чумой, источник которой находился, возможно, в Гималаях. Через Бирму она попала в Южный Китай, но первоначально источник заражения удалось изолировать. Однако спустя столетие очаг инфекции активизировался и болезнь стала стремительно распространяться [McNeil 1976: 134, 140, 143, 145–157; Abu-Lughod 1989: 342].

Существовали два пути распространения болезни. Первый — передача инфекции через мелких степных грызунов. Они распространили бубонную чуму в аридной зоне, возможно в 1331 г., через 15 лет бо-

лезнь достигла территории Дешт-и-Кыпчака и Причерноморья. Вторым путем — распространение болезни морем. Из Южного Китая чума достигла Ближнего Востока где-то между 1331 и 1356 гг. В 1347 г., во время осады Кафы татары забрасывали с помощью метательных орудий в город своих воинов, умерших от чумы. Это привело к вспышке эпидемии. Из Кафы чума распространилась в Венецию, Геную, Константинополь, другие портовые города Средиземноморья.

Нередко распространение бубонной чумы было обусловлено природными катаклизмами (засухи, бури и др.), приводившими к сокращению ресурсов питания для переносчиков болезней — мышей и крыс. В поисках источников пищи они концентрировались в местах обитания человека, что приводило к распространению эпидемии среди людей. «Последствия первого порядка этой катастрофы были ужасающими, причем связанные торговлей города, входившие в ядро, потеряли от трети до половины населения в течение нескольких лет»¹¹. Последствия второго порядка от массового сокращения населения, возможно, имели еще большее значение. В результате процессов восстановления в Европе местные центры власти переместились на север (из Италии в бывшие периферийные зоны, такие, как Англия). На Среднем Востоке чума привела к периоду кризиса, который не удалось смягчить даже после восстановления численности населения» [Абу-Луход 2001: 453].

Подводя итоги сказанному, необходимо заметить, что пришло время переформулировать ставшую аксиомой мысль, будто кочевники являлись только пассивными пользователями достижений оседлого мира. В действительности все было гораздо сложнее. Монголы не только способствовали активизации контактов и обменов между различными народами и цивилизациями, но в меру своих потребностей и интересов осуществляли активную селекцию необходимых для них технологических и культурных компонентов оседло-городского образа жизни. Однако эти процессы происходили не внутри степной культуры, а затрагивали и втягивали в широкий культурный обмен целые страны и континенты. «Империя великих монголов функционировала как организация распространения (clearing-house) культурной информации для Евразии накануне морской экспансии Европы, что со временем создало полноценную глобальную сеть обмена» [Allsen 2002a: 28].

Монголы не только оказали большое влияние на культурное и политическое развитие Старого Света, но и способствовали средневековой глобализации XIII в. — первой в истории человечества. Однако эта глобализация в конечном счете стала причиной гибели средневековой мир-системы XIII–XIV вв. В наши дни, когда средства комму-

никации позволяют связываться с другим полушарием Земли в считанные секунды, а путь между континентами измеряется в часах, этот вопрос приобрел особенную актуальность. Достаточно представить, какие катастрофические последствия может иметь в современном мире распространение СПИДа, атипичной пневмонии, птичьего гриппа и других эпидемий. Обращаясь к той далекой эпохе, когда копыта коней монгольских воинов топтали просторы Евразии, мы всегда должны помнить главный урок, который следует извлечь из монгольской истории: человеческий мир настолько хрупок, что легко может быть разрушен собственными руками.

Примечания

¹ Подробнее о термине *сэму* см. [Кадырбаев 1990; 1993].

² Насчет локализации озера Харилту существуют два разных мнения. Согласно первой точке зрения, оно могло находиться к югу от изгиба Керулена. Исходя из второго мнения, оно было в гористой местности к югу от Хэнтэя [Rachewiltz 2004: 500].

³ Указанная дата (1235 г.) давно поставлена под сомнение, поскольку в ряде других источников говорится, что еще в 1220 г. Чингис-хан основал здесь ставку [Попов П.С. 1895: 382–383; Бичурин 1829: 250–251; Pelliot 1925: 374]. Следует также обратить внимание на другие данные, согласно которым Чингис-хан в это время должен был находиться в военном походе [Рашид-ад-дин 19526: 197–198].

⁴ Типичное для кочевников деление помещения на женскую (левую) и мужскую (правую) половины [Жуковская 1988]. Подобный способ рассаживания людей в дворцовом здании был отмечен и другими европейскими путешественниками [Книга Марко Поло 1956: 111; Плано Карпини 1957: 71].

⁵ Об отношении монгольских кочевников к числу см. [Жуковская 1988: 34–35, 131–152; 2002: 164–190].

⁶ В период правления Есун-Тэмур (1323–1328) был обнародован его указ: «Если арат уходит скитаться по своей воле, предавайте его смертной казни» [Далай 1983: 119].

⁷ Хотя обычно это изречение приписывают Елюю Чуцаю, но на самом деле это вольный пересказ фразы древнекитайского оратора Лу Цзя, обращенной к ханьскому императору Гао-цзу [Мункуев 1965а: 19, 106, примеч. 97].

⁸ Следует упомянуть и аргументированное мнение Ю.В.Кривошеева, согласно которому известный еще из Библии «грех переписи» является типичной формой суеверия архаических народов, неминуемо приводящей к катастрофическим последствиям [Кривошеев 2003: 193–197].

⁹ В «Сокровенном сказании» слово *са-хуа* встречается дважды — в § 114 и 135, причем в сходном контексте. В первом случае сообщается о нахождении в брошенном меркитском лагере мальчика, которого воины подарили Оэлу, а во втором — об оставленном мальчике в татарском кочевье, который вырос и стал одним из ближайших сподвижников Чингиса — Шиги-Хутуху.

¹⁰ О правильности подобного предположения, возможно, свидетельствует другой фрагмент из «Сокровенного сказания». После интронизации Угэдэй провозгласил поход на Цзинь. В источнике подробно воспроизводится хаганский указ, в котором есть такие слова: «§ 270. Нойоны-темники, тысячники, сотники и десятники, а также и люди всех состояний обязаны точно так же выслать на войну старшего из своих сыновей. Равным образом старших сыновей отправят на войну и царевны и зятья» [Козин 1941: 192].

¹¹ По расчетам специалистов, население Европы сократилось на $\frac{1}{4}$, Китая — почти на $\frac{1}{3}$ [Бентли 2001: 195].



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Характеристика монгольского общества начала XIII в. зависит как от избранной методологии, так и от того, какой группой источников предпочитает пользоваться исследователь. Если опираться в основном на династическую хронику «Юань ши», написанную китайскими историками, то едва ли можно усомниться в существовании институтов государственного общества в эпоху Чингис-хана. Конфуцианские летописцы видели мир степных кочевников глазами цивилизованного книжника и интерпретировали его в понятиях бюрократического общества. Поэтому их тесты пестрят информацией о чиновниках, титулах, налогах и т.д. Похожим образом описывали монгольское общество и европейские путешественники. Их путевые записки полны сообщений о феодализме, королях, сеньорах и вассалах. Действительно, со стороны (*etic*) империя Чингис-хана выглядела как мощное милитаристское государство с сильной автократической властью.

Далеко не таким предстает монгольское общество, если реконструировать его на основе информации «Сокровенного сказания», созданного в степной среде. Думается, что взгляд на кочевой мир изнутри (*emic*) более адекватен реалиям XIII столетия. Важным геополитическим фактором начала века, когда в результате постоянных военных операций менялись границы образованных сообществ и возникала необходимость их новой маркировки, становились идентификационные практики. Зафиксированные в источниках, прежде всего в «Сокровен-

ном сказании» и «Сборнике летописей», эти практики позволяют реконструировать менявшиеся в процессе сложения Монгольской империи представления монголов о собственной идентичности. Трудно говорить о полном восстановлении реальной картины сложения ядра империи, но надеемся, что нам удалось выявить некоторые основные тенденции этно- и политогенеза ранних монголов.

Поскольку зачастую одно и то же понятие, прежде всего «монгол», выступает в роли гентильного (*urug, obog, yasan*), этнического (*obog, irgen, ulus*) или потестарно-политийного (*ulus*) маркера, это свидетельствует о значении родоплеменной социальной структуры в формировании Монгольского улуса. С этой точки зрения выделяется одна из важнейших проблем — соотношение тех или иных социальных терминов в идентификационной и политической практиках.

В работе проанализированы основные термины социальной организации в контексте средневековой монгольской политической культуры — *урук, ясун, обок, иргэн* и *улус*. Отмечается, что в источниках лишь те общности, которые обозначаются терминами *урук* и *ясун*, отличаются гомогенностью, поскольку они маркируют кровное родство (линидж). Даже термин *обок* включен нами в эту группу достаточно условно, поскольку иногда он выступает в роли такого же маркера, как и два предыдущих. Чаще же он обозначает род (клан), т.е. структуру гетерогенную, что характерно для этнических и потестарно-политийного маркеров. Из двух первых терминов выделяется термин *урук*, маркировавший линидж на уровне конического клана. В то же время он мог обозначать группу, отделившуюся от основного рода. Связь между понятиями *обок, иргэн* и *улус* выражается в том, что род становится основой иной социальной единицы, которая принимает наименование от правящего рода. Эти термины не только обозначают гетерогенные группы, но еще и употребляются в сходных контекстах, что, безусловно, затрудняет интерпретацию.

Новая этническая общность, сформировавшаяся вокруг рода, обозначается в источнике терминами *иргэн* и *улус* или *улус иргэн*, которые выступают как синонимы и обозначают (как и греческий термин *этнос*) разные понятия — народ, люди, племя. Многозначность терминов нашла отражение в монгольском источнике: *иргэн* одновременно обозначает и татар вообще, и отдельные группы татар, монголов и кият, являвшихся частью монголов, что отмечалось нами и в отношении других общностей. Анализ употребления терминов *иргэн* и *улус* в историческом контексте позволяет заключить, что для периода сложения Монгольского улуса характерны оба значения понятия *племя*: как определенный этап эволюции сообществ, связанных кровным родством и предшествующих государственности, и как некоторая форма политического союза.

Термины *иргэн* и *улус* фиксировали социально-потестарную общность гетерогенного характера, аристократией которой являлся правящий род, чей этноним стал политонимом, т.е. эти термины обозначали крупные этносоциальные объединения, причем акцент делался на людях. Размеры объединений, обозначаемых как *иргэн улус*, определялись не границами территорий, хотя последние и были достаточно определенными, а фиксировались кругом лиц, возглавлявших отдельные его части. Личное участие в данной общности закреплялось в генеалогии. Причем то, что оно могло быть не фактическим, а фиктивным, только подтверждает ее актуальность.

Социальный организм, обозначаемый монгольскими терминами *иргэн* и *улус*, не представлял собой государственного образования. Употребление двух слов разными языками (тюркского — *улус*, тунгусо-маньчжурского — *иргэн*) в одинаковом значении объясняется многокомпонентностью монгольского этноса, находившегося в рассматриваемый период на стадии активного этно- и политогенеза. Исследование терминов *иргэн* и *улус*, которые использовались как в этническом ([монгольский] народ = [монголы]), так и в потестарном (племя [монголов]) смысле, свидетельствовало, что для монгольского общества рассматриваемого периода была характерна нерасчлененность общественного сознания. Совмещение этнического и потестарного сознания служит доказательством не только многозначности указанных терминов (народ, люди, племя), но и частичного совпадения их со значением термина *обок*. Следовательно, в данном случае мы имеем дело с явлением типологическим, характерным и для других народов.

Можно представить иерархию таксонов: *урук* (линидж) — *обок* (род) — *иргэн улус* (племя, вождество). При этом один этноним мог употребляться с каждым из таксонов, обозначавших уровень социальной организации, и таким образом превращаться в политоним, поскольку совокупность родов только этнической языково-культурной общности становилась также консолидированной социально-потестарной организацией — племенем как этносоциальной общностью, наименование которому давал правящий род.

Активное участие расширявшегося Монгольского улуса в политических событиях региона требовало маркировки типа внешнеполитических отношений, когда они не регламентировались генеалогией. Для этого использовались общеизвестные термины кровного родства *отец-сын*, *старший брат* — *младший брат*. Во внешнеполитической практике они указывали на степень отношений «господства-подчинения» между лидерами общностей. Если эти термины подчеркивали подчиненность одного сообщества другому (*старший-младший*), то термин *анда* маркировал равноправные отношения.

В работе описан процесс монголизации на территории Трехречья племен, союзов, политий, включенных в Монгольский улус как в результате завоевания, так и добровольного присоединения. Тогда наряду с *гентильным* смыслом имени монгол (как и кият) возрастало и другое его значение — *социальное*. Для обозначения вошедших в состав Монгольского улуса общностей разного уровня использовался термин *богол*, который указывал на их подчиненность властной элите и выступал механизмом социально-политической интеграции. Этим термином отмечалась лишь подчиненность Чингис-хану и его роду, а не личная или групповая несвобода. Кроме того, фиксировались изменения в социально-политической структуре, перекодировались социальные статусы даже тех родственных групп, которые возглавлялись лидерами, стоявшими выше Чингис-хана в генеалогической таблице.

Укрупнение Монгольского улуса и усиление гетерогенности союза порождают разные уровни идентификации и ведут к формированию нового этнического сознания. Группы, включенные в союз, сохраняя имя, принимают и имя лидирующей группы. Термин *монгол* не только имел значение этнофора (этнофании), но и стал обозначать более крупные потестарно-политические единицы, что свидетельствует об актуализации другого уровня — потестарного, который обозначает политику, являющуюся конфедерацией групп разного уровня (родов, племен, союзов).

При изучении идентификационных практик, в частности этнической, были рассмотрены общее имя, миф о происхождении и ассоциации с определенной территорией. В работе была обоснована актуальность обоих типов родства: матрилинейного, где подчеркивается трансляция имени *монгол* в генеалогии по женской линии, в частности значение принадлежности к потомкам Алан-Гоа (нирун — наиболее чистые монголы), и патрилинейного, выстраивавшего генеалогическое древо тайджитутов. Победа Чингис-хана над тайджитами привела к монголизации генеалогии: поскольку в традиционной культуре младшие сыновья принадлежат матери, Кабул-хан (потомок Бодончара, младшего сына Алан-Гоа) и его потомки называются *нирунами* в первую очередь и за ними закрепляется этноним *кият*, что свидетельствует о значимости объединения, которое сформировалось уже под его властью. Анализ имен первопредков — *Бортэ-Чино* и *Гоа-Марал*, ставших одним из идентификационных кодов, позволяет говорить о двухсоставности властной элиты Монгольского улуса (тайджиты и монголы) до окончательной монголизации. Не только эксплицитные, но и имплицитные данные позволяют предположить, что эти базовые этнонимы являются обозначением воинских союзов *медведей* (монго-

лы) и *волков* (тайджиуты). Реконструкция этнической конфигурации агентов политической практики Монгольского улуса позволяет выразить дуальность разными кодами: тайджиут–нукуз–чино–борджигин–Бортэ-чино / монгол–кият–Гоа–Марал.

Закрепление властных полномочий за двухсоставной элитой отразилось в появлении двойного этнонима *кият-борджигин*, что соответствовало другому идентификационному коду — *монголы-тайджиуты*. Таким образом, можно выделить основные элементы идентификационной практики: подчеркивание потестарно-политических границ (*монголы* вообще, они же — *дарлекины*, куда включались и этнические монголы, и иные группы — *богол*); выделение властвующей элиты, не являвшейся потомками Бортэ-Чино по мужской линии, через матрилинейную систему родства (*нирун*), в которой, в свою очередь, ретранслируется через старших сыновей маркер правящего рода — *кият*. Включение этнонима *кият* в обозначение общностей (кият-юрки, кият-куралас, кият-борджигин и т.д.) указывает на лидирующее положение в регионе. Различные основания (само)идентификации порождают идентификационные уровни иерархии, которые находятся в сложных взаимосвязях, зачастую тесно переплетаясь.

Если говорить об институциональном аспекте проблемы, то усложнялась социально-политическая структура, углублялась полиэтничность и ассимиляционные процессы, изменялась социальная стратификация монгольского общества, формировалась новая социокультурная среда — имперская идеология и новые ценностные ориентации. Но корпоративная собственность рода Чингис-хана на власть в Монгольском улусе сохранялась и распределялась между его потомками по принципу деления уделов на правое и левое крыло. Привлеченные на службу представители покоренных народов, занимавшие достаточно высокие позиции в иерархии, но не включенные в правящую верховную элиту Чингисидов, обозначались термином *харачу*, что отделяло их от представителей Золотого рода и подчеркивало двойственность элиты — чингисид/нечингисид. Таким образом, термин *харачу*, как и *богол*, не обозначал социального экономически зависимого слоя (простолюдины), а моделировал отношения господство–подчинение на имперском уровне, маркируя приоритетный доступ к власти представителей рода Чингис-хана.

При реконструкции властного механизма после смерти Чингис-хана необходимо учитывать наличие двух принципов передачи власти: прямо- и ультимогенитурного, что значительно усложняет выявление иерархии статусов. Распределение полномочий в Монгольском улусе между представителями Золотого рода при корпоративной собственности на власть осуществлялось в соответствии с делением уделов на

крылья, которое проходило при каждом переходе власти к сыновьям после смерти родителя, что, в свою очередь, еще более усложняло властную структуру. Какой бы ни была эксплицитная информация источников, объяснявшая переход власти к тому или иному претенденту, анализ имплицитных данных позволяет выявить механизм этого процесса. С одной стороны, согласно примогенитурному принципу, старшими во властной элите кият-борджигинов считались потомки старшего сына Чингис-хана — Джучи (правое крыло), что подтверждается их неперенным участием в избрании хагана. Это было обусловлено тем, что старший являлся носителем харизмы рода и, следовательно, гарантом целостности и благоденствия общности. С другой стороны, огромное значение для процветания монгольского мира имел сакральный центр, который был связан с коренным юртом (очагом рода), т.е. левым крылом, всегда переходящим к самому младшему сыну, часто имевшему титул *отчигин*. Это было достаточно легитимным основанием для претензий на власть самых младших представителей кият-борджигинов, что объясняет непрекращавшуюся борьбу за власть Даридай-отчигина (младший брат Есугэя) с Чингис-ханом и Ариг-Буги с Хубилаем. Именно с левым крылом был связан трон, который занимал носитель наивысшего титула «хаган», после смерти Чингис-хана им был Угэдэй. После смерти хагана Угэдэя и его наследника Гуюка власть возвращается в коренной юрт к сыновьям Тулуя.

Важным фактором монгольской традиционной политической культуры, определявшим функционирование механизма власти, была нерасчлененность традиционного сознания, что обусловило возможность соединения в одном лице сакральных и профанных функций. Связь каждого из упомянутых статусов с определенной формой сакральности (старшего рода — с харизмой, хагана — с троном, младшего — с родовым очагом) служила основанием для исполнения ими ритуалов, общественных, социально значимых обрядов, в том числе интронизации. Статус главы удела предполагал выполнение властных функций, которые часто не только формально, но и фактически сочетались с военной функцией, поскольку военные единицы (тумены) состояли из представителей правого и левого крыла.

Три главных властных статуса — старший и младший рода и хаган — довольно трудно уложить в иерархию. Можно лишь констатировать, что в Монгольской империи признавались власть хагана (как верховного правителя), авторитет старшего и сакральность младшего. Если в верховной элите Монгольской империи этот механизм построения властных отношений можно проследить, то в уделах, после многократного деления их на крылья, выявить соотношение статусов довольно сложно. Дробление на крылья потомков умершего правителя

в каждом поколении усложняло структуру властной элиты кият-борджигинов, ослабляло связи с центром даже внутри крыла, что инспирировало постоянную борьбу за обладание верховной властью. «Сборник летописей» содержит бесчисленные описания стычек как между потомками Джучи и Чагатай, Угэдэя и Тулуя, так и внутри улусов, поскольку в традиционной политической культуре монголов иерархия статусов не определена, а бесконечное деление на крылья приводило к перепроизводству элиты.

Властные отношения между центром и правителями уделов носили амбивалентный характер. С одной стороны, полицентричность Монгольской империи, а также значительные расстояния между ее частями приводили к тому, что возглавляемые членами правящего рода кият-борджигин уделы представляли собой непрочные структуры, к тому же стремящиеся к отделению от центральной власти. С другой стороны, принадлежность к клану кият-борджигинов моделировала границы общности, обозначаемой как Монгольский улус или Великий Монгольский улус, что подтверждалось периодическим участием представителей клана в интронизации, хурилтае или ежегодном обряде.

Декларация имени имела исключительное значение для подтверждения идентичности сообщества, несмотря на расширение его состава. При отпочковке значительной части монголов в Трехречье новая родина стала обозначаться как Великая Монголия (по китайским источникам — «да мэngu [го]»), где денотат *Великая* обозначал территорию вторичной колонизации и таким образом отделял ее от прародины, где жили «водяные монголы» (*usutu monggol*). Последние, по нашему мнению, могут ассоциироваться с встречающимся в китайских хрониках политонимом «монгол-шивэй», что обозначает союз, в котором монголы занимали лидирующие позиции (на это указывает упоминание их имени первым). Таким образом, можно говорить о существовании двух Монголий, которые были реальными объектами внешнеполитической практики китайской администрации.

Хотя в «Сокровенном сказании» собственная территория не обозначается как Великое Монгольское государство или Великая Монгольская империя (*Yeke monggol [ulus]*), а первым письменным свидетельством, сохранившим это обозначение, является печать Гуюка на послании его папе Иннокентию IV, основываясь на свидетельстве китайских хронистов, можно считать, что с начала XIII в. это имя было самоназванием политики, сложившейся в Трехречье при лидерстве монголов. Для обозначения территории вторичной колонизации наряду с именем Великая Монголия использовался также такой достаточно известный и распространенный маркер идентичности, как монголо-татары (мэн-да). Причем и этот маркер носил достаточно официальный

характер: под этим именем монголы были известны в Европе и фиксировались в официальных китайских документах. Следовательно, название политики, обозначая появление новой реальности, с одной стороны, указывало на ее отделенность от территории прародины, а с другой — фиксировало гетерогенность этого образования.

Ключевой вопрос долголетней дискуссии между монголоведами: можно ли характеризовать данное общество как государство или это был иной тип общества эпохи политогенеза? Ответ на данный вопрос во многом зависит от того, что мы понимаем под государством. Прежде всего необходимо напомнить, как и когда появился этот термин. Латинское слово *status* стало употребляться в политических дискурсах по крайней мере с XIV в. и характеризовалась многозначностью. В Италии термин *stato* понимался как правящая власть вообще и как аппарат этой власти [Скиннер 2002: 39]. Во Франции понятие *état* обозначало статус, сословие, объединение сословий («генеральные штаты»), государство, нация [Кола 2002: 75–76, 111–113]. Подобная терминологическая неопределенность была обусловлена тем, что тогда в Европе происходило строительство наций, а также формирование территориальных властных структур иного типа («национальные государства»). Новые институты власти стали осмысляться в существующей терминологии.

По-видимому, наиболее рельефно новый контекст термина «государство» сформулировал Н.Макиавелли. Окончательное же осмысление сути государства приходится на период европейского абсолютизма, когда оно начинает восприниматься как искусственный, отделенный от общества и правителей институт (согласно Т.Гоббсу, «Левиафан»). К середине XVIII в. термин уже прочно вошел в европейскую науку [Скиннер 2002: 58–60]. Однако эта же терминология продолжала использоваться для обозначения сословного деления общества. В Европе сложилась традиция параллельно использовать понятие «государство» для обозначения не только структуры общества, но и всего общества в целом (суверенная единица, «государство-нация», «страна»). В русском языке этимология понятия «государство» более созвучна терминам *царство*, *империя*, нежели понятию *правительство* [Ильин 1997: 192–196].

Итак, можно говорить о двух смысловых значениях данного понятия: в широком понимании — государство как страна, нация–государство, которое нередко употребляется в быденном языке, и в узком институциональном значении — государство как правительство, которое чаще используется в специальных научных текстах. В данной работе используется узкая трактовка дефиниции государство, т.е. этот термин понимается как синоним таким понятиям, как правительство,

аппарат управления. Поэтому, говоря о Монгольской империи и как о государстве, следует оговариваться, что имеется в виду. Если первое, то несомненно это самостоятельная полития, независимая суверенная страна; если же второе, то необходимо уточнить, что в данном случае понимается под правительством или аппаратом управления.

Согласно классическому определению М.Вебера [1990: 535–537], в политической антропологии принято считать, что государство отличается от предшествующих форм управления (вождество) наличием монополии на легитимное применение насилия [Fried 1967: 230, 235; Service 1975: 16, 296–307; Claessen, Skalnik 1978: 21–22, 630, 639–640; 1981: 487, etc.]. Иными словами, «арифметика» государства может быть выражена в формуле: «вождество + насилие = государство» [Белков 1995: 172]. Не без основания многие исследователи сомневаются, что данный признак может считаться надежным критерием государственности. Один из наиболее последовательных критиков этой точки зрения, Р.Карнейро, полагает, что многим раннегосударственным образованиям как раз не хватало монополии на использование силы. Для подтверждения он ссылается, в частности, на англосаксонские законы, в которых было записано, что любой может сам убить ограбившего его вора и даже получить за это определенное вознаграждение [Carneiro 1981: 68; ср.: Савело 1977: 81].

Есть мнение, что государство не всегда обладает монополией на насилие [Геллнер 1991: 28]. В качестве примера называются феодальные королевства средневековой Европы, которые не имели ничего против междоусобных войн вассалов, если они оставались лояльными своему сюзерену. Еще один пример — Ирак начала XX в.: государство не могло запретить стычки между племенами кочевников и было вынуждено ограничиваться косвенным контролем. После каждого столкновения участники конфликта обязывались предоставить полицейским службам подробную информацию о количестве пострадавших и полученных трофеях [Геллнер 1991: 29]. В то же время монополию на применение силы можно найти во многих безгосударственных обществах. Например, у горцев Атласа нет аппарата организованной власти и специальных карательных институтов. Право на наказание и контроль за порядком возложен на общинную группу [Кола 2001: 339–340]. Следовательно, этот признак не может рассматриваться в качестве критерия для определения государства.

Более правильно было бы делать акцент не столько на монополии на насилие, сколько на институтах власти. Если обратиться к классическим определениям государства, то они в первую очередь имеют в виду наличие специализированного аппарата управления. Так, «Британская энциклопедия» определяет государство как «политическую

организацию общества, или тело политики: более узко термин относится к институтам правительства. Термин стал известен в 16-м веке, в значительной степени как результат его использования Макиавелли в „Государе“». Практически во всех определениях государства присутствует такой признак, как обязательное наличие особого аппарата управления. Кроме того, все большее число исследователей склоняются к мнению, что данный признак есть единственный универсальный критерий для определения государственного общества [Геллнер 1991: 27–29; Годинер 1991: 51; Белков 1995: 171–178; Якобсон 1997: 6; Берент 2000: 237 и сл.; Бондаренко 2001: 245; Коротаев 2003: 54–63, и др.]. С предельной лаконичностью суть этого понятия выразил К.Виттфогель: государство — это «управление профессионалами» [Wittfogel 1957: 239].

Интеграция общества на государственном уровне предполагает наличие бюрократии, единой религии, судопроизводства и полицейской машины, т.е. особых специализированных учреждений, предназначенных для управления. Гражданские чиновники ответственны за управление, контроль над информационными потоками, мобилизацию ресурсов, военные — за завоевания и оборону от врагов, а иногда и за поддержание внутренней стабильности, религия — за создание общей идентичности и освящение существующего строя [Johnson, Earle 1987: 246, 318–319; 2000: 304; Earle 2002: 16].

Сказанное означает, что государство — это не просто совокупность людей, управляющих обществом. Лица с управленческими обязанностями наличествуют везде — в ирокезском племени, греческом полисе, африканском вожестве. Вспомнив первый признак знаменитого ленинского определения классов и применив его к дефиниции государства, получаем, что государство есть *большая группа людей*, причастных к управлению. Эта группа может быть разделена на специализированные подразделения или ведомства (министерства, канцелярии и т.д.) либо в принципе не быть институализированной и находиться при дворе, ставке (по Веберу — в «штабе») правителя. Необходимо также учитывать, что органы управления гетерархическими обществами отличались от подобных органов в территориальных государствах, которые должны были развивать многоуровневые бюрократические иерархии [Trigger 2003: 219–220].

Важно также отметить, что лица, выполняющие управленческие обязанности в пред- и раннегосударственных обществах, могут быть разделены на: *общих функционеров*, деятельность которых включает несколько видов занятий; *специальных функционеров*, выполняющих обязанности только в какой-то одной области управления; *неформальных лиц*, чья профессия напрямую не связана с управлением, однако

они в силу своего статуса или иных причин могут оказывать влияние на принятие решений (родственники, придворные, священники и т.д.) [Claessen, Skalnik 1978: 576]. Поскольку общие функционеры и неформальные лица могут существовать не только в ранних государствах, но и, например, в вождествах, только категория специальных функционеров может служить критерием для определения государственности.

Таким образом, государство — это не отдельные лица, занимающиеся управленческой деятельностью, а целый аппарат, т.е. совокупность специализированных организаций и учреждений. Такие учреждения имеют соответствующую структуру и состоят из определенного числа сотрудников, получающих вознаграждение за выполнение своих обязанностей.

Специализированные институты управления хорошо известны в раннегосударственных обществах и тем более в сложившихся традиционных государствах. В империи Карла Великого, например, имелся многочисленный центральный аппарат власти. «Высшие чины, советники, секретари, образовывавшие двор государя, сохраняли те же функции, что и при Меровингах, но они были более многочисленными, а главное — более образованными. Хотя государственные акты по-прежнему издавались преимущественно в устной форме, письменность все более поощрялась, и одной из главных целей культурного возрождения... было совершенствование профессионализма королевских чиновников» [Ле Гофф 1992: 45]. У германского императора Генриха II только одна свита составляла не менее тысячи человек [Усков 2001: 34].

Однако наличие лиц, исполняющих те или иные хозяйственные функции при дворе правителя, и государственного аппарата — далеко не одно и то же. Для сравнения можно отметить, что в XI–XII вв. при французском дворе также были придворные и служащие, отвечавшие за королевскую кухню, поставки вина, лошадей, развлечения и т.д. Однако государственный характер двору придавало наличие канцелярии, камерариев — лиц, ответственных за казну и инсигнии королевской власти [Стукалова 2001: 71–74]. К Новому времени численность чиновников в странах Европы значительно возросла. Так, в начале XVIII столетия в Англии было уже около 10 тыс. чиновников, а во Франции — 4 тыс. [Волков 1999: 149, 276].

Однако в государствах Востока чиновников было гораздо больше, особенно в Китае. Уже в Ханьский период функционировало 120 тыс. чиновников, а в правление династии Тан бюрократический аппарат увеличился до 370 тыс. В различных ведомствах штат чиновников колебался от 64 единиц в ведомстве общественных работ до 319 человек

в ведомстве чинов [Бокшанин 1993: 282, 296, 304]. В Японии, согласно кодексу «Тайхорё», только в столице было около 900 чиновников и около 4,5 тыс. канцеляристов и обслуживающих лиц. В провинции общее число чиновников составляло 3,7–3,9 тыс. [Волков 1999: 147, 235]. В центральном аппарате корейского государства Силла было примерно 1300 гражданских и 3700 военных чиновников. В корёское время число военных чиновников возросло на несколько сот человек, количество же гражданских бюрократов увеличилось почти в 2 раза [Волков 1987: 55, 107].

Только к середине XIX в., когда государства Запада окончательно превзошли страны Востока по ВВП и военно-техническим показателям [История Востока 1999: 639–648], численность чиновников в государствах ядра капиталистической мир-системы стала измеряться сотнями тысяч, а в некоторых странах даже превышала 1 млн. человек [Волков 1999: 149, 276].

Исходя из приведенных данных следует признать, что применительно к Монгольской империи периода Чингис-хана нельзя говорить о больших группах специальных функционеров. В разделе «Юань ши», посвященном описанию чиновников (*шэньши*), сказано: «Юань-ский Тай-цзу возвысился из северных земель, он объединил [под своей властью] свой народ. Племена пребывали в дикости, не было системы городов и предместий. Обычаи страны были безыскусственны и великодушны, не было запутанности многочисленных служебных дел, только с помощью тёмников управляли войсками, с помощью определявших наказание по делам чиновников управляли административными делами и наказаниями. Используемых на этих должностях было не более 1–2 родственников императора и наиболее влиятельных подданных. Когда же обрели Великую китайскую равнину, Тай-цзун впервые учредил десять лу («дорог»)¹ и податное ведомство, отобрал конфуцианских сановников для использования их [в этом ведомстве]. Приходивших в подчинение цзиньцев жаловали в соответствии с их прежними должностями: если они были *синшэнь*, или *юаньшуай*, то и жаловали их должностями *синшэня*, или *юаньшуая*. Когда только закладывалось начало, пока ещё не было времени для установления долговременных законов» [ЮШ цз. 85].

Из этой пространной цитаты следует, что в период правления Чингис-хана не существовало сложившегося аппарата управления. Такой аппарат начинает складываться только в период правления Угэдэй-хагана. Завершение формирования бюрократического аппарата приходится на годы правления пятого монгольского хагана — Хубилая. Согласно произведенным подсчетам, в Китае в юаньское время общее число ранговых чиновников составляло 22 490 человек, в том числе

столичных — 506, дворцовых — 2089, провинциальных — 19 895. Из этого числа 6791 были сэму и 15 738 китайцев. С учетом того, что монголов должно было быть не менее чем сэму, общее число чиновников, вероятно, превышало 33–34 тыс. [Боровкова 1971: 8].

Однако сказать, что империя Чингис-хана не является государством, было бы слишком просто. Сложность заключается в том, что речь идет о сложившемся государстве, т.е. таком аппарате управления, который приобрел институализированные формы. Такие феномены, как государственность, классовая структура и частная собственность, появляются в процессе длительной эволюции. По этой причине ряд исследователей в разных странах и, возможно, независимо друг от друга пришли к мнению, что целесообразно выделять некоторые переходные фазы между доиерархическими безгосударственными обществами и сложившимися доиндустриальными государствами (цивилизациями). Ключевое место в этом ряду занимает такая форма политической организации, как *раннее государство*.

Теория «раннего государства» была разработана в первой половине 70-х годов XX в. и явилась своего рода ответом на догматические марксистские интерпретации докапиталистических обществ. В ней есть немало общего с концепцией «дофеодального общества» А.И.Неусыхина, согласно которому еще до возникновения феодализма в Европе существовали иерархические политические структуры, которые явно не попадали под классические признаки феодализма. Несколько позже к таким же выводам пришел П.Скальник, который предположил, что многие политические структуры доколониальной Африки не соответствуют характеристике феодализма и правильнее было бы обозначать их термином «раннее государство». Впоследствии эта идея была развернута им в кандидатской диссертации, которой не суждено было быть защищенной в социалистической стране. Именно в эмиграции сформировался творческий союз П.Скальника с Х.Дж.М.Класеном и вышли первые два тома о раннем государстве [Claessen, Skalnik 1978; 1981]. В этих книгах, особенно в первой, авторы понимают раннее государство как «централизованную социополитическую организацию для регулирования социальных отношений в сложном стратифицированном обществе, разделенном по крайней мере на два основных страта, или возникающих социальных класса — на управителей и управляемых, отношения между которыми характеризуются политическим господством первых и данническими обязанностями вторых; законность этих отношений освящена единой идеологией, основной принцип которой составляет взаимный обмен услугами» [Claessen, Skalnik 1978: 640]. Авторы выделили по степени зрелости три типа ранних государств: *зачаточные* (inchoate), *типичные* (typical) и *пере-*

ходные (transitional) [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641]. Ранние государства должны трансформироваться в *зрелые* формы доиндустриального государства (mature state), в которых имеется развитый бюрократический аппарат и частная собственность [Claessen, van de Velde, Smith 1985; Claessen, van de Velde 1987; Claessen 2002].

Теория «раннего государства» оказала значительное влияние на последующее развитие отечественной политической антропологии. По всей видимости, это было обусловлено тем, что представители неоэволюционизма (как и его предшественника — классического эволюционизма) концептуально оказались очень близки к марксистам (достаточно хотя бы напомнить подзаголовок книги Ф.Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» — «В связи с воззрениями Л.Г.Моргана»). Под определенным влиянием неоэволюционизма оказались и наши учителя — Л.С.Васильев, Л.Е.Куббель, А.М.Хазанов, а через них и следующее поколение отечественных политантропологов.

При этом многие общества, которые в работах Х.Дж.М.Классена и П.Скальника описаны как *зачаточные ранние государства* [Claessen, Skalnik 1978: 593], в книге о происхождении государства Э.Сервиса интерпретированы только как *вождества* [Service 1975: 150 ff.; см. также Earle 1997: 33–46, 200–203; Бондаренко 2001: 243]. Сейчас уже очевидно, что это было ошибкой, поскольку в теории «раннего государства» не только не прописаны четко отличия между ранним государством и вождеством, но и стало совершенно ясно, что зачаточные ранние государства — это не государства, а обычные вождества. Какое же это государство, если в нем отсутствует главный критерий государственности — специализированный аппарат управления². Кросс-культурный анализ концепции показывает, что только в типичном раннем государстве появляются признаки государственной организации — чиновнический аппарат, письменный свод законов, аппарат судей и пр. [Bondarenko, Korotayev 2003]. Следовательно, концепция «раннего государства» частично подменяет концепцию «вождества» и ряд обществ, которые относятся к зачаточным ранним государствам, вполне могут быть охарактеризованы как вождества.

Это обусловлено тем, что в первой книге П.Скальника и Х.Дж.Классена о раннем государстве вождества представлены как очень непрочные структуры (можно даже сказать, что это скорее племена, чем вождества). Согласно Скальнику, теория «раннего государства» — продукт соединения ряда идей структурно-функционалистской политантропологии, неоэволюционизма и творческого марксизма (концепции азиатского способа производства и раннеклассового общества) [Skalnik 2004: 79]. Сами создатели теории первоначально практически ни-

чего не знали о вожестве и в первой книге не затронули эту концепцию. Только во второй книге они подняли вопрос о различиях между вожеством и ранним государством [Claessen, Skalnik 1981: 491]. Тем не менее и в этом издании представления о вожествах в концепции «раннего государства» были даны как о нестабильных и подверженных распаду небольших политических системах, хотя хорошо известно, что вожества могли быть очень крупными и устойчивыми. Иными словами, там, где другие исследователи обнаруживали вожества, Скальник и Классен видели ранние формы государства.

В связи с этим, во-первых, представляется необходимым пересмотреть классическую типологию ранних государств, оставив в ней не три, а только одну модель собственно раннего государственного общества — *типичное раннее государство*. Во-вторых, следует признать, что те общества, которые ранее интерпретировались как зачаточные ранние государства, правильнее было бы определять как сложные или (если речь идет о кочевых империях) суперсложные вожества. В-третьих, *переходные ранние государства* следует рассматривать как сложившиеся *зрелые доиндустриальные* (или традиционные) *государства*, поскольку для них характерны все признаки сложившейся государственности³. В-четвертых, необходимо рассмотреть, насколько применимы признаки типичного раннего государства к монгольской державе периода Чингис-хана.

Для типичного раннего государства характерно сохранение кланово-линидных связей, но при некотором развитии внеклановых отношений в управляющей подсистеме [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641]. В этом отношении необходимо отметить, что в отличие от большинства империй кочевников территориальное деление наиболее ярко может прослеживаться у монголов в период создания державы Чингис-хана в 1206 г. В «Сокровенном сказании» (§ 202) дается подробный список 95 нойонов, которым были пожалованы тысячи. Среди них нет близких родственников — в основном это боевые соратники хана, связанные с ним личными связями. Однако с течением времени, после смерти основателя державы на высших уровнях управления возобладали старые клановые связи. Это прослеживается при изучении длинных генеалогических списков, приведенных в «Джамит ат-Таварих». В то же время в управленческом аппарате остались лица, связанные с правителем персонально.

Другой признак раннего государства касается способа получения управленческой элитой дохода. Источником существования должностных лиц являются как «кормления», так и выплата жалованья [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641]. Здесь необходимо отметить, что нет никаких сведений о регулярных выплатах должностным лицам за выпол-

нение их функций при жизни Чингис-хана. Позднее, в годы царствования Угэдэя на территории Северного Китая чиновники не получали жалованья (*фэн лу*). Они жили за счет эксплуатации подчиненного им населения. Жалованье было введено только при Хубилае, но и оно было не настолько велико, чтобы чиновники прекратили обирать население и вымогать взятки [Мункуев 1965а: 117].

Один из важнейших признаков раннего государства — наличие письменного свода законов [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641]. Этого очень непростого вопроса мы касались в VI и VII главах книги. В данном случае для нас не принципиально, существовал ли на самом деле письменный свод законов. Более важным представляется то, что так называемая «яса» была скрыта от посторонних, к ней имел доступ только ограниченный круг лиц из числа потомков основателя империи и она не использовалась в обычной юридической практике. Несомненно, в таком случае можно говорить только о первых шагах к созданию письменного права.

Следующий признак раннего государства — наличие специального аппарата судей, которые разбирали бы большинство юридических вопросов [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641]. Лица, которые разбирали споры и конфликты, были известны еще до 1206 г. Такие функции, например, были вменены Бельгутаю [Козин 1941: § 154; Rachewiltz 2004: 771]. В «Сокровенном сказании» говорится о том, что Чингис-хан поручил Шиги-Хутуху заниматься судебными разбирательствами [Rachewiltz 2004: 134–135]. В помощь ему даны дружинники кебтеулы [Козин 1941: 173]. И хотя дзаргучи, похоже, имели гораздо более широкий круг обязанностей, чем только судебские, этот признак можно отнести в пользу признания империи Чингис-хана ранним государством.

Еще один признак раннего государства заключается в том, что доля прибавочного продукта, изымаемая в пользу чиновников, имела установленный характер и взималась как в форме дани, так и посредством привлечения к принудительному труду [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641]. О взимании с кочевников дани и других повинностях известно со времени правления Угэдэй-хагана. С земледельцев при Чингис-хане налоги не взимались — основной формой дохода монголов была военная добыча. Только после смерти Завоевателя Мира, по мере присоединения территории Цзинь по предложению Елюя Чуца в 1231 г. она была обложена налогами.

Наибольшая сложность возникает в связи с самым важным, с нашей точки зрения, признаком раннего государства. Согласно Классену, в раннем государстве появляются специальные чиновники и лица, помогающие им [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641]. Однако, сколько

человек составляют «государственный аппарат», не уточняется. Х.Дж.М.Классен говорит, что «этот аппарат может быть ограничен только несколькими функционерами» («this apparatus can be limited to a few functionaries only») — в личном письме Н.Н.Крадину от 23.03.2006). С такой точкой зрения трудно согласиться, поскольку тогда стирается граница между вожжеством и ранним государством. В настоящий момент невозможно предложить какой-либо один надежный критерий разграничения этих форм политической организации. Однако следует отметить точку зрения Н.Ц.Мункуева, согласно которой «вплоть до 1260 г. на китайской территории фактически не существовало гражданской администрации. Например, только при Хубилай-хане в лу были созданы циун-гуань фу „главные управления“ во главе с цзунь-гуань („главноуправляющими“) и монгольскими даругачи — чиновниками с контрольными функциями» [Мункуев 1965: 104].

Выводы выдающегося отечественного монголоведа полностью соотносятся с интуитивными ощущениями составителей династийной хроники «Юань ши». Достаточно напомнить заключительные строки цз. 1 летописи, в котором высказывается сожаление, что в период правления Чингис-хана не существовало специальных чиновников, которые могли бы подробно записать все его деяния, поэтому многое кануло в Лету. Еще более откровенно звучат упомянутые выше первые строки цз. 85 этого произведения, посвященного описанию чиновничества. Там сказано, что при Чингис-хане нравы были просты и сердечны, вся администрация сводилась лишь к военачальникам и судьям. Подобных лиц из числа ханских родственников, ближайших друзей и нойонов насчитывались единицы.

Следует сделать еще одно важное уточнение. Исходя из сформулированного нами понятия государственного аппарата, было бы неправильно рассматривать монгольское войско как один из институтов государства. Тот факт, что в эпоху Чингис-хана не было профессиональной армии (ее представлял народ-войско), не ускользнул от проницательного Джувейни. «Это войско подобно крестьянству, которое выплачивает все виды податей и не выказывает какого бы то ни было протеста... Это также крестьяне в виде армии, все воедино, от мала до велика, от знатного до низкого, во время битвы рубят саблями, стреляют из луков, колют копьями и способны выполнить все приказания» [Juvaini 1997: 30]. Даже сами жители страны осознавали, что их политическая система держится на войне (цит. по [Мункуев 1965а: 71]).

Иногда встречается и такая точка зрения, что «десятичная система» организации армии как раз и являла собой институт государства. То, что дисциплинированная армия ничего общего не имеет с бюрократическим государством, прекрасно понимали современники описывае-

мых процессов. «Когда [они] поднимают [сразу даже] несколько сот тысяч войск, [у них] почти не бывает никаких документов. От командующего до тысячника, сотника и десятника [все] осуществляют [командование] путем передачи [устных] приказов», — писал Чжао хун [Мэн-да бэй-лу 1975: 67].

Таким образом, по четырем признакам Империя Чингис-хана больше тяготеет к вождеству, по двум — к раннему государству. Если взять более поздний период правления Угэдэя, то ситуация будет совершенно иная. Имеются только два признака вождества (доходы элиты, отсутствие письменных законов), остальные свидетельствуют о раннегосударственном характере монгольского общества. Интересно, что в работе Д.М.Бондаренко и А.В.Коротаева, которые анализируют базу данных ранних государств Классена методами статистического анализа, общества кочевников находятся как раз между зачаточными и типичными ранними государствами [Bondarenko, Korotayev 2003: 112].

Как же тогда охарактеризовать Империю Чингис-хана — вождество (которое Классен называет зачаточным государством) или все-таки раннее государство? В этой ситуации все зависит от методологических пристрастий. Если следовать концепции «раннего государства» Классена и его последователей, мы должны признать державу Чингис-хана раннегосударственным обществом. Если же придерживаться концепции «чифдома», то в Монгольском улусе начала XIII в. легко найдем признаки суперсложного вождества. Далеко не случайно существует точка зрения, что раннее государство — это просто-напросто более мощный, более сложный вариант вождества [Белков 1995]. «Государство отличается от вождества главным образом своим бóльшим масштабом, бóльшим и более разнообразным населением и более жесткой стратификацией... Интеграция на этом уровне происходит вне неформального контроля наследственной элиты. Она требует государственной бюрократии, государственной религии, судопроизводства и полицейской машины» [Johnson, Earle 1987: 318–319].

Подобные споры представляются нам схоластическими и достаточно непродуктивными. Особенно когда речь идет о мультиполитии⁴, состоящей из разнородных элементов разной степени культурной и/или цивилизационной сложности. По этой причине мы не видим смысла в однозначных заключениях, подобных тому, что в таком-то году Монгольский улус, монгольское общество не было государством, а вот в таком-то году барьер государственности был преодолен. Это эссенцистская постановка проблемы, о терминах надо договариваться, а не спорить.

В данной монографии принята единая система понятий. Теоретические основания этих идей сформулированы в первой главе. Другие

исследователи вправе вкладывать в те же термины несколько иной смысл. Но нельзя забывать, что они могут высказывать свои критические замечания только в том случае, если говорят на общем понятийном языке. Иначе любая полемика будет бессмысленной.

Для нас гораздо важнее те базовые структурные принципы средневекового монгольского общества, которые, как мы надеемся, удалось выявить в ходе работы над этой книгой. То был особый, весьма специфический мир, во многом непонятный и непривычный для представителей оседло-земледельческих обществ. Он может быть понят и осмыслен только в том случае, если смотреть на него глазами соплеменника-степняка — воина и скотовода. Несомненно, у представителей оседло-городских цивилизаций был несколько иной взгляд на природу этого мира, который также надо иметь в виду. Однако это ни в коей мере не умаляет ни оригинальности социально-экономических и культурных способов адаптации монгольских кочевников к внешнему окружению, ни их вклада в мировую историю.

Примечания

¹ Подробнее о термине «государство» см. [Schurmann 1956:

57–58, note 7].

² Для зачаточного раннего государства характерны: 1) доминирование клановых связей; 2) существование должностных лиц за счет доли собираемой ими редиистрибуции; 3) отсутствие узаконенной правовой кодификации; 4) отсутствие специальных судебных органов; 5) количественная неопределенность редиистрибуции, дани и поборов; 6) слабое развитие аппарата управления [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641].

³ Для переходного раннего государства характерны: 1) преобладание назначения на должность в административном аппарате; родственные связи играют роль только на самых высших уровнях иерархии; 2) доминирование системы выплаты жалованья чиновникам над системой «кормлений»; 3) завершение кодификации законов; 4) наличие судейского аппарата; 5) хорошо отлаженное налогообложение, которое превратилось в регулярную функционирующую систему; 6) деятельность аппарата контролировалась многочисленными чиновниками [Claessen, Skalnik 1978: 22, 641].

⁴ Подробнее о термине «мультиполития» см. [Коротаяев 2003: 60–62].

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Абаев, Фельдман 2003. — *Абаев Н.В., Фельдман В.Р.* К вопросу о роли социальной самоорганизации в генетической структуре кочевого общества // *Nomadic Studies Bulletin*. Vol. 6. Ulaanbaatar, 2003.
- Абу-Луход 2001. — *Абу-Луход Ж.* Переструктурируя миросистему, предшествующую новому времени // *Время мира*. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Абылхожин 1991. — *Абылхожин Ж.Б.* Традиционная структура Казахстана. Социально-экономические аспекты функционирования и трансформации: 1920–1930-е гг. Алма-Ата, 1991.
- Акбулатов 1999. — *Акбулатов И.М.* Экономика ранних кочевников Южного Урала (VII в. до н.э. — IV в. н.э.). Уфа, 1999.
- Алаев 1982. — *Алаев Л.Б.* Опыт типологии средневековых обществ Азии // *Типы общественных отношений на Востоке в средние века*. М., 1982.
- Алаев, Коротаев 2000. — *Алаев Л.Б., Коротаев А.В.* Перспектива применения кросс-культурных баз данных для сравнительного изучения цивилизаций // *Сравнительное изучение цивилизаций мира*. М., 2000.
- Алексеев Н.А. 1980. — *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Алексеев В.П. 1990. — *Алексеев В.П.* Домашняя лошадь Монголии // *Археологические, этнографические и антропологические исследования в Монголии*. Новосибирск, 1990.
- Алтан ордон 1983 — *Sayijir&il, Saraldai*. Altan ordon-u tayily-a. Begejing (Peking), 1983.
- Альтернативные пути 1995. — *Альтернативные пути к ранней государственности*. Владивосток, 1995.
- Андерсон 2001. — *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М., 2001.
- Анохин 1924. — *Анохин А.В.* Материалы по шаманизму у алтайцев // *Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого при РАН*. Т. 4. Л., 1924.
- Артемьев 2005. — *Артемьев А.Р.* Новые исследования древнемонгольских городов Восточного Забайкалья // *Вестник ДВО РАН*. 2005, № 2.
- Атлас 1999. — *Атлас номадных животных / Тайшин В.А., Лхасаранов Б.Б. и др.* Новосибирск, 1999.
- Базаров и др. 2004. — *Базаров Б.В., Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д.* Введение: кочевники, монголосфера и цивилизационный процесс // *Монгольская империя и кочевой мир*. Улан-Удэ, 2004.

- Базаров и др. 2005. — *Базаров Б.В., Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д.* Монгольская империя: результаты и перспективы исследования // Восток. 2005, № 2.
- Балдаев 1970. — *Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. Ч. I. Булагаты и эхириты. Улан-Удэ, 1970.
- Балков 1962. — *Балков М.Н.* Бурятский крупный рогатый скот, его происхождение и пути улучшения. Улан-Удэ, 1962.
- Барг 1991. — *Барг М.А.* Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического исследования // История СССР. 1991, № 5.
- Бартольд 1963. — *Бартольд В.В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Соч. Т. I. М., 1963.
- Бартольд 1964. — *Бартольд В.В.* Улугбек и его время // Соч. Т. II, ч. 2. М., 1964.
- Бартольд 1968. — *Бартольд В.В.* Образование империи Чингис-хана // Соч. Т. V. М., 1968.
- Барфилд 2002. — *Барфилд Т.* Мир кочевников скотоводов // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002.
- Барфилд 2004. — *Барфилд Т.* Монгольская модель кочевой империи // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Басаева 1991. — *Басаева К.Д.* Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991.
- Батуева 1999. — *Батуева И.Б.* История развития хозяйства забайкальских бурят в XIX веке. Улан-Удэ, 1999.
- Бейссингер 2005. — *Бейссингер М.* Переосмысление империи после распада Советского Союза // Ab Imperio. 2005, № 3.
- Белков 1995. — *Белков П.Л.* Раннее государство, предгосударство, протогосударство: игра в термины? // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995.
- Беляев 2001. — *Беляев Д.Д.* Формирование и развитие государственной организации у майя Петена в классический период (I тыс. н.э.): Автореф. канд. дис. М., 2001.
- Бентли 2001. — *Бентли Дж.* Межкультурные взаимодействия и периодизация Всемирной истории // Время мира. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Берент 2000. — *Берент М.* Безгосударственный полис. Раннее государство и древнегреческое общество // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000.
- Бертагаев 1973. — *Бертагаев Т.А.* Культ богини-матери и огня у монгольских племен // Советская этнография. 1973, № 6.
- Билэгт 2005. — *Билэгт Л.* К вопросу о племенной организации общества монголов X–XII вв. // Монгольская империя и кочевой мир. [Вып. 2.] Улан-Удэ, 2005.
- Бира 1978 — *Бира Ш.* Монгольская историография. XIII–XVII вв. М., 1978.
- Бичурин 1829. — *Бичурин Н.Я.* История первых четырех ханов из Дома Чингисова. СПб., 1829.
- Бичурин 2005. — *Бичурин Н.Я.* История первых четырех ханов из Дома Чингисова // История монголов. М., 2005.
- Блок 2003. — *Блок М.* Феодалное общество. М., 2003.

- БНМАУ-ын түүх 1966. — Бүгд Найрамдах Монгол Ард Улсын түүх (История Монгольской Народной Республики). Боть 1. Нэн эртнээс XVII зуун. Улаанбаатар, 1966.
- Бокшанин 1993. — *Бокшанин А.А.* Очерк истории государственных институтов в китайской империи // Феномен восточного деспотизма. М., 1993.
- Бондаренко 2001. — *Бондаренко Д.М.* Доимперский Бенин: Формирования и эволюция системы социально-политических институтов. М., 2001.
- Боровкова 1971. — *Боровкова Л.А.* Восстание «красных войск» в Китае. М., 1971.
- Боровкова 1984. — *Боровкова Л.А.* Влияние господства монголов на развитие китайского общества в XIII–XIV вв. // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал. 1 боть. Улаанбаатар, 1984.
- Бородай, Келле, Плимак 1972. — *Бородай Ю.М., Келле В.Ж., Плимак Е.Г.* Наследие Карла Маркса и некоторые методологические проблемы исследования докапиталистических обществ и генезиса капитализма // Принципы историзма в познании социальных явлений. М., 1972.
- Бочаров 2000. — *Бочаров В.В.* Возрастная антропология. СПб., 2000.
- де Бридиа 2002. — Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года. Критич. текст, пер. с латыни «Истории Татар» брата Ц. де Бридиа С.В. Аксенова и А.Г.Юрченко. Экспозиция, исслед. и указ. А.Г.Юрченко. СПб., 2002.
- Бужилова 2005. — *Бужилова А.П.* Homo sapiens: история болезни. М., 2005.
- Булаг 1993. — *Булаг.* Изучение «Сокровенного сказания» в Китае // Mongolia: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993.
- Бурдые 2005. — *Бурдые П.* Социология социального пространства. М.–СПб., 2005.
- Вайнштейн 1972. — *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972.
- Ванчикова 2001. — *ᠰayan teüke* — «Белая история»: Монгольский историко-правовой памятник XIII–XVI вв. / Сост. критич. текста и пер. «Белой истории» П.Б.Балданжапова, исслед., ред. пер., коммент., подготовка текста «Белой истории» к публикации, пер. и коммент. к «Шаштре ханачакравартина» и «Шаштре Орунга» Ц.П.Ванчиковой. Улан-Удэ, 2001.
- Васильев В.П. 1857. — *Васильев В.П.* История и древности восточной части Средней Азии от X до XIII века с приложением китайских известий о киданях, джурджитах и монголо-татарах. СПб., 1857.
- Васильев В.П. 1859. — *Васильев В.П.* Записка о монголо-татарах (Мэн-да-бэй-лу) // ТВОРАО. Ч. IV. СПб., 1859.
- Васильев Л.С. 1980. — *Васильев Л.С.* Становление политической администрации (от локальной группы охотников собирателей к протогосударству-чифдом) // Народы Азии и Африки. 1980, № 1.
- Васильев Л.С. 1981. — *Васильев Л.С.* Протогосударство-чифдом как политическая структура // Народы Азии и Африки. 1981, № 6.
- Васильев Л.С. 1983. — *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
- Васильев Л.С. 1993. — *Васильев Л.С.* История Востока. Т. 1–2. М., 1993.

- Васютин 1998. — *Васютин С.А.* Социальная организация кочевников Евразии в отечественной археологии: Автореф. канд. дис. Барнаул, 1998.
- Васютин 2002. — *Васютин С.А.* Типология потестарных и политарных систем кочевников // *Кочевая альтернатива социальной эволюции.* М., 2002.
- Вебер 1990. — *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
- Ведюшкина 2003. — *Ведюшкина И.В.* Формы проявления коллективной идентичности в Повести временных лет // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени.* М., 2003.
- Вернадский 1996. — *Вернадский Г.В.* Древняя Русь. Тверь–Москва, 1996.
- Вернадский 1997. — *Вернадский Г.В.* Монголы и Русь. Тверь–Москва, 1997.
- Викторова 1980. — *Викторова Л.Л.* Монголы. Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
- Владимирцов 1934. — *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- Войтов 1990. — *Войтов В.Е.* Могильники Каракорума (по материалам работ 1976–1981 гг.) // *Археологические, этнографические и антропологические исследования в Монголии.* Новосибирск, 1990.
- Волков 1987. — *Волков С.В.* Чиновничество и аристократия в ранней истории Кореи. М., 1987.
- Волков 1999. — *Волков С.В.* Служилые слои на традиционном Дальнем Востоке. М., 1999.
- Вяткина 1960. — *Вяткина К.В.* Монголы Монгольской Народной Республики // *Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Н. сер. Т. LX.* М.–Л., 1960.
- Гаврилюк 1989. — *Гаврилюк Н.А.* Домашнее производство и быт степных скифов. Киев, 1989.
- Гаврилюк 1999. — *Гаврилюк Н.А.* История экономики Степной Скифии. VI–III вв. до н.э. Киев, 1999.
- Галданова 1987. — *Галданова Г.Р.* Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Гегель 1935. — *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // *Соч. Т. VIII.* М.–Л., 1935.
- Геллнер 1991. — *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991.
- Гёкеньян 2002. — *Гёкеньян Х.* Западные сообщения по истории Золотой Орды и Поволжья 1223–1556 // *Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556.* Казань, 2002.
- Гмыря 1995. — *Гмыря Л.Б.* Страна гуннов у Каспийских ворот. Махачкала, 1995.
- Годинер 1991. — *Годинер Э.С.* Политическая антропология о происхождении государства // *Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения.* М., 1991.
- Голден 1993. — *Голден П.* Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов // *Феномен восточного деспотизма.* М., 1993.
- Голден 2004. — *Голден П.* Кипчаки средневековой Евразии: пример негосударственной адаптации в степи // *Монгольская империя и кочевой мир.* Улан-Удэ, 2004.
- Гольман 1988. — *Гольман М.И.* Изучение истории Монголии на Западе (XIII — середина XX в.). М., 1988.

- Гонгор 1974. — *Гонгор Д.* Монголия в период перехода от родового строя к феодализму (XI — начало XIII в.): Автореф. докт. дис. Москва–Улаанбаатар, 1974.
- Горелик 2002. — *Горелик М.В.* Армии монголо-татар X–XIV веков: воинское искусство, снаряжение, оружие. М., 2002.
- Горелов 2003. — *Горелов М.М.* Этнополитическая идентичность и традиции историописания в Англии XI–XII вв. // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003.
- Григорьев Н.С. 1974. — *Григорьев Н.С.* Саха тылын сомого домогун тылдыта. Якутской, 1974.
- Григорьев А.П. 1978. — *Григорьев А.П.* Монгольская дипломатика XIII–XIV вв. Л., 1978.
- Григорьев А.П. 2004. — *Григорьев А.П.* Сборник ханских ярлыков русским митрополитам: Источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004.
- Григорьев А.П., Григорьев В.П. 2002. — *Григорьев А.П., Григорьев В.П.* Коллекция золотоордынских документов XIV века из Венеции. Источниковедческое исследование. СПб., 2002.
- Гринин 2001–2004. — *Гринин Л.Е.* Генезис государства как составная часть процесса перехода от первобытности к цивилизации // *Философия и общество*, 2001, № 4; 2002, № 2, 3; 2003, № 2, 3; 2004, № 1.
- Грумм-Гржимайло 1926. — *Грумм-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. II. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. Л., 1926.
- Грумм-Гржимайло 1933. — *Грумм-Гржимайло Г.Г.* Рост пустынь и гибель пастбищных угодий и культурных земель в Центральной Азии за исторический период // Изв. Всесоюзного географического общества. Т. XV, Вып. 5. Л., 1933.
- Груссе 2000. — *Груссе Р.* Чингисхан: Покоритель Вселенной. М., 2000.
- Гумилев 1967. — *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. М., 1967.
- Гумилев 1970. — *Гумилев Л.Н.* Поиски вымышленного царства. М., 1970.
- Гумилев 1989. — *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера земли. 2-е изд. Л., 1989.
- Гумилев 1993. — *Гумилев Л.Н.* Ритмы Евразии. М., 1993.
- Гуревич 1983. — *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1983.
- Далай 1983. — *Далай Ч.* Монголия в XIII–XIV веках. М., 1983.
- Далай 1992. — *Далай Ч.* Монголын түүх (1260–1388) (История Монголии (1260–1388)). Улаанбаатар, 1992.
- Далай 1996. — *Далай Ч.* Монголын түүх. Хамаг монгол улс (1101–1206). (Монгольская история. Всемонгольское государство). Тэргүүн дэвэр (Ч. I). Улаанбаатар, 1996.
- Дандамаев 1984. — *Дандамаев М.А.* Нерабские формы зависимости в древней Передней Азии (к постановке вопроса) // Проблемы социальных отношений и форм зависимости на Древнем Востоке. М., 1984.
- Данилевский 1871. — *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. СПб., 1871.

- Данилов Д.В. 2003. — *Данилов Д.В. «Gens Anglorum». Беды Достопочтенного: в поисках английской идентичности // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003.*
- Данилов С.В. 2004. — *Данилов С.В. Города в кочевых обществах Центральной Азии. Улан-Удэ, 2004.*
- Дашибалова 1998. — *Дашибалова Д.В. Жанр «үг» в монгольской словесности: фольклорные и литературные традиции // Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1998.*
- Дашиева 2001. — *Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. Москва–Улан-Удэ, 2001.*
- Джувейни 2004. — *Ата-Мелик Джувейни ала-ад-дин. Чингисхан: История Завоевателя Мира, записанная Ала-ад-Дином Ата-Меликом Джувейни. М., 2004.*
- Дигар 1989. — *Дигар Ж.-П. Отношения между кочевниками и оседлыми племенами на Среднем Востоке // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989.*
- Динесман и др. 1989. — *Динесман Л.Г., Киселева Н.К., Князев А.В. История степных экосистем Монгольской Народной Республики. М., 1989.*
- Динесман, Болд 1992. — *Динесман Л.Г., Болд Г. История выпаса скота и развития пастбищной дигрессии в степях Монголии // Историческая экология диких и домашних копытных: История пастбищных экосистем. М., 1992.*
- Дмитриев 2000. — *Дмитриев С.В. Историко-этнографические аспекты политической культуры тюрко-монгольских кочевников: Автореф. канд. дис. СПб., 2000.*
- Доде 2005. — *Доде З.В. Символы легитимации принадлежности к империи в костюме кочевников Золотой Орды // Восток, 2005, № 4: 25–35.*
- Древнемонгольские города 1965. — *Древнемонгольские города / Отв. ред. С.В.Киселев. М., 1965.*
- Дробышев 2006. — *Дробышев Ю.А. Эволюция материальной и духовной культуры саянбийцев // Вопросы истории. 2006, № 1.*
- Дрэгер 1986. — *Дрэгер Л. Организация дуальная // Социально-экономические отношения и соционормативная культура (Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 1). М., 1986.*
- Дулов 1956. — *Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы (XIX — начало XX в.). М., 1956.*
- Е Лун-ли 1979. — *Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи) / Пер. с кит., введ., коммент., прилож. В.С. Таскина. М., 1979.*
- Евтюхова 1959. — *Евтюхова Л.А. Древнекитайская керамика из Каракорума // Советская археология. 1959, № 3.*
- Егорова 2004. — *Егоров Л.И. Семантика мифологемы волка в традиционной культуре Саха. Канд. дис. Якутск, 2004.*
- Емельянов 1980. — *Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980.*
- Емельянов 1990. — *Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М., 1990.*
- Ермоленко 1998. — *Ермоленко Л.Н. Представления древних тюрков о войне // Altaica. Вып. 2. М., 1998.*

- Железняков 2000. — *Железняков А.С.* Монголия в классических и современных схемах мировой цивилизации // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Материалы международной конференции. Т. IV. Улан-Удэ, 2000.
- Железчиков 1984. — *Железчиков Б.Ф.* Вероятная численность савромато-сарматов Южного Приуралья и Заволжья в VI в. до н.э. — I в. н.э. по демографическим и экологическим данным // Древности Евразии в скифо-сарматское время. М., 1984.
- Жуковская 1988. — *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Жуковская 2002. — *Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М., 2002.
- Залкинд 1977. — *Залкинд Е.М.* Вольтер об империи Чингисхана // Изв. СО АН СССР. Сер. общественных наук. Новосибирск, 1977, № 1, вып. 1.
- Зограф 1984. — *Зограф И.Т.* Монголо-китайская интерференция: Язык монгольской канцелярии в Китае. М., 1984.
- Зориктуев 2003. — *Зориктуев Б.Р.* Реконструкция начального этапа ранней истории монголов // Вопросы истории. 2003, № 3.
- Зориктуев 2005. — *Зориктуев Б.Р.* Эргунэ-кун и начальные этапы монгольской истории // Монгольская империя: этнополитическая история. Улан-Удэ, 2005.
- Ивакин 2003. — *Ивакин Г.Ю.* Историческое развитие Южной Руси и Батыево нашествие // Русь в XIII в.: Древности темного времени. М., 2003.
- Иванов 1975. — *Иванов В.В.* Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка // Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка. Т. 34, № 5. М., 1975.
- Иванов 1980. — *Иванов В.В.* Волк // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
- Иванов 1989. — *Иванов В.В.* Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
- Иванов, Васильев 1995. — *Иванов И.В., Васильев И.Б.* Человек, природа и почвы Рын-песков Волго-Уральского междуречья в голоцене. М., 1995.
- Ильин 1997. — *Ильин М.В.* Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М., 1997.
- Илюшечкин 1996. — *Илюшечкин В.П.* Теория стадийного развития общества (история и проблемы). М., 1996.
- Ионов 1997. — *Ионов И.Н.* Теория цивилизаций и эволюция научного знания // Общественные науки и современность. 1997, № 6.
- История Востока 1999. — *История Востока.* Т. 3. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI-XVIII вв. М., 1999.
- История Казахской ССР 1979. — *История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней.* Т. II. Алма-Ата, 1979.
- История МНР 1983. — *История Монгольской Народной Республики.* 3-е изд. М., 1983.
- Ишжамц 1972. — *Ишжамц Н.* Образование единого монгольского государства и установление феодализма: Автореф. докт. дис. М., 1972.

- Кабзиньска-Ставаж, 1992 — *Кабзиньска-Ставаж И.* Сезонные игры монголов. — Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992.
- Кадиева 2003. — *Кадиева Е.К.* Керамика из усадьбы г. Владимира конца XII–XIII века (по материалам раскопок 1993–1998 гг. в квартале 22) // Русь в XIII в.: Древности темного времени. М., 2003.
- Кадырбаев 1990. — *Кадырбаев А.Ш.* Тюрки и иранцы в Китае и Центральной Азии XIII–XIV вв. Алма-Ата, 1990.
- Кадырбаев 1993. — *Кадырбаев А.Ш.* Очерки истории средневековых уйгуров, джалаиоров, найманов и керейтов. Алматы, 1993.
- Калиновская 1996. — *Калиновская К.П.* О кочевничестве в связи с книгой В.В.Матвеева «Средневековая Северная Африка» // Восток. 1996, № 4.
- Калиновская, Марков 1987. — *Калиновская К.П., Марков Г.Е.* Общественное разделение труда у скотоводческих народов Азии и Африки // Вестник МГУ. Сер. ист. 1987, № 6.
- Карпов 1966. — *Карпов Ю.Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.
- Каспэ 1997. — *Каспэ С.И.* Империи: генезис, структура, функция // Политические исследования. 1997, № 5.
- Каспэ 2001. — *Каспэ С.И.* Империя и модернизация: общая модель и российская специфика. М., 2001.
- Кафаров 1866. — Описание путешествия даосского монаха Чан Чуня на Запад (Си-ю-цзи, или Описание путешествия на Запад) / [Кафаров] Палладий, архим. (пер.) // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. IV. СПб., 1866.
- Кафаров 1867. — [Кафаров] Палладий. Путевые записки китайца Чжан-дэ Хой во время путешествия его в Монголию в первой половине XIII столетия // Записки Вост.-Сиб. отд-ния Русского географического общества. Кн. IX–X. Иркутск, 1867.
- Кафаров 1877. — [Кафаров] Палладий. Старинное китайское сказание о Чингис хане. Шэн-у цзинь-чжэн. Описание личных походов священноиношвенного, перевод с предисловиями и примечаниями // Восточный сборник. Т. I. СПб., 1877.
- Кирикос 1976. — *Кирикос Гандзакеци.* История Армении. М., 1976.
- Киселев 1957. — *Киселев С.В.* Древние города Монголии // Советская археология, 1957, № 2.
- Клакхон 1998. — *Клакхон К.* Зеркало для человека: Введение в антропологию. М., 1998.
- Классен 2000. — *Классен Х.Дж.М.* Проблемы, парадоксы и перспективы эволюционизма // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000.
- Классен 2002. — *Классен Х.Дж.М.* Сфера действия центра: Проблемы управления и коммуникации в ранних государствах // Ethnologica Africana. М., 2002.
- Клейн 1993. — *Клейн Л.С.* 1993. Феномен советской археологии. СПб., 1993.
- Клименко 2003. — *Клименко В.В.* Климат и история в средние века // Восток. 2003, № 1.

- Ключевский 1989. — *Ключевский В.О.* Великая и Малая Русь. Терминология русской истории. Лекция I // Собр. соч. Т. VI. М., 1989.
- Кляшторный 1985. — *Кляшторный С.Г.* Рабы и рабыни в древнетюркской общине (по материалам рунической письменности Монголии) // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985.
- Кляшторный 1986. — *Кляшторный С.Г.* Формы социальной зависимости в государствах кочевников Центральной Азии (конец I тысячелетия до н.э. — I тыс. н.э.) // Рабство в странах Востока в средние века. М., 1986.
- Кляшторный 2003. — *Кляшторный С.Г.* История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003.
- Кляшторный, Савинов 1994. — *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. СПб., 1994.
- Кляшторный, Савинов 2005. — *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. 2-е изд. СПб., 2005.
- Кляшторный, Султанов 2000. — *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* 2000. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2000.
- Ковалевски 2000. — *Ковалевски С.* Циклические трансформации в Северо-Американской доистории // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000.
- Коваль 2003. — *Коваль В.Ю.* Керамика Востока на Руси в XIII в. // Русь в XIII в.: Древности темного времени. М., 2003.
- Коган 1981. — *Коган Л.С.* Проблемы социально-экономического строя кочевых обществ в историко-экономической литературе (на примере дореволюционного Казахстана). Автореф. канд. дис. М., 1981.
- Кожевников 1998. — *Кожевников В.В.* Очерки древней истории Японии. Владивосток, 1998.
- Козин 1941. — *Козин С.А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongγol-un niγuca tobγiyan*. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник / Введ. в изуч. памятника, пер. с монг., тексты, глоссарии С.А.Козина. Т. 1. М.—Л., 1941.
- Козьмин 1934. — *Козьмин Н.Н.* К вопросу о турецко-монгольском феодализме. Иркутск, 1934.
- Кола 2001. — *Кола Д.* Политическая социология. М., 2001.
- Кола 2002. — *Кола Д.* Политическая семантика «Etat» и «état» во французском языке // Понятие государства в четырех языках. СПб.—М., 2002.
- Коллинз 2001. — *Коллинз Р.* Геополитические и экономические миросистемы основанных на родстве и аграрно-принудительных обществ // Время мира. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Коллар-Пауленц 2004. — *Коллар-Пауленц К.* Новый взгляд на религиозную идентичность монголов // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Комаи Ёситаки 1961. — *Комаи Ёситаки.* Мокко си дзёсэцу (Введение в историю монголов). Киото, 1961.
- Коротаев 1991. — *Коротаев А.В.* Некоторые экономические предпосылки классового образования и политогенеза // Архаическое общество: Узловые проблемы социологии развития. Ч. 1. М., 1991.

- Коротаев 1997. — *Коротаев А.В.* Сабейские этюды. Некоторые общие тенденции и факторы эволюции сабейской цивилизации. М., 1997.
- Коротаев 1998. — *Коротаев А.В.* Вождества и племена страны Хашид и Бакил: общие тенденции и факторы эволюции социально-политических систем Северо-Восточного Йемена (X в. до н.э. — XX в. н.э.). М., 1998.
- Коротаев 2003. — *Коротаев А.В.* Социальная эволюция факторы, закономерности, тенденции. М., 2003.
- Коротаев и др. 2005. — *Коротаев А.В., Малков А.С., Халтурина Д.А.* Законы истории. Математическое моделирование исторических макропроцессов. Демография, экономика, войны. М., 2005.
- Косарев 1989. — *Косарев М.Ф.* К социально-экономической оценке кочевничества (По западносибирским арх.-этно. материалам) // Западносибирская лесостепь на рубеже бронзового и железного веков. Тюмень, 1989.
- Косарев 1991. — *Косарев М.Ф.* Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. М., 1991.
- Косвен 1963. — *Косвен М.О.* Семейная община и патронимия. М., 1963.
- Крадин 1987. — *Крадин Н.Н.* Социально-экономические отношения у кочевников в советской исторической литературе. Владивосток, 1987. Деп. в ИНИОН АН СССР № 29892 от 18.06.87.
- Крадин 1992. — *Крадин Н.Н.* Кочевые общества. Владивосток, 1992.
- Крадин 1995. — *Крадин Н.Н.* Вождество: современное состояние и проблемы изучения // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995.
- Крадин 1996. — *Крадин Н.Н.* Империя Хунну. Владивосток, 1996.
- Крадин 2001. — *Крадин Н.Н.* Кочевничество в современных теориях исторического процесса // Время мира. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Крадин 2002. — *Крадин Н.Н.* Империя Хунну. 2-е изд. М., 2002.
- Крадин 2004. — *Крадин Н.Н.* Политическая антропология. 2-е изд. М., 2004.
- Крамаровский 2001. — *Крамаровский М.Г.* Золото Чингисидов: Культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001.
- Кривошеев 1999. — *Кривошеев Ю.В.* Традиции и обычное право в русско-монгольских отношениях // *Вернадский Г.В.* История права. СПб., 1999.
- Кривошеев 2003. — *Кривошеев Ю.В.* Русь и монголы: Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв. 2-е изд. СПб., 2003.
- Крюков и др. 1987. — *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.
- Куббель 1986а. — *Куббель Л.Е.* Зависимость // Социально-экономические отношения и соционормативная культура (Свод экономических понятий и терминов. Вып. 1). М., 1986.
- Куббель 1986б. — *Куббель Л.Е.* Иерархия военная // Социально-экономические отношения и соционормативная культура (Свод экономических понятий и терминов. Вып. 1). М., 1986.
- Куббель 1988. — *Куббель Л.Е.* Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988.
- Кудряшов 1948. — *Кудряшов К.В.* Половецкая степь. М., 1948.

- Кульпин 2004. — *Кульпин Э.С.* Цивилизация Золотой Орды // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Кумекоев 2003. — *Кумекоев Б.Е.* О степной цивилизации // Казахская цивилизация в контексте мирового исторического процесса. Материалы международной конференции. Алматы, 2003.
- Кычанов 1973. — *Кычанов Е.И.* Жизнь Темучжина, думавшего покорить мир. М., 1973.
- Кычанов 1974. — *Кычанов Е.И.* К вопросу об уровне социально-экономического развития татаро-монгольских племен в XII в. // Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
- Кычанов 1980. — *Кычанов Е.И.* Монголы в VI — первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980.
- Кычанов 1986. — *Кычанов Е.И.* О татаро-монгольском улусе XII в. // Восточная Азия и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1986.
- Кычанов 2002. — *Кычанов Е.И.* Сведения из «Истории династии Юань» («Юань ши») о Золотой Орде // Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556. Казань, 2002.
- Ле Гофф 1992. — *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Легран 1984. — *Легран Ж.* Определение политического содержания «Монголын нууц товчоо» и установление даты его сочинения // Олон улсын монголч эрдэмтний IV их хурал. 1 боть. Улаанбаатар, 1984.
- Лелюхин 2000. — *Лелюхин Д.Н.* Государство и администрация в «Артхашастре» Каутильи // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000.
- Лелюхин 2001. — *Лелюхин Д.Н.* Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства // Государство в истории общества (к проблеме критериев государственности). 2-е изд. М., 2001.
- Линь Кюн-и, Мункуев 1960. — *Линь Кюн-и, Мункуев Н.Ц.* «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Дая и Сюй Тина // Проблемы востоковедения. 1960, № 5.
- Липец 1981. — *Липец Р.С.* «Лицо волка благословенно...» (Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях) // Советская этнография. 1981, № 1.
- Лубсан Данзан 1973 — *Лубсан Данзан.* Алтан тобчи (Золотое сказание). Пер. с монг., введ., коммент. и прил. Н.П.Шастиной. М., 1973.
- Любавский 1996. — *Любавский М.К.* Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века. М., 1996.
- Мазин 1984. — *Мазин А.И.* Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. Новосибирск, 1984.
- Майский 1921. — *Майский И.М.* Современная Монголия. Иркутск, 1921.
- Макаров 2003. — *Макаров Н.А.* Русь в XIII в.: характер культурных изменений // Русь в XIII в.: Древности темного времени. М., 2003.
- Мак-Нил 2004. — *Мак-Нил У.* Восхождение Запада: История человеческого сообщества. Киев–Москва, 2004.

- Максимов 1989. — *Максимов А.А.* Природные циклы: Причины повторяемости экологических процессов. Л., 1989.
- Макфедьен 1965. — *Макфедьен Э.* Экология животных. М., 1965
- Малков С.Ю. 2002. — *Малков С.Ю.* Математическое моделирование исторических процессов // Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие. М., 2002.
- Малков А.С. 2005. — *Малков А.С.* Динамические модели исторических процессов: аграрные общества. Автореф. канд. дис. М., 2005.
- Малявин 1989. — *Малявин В.В.* Идеологические течения в Китае V–III вв. до н.э. // История древнего мира. Т. 2. Расцвет древних обществ. М., 1989.
- Малявкин 1989. — *Малявкин А.Г.* Танские хроники о государствах Центральной Азии. Новосибирск. 1989.
- Манжигеев 1978. — *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Марков 1976. — *Марков Г.Е.* Кочевники Азии. М., 1976.
- Марков 1998. — *Марков Г.Е.* Из истории изучения номадизма в отечественной литературе: вопросы теории // Восток. 1998, № 6.
- Марков, Масанов 1985. — *Марков Г.Е., Масанов Н.Э.* Значение относительной концентрации и дисперсности в хозяйственной и общественной организации кочевых народов // Вестник МГУ. Сер. ист. 1984, № 4.
- Мартынов А.С. 1970. — *Мартынов А.С.* О некоторых особенностях торговли чаем и лошадьми в эпоху Мин // Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970.
- Мартынов А.С. 1978. — *Мартынов А.С.* Статус Тибета в XVII–XVIII вв. в традиционной китайской системе политических представлений. М., 1978.
- Мартынов А.С. 1985. — *Мартынов А.С.* Самоназвание страны как проблемы политической идеологии в императорском Китае // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVIII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (Доклады и сообщения). 1983–1985. Ч. 1. Л., 1985.
- Мартынов А.И. 1988. — *Мартынов А.И.* О развитии государственности у древних народов Сибири // Изв. СО АН СССР. Сер. истории, филологии, философии. Вып. 1. 1988, № 3.
- Мартынов А.И. 1989. — *Мартынов А.И.* О степной скотоводческой цивилизации I тыс. до н.э. // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989.
- Мартынов А.И. 2003. — *Мартынов А.И.* Модель цивилизационного развития в степной Евразии // Социально-демографические процессы на территории Сибири (Древность и средневековье). Кемерово, 2003.
- Масанов 1991. — *Масанов Н.Э.* Специфика общественного развития кочевников-казахов в дореволюционный период: историко-экологические аспекты номадизма. Автореф. докт. дис. М., 1991.
- Масанов 1995. — *Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельностиномадного общества). Алматы–Москва, 1995.

- Масанов 1996. — *Масанов Н.Э.* Казахская политическая и интеллектуальная элита: клановая принадлежность и внутриэтническое соперничество // Вестник Евразии. 1996, № 1.
- Массон 1989. — *Массон В.М.* Первые цивилизации. Л., 1989.
- Матвеев 1993. — *Матвеев В.В.* Средневековая Северная Африка. М., 1993.
- Материалы 1968. — Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 1 / Пер. и коммент. В.С.Таскина. М., 1968.
- Материалы 1973. — Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 2 / Пер. и коммент. В.С.Таскина. М., 1973.
- Материалы 1984. — Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Пер. и коммент. В.С.Таскина. М., 1984.
- Мелихов 1977. — *Мелихов Г.В.* Установление власти монгольских феодалов в Северо-Восточном Китае // Татаро-монголы в Азии и Европе. 2-е изд. М., 1977.
- Мелко 2001. — *Мелко М.* Природа цивилизаций // Время мира. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Меховский 1936. — *Меховский М.* Трактат о двух Сарматиях. М.–Л., 1936.
- Минерт 1985. — *Минерт Л.К.* Древнейшие памятники монгольского монументального зодчества // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985.
- Молодин 2000. — *Молодин В.И.* Пазырыкская культура: проблемы этногенеза, этнической истории и исторических судеб // Археология, этнография и антропология Евразии. 2000, № 4.
- Монин, Шишков 1979. — *Монин А.С., Шишков Ю.А.* История климата. Л., 1979.
- Монтескье 1955. — *Монтескье Ш.* Избранные произведения. М., 1955.
- Мосс 1996. — *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Мункуев 1965а. — *Мункуев Н.Ц.* Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цая. М., 1965.
- Мункуев 1965б. — *Мункуев Н.Ц.* О формах эксплуатации монгольских аратов в XIII–XIV веках // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1965 (Тр. БКНИИ СО АН СССР. Вып. 16. Сер. востоковед.).
- Мункуев 1970. — *Мункуев Н.Ц.* Некоторые проблемы истории монголов XIII в. по новым материалам. Исследование южносунских источников: Автореф. докт. дис. М., 1970.
- Мункуев 1977а. — *Мункуев Н.Ц.* Заметки о древних монголах // Татаро-монголы в Азии и Европе. 2-е изд. М., 1977.
- Мункуев 1977б. — *Мункуев Н.Ц.* Новые материалы о положении монгольских аратов в XIII–XIV вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе. 2-е изд. М., 1977.
- Мункуев 1979. — *Мункуев Н.Ц.* П.И.Кафаров и некоторые проблемы изучения «Тайной истории монголов» // П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. Ч. II. М., 1979.

- Мурзаев 1952. — *Мурзаев Э.М.* Монгольская Народная Республика. Физико-географическое описание. 2-е изд. М., 1952.
- Мэн Сымин 1938. — *Мэн Сымин*. Юаньдай шэуэй цзецзи чжиду (Классовая структура общества эпохи Юань). Пекин, 1938.
- Мэн-да бэй-лу 1975. — Мэн-да бэй-лу («Полное описание монголо-татар») / Пер. и коммент. Н.Ц.Мункуева. М., 1975.
- Наваан 1962. — *Наваан Д.* Клад железных предметов из Хара-Хорина // Монгольский археологический сборник. М., 1962.
- Наван-Чимид 1954. — *Наван-Чимид Н.* Молочная продуктивность животных при пастбищном содержании (Труды Монгольской комиссии. Вып. 66). М., 1954.
- Нагель 1997. — *Нагель Т.* Тимур-завоеватель и исламский мир позднего средневековья. Ростов-на-Дону, 1997.
- Нацагдорж 1975. — *Нацагдорж Ш.* Основные черты феодализма у кочевых скотоводческих народов (на примере развития монгольского общества). Улаанбаатар, 1975.
- Нацагдорж 1978. — *Нацагдорж Ш.* Монголын феодализмын үндсэн замнал (Основной путь монгольского феодализма). Улаанбаатар, 1978.
- Негматов, Соколовский 1975. — *Негматов Н.Н., Соколовский В.М.* «Капиталистическая волчица» из Таджикистана и легенды Евразии // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 1974. М., 1975.
- Нелунов 1998. — *Нелунов А.Г.* Якутско-русский этимологический словарь. Новосибирск, 1998.
- Нефедов 1999. — *Нефедов С.А.* Метод демографических циклов в изучении социально-экономической истории допромышленного общества: Автореф. канд. дис. Екатеринбург, 1999.
- Нефедов 2003. — *Нефедов С.А.* Теория демографических циклов и социальная эволюция древних и средневековых обществ Востока // Восток. 2003. № 3.
- Нибур 1907. — *Нибур Г.* Рабство как система хозяйства. Этнологическое исследование. М., 1907.
- НПЛ. — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.–Л., 1950.
- Одум Г., Одум Э. 1978. — *Одум Г., Одум Э.* Энергетический базис человека и природы. М., 1978.
- Оразбаева 2005а. — *Оразбаева А.И.* Цивилизационные особенности социокультурного развития традиционного казахского общества в XV–XVIII вв. (Теоретические и методологические проблемы): Автореф. докт. дис. Алматы, 2005.
- Оразбаева 2005б. — *Оразбаева А.И.* Цивилизация кочевников евразийских степей. Алматы, 2005.
- д'Оссон 1937. — *д'Оссон К.* История монголов. Т. 1. Иркутск, 1937.
- д'Оссон 1996. — *д'Оссон К.* От Чингисхана до Тамерлана. Алматы, 1996.
- Очир 2000. — *Очир А.* Монголчуудын нохос, чонос, бухас, шарайгол хэмээх овгуудын тухай (О монгольских родах нохос, чонос, бухас, шарайгол) //

- Сибирь болон монголын ард түмний угсаатны зүй (Этнография народов Сибири и Монголии). Улаанбаатар–Улан-Удэ, 2000.
- Павленко 1989. — *Павленко Ю.В.* Раннеклассовые общества. Киев, 1989
- Павленко 1991. — *Павленко Ю.В.* Классообразование: становление и модели развития раннеклассовых обществ // Архаическое общество: Узловые проблемы социологии развития. Вып. 2. М., 1991.
- Павленко 1997. — *Павленко Ю.В.* Альтернативные подходы к осмыслению истории и проблема их синтеза // Философия и общество. 1997, № 3.
- Павленко 2002. — *Павленко Ю.В.* История мировой цивилизации. Философский анализ. Киев, 2002.
- Панкратов 1998а. — *Панкратов Б.И.* Переводы из «Юань-чао би-ши». Родословная Чингисхана // Страны и народы Востока. Вып. XXIX. М., 1998.
- Панкратов 1998б. — *Панкратов Б.И.* «Юань-чао ми-ши» и первое полное русское издание текста и перевода этого памятника // Страны и народы Востока. Вып. XXIX. М., 1998.
- Панов 1916. — *Панов В.А.* К истории народов Средней Азии. Вып. 1. Владивосток, 1916.
- Панов 1918. — *Панов В.А.* К истории народов Средней Азии. Вып. 2. Владивосток, 1918.
- Певцов 1951. — *Певцов М.В.* Путешествия по Китаю и Монголии. М., 1951.
- Першиц 1976. — *Першиц А.И.* Некоторые особенности классового образования и раннеклассовых отношений у кочевников-скотоводов // Становление классов и государства. М., 1976.
- Першиц 1986. — *Першиц А.И.* Эксплуатация // Социально-экономические отношения и соционормативная культура (Свод экономических понятий и терминов. Вып. 1). М., 1986.
- Першиц 1994. — *Першиц А.И.* Война и мир на пороге цивилизации. Кочевые скотоводы // Война и мир в ранней истории человечества. М., 1994.
- Петрухин 2002. — *Петрухин В.Я.* История пространства и пространство истории // Антропология культуры. Вып. 1. М., 2002.
- Петрухин, Раевский 2004. — *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. 2-е изд. М., 2004.
- Пиков 2002. — *Пиков Г.Г.* Киданьское государство Ляо как кочевая империя // Кочевая альтернатива социальной эволюции. М., 2002.
- Плано Карпини 1957. — *Плано Карпини.* История Монгалов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрика. М., 1957.
- Плано Карпини 1997. — *Плано Карпини.* История монгалов, именуемых нами татарами. М., 1997.
- Плетнева 1982. — *Плетнева С.А.* Кочевники средневековья. М., 1982.
- Покотилов 1893. — *Покотилов Д.И.* История Восточных монголов в период династии Мин. 1368–1634 (по китайским источникам). СПб., 1893.
- Поло 1997. — Книга Марко Поло. М., 1997.
- Полосьмак 2001. — *Полосьмак Н.В.* Всадники Укока. Новосибирск, 2001.
- Пономарев 2002. — *Пономарев А.Л.* Деньги Золотой Орды и Трапезундской империи (Квантитативная нумизматика и процессы средневековой экономики). М., 2002.

- Попов П.С. 1895. — Мэн-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях / Пер. П.С.Попова // Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XXIV. СПб., 1895.
- Попов П.С. 1907. — *Попов П.* Яса Чингис-хана и Уложение монгольской династии «Юань-чао-дянь-чжан» // Записки Имп. Русского географического общества. Вост. отд-ние. Т. XVII. СПб., 1907.
- Попов А.В. 1986. — *Попов А.В.* Теория «кочевого феодализма» академика Б.Я.Владимирцова и современная дискуссия об общественном строе кочевников // *Mongolica*. Памяти акад. Б.Я.Владимирцова. 1884–1931. М., 1986.
- Попов В.А. 1996. — Символы и атрибуты власти / Отв. ред. В.А.Попов. СПб., 1996.
- Потанин 1883. — *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потапов, 1991 — *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Почekaев 2004. — *Почekaев Р.Ю.* Эволюция тóре в системе монгольского средневекового права // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.
- Пржевальский 1875. — *Пржевальский Н.М.* Монголия и страна тангутов. Т. I. СПб., 1875.
- ПСРЛ I. — Полное собрание русских летописей. Т. I. Лаврентьевская летопись. М., 1962.
- ПСРЛ 10. — Полное собрание русских летописей. Т. X. Патриаршья или Никоновская летопись. М., 1965.
- Пэн Дая и Сюй Тин 1960. — *Пэн Дая, Сюй Тин.* Краткие сведения о черных татарах // Проблемы востоковедения. 1960, № 5.
- Пэрлээ 1978. — *Пэрлээ Х.* Некоторые вопросы истории кочевой цивилизации древних монголов. Автореф. докт. дис. Улан-Батор, 1978.
- Радлов 1989. — *Радлов В.В.* Из Сибири. М., 1989.
- Рассадин 1992. — *Рассадин В.И.* Об этимологии некоторых бурятских шаманистических терминов // «Банзаровские чтения», посвященные 170-летию со дня рождения Д.Банзарова. Улан-Удэ, 1992.
- Рашид-ад-дин 1946. — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. III. М.–Л., 1946.
- Рашид-ад-дин 1952а. — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. I. Кн. I. М.–Л., 1952.
- Рашид-ад-дин 1952б. — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. I. Кн. 2. М.–Л., 1952.
- Рашид-ад-дин 1960. — *Рашид-ад-дин.* Сборник летописей. Т. II. М.–Л., 1960.
- Решетов 1999. — *Решетов А.М.* Николай Николаевич Козьмин: основные направления научной деятельности // Репрессированные этнографы. Вып. I. М., 1999.
- Розов Г.М. 1998. — История Золотой империи / Пер. Г.М.Розова. Новосибирск, 1998.
- Розов Н.С. 2002. — *Розов Н.С.* Философия и теория истории. Кн. I. М., 2002.
- Рубрук 1957. — *Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.

- Рубрук 1997. — *Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. М., 1997.
- Руденко 1961. — *Руденко С.И.* К вопросу о формах скотоводческого хозяйства и о кочевниках // Материалы по этнографии (Доклады ГО). Вып. 1. Л., 1961.
- Рыкин 2002. — *Рыкин П.О.* Создание монгольской идентичности: термин «монгол» в эпоху Чингисхана // Вестник Евразии. 2002, № 1.
- Рязановский, 1931. — *Рязановский В.А.* Монгольское право. Харбин, 1931.
- Савело 1977. — *Савело К.Ф.* Раннефеодальная Англия. Л., 1977.
- Савинов 2005. — *Савинов Д.Г.* Система социально-этнического подчинения в истории кочевников Центральной Азии и Южной Сибири // Монгольская империя и кочевой мир. [Вып. 2.] Улан-Удэ, 2005.
- Сакрализация власти 2005. — Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. I–III. М., 2005.
- Салинз 1999. — *Салинз М.* Экономика каменного века. М., 1999.
- Сандаг 1977. — *Сандаг Ш.* Образование единого монгольского государства и Чингисхан // Татаро-монголы в Азии и Европе. 2-е изд. М., 1977.
- Севортян 1978. — *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков // Общетюркские и межатюркские основы на букву Б. М., 1978.
- Селицкий 2002. — *Селицкий А.И.* «Воданические короли»: религиозный аспект формирования королевской власти у древних германцев // Скандинавские чтения 2000 г. Этнографические и культурно-исторические контакты. СПб., 2002.
- Семенов 2001. — *Семенов И.* Введение // Язык и этнический конфликт. М., 2001.
- Семенюк 1958. — *Семенюк Г.И.* К проблеме рабства у кочевых народов // Изв. АН КазССР. Сер. истории, археологии и этнографии. Вып. 1. Алма-Ата, 1958.
- Семенюк 1959. — *Семенюк Г.И.* Рабство в Казахстане в XV–XIX веках // Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН КазССР. Т. 6. Алма-Ата, 1959.
- Скиннер 2002. — *Скиннер К.* The State // Понятие государства в четырех языках. СПб.–М., 2002.
- Скрынникова 1989. — *Скрынникова Т.Д.* К вопросу о формировании монгольской государственности // Исследования по истории и культур Монголии. Новосибирск, 1989.
- Скрынникова 1992. — *Скрынникова Т.Д.* Потестарно-политическая культура монголов XI–XIII вв. // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992.
- Скрынникова 1997. — *Скрынникова Т.Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.
- Скрынникова 2000а. — *Скрынникова Т.Д.* Монголы: модель социополитической организации кочевников // Ethnologica Instituti Historiae Academiae Scientiarum Mongoli. Т. XII. Ulaanbaatar, 2000.
- Скрынникова 2000б. — *Скрынникова Т.Д.* Право в монгольской традиционной политической культуре // Mongolica. Т. 10 (31). Ulaanbaatar, 2000.

- Скрынникова 2000в. — *Скрынникова Т.Д.* Сакральная легитимизация власти в Монгольской империи // *Східний Світ*. 2000, № 2.
- Скрынникова 2001. — *Скрынникова Т.Д.* Волк в шкуре коня // *Отражение символики традиционной культуры в искусстве народов Байкальского региона и Центральной Азии*. Улан-Удэ, 2001.
- Скрынникова 2002а. — *Скрынникова Т.Д.* Значение термина *qarači* в средневековой Монголии // *Международный конгресс монголоведов* (Улан-Батор, 5–12 августа 2002 г.). Доклады российской делегации. М., 2002.
- Скрынникова 2002б. — *Скрынникова Т.Д.* Структура власти монгольских кочевников эпохи Чингис-хана // *Кочевая альтернатива социальной эволюции*. М., 2002.
- Скрынникова 2002в. — *Скрынникова Т.Д.* Судопроизводство в Монгольской империи // *Altaica*. Вып. VII. М., 2002.
- Скрынникова 2004. — *Скрынникова Т.Д.* Богол в социальной стратификации монгольского общества периода империи // *Монгольская империя и кочевой мир*. Улан-Удэ, 2004.
- Скрынникова 2005а. — *Скрынникова Т.Д.* Два акта интронизации Чингис-хана // *Социогенез в Северной Азии*. Ч.1. Иркутск, 2005.
- Скрынникова 2005б. — *Скрынникова Т.Д.* Коды и уровни идентификационных практик средневековых монголов // *Монгольская империя: этнополитическая история*. Улан-Удэ, 2005.
- ССТМЯ 1977. — *Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков*. Т. 2. Л., 1977.
- Стеблева 1976 — *Стеблева И.В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
- Стукалова 2001. — *Стукалова Т.Ю.* Французский королевский двор при Филиппе I и Людовике VI (1060–1137) // *Двор монарха в средневековой Европе: явление, модель, среда*. Вып. 1. М., 2001.
- Сулейменов О. 1990. — *Сулейменов О.* Азия. Эссе. Публицистика. Стихи. Поэмы. Алма-Ата, 1990.
- Сулейменов Т. 1999. — *Сулейменов Т.* Категория «цивилизация» в трудах исследователей номадизма // *Евразийское сообщество*. 1999, № 2.
- Сумьябаатар 2005. — *Сумьябаатар Б.* Монгольский законодательный памятник XIII в. // *Монгольская империя и кочевой мир*. [Вып. 2.] Улан-Удэ, 2005.
- Сүхбаатар 1973. — *Сүхбаатар Г.* К вопросу об исторической преемственности в истории древних государств на территории Монголии // *Түүхийн судлал*, Т. IX. Уланбаатар, 1973.
- Сүхбаатар 1975. — *Сүхбаатар Г.* К вопросу об этнической связи между хунну и сяньби // *Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века*. Новосибирск, 1975 (История и культура Востока Азии. Т. III).
- Сүхбаатар 1993. — *Сүхбаатар Г.* Монгольские этнонимы дочингисовой эпохи // *Монголо-бурятские этнонимы*. Улан-Удэ. 1993.
- Таиров 1993. — *Таиров А.Д.* Пастбишно-кочевая система и исторические судьбы кочевников Урало-Казахстанских степей в I тысячелетии до новой эры // *Кочевники урало-казахстанских степей*. Екатеринбург, 1993.

- Таскин 1968. — *Таскин В.С.* Скотоводство у сюнну по китайским источникам // Вопросы истории и историографии Китая. М., 1968.
- Таскин 1984. — *Таскин В.С.* Введение. Значение китайских источников в изучении древней истории монголов // Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху / Пер. и коммент. В.С.Таскина. М., 1984.
- Таубе 1993. — *Таубе М.* К реконструкции и переводам «Mongqol-un niuca tobča'an» на европейские языки // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993.
- Тёкеи 1975. — *Тёкеи Ф.* К теории общественных формаций. М., 1975.
- Тизенгаузен 1884. — *Тизенгаузен В.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. СПб., 1884.
- Тизенгаузен 1941. — *Тизенгаузен В.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М.–Л., 1941.
- Тимковский 1824. — *Тимковский Е.* Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах. Ч. I. СПб., 1824.
- Тихонов 1993. — *Тихонов С.С.* Анализ структуры населения верхнего Приобья в эпоху поздней бронзы: Автореф. канд. дис. Новосибирск, 1993.
- Тишков 1993. — «Это была наука, и еще какая!» (Со старейшим российским этнографом Л.П. Потаповым беседует В.А.Тишков) // Этнографическое обозрение. 1993, № 1.
- Ткачев 1984. — *Ткачев В.Н.* К реконструкции дворца Угэдея в Каракоруме // Известия вузов. Строительство и архитектура. 1984, № 8.
- Ткачев 1986. — *Ткачев В.Н.* Каракорум в XIII веке // Mongolica: Памяти академика Б.Я.Владимирцова (1884–1931). М., 1986.
- Тойнби 1991. — *Тойнби А.* Постигжение истории. М., 1991.
- Толстов 1934. — *Толстов С.П.* Генезис феодализма в кочевых скотоводческих обществах // Изв. Государственной Академии истории материальной культуры. Вып. 103. 1934.
- Толыбеков 1959. — *Толыбеков С.Е.* Общественно-экономический строй казахов в XVII–XIX вв. Алма-Ата, 1959.
- Толыбеков 1971. — *Толыбеков С.Е.* Кочевое общество казахов в XVII — начале XX века. Политико-экономический анализ. Алма-Ата, 1971.
- Топоров 1982 — *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982.
- Тортика и др. 1994. — *Тортика А.А., Михеев В.К., Куртиев Р.И.* Некоторые эколого-демографические и социальные аспекты истории кочевых обществ // Этнографическое обозрение. 1994, № 1.
- Тортика, Михеев 2001. — *Тортика А.А., Михеев В.К.* Методика эколого-демографического исследования традиционных кочевых обществ Евразии // Археология восточноевропейской лесостепи. Вып. 15. Средневековые древности евразийских степей. Воронеж, 2001.
- Трепавлов 1989. — *Трепавлов В.В.* Алтайский героический эпос как источник по истории ранней государственности // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989.

- Трепавлов 1993а. — *Трепавлов В.В.* Государственный строй Монгольской империи XIII в. М., 1993.
- Трепавлов 1993б. — *Трепавлов В.В.* Традиции государственности в кочевых империях (очерк историографии) // *Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания»*. М., 1993.
- Трепавлов 2000. — *Трепавлов В.В.* Бий мангытов, коронованный chief: вождества в истории позднесредневековых номадов Западной Евразии // *Альтернативные пути к цивилизации*. М., 2000.
- Уилкинсон 2001. — *Уилкинсон Д.* Центральная цивилизация // *Время мира*. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Урбанаева 1995. — *Урбанаева И.С.* Человек у Байкала и мир Центральной Азии: философия истории. Улан-Удэ, 1995.
- Усков 2001. — *Усков Н.Ф.* Кочующие короли: государь и его двор в монастыре // *Двор монарха в средневековой Европе: явление, модель, среда*. Вып. 1. М., 2001.
- Успенский 2002. — *Успенский Ф.Б.* Граница, дорога, направление в представлении древних скандинавов // *Антропология культуры*. Вып. 1. М., 2002.
- Уэскотт 2001. — *Уэскотт Р.* Исчисление цивилизаций // *Время мира*. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Федоров-Давыдов 1973. — *Федоров-Давыдов Г.А.* Общественный строй Золотой Орды. М., 1973.
- Феннел 1989. — *Феннел Дж.* Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989.
- Флетчер 2004. — *Флетчер Дж.* Средневековые монголы: экологические и социальные перспективы // *Монгольская империя и кочевой мир*. Улан-Удэ, 2004.
- Фрэзер 1986. — *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1986.
- Фурсов 1988. — *Фурсов А.И.* Нашествия кочевников и проблема отставания Востока // *Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций на Востоке*. Т. 1. М., 1988.
- Фурсов 1989. — *Фурсов А.И.* Революция как имманентная форма развития европейского исторического субъекта // *Французский ежегодник 1987*. М., 1989.
- Фурсов 1995. — *Фурсов А.И.* Восток, Запад, капитализм // *Капитализм на Востоке во второй половине XX века*. М., 1995.
- Хабидулина 1997. — *Хабидулина М.К.* Кочевая цивилизация: критерии и понятия // *Изв. Мин-ва науки АН Республики Казахстан. Сер. общественных наук*. 1997, № 1.
- Хазанов 1968. — *Хазанов А.М.* Военная демократия и эпоха классообразования // *Вопросы истории*. 1968, № 12.
- Хазанов 1975. — *Хазанов А.М.* Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. М., 1975.
- Хазанов 1976. — *Хазанов А.М.* Классообразование: факторы и механизмы // *Исследования по общей этнографии*. М., 1976.
- Хазанов 1979. — *Хазанов А.М.* Роль рабства в процессах классообразования у кочевников евразийских степей // *Становление классов и государства*. М., 1979.

- Хазанов 2000. — *Хазанов А.М.* Кочевники и внешний мир. 3-е изд. Алматы, 2000.
- Хазанов 2002. — *Хазанов А.М.* Кочевники евразийских степей в исторической ретроспективе // *Кочевая альтернатива социальной эволюции.* М., 2002.
- Хазанов 2004. — *Хазанов А.М.* Мухаммед и Чингисхан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // *Монгольская империя и кочевой мир.* Улан-Удэ, 2004.
- Халиль Исмаил 1983. — *Халиль Исмаил.* Исследование хозяйства и общественных отношений кочевников Азии (включая Южную Сибирь) в советской литературе 1950–1980 гг. Автореф. канд. дис. М., 1983.
- Хангалов 1958. — *Хангалов М.Н.* Зухэли гаргаха // *Собр. соч. Т. 1.* Улан-Удэ, 1958.
- Хангалов 1959. — *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ, 1959.
- Харузин 1903. — *Харузин Н.* Этнография. Вып. III. Собственность и первобытное государство. СПб., 1903.
- Хеллер 2002. — *Хеллер К.* Золотая Орда и торговля с Западом // *Источниковедение истории Улуса Джучи (Золотой Орды). От Калки до Астрахани. 1223–1556.* Казань, 2002.
- Хёфлинг 1986. — *Хёфлинг Г.* Жарче ада. М., 1986.
- Хоанг 1997. — *Хоанг М.* Чингисхан. Ростов-на-Дону, 1997.
- Хоёр 1956 — *Хоёр загалын тууж* (Повесть о двух скакунах). Улаанбаатар, 1956.
- Холл 2004. — *Холл Т.* Монголы в мир-системной истории // *Монгольская империя и кочевой мир.* Улан-Удэ, 2004.
- Хорд 2001. — *Хорд Д.* Древо цивилизаций. Время мира. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Храпачевский 2005. — *Храпачевский Р.П.* Военная держава Чингисхана. М., 2005.
- Хрусталева 2004. — *Хрусталева Д.Г.* Русь: от нашествия до ига (30–40 гг. XIII в.). СПб., 2004.
- Худяков 1986. — *Худяков Ю.С.* Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
- Цалкин 1966. — *Цалкин В.И.* Древнее животноводство племен Восточной Европы и Средней Азии. М., 1966 (Материалы и исследования по археологии. Вып. 135).
- Цалкин 1968. — *Цалкин В.И.* Фауна из раскопок Кара-Карума // *Краткие сообщения Ин-та археологии СССР.* Вып. 114. М., 1968.
- Цендина 1993. — *Цендина А.Д.* Изучение «Сокровенного сказания» в МНР // *Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания».* М., 1993.
- Цендина 2004. — *Цендина А.Д.* Чингис-хан в устном и письменном наследии монголов // *Монгольская империя и кочевой мир.* Улан-Удэ, 2004.
- Цыбикдоржиев 2004. — *Цыбикдоржиев Д.В.* Мужской союз, дружина и гвардия у монголов: преемственность и конфликты // *Монгольская империя и кочевой мир.* Улан-Удэ, 2004.
- Цыбиктаров 2003. — *Цыбиктаров А.Д.* Север Центральной Азии в эпоху бронзы и раннего железа (II — первая половина I тыс. до н.э.): Автореф. докт. дис. Новосибирск, 2003.

- Чейз-Данн, Холл 2001. — *Чейз-Данн К., Холл Т.* Две, три, много миротесистем // *Время мира*. Вып. 2. Новосибирск, 2001.
- Черемисин 1997. — *Черемисин Д.В.* К ирано-тюркским связям в области мифологии. Богиня Умай и мистическая птица // *Народы Сибири: история и культура*. Новосибирск, 1997.
- Черикбаев 1990. — *Черикбаев Э.* История развития военного дела и физической подготовки киргизов (с древних времен до начала XX в.). Автореф. канд. дис. Фрунзе, 1990.
- Шавкунов 1989. — *Шавкунов Э.В.* Культура чжурчжэней-удигэ и проблема происхождения тунгусоязычных народов Дальнего Востока. М., 1989.
- Шемакин 1991. — *Шемакин Я.Г.* Проблема цивилизации в советской научной литературе 60–80-х годов // *История СССР*. 1991, № 5.
- Шилов 1975. — *Шилов В.П.* Модели скотоводческих хозяйственных областей Евразии в эпоху энеолита и раннего бронзового века // *Советская археология*. 1975, № 1.
- Шишлина 2000. — *Шишлина Н.И.* Сезонный экономический цикл населения Северо-Западного Прикаспия в бронзовом веке / Отв. ред. Н.И.Шишлина. М., 2000 (Труды ГИМ. Вып. 120).
- Шнирельман 1985. — *Шнирельман В.А.* Классообразование и дифференциация культуры (по океанийским этнографическим материалам) // *Этнографические исследования развития культуры*. М., 1985.
- Шнирельман 1988. — *Шнирельман В.А.* Производственные предпосылки разложения первобытного общества // *История первобытного общества. Эпоха классообразования*. М., 1988.
- Штернберг 1936 — *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Шульженко 1954. — *Шульженко И.Ф.* Животноводство Монгольской Народной Республики. М., 1954 (Труды Монгольской комиссии. Вып. 61).
- Эйзенштадт 1999. — *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизации. М., 1999.
- Эггенберг 1927. — *Эггенберг А.Я.* Забайкальская овца и овцеводство в степном районе Читинской области. Хабаровск, 1927.
- Эгль 2004. — *Эгль Д.* Великая Яса Чингис-хана, Монгольская империя, культура и шарият // *Монгольская империя и кочевой мир*. Улан-Удэ, 2004.
- Элиас 2002. — *Элиас Н.* Придворное общество. М., 2002.
- ЮШ — Юань ши (История династии Юань). Пекин, 1958.
- Юнатов 1946. — *Юнатов А.А.* Изучение растительности Монголии за 25 лет // *Труды Комитета наук МНР*. Т. 2. Улан-Батор, 1946.
- Юрченко 2002. — *Юрченко А.Г.* Империя и космос: Реальная и фантастическая история походов Чингис-хана по материалам францисканской миссии 1245 года. СПб., 2002.
- Якобсон 1997. — *Якобсон В.А.* Государство как социальная организация (теоретические проблемы) // *Восток*. 1997, № 1.
- Яковец 1994. — *Яковец Ю.В.* Ритм смены цивилизаций и исторические судьбы России. М., 1994.

- Якубовский 1930. — Якубовский А.Ю. Развалины Ургенча // Изв. Государственной Академии истории материальной культуры. Т. VI. Вып. 2. 1930.
- Ясаманов 1985. — Ясаманов Н.А. Древние климаты земли. Л., 1985.
- Ясперс 1991. — Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Ястремский 1929. — Ястремский С.В. Образцы народной литературы якутов // Труды комиссии по изучению Якутской АССР. Т. VII. Л., 1929.
- Яхонтова 1993. — Яхонтова Н.С. История изучения «Юань-чао-би-ши» в России и СССР // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993.
- Abramowski 1976. — Abramowski W. Die chinesische Annalen von Ögödei und Güyük. Übersetzung des 2. Kapitels des Yüan-Shi // Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn. Bd. 10, 1976.
- Abramowski 1979. — Abramowski W. Die chinesische Annalen des Mönke. Übersetzung des 3. Kapitels des Yüan-Shi // Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn. Bd. 13.
- Abu-Lughod 1989. — Abu-Lughod J. Before European Hegemony: The World-System A.D. 1250–1350. N.Y., 1989.
- Abu-Lughod 1990. — Abu-Lughod J. Restructuring the Premodern World-System // Review. 1990, vol. XIII, No. 2.
- Allsen 1976. — Allsen T. The Mongols in East Asia, Twelfth–Fourteenth Centuries: A Preliminary Bibliography of Book and Articles in Western Languages. Philadelphia, 1976.
- Allsen 1986. — Allsen T. Guard and Government in the Reign of the Grand Qan Mönke // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1986, vol. 46.
- Allsen 1987. — Allsen T. Mongol Imperialism: The Policies of the Grand Qan Mönke in China, Russia and the Islamic lands. 1251–1259. Berkeley and Los Angeles, 1987.
- Allsen 1996. — Allsen T. Spiritual Geography and Political Legitimacy in the Eastern Steppe // Ideology and the Formation of Early States. Leiden, 1996.
- Allsen 1997. — Allsen T. Commodity and Exchange in the Mongol Empire: A Cultural History of Islamic Textiles. Cambridge, 1997.
- Allsen 2001. — Allsen T. Culture and Conquest in Mongol Eurasia. Cambridge, 2001.
- Allsen 2002. — Allsen T. The Circulation of Military Technology in the Mongolian Empire // Warfare in Inner Asian History (500–1800). Leiden, 2002.
- Allsen 2002a. — Allsen T. Technical Transfers in the Mongolian Empire. Bloomington, 2002.
- Amitai-Preiss 1995. — Amitai-Preiss R. Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War. 1260–1281. Cambridge, 1995.
- Amitai-Press, Morgan 1999. — The Mongol Empire & Its Legacy / Ed. by R. Amitai-Press and D. Morgan. Leiden, 1999.
- Atwood 2004. — Atwood C. Ulus Emir, Seals, Marriage, Partners, and Keshig Shifts: The Evolution of a Classic Mongol Institution. Paper presented at the

- Conference "Inner Asian Statecraft Technologies of Governance". Cambridge, UK, March 18–19, 2004.
- Ashed 1993. — *Ashed S.A.M.* Central Asia in World History. N.Y., 1993.
- Ayalon 1971. — *Ayalon D.* The Great Yasa of Chinggis Khan. A Reexamination // *Studia Islamica*. 1971, vol. 33.
- Bacon 1958. — *Bacon E.* *Obok. A Study of Social Structure of Eurasia*. N.Y., 1958.
- Barfield 1981. — *Barfield T.* The Hsiung-nu Imperial Confederacy: Organization and Foreign Policy // *Journal of Asian Studies*. 1981, vol. XLI, No. 1.
- Barfield 1991. — *Barfield T.* Inner Asia and Cycles of Power in China's Imperial History // *Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*. Los Angeles, 1991.
- Barfield 1992. — *Barfield T.J.* *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. 2nd ed. Cambridge etc., 1992.
- Barfield 2000. — *Barfield T.* *The Shadow Empires: Imperial State Formation along the Chinese-Nomad Frontier* // *Empires*. Cambridge, 2000.
- Barfield 2003. — *Barfield T.* 2003. Something New under the Sun: The Mongol Empire's Innovation in Steppe Political Organization and Military Strategy // *Chinggis Khaan and Contemporary Era*. Ulaanbaatar, 2003.
- Barkmann 2002. — *Barkmann U.* Qara Qorum (Karakorum) — Fragmente zur Geschichte einer vergessenen Reichshauptstadt // *Bonn Contributions to Asian Archaeology*. Vol. 1. Qara Qorum City (Mongolia) I. Bonn, 2002.
- Barth 1964. — *Barth F.* Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy. Oslo, 1964.
- Bawden, 1985 — *Bawden C.R.* Vitality and Death in the Mongolian Epic // *Fragen der mongolischen Heldendichtung*. T. III. Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12. Bonn, 1983 // *Asiatische Forschungen*. Bd. 91. Wiesbaden, 1985.
- Bira 2001. — *Bira Sh.* *Studies in Mongolian History, Culture and Historiography (Selected Papers)*. Ulaanbaatar, 2001.
- Biran 1997. — *Biran M.* *Qaidu and the Rise of the Independent Mongol State in Central Asia*. Richmond, 1997.
- Biran 2004. — *Biran M.* *The Mongol Transformation: From the Steppe to Eurasian Empire* // *Eurasian Transformations, Tenth to Thirteenth Centuries*. Leiden, 2004.
- Bischoff, 1966 — *Bischoff F.A.* L'empereur de Chine. Essai sur la situation juridique selon le point de vue de la dynastie des T'ang // *Asiatische Forschungen*. Bd. 17. Wiesbaden, 1966.
- Blanton 1998. — *Blanton R.E.* Beyond Centralization: Steps Toward a Theory of Egalitarian Behavior in Archaic States // *Archaic States*. Santa Fe, 1998.
- Blanton et al. 1996. — *Blanton R.E., Feinman G.M., Kowalewski S.A. and Peregrine P.N.* A Dual-Process Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization // *Current Anthropology*. 1996, vol. 37, No. 1.
- Bold 2001. — *Bold B.-O.* *Mongolian Nomadic Society: A Reconstruction of the "Medieval" History of Mongolia*. Curson, 2001.

- Bondarenko, Korotayev 2003. — *Bondarenko D.M., Korotayev A.V.* "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*. 2003, vol. 37, No. 1.
- Bonte 1981. — *Bonte P.* Marxist Theory and Anthropological Analysis: The Study of Nomadic Pastoralist Societies // *The Anthropology of Precapitalist Societies*. L., 1981.
- Bonte 1990. — *Bonte P.* French Marxist Perspectives on Nomadic Societies // *Nomads in a Changing World*. Naples, 1990.
- Boyle 1977. — *Boyle J.* The Mongol World Empire: 1206–1370. L., 1977.
- Boyle 1997. — *Boyle J.* Translator's Introduction // Genghis Khan. The History of the World-Conqueror by 'Ala ad-Din 'Ata-Malik Juvaini / Tr. by J.A. Boyle. Manchester, 1997.
- Boyle 1974. — *Boyle J.* The Seasonal Residences of Great Khan Ögedei // *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker*. B., 1974.
- Brendt 1976. — *Brendt P.* The Mongol Empire. Genghis Khan. His Triumph and Legacy. L., 1976.
- Cahun 1896. — *Cahun L.* Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols, dès origines jusqu'à 1405. P., 1896.
- Carneiro 1970. — *Carneiro R.L.* A Theory of the Origin of the State // *Science*. Vol. 169, 1970.
- Carneiro 1978. — *Carneiro R.L.* Political Expansion as an Expression of the Principle of Competitive Exclusion // *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia, 1978.
- Carneiro 1981. — *Carneiro R.L.* The Chieftdom: Precursor of the State // *The Transition to Statehood in the New World*. Cambridge, 1981.
- Carneiro 2000. — *Carneiro R.* Process vs. Stages: A False Dichotomy in Tracing the Rise of the State // *Alternatives of Social Evolution*. Vladivostok, 2000.
- Cartier 1981. — *Cartier M.* Barbarians through Chinese Eyes: The Emergence an Anthropological Approach to Ethnic Difference // *Comparative Civilizations Review*. 1981, No. 6.
- Chambers 1988. — *Chambers J.* The Devil's Horsemen: The Mongol Invasion of Europe. 2nd ed. L., 1988.
- Chase-Dunn, Hall 1997. — *Chase-Dunn Ch., Hall T.* Rise and Demise: Comparing World-Systems. Boulder, 1997.
- Chase-Dunn, Hall 2000. — *Chase-Dunn Ch., Hall T.* Comparing World-systems to Explain Social Evolution // *World System History: The Social Science of Long-Term Change*. L., 2000.
- Childe 1950. — *Childe V.G.* The Urban revolution // *Town Planning Review*. 1950, vol. 21.
- Claessen 1989. — *Claessen H.J.M.* Evolutionism in Development. Beyond Growing Complexity and Classification // *Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie*. Wien, 1989, vol. 5.
- Claessen 2000. — *Claessen H.J.M.* Structural Change: Evolution and Evolutionism in Cultural Anthropology. Leiden, 2000.

- Claessen 2002. — *Claessen H.J.M.* Was the State Inevitable? // *Social Evolution & History*. 2002, vol. 1, No. 1.
- Claessen, Skalnik 1978. — *The Early State* / Ed. by H.J.M. Claessen and P. Skalnik. The Hague, 1978.
- Claessen, Skalnik 1981. — *The Study of the State* / Ed. by H.J.M. Claessen and P. Skalnik. The Hague, 1981.
- Claessen, van de Velde 1987. — *Early State Dynamics* / Ed. by H.J.M. Claessen and P. van de Velde. Leiden etc., 1987.
- Claessen, van de Velde 1991. — *Early State Economics* / Ed. by H.J.M. Claessen and P. van de Velde. New Brunswick & London, 1991.
- Claessen, van de Velde, Smith 1985. — *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization* / Ed. by H.J.M. Claessen, P. van de Velde and M.E. Smith. South Hadley, 1985.
- Clark 1978. — *Clark L.* The Theme of Revenge in the Secret History of the Mongols // *Aspects of Altaic Civilization*. II. Proceeding of the XVIII PIAC. Bloomington, 1978.
- Cleaves 1982. — *The Secret History of the Mongols* / *Cleaves F.* (transl.). Cambridge, Mass., 1982.
- Cohen, Service 1978. — *The Origin of the State* / Ed. by R. Cohen and E. Service. Philadelphia, 1978.
- Cribb 1991. — *Cribb R.* Nomads in Archaeology. Cambridge etc., 1991.
- Crumley 1995. — *Crumley C.* Heterarchy and the Analysis of Complex Societies // *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*. Wash., 1995.
- Dalton 1971. — *Dalton G.* Economic Anthropology and Development, Essays of Tribal and Peasant Economies. N.Y., 1971.
- Dardess 1963. — *Dardess J.* Conquerors and Conficians: Aspects of Political Change in Late Yuan China. N.Y., 1963.
- Dardess 1972/1973. — *Dardess J.W.* From Mongol Empire to Yüan Dynasty: Changing Forms of Imperial Rule in Mongolia and Central Asia // *Monumenta Serica*. 1972/1973, vol. 30.
- Dewey 1988. — *Dewey H.W.* Russia's Debt to the Mongols in Suretyship and Collective Responsibility // *Comparative Studies in Society and History*. 1988, vol. 30, No. 2.
- Di Cosmo 1999. — *Di Cosmo N.* State Formation and Periodization in Inner Asian History // *Journal of World History*. 1999, vol. 10, No. 1.
- Di Cosmo 2002. — *Di Cosmo N.* Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History. Cambridge, 2002.
- The Dictionary of Anthropology 1997. — *The Dictionary of Anthropology* / Ed. by T. Barfield. Oxf. etc., 1997.
- Doerfer 1963. — *Doerfer E.* Zur Datierung der Geheime Geschichte der Mongolen // *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1963, Bd. 113, No. 1.
- Earle 1987. — *Earle T.* Chieftdom in Archaeological and Ethnological Perspective // *Annual Review of Anthropology*. 1987, vol. 16.
- Earle 1991. — *Chieftdoms: Power, Economy, and Ideology* / Ed. by T. Earle. Cambridge etc., 1991.

- Earle 1997. — *Earle T.* How Chiefs Come to Power: The Political Economy in Prehistory. Stanford (Cal.), 1997.
- Earle 2002. — *Earle T.* Bronze Age Economics: The Beginnings of Political Economies. Boulder, 2002.
- Egami Namio 1963. — *Egami Namio.* The Economic Activities of the Hsiung-nu // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т. 5. М., 1963.
- Eisenstadt 1963. — *Eisenstadt S.* The Political Systems of Empire. N.Y., 1963.
- Eisenstadt, Roniger 1984. — *Eisenstadt S., Roniger L.* Patrons, Client and Friends. International Relations and the Structure of Trust in Society. Cambridge, 1984.
- Ekholm 1977. — *Ekholm K.* External Exchange and the Transformation of Central African Social Systems // The Evolution of Social Systems. L., 1977.
- Elvin 1973. — *Elvin M.* The Pattern of Chinese Past. Stanford, 1973.
- Endicott-West 1989. — *Endicott-West E.* Mongolian Rule in China: Local Administration in the Yüan Dynasty. Cambridge (Mass.), 1989.
- Enkhtuvshin 2003. — *Enkhtuvshin B.* Nomadic Society and Some Aspects of Civilizations Studies // Chinggis Khaan and Contemporary Era. Ulaanbaatar, 2003.
- Enkhtuvshin, Tumurjav, Chuluunbaatar 2000. — *Enkhtuvshin B., Tumurjav M., Chuluunbaatar G.* Nomads: Civilizations, Culture and Development // International Symposium on "Nomads and Use of Pastures Today". Ulaanbaatar, 2000.
- Erdenebat, Pohl 2002. — *Erdenebat U., Pohl E.* Karakorum 2 — Archäologie im Stadtzentrum // Bonn Contributions to Asian Archaeology. Vol. 1. Qara Qorum City (Mongolia) I. Bonn, 2002.
- Escedy 1989. — *Escedy I.* On the Social and Economic Structure of Nomadic Societies // Primitive Society and Asiatic Mode of Production. Budapest, 1989.
- ET 1990 — Erdeni-yin Tobci ("Precious summary"). Sarang Secen. A Mongolian Chronicle of 1662 / The Urga Text transcribed and ed. by M. Go, I. de Rachewiltz, J.R. Krueger and B. Ulaan. Canberra, 1990 (Faculty of Asian Studies Monographs: New Series, No. 15. The Australian National University).
- Fang, Liu 1992. — *Fang Jin-gi, Liu Guo.* Relationship between Climatic Change and the Nomadic Southward Migrations in Eastern Asia During Historical Times // An Interdisciplinary, International Journal Devoted to the Description, Causes and Implications of Climatic Change. 1992, vol. 22, No. 2.
- Farquard 1990. — *Farquard D.M.* The Government of China under Mongolian Rule — A Reference Guide // Münchener Ostasiatische Studien. Stuttgart, 1990. No. 53.
- Feinman, Neitzel 1984. — *Feinman G., Neitzel J.* Too Many Types: An Overview of Sedentary Prestate Societies in the Americas // Advances in Archaeological Method and Theory. Vol. 7. N.Y., 1984.
- Feinman 1998. — *Feinman G.* Scale and Social Organization: Perspectives on the Archaic State // Archaic States. Santa Fe, 1998.
- Feinman, Marcus 1998. — *Feinman G., Marcus J.* Introduction // Archaic States. Santa Fe, 1998.
- Ferguson 1990. — *Ferguson B.R.* Explaining War // The Anthropology of War. New York and Cambridge, UK, 1990.
- Flannery 1999. — *Flannery K.* Process and Agency in Early State Formation // Cambridge Archaeological Journal. 1999, vol. 9, No. 1.

- Fletcher 1986. — *Fletcher J.* The Mongols: Ecological and Social Perspectives // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1986, vol. 46, No. 1.
- Frank, Gills 1994. — *Frank A.-G., Gills B.* The World System: 500 or 5000 Years? L., 1994.
- Franke 1949. — *Franke H.* Geld und Wirtschaft in China unter der Mongolenherrschaft: Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der Yüan-Zeit. Lpz., 1949.
- Franke 1950. — *Franke H.* Could the Mongol Emperors Read and Write Chinese? // Asia Major. 1950, vol. 3, No. 1, 1950.
- Franke 1978. — *Franke H.* From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God // The Legitimation of the Yuan Dynasty. Munich, 1978.
- Franke 1987. — *Franke H.* The Role of the State as a Structural Element in Poly-ethnic Societies // Foundation and Limits of State Power in China. L., 1987.
- Franke 1990. — *Franke H.* The Forest Peoples of Manchuria: Kitans and Jurchens // Cambridge History of Early Inner Asia. Cambridge, 1990.
- Fried 1967. — *Fried M.* The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology. N.Y., 1967.
- Fried 1975. — *Fried M.* The Notion of the Tribe. Menlo Park, 1975.
- Gailey, Patterson 1988. — Power Relations and State Formation / Ed. by C. Gailey and T. Patterson. Wash., 1988.
- Gellner 1969. — *Gellner E.* Saints of the Atlas. L., 1969.
- Gellner 1988. — *Gellner E.* State and Society in Soviet Thought. Oxf., 1988.
- Gellner, Waterbury 1977. — Patrons and Clients / Ed. by E. Gellner and J. Waterbury. Londers, 1977.
- Gills, Frank 1992. — *Gills B., Frank A.-G.* World System Cycles, Crises and Hegemonial Shifts 1700 BC to 1700 AD / Review. 1992, vol. XV, No. 4.
- Godelier 1969. — *Godelier M.* La notion de "production asiatique" et les schémas Marxistes d'évolution des sociétés // Sur le mode de production asiatique. P., 1969.
- Golden 1980. — *Golden P.* Khazar Studies. Vol.1–2. Budapest, 1980.
- Golden, 1982 — *Golden P.* Imperial Ideology and Sources of Political Unity Among the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia // Archivum Eurasiae Medii Aevi. T. 2. Wiesbaden, 1982.
- Golden 1992. — *Golden P.B.* An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East. Wiesbaden, 1992.
- Golden 2001a. — *Golden P.B.* Ethnicity and State Formation in Pre-Činggisid Turkic Eurasia. Bloomington, 2001.
- Golden 2001b. — *Golden P.B.* Some Notes on the Comitatus in Medieval Eurasia with Special Reference to the Khazar // Russian History. 2001, vol. 28, No. 1–4.
- Golden 2003. — *Golden P.B.* Nomads and their Neighbours in the Russian Steppe. Burlington etc., 2003.
- Grinin 2004. — *Grinin L.E.* The Early State and Its Analogues: A Comparative Analysis // The Early State, Its Alternatives and Analogues. Volgograd, 2004.
- Grousset 1939. — *Grousset R.* L'empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan. P., 1939.
- Grousset 1941. — *Grousset R.* L'empire mongol (1^{re} phase). P., 1941.

- de Guignes 1756–1758. — *de Guignes J.* Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et des autres Tartares occidentaux avant et depuis Jésus Christ jusqu'à présent. Vol. I–IV. P., 1756–1758.
- Haas 1982. — *Haas J.* The Evolution of the Prehistoric State. N.Y., 1982.
- Haenisch 1962. — *Haenisch E.* Wörterbuch zu Manghol-un niuca tobca'an (Yüanch'ao pi-shi). Geheime Geschichte der Mongolen. Wiesbaden, 1962.
- Hall 1991. — *Hall T.* The Role of Nomads in Core/Periphery Relations // Core/Periphery Relations in Precapitalist Worlds. Boulder, 1991.
- Halperin 1983. — *Halperin Ch.J.* Russia and the Mongol Empire in Comparative Perspective // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1983, vol. 43, No. 1–2.
- Halperin 1985. — *Halperin Ch.J.* Russia and the Golden Horde. Bloomington, 1985.
- Hambis 1945. — *Hambis L.* Le Chapitre CVII du Yuan che. Leiden, 1945.
- Hambis 1954. — *Hambis L.* Le Chapitre CVIII du Yuan che. Leiden, 1954.
- Hartwig 1974. — *Hartwig W.* Die "Spezifik" der gesellschaftlichen Organisationen der Nomadenviehzüchter // Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift. Jg. 15, 1974, No. 4.
- Hodder 1986. — *Hodder I.* Reading the Past. Cambridge, 1986.
- Hove 2002. — *Hove S.* Empire: A Very Short Introduction. Oxf., 2002.
- Howorth 1876–1927. — *Howorth H.H.* History of the Mongols from 9th to the 19th Century. Vol. I–IV. L., 1876–1927.
- Hsiao Ch'i-ch'ing 1978. — *Hsiao Ch'i-ch'ing.* The Military Establishment of the Yüan Dynasty. Cambridge (Mass.), 1978.
- Humphrey, Sneath 1999. — *Humphrey C. and Sneath D.* The End of Nomadism? Durham, 1999.
- Hymphreys 1978. — *Hymphreys S.C.* Anthropology and the Greek. L., 1978.
- Irons 1979. — *Irons W.* Political Stratification among Pastoral Nomads // Pastoral Production and Society. Cambridge, 1979.
- Ito Shuntaro 1997. — *Ito Shuntaro.* A Framework for Comparative Study of Civilizations // Comparative Civilizations Review. 1997, No. 36.
- Jackson 1999. — *Jackson P.* From Ulus to Khanate: The Making of the Mongol States c. 1220–1290 // The Mongol Empire & Its Legacy. London etc.: Brill, 1999.
- Jackson 2000. — *Jackson P.* The State of Research The Mongol Empire, 1986–1999 // Journal of Medieval History. 2000, vol. 26, No. 2.
- Jagchid 1977. — *Jagchid S.* Patterns of Trade and Conflict between China and the Nomads of Mongolia // Zentralasiatische Studien. 1977, Bd. 11.
- Jagchid 1991. — *Jagchid S.* The Historical Interaction between the Nomadic People in Mongolia and the Sedentary Chinese // Rulers from the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery. Vol. 2. Los Angeles, 1991.
- Jagchid, Hyer 1979. — *Jagchid S., Hyer P.* Mongolia's Culture and Society. Boulder, 1979.
- Jagchid, Symons 1989. — *Jagchid S., Symons V.J.* Peace, War and Trade along the Great Wall: Nomadic-Chinese Interaction through Two Millennia. Bloomington, 1989.

- Jenkins 1974. — *Jenkins G.* A Note of Climatic Cycles and the Rise of Chinggis Khan // *Central Asiatic Journal*. 1974, vol. 18, No. 4.
- Jettmar 1966. — *Jettmar K.* Die Entstehung der Reiternomaden // *Saeculum*. 1966, Bd. 17, No. 1–2.
- Johnson 1983. — *Johnson G.* Decision-Making Organization and Pastoral Nomad Camp Size // *Human Ecology*. 1983, vol. 11, No. 2.
- Johnson, Earle 1987. — *Johnson A., Earle T.* The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State. Stanford (Cal.), 1987.
- Johnson, Earle 2000. — *Johnson A., Earle T.* The Evolution of Human Societies. From Foraging Group to Agrarian State. 2nd ed. Stanford (Cal.), 2000.
- Jun Fang 1994. — *Jun Fang.* Yuan Studies in China: 1980–1991 // *Journal of Sung-Yuan Studies*. 1994, vol. 24.
- Juvaini 1958. — The History of the World-Conqueror by 'Ala ad-Din 'Ata-Malik Juvaini / Tr. by J.A. Boyle. Vol. I–II. Cambridge, 1958.
- Juvaini 1997. — Genghis Khan. The History of the World-Conqueror by 'Ala ad-Din 'Ata-Malik Juvaini / Tr. by J.A. Boyle. Manchester, 1997.
- Kabzinska-Stawarz 1990 — *Kabzinska-Stawarz I.* Dance Around the Tree in "The Secret History of the Mongols" // Abstracts of Papers of the Conference Participants. The International Conference Dedicated to the 750th Anniversary of the "Secret History of the Mongols". Ulaanbaatar, 1990.
- Kang 2000. — *Kang Bong W.* A Reconsideration of Population Pressure and Warfare: A Prehistoric Korean Case // *Current Anthropology*. Vol. V. 2000, No. 5.
- Kaplonski 2000. — *Kaplonski Ch.* The Role of the Mongols in Eurasian History; A Reassessment // The Role of the Migration in the History of the Eurasian Steppe. N.Y., 2000.
- Kato 1997. — *Kato Simpei.* Ancient City of Karakorum. Beijing, 1997
- Keeley 1996. — *Keeley L.H.* War before Civilization. The Myth of the Peaceful Savage. New York–Oxford, 1996.
- Khazanov 1980. — *Khazanov A.M.* The Origin of Gengiz Khan's State: An Anthropological Approach // *Etnografia Polska*. 1980, t. XXIV, pt. 1.
- Khazanov 1981. — *Khazanov A.M.* The Early State among the Eurasian Nomads // The Study of the State. The Hague, 1981.
- Khazanov 1984. — *Khazanov A.M.* Nomads and the Outside World. Cambridge, 1984 (2nd ed. Madison, WI, 1994).
- Khazanov 1990. — *Khazanov A.M.* Ecological Limitations of Nomadism in the Eurasian Steppes and their Social and Cultural Implications // *Asian and African Studies*. 1990, vol. 24, No. 1.
- Khazanov 1993. — *Khazanov A.M.* Muhammad and Jengiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building // *Comparative Studies in Society and History*. 1993, vol. 35, No. 3.
- Khazanov 1994. — *Khazanov A.M.* The Spread of World Religions in Medieval Nomadic Societies of the Eurasian Steppes // *Nomadic Diplomacy, Destruction and Religion from the Pacific to Adriatic*. Toronto, 1994.
- König 1981. — *König W.* Zur Fragen der Gesellschaftsorganisation der Nomaden // Die Nomaden in Geschichte und Gegenwart. B., 1981.

- Korotayev 2005. — *Korotayev A.* A Compact Macromodel of World-System Evolution // *Journal of World-System Research*. 2005, vol. 11, No. 1.
- Krader 1963. — *Krader L.* Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads. The Hague, 1963.
- Krader 1968. — *Krader L.* Formation of the State. Englewood Cliffs, 1968.
- Krader 1978. — *Krader L.* The Origin of the State among the Nomads of Asia // *The Early State*. The Hague, 1978.
- Krader 1979. — *Krader L.* The Origin of the State among the Nomads of Asia // *Pastoral Production and Society*. Cambridge, 1979.
- Kradin 2000. — *Kradin N.N.* Nomadic Empires in Evolutionary Perspective // *Alternatives of Social Evolution*. Vladivostok, 2000.
- Kradin 2002. — *Kradin N.N.* Nomadism, Evolution, and World-Systems: Pastoral Societies in Theories of Historical Development // *Journal of World-System Research*. 2002, vol. VIII, No. 3.
- Kradin 2003. — *Kradin N.N.* Chinggis Khan and Modern Theories of Political Leadership // *Chinggis Khaan and Contemporary Era*. Ulaanbaatar, 2003.
- Kradin 2005. — *Kradin N.N.* From Tribal Confederation to Empire: the Evolution of the Rural Society // *Acta orientalia Academiae scientiarum Hungaricae*. 2005, vol. 58, No. 2.
- Kradin 2006. — *Kradin N.N.* Archaeological Criteria of Civilization // *Social Evolution & History*. 2006, vol. 5, No. 1.
- Kristiansen 1998. — *Kristiansen K.* Europe Before History. Cambridge, 1998.
- Kürsat-Ahlers 1994. — *Kürsat-Ahlers E.* Zur frühen Staatenbildung von Steppenvölkern: Über die Socio- und Psychogenese der eurasischen Nomadenreiche am Beispiel der Hsiung-Nu und Göktürken mit einen Exkurs über die Skythen. B., 1994.
- Kürsat-Ahlers 1996. — *Kürsat-Ahlers E.* Aspects of State Formation Processes among the Ancient Eurasian Nomads // *XIII International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences*. Forli, 1996.
- Kwanton 1979. — *Kwanton L.* Imperial Nomads: A Gistory of Central Asia, 500–1500. Philadelphia, 1979.
- Langlois 1981. — *China under Mongol Rule* / Ed by J.D.Langlois. Princeton, 1981.
- Lattimore 1940. — *Lattimore O.* Inner Asian Frontiers of China. New York & London, 1940.
- Lenski 1973. — *Lenski G.* Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung. Frankfurt am Main, 1973.
- Lessing 1960. — *Mongolian-English Dictionary* / Ed. by F.D Lessing. Berkeley and Los Angeles. 1960.
- Lindner 1982. — *Lindner R.P.* What Was a Nomadic Tribe // *Comparative Studies in Society and History*. 1982, vol. 24, No. 4.
- Liu Mau-tsai 1958. — *Liu Mau-tsai.* Die Chinesische Nachrichten zur Geschichte der Ost-Turken (Tu-kue). Bd. I. Wiesbaden, 1958.
- Maisels 1987. — *Maisels C.* Models of Social Evolution: Trajectories from the Neolithic to the State // *Man*. 1987, vol. 22, No. 2.
- Maisels 1990. — *Maisels C.* The Emergence of Civilization: From Hunting and Gathering to Agriculture, Cities and the State in the Near East. L., 1990.

- Maisels 1999. — *Maisels Ch.* Early Civilizations of the Old World: The Formative Histories of Egypt, the Levant, Mesopotamia, India, and China. N. Y., 1999.
- Mangold 1971. — *Mangold G.* Das Militarwesen in China unter der Mongolenherrschaft. Bamberg, 1971.
- Mann 1986. — *Mann M.* The Sources of Social Power. Vol. I. A History of Power from the Beginning to A.D. 1760. Cambridge, 1986.
- Marx 1977. — *Marx E.* The Tribe as a Unit of Subsistence: Nomadic Pastoralism in the Near East // *American Anthropologists*. 1977, vol. 79, No. 2.
- Masao Mori 1981. — *Masao Mori.* The T'u-chuen Concent of Sovereign // *Acta Asiatica*. Toho Gakkai. Tokyo, 1981, No. 41.
- McGovern 1939. — *McGovern W.* The Early Empires of Central Asia: A Study of the Scythians and the Huns and the Part they Played in World History. Chapel Hill, 1939.
- McNeil 1976. — *McNeill W.* Plagues and Peoples. N.Y., 1976.
- McNeil 2000. — *McNeill W.* Information and Transportation Nets in World History // *World System History: The Social Science of Long-Term Change*. L., 2000.
- Miyake 2005. — *Miyake T.* Coins Collected from the Avraga Site // The Avraga Site. Preliminary Report of the Excavations of the Palace of Genghis Khan in Mongolia 2001–2004. Niigata, 2005.
- Moran 1953. — *Moran P.A.P.* The Statistical Analysis of the Canadian Lynx Cycle. II Synchronization and Meteorology // *Australian Journal of Zoology*. 1953, vol. 1.
- Morgan 1986. — *Morgan D.* The Great Yasa of Chingiz Khan and Mongol Law in the Ilkhanate // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1986, vol. 49.
- Morgan 1987. — *Morgan D.* The Mongols. Oxf.–N.Y., 1987.
- Mostaert 1953. — *Mostaert A.* Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols. Cambridge, 1953.
- Onon 2001. — The Secret History of the Mongols. The Life and Times of Chinggis Khan / Tr. by U. Onon. Curzon, 2001.
- d'Osson 1834–1835. — *d'Osson C.* Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour bey ou Tamerlan. T. I–IV. Amsterdam, 1834–1835.
- Pelliot 1925. — *Pelliot P.* Note sur Karakorum // *Journal Asiatique*. T. CCVI. P., 1925.
- Pelliot 1949. — *Pelliot P.* Histoire secrète des Mongols. P., 1949.
- Pelliot 1951. — *Pelliot P.* Histoire des campagnes de Gengis khan. T. I. Leiden, 1951.
- Peregrine 2000. — *Peregrine P.* Archaeology and World-Systems Theory // *A World-Systems Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples, and Ecology*. Lanham, 2000.
- Pike 1967. — *Pike K.* Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior. 2nd ed. Hague, 1967.
- Polaniy 1968. — *Polaniy K.* Primitive, Archaic and Modern Economics. N.Y., 1968.

- Possehl 1998. — *Possehl G.* Sociocultural Complexity without the State: The Indus Civilization // *Archaic States*. Santa Fe, 1998.
- Preliminary Report 2003. — Preliminary Report of Japan–Mongolian Joint Archaeological Expedition “New Century Project” 2002. Niigata, 2003.
- Preliminary Report 2004. — Preliminary Report of Japan–Mongolian Joint Archaeological Expedition “New Century Project” 2003. Niigata, 2004.
- Pritsak 1952. — *Pritsak O.* Stammesnamen und Titulaturen der Altaischen Völker // *Ural-Altaische Jahrbücher*. 1952, Bd. 24, H. 1–2.
- Rachewiltz 1972. — *de Rachewiltz I.* Index to the Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972 (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series, vol. 121).
- Rachewiltz 1973. — *de Rachewiltz I.* Some Remarks on the Ideological Foundations of Chingis Khan’s Empire // *Papers on Far Eastern History*. Vol. 7. Canberra, 1973.
- Rachewiltz 1983. — *de Rachewiltz I.* Qan, Qagan and the Seal of Güyük // *Documenta Barbarorum: Feastschrift für Walter Heissig zum 70. Geburtstag*. Wiesbaden, 1983.
- Rachewiltz 2004. — *de Rachewiltz I.* The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century / Tr. with a historical and philological commentary by I. de Rachewiltz. Vol. 1–2. Leiden and Boston: Brill, 2004.
- Rachewiltz et al. 1993. — In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol–Yuan Period (1200–1300) / Ed. by I. de Rachewiltz et al. Wiesbaden, 1993.
- Ranta et al. 1997. — *Ranta E., Kaitala V., Lindstrom J., Helle E.* The Moran Effect and Synchrony in Population Dynamics // *OIKOS*. Vol. 78. 1997.
- Ratchnevsky 1937. — *Ratchnevsky P.* Un code des Yuan. P., 1937.
- Ratchnevsky 1974. — *Ratchnevsky P.* Die Yasa (jasaq) Chinggis-khan und ihre Problematik // *Schriften zur Geschichte und Kultur des Oriens*. Vol. V. B., 1974.
- Ratchnevsky 1983. — *Ratchnevsky P.* Cinggis-khan: Sein Leben und Wirken. Wiesbaden, 1983.
- Renfrew 1972. — *Renfrew C.* The Emergence of Civilization: The Cyclades and Aegean in the Third Millennium B.C. L., 1972.
- Rintchen 1959 — *Rintchen B.* Matériaux pour l’étude du chamanisme mongol. T. 1. Wiesbaden, 1959.
- Rockhill 1900. — *Rockhill W.W.* The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World 1253–1255 as Narrated by Himself, with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Plan de Carpine / Tr. from the Latin, and ed. with an introd. not. L., 1900.
- Rossabi 1988. — *Rossabi M.* Khubilai Khan. His Life and Times. Berkeley etc., 1988.
- Roth 2002. — *Roth H.* Topics of Qara Qorum-City (Mongolia) // *Bonn Contributions to Asian Archaeology*. Vol. 1. Qara Qorum City (Mongolia) I. Bonn, 2002.

- Sagaster 1955. — *Sagaster K.* The "Real Support" (Jingini Sitügen) of the Cult of Cinggis-Khan // *Mongolica*. Vol. 6 (27). Ulaanbaatar, 1955.
- Sahlins 1961. — *Sahlins M.* The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion // *American Anthropologists*. 1961, vol. 63, No. 2.
- Sahlins 1968. — *Sahlins M.* Tribesmen. Englewood Cliffs, 1968.
- Sanderson 1999. — *Sanderson S.K.* Social Transformations: A General Theory of Historical Development. Lanham, 1999.
- Saunders 1971. — *Saunders J.J.* The History of the Mongol Conquests. N.Y., 1971.
- Saunders 1977. — *Saunders J.J.* Nomads as Empire-Builders: A Comparison of the Arab and Mongol Conquest // *Muslims and Mongols*. Christchurch, 1977.
- Schneider 1977. — *Schneider J.* Was There a Pre-Capitalist World-System? // *Peasant Studies*. 1977, vol. 6, No. 1.
- Scholz 1995. — *Scholz F.* Nomadismus. Theorie und Wandel einer sozio-ökologischen Kulturweise. Stuttgart, 1995.
- Schurmann 1956. — *Schurmann H.F.* The Economic Structure of the Yüan Dynasty. Cambridge (Mass.), 1956.
- Seaman 1991. — *Seaman G.* World Systems and State Formation on the Inner Eurasian Periphery // *Rulers from the Steppe*. Los Angeles, 1991.
- Seiwert 1984. — *Seiwert W.-D.* Hirtennomaden der Westsahara in der Übergangsperiode zur Klassengesellschaft // *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*. Jg. 25, 1984, No. 3.
- Service 1971. — *Service E.* Primitive Social Organization. 2nd ed. N.Y., 1971.
- Service 1975. — *Service E.* Origins of the State and Civilization. N.Y., 1975.
- Shiraishi 2001. — *Shiraishi N.* Chingisu-kan no Kōkōgaku [Archaeology of Chinggis Khan]. Tokyo, 2001.
- Shiraishi 2002. — *Shiraishi N.* Mongory Teikoku shi kōkōgaku-teki kenkyū. Tokyo, 2002.
- Shiraishi 2004. — *Shiraishi N.* Seasonal Migrations of the Mongol Emperors and the Peri-Urban Area of Kharakorum // *International Journal of Asian Studies*. 2004, vol. 1, No. 1.
- Shiraishi 2005. — *Shiraishi N.* Results of Excavations by the New Century Project at Avraga Site // *The Avraga Site. Preliminary Report of the Excavations of the Palace of Genghis Khan in Mongolia 2001–2004*. Niigata, 2005.
- Sinopoli 1994. — *Sinopoli C.* The Archaeology of Empires // *Annual Review of Anthropology*. 1994, vol. 23.
- Sinor 1989. — *Sinor D.* Notes on Inner Asian Bibliography IV. History of the Mongols in the 13th century // *Journal of Asian History*. 1989, vol. 23, No. 1.
- Skalnik 2004. — *Skalnik P.* Chiefdom: A Universal Political Formation? // *Focaal*. 2004, vol. 43, No. 1.
- Skrynnikova 1992–1993. — *Skrynnikova T.D.* Sulde—the Basic Idea of the Chinggis Khan Cult // *Acta orientalia Academiae scientiarum Hungaricae*. 1992–1993, vol. XLVI, No. 1.
- Smith 1975. — *Smith J.M.* Mongol Manpower and Persian Population // *Journal of Economical and Social History*. 1975, vol. 18, No. 3.
- Smith 1984. — *Smith J.M.* Ayn Jalut: Mamluck Success or Mongol Failure? // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1984, vol. 44, No. 2.

- Spencer 1987. — *Spencer C.* Rethinking the Chieftdom // Chieftdoms in the Americas. Lanham, 1987.
- Spengler 1918. — *Spengler O.* Decline of the West. N.Y., 1918.
- Spuler 1943. — *Spuler B.* Die Goldene Horde: die Mongolen in Rußland, 1223–1502. Lpz., 1943.
- Stein 1994. — *Stein G.* Economy, Ritual, and Power in 'Ubaid Mesopotamia // Chieftdoms and Early States in the Near East: The Organizational Dynamics of Complexity. Madison, 1994.
- Stevenson 1968. — *Stevenson R.* Population and Political Systems in Tropical Africa. N.Y., 1968.
- Straussfogel 2000. — *Straussfogel D.* 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. Lanham, 2000.
- Tabak 1996. — *Tabak F.* Ars Longa, Vita Brevis? A Geohistorical Perspective of Pax Mongolia // Review. 1996, vol. 19, No. 1.
- Tamura 1974. — *Tamura J.* Jitsuzo. Chugoku seitoku oche-no kenkyu (Study of Conquest Dynasties in China). Vol. 1–3. Kioto, 1974.
- Tapper 1979. — *Tapper R.* Pasture and Politics. Economies, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran. L., 1979.
- Teggart 1939. — *Teggart F.* Rome and China: A Study of Correlation in Historical Events. Berkeley, 1939.
- Testart 1982. — *Testart A.* Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine d'inégalité. P., 1982.
- Togan 1967. — *Togan Z.V.* Cengiz Han. Istanbul, 1967.
- Togan 1970. — *Togan Z.V.* Umumi Türk Tarihine Giriş. Istanbul, 1970.
- Togan 1998. — *Togan I.* Flexibility and Limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan. Leiden, 1998.
- Tökei 1979. — *Tökei F.* Essays on the Asiatic Mode of Production. Budapest, 1979.
- Tori Saguchi 1968. — *Tori Saguchi.* Japanese Studies on North Asian Nomads // Proceedings VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Vol. III. Tokyo–Kioto, 1968.
- Toynbee 1934–1961. — *Toynbee A.* A Study of History. Vol. I–XII. L., 1934–1961.
- Trigger 2003. — *Trigger B.* Understanding Early Civilizations: A Comparative Study. Cambridge, 2003.
- Turchin 2003. — *Turchin P.* Historical Dynamics: Why States Rise and Fall. Princeton, 2003.
- Turchin, Hall 2003. — *Turchin P., Hall T.* Spatial Synchrony among and within World-Systems: Insights from Theoretical Ecology // Journal of World-System Research. 2003, vol. IX, No. 1.
- Vasari 1978. — *Vasari I.* The Origin of the Institution of Basqaqs // Acta orientalia Academiae scientiarum Hungaricae. 1978, vol. 23.
- Voegelin 1940 — *Voegelin E.* The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255 // Byzantion. 15 (1940-1).

- Wallerstein 1974. — *Wallerstein I.* The Modern World-System. Vol. 1. N.Y., 1974.
- Wallerstein 1984. — *Wallerstein I.* The Politics of the World-economy. P., 1984.
- Webb 1975. — *Webb M.* The Flag Follows Trade: An Essay on the Necessary Interaction of Military and Commercial Factors in State Formation // *Ancient Civilization and Trade*. Albuguerque, 1975.
- Weber 1922. — *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922.
- Webster 1975. — *Webster D.* Warfare and the Evolution of the State: A Reconsideration // *American Antiquity*. 1975, vol. 40.
- Weiers 2004. — *Weiers M.* Geschichte der Mongolen. Stuttgart, 2004.
- Wittfogel, Feng 1949. — *Wittfogel K.A., Feng Chia-Sheng.* History of Chinese Society. Liao (907–1125). Philadelphia, 1949 (Transactions of the American Philosophical Society, New Series, 36).
- Woina 1983. — *Woina R.* Weliki swiat nomadow. Warsawa, 1983.
- Wolf 1982. — *Wolf E.* Europe and the Peoples without History. Berkeley, 1982.
- Wright 1995. — *Wright D.* Wealth and War in Sino-Nomadic Relations // *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*. N.S. 1995, vol. 25, No. 3.
- Wright, Johnson 1975. — *Wright H., Johnson G.* Population, Exchange and Early State // *American Anthropologist*, 1975, vol. 77, No. 1.
- Yamada 1982. — *Yamada Nobuo.* Formation of the Hsiung-nu Nomadic State // *Acta orientalia Academiae scientiarum Hungaricae*. 1982, t. 36, No. 1–3.
- Yoffee 2005. — *Yoffee N.* Myth of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations. Cambridge, 2005.

SUMMARY

Nikolay N. Kradin, Tatyana D. Skrynnikova
Chinggis Khan Empire.

Moscow: "Vostochnaya literatura RAN", 2006.

Over past few decades, the interest in the figure of Chinggis Khan and the empire he established has been increasing. To a large extent this is related to the coming 800th anniversary of the Great Khuriltai, which in many respects determined the further history of the Old World. Scholarly research in this field has grown, old works are being republished, and conferences are being held in various countries around the world. The subject is attracting the attention of many journalists and persons of literature who engage in the writing of history for popular audiences. The 9th Congress of Mongolian Studies will be held in Ulaanbaator in August, this year, and the main focus for the conference will be "Mongolian Statehood: Its Past and Present."

Reflecting on that increased interest, we would like to focus on some important problems of Mongolian medieval history that, in our opinion, deserve closer consideration. How and why a transcontinental empire arose from a small nomadic nation is, beyond doubt, the main question of concern to most scholars in the field. A great variety of opinions have been expressed on this issue. They can be reduced to the following causal explanations of the Mongol state's meteoric rise: (1) various climatic changes; (2) the bellicose and adventurous nature of nomads; (3) overpopulation of the steppe; (4) growth of productive forces and class struggle, weakening of agricultural societies due to feudal disunity (Marxist concepts); (5) the necessity of replenishing an extensive livestock economy by raiding more stable agricultural societies; (6) the reluctance of settled population to trade with nomads (surpluses of livestock that could not be sold anywhere); (7) the personal qualities of steppe society leaders; (8) impulses of ethnic integration.

Most of the factors on this list are based on rational arguments. But the significance of some of them may turn out to be exaggerated. Contemporary data of paleogeography do not confirm a strict correlation of periods of drought or increased rainfall on the steppe with declines or flourishing of nomadic empires. The role of the demographic factor is not entirely clear because the growth of total livestock occurred faster than increases in population and, as a rule, caused the trampling of grass and crises in the ecosystem. It is beyond any doubt that the nomadic way of life can contribute to

the development of certain bellicose qualities. But there were many more farmers of arable land with an ecologically more complex economy, reliable fortresses, and a more powerful artesian and metallurgical basis.

What did lead the Mongols and other nomads to conquer and form confederations of nomads? An outstanding American anthropologist, Owen Lattimore, who himself had lived for a long time among Mongolian pastoralists, wrote that the specifics of nomadic societies cannot be correctly understood only on the basis of their internal development. Nomads can easily survive using only the products of their own livestock herds, but real nomads will always remain poor. Nomads needed food produced by farmers that is rich in protein, they needed handicrafts, silk, weapons, and refined decorations for their leaders, wives and concubines. All these could be obtained either by peaceful trade with agriculturalists or by war. Both means suggested uniting and creating a super-tribal society.

But it is far from true that the need of nomads in establishing contacts with settled and urban societies led to the creation of nomadic empires. Anatoly Khazanov showed convincingly that large societies of nomads (in reference to their early stages of development) were established due to the asymmetry in relations between nomads and settled environments. Thomas Barfield, rejecting interpretations of diffusion and of nomadic borrowing from agriculturalists, demonstrated that the level of centralization of steppe society was directly connected with the level of political integration of settled agricultural society. A complex hierarchical organization of power in the form of nomadic empires developed in the nomads only after the completion of the axial age, when powerful agricultural world-empires were formed, and in regions that were sufficiently large for nomadic pastoralism, and where nomads had long-term and active contacts with more highly organized settled-urban societies.

The most developed thesis was expressed in terms of the world-system approach. In the work of Christopher Chase-Dann and Thomas Hall, a viewpoint on the role of nomads, including the Mongols, was articulated within world-system processes. If we consider nomadism in terms of this type of methodology, then in the pre-industrial period nomads, as a rule, occupied semi-periphery that combined different regional economies (local civilizations, world-empires) into a united territory. The political structure of each region within its semi-periphery was in direct proportion to the size of the core. That means that nomads of North Africa and Middle East, in order to trade with oases or to attack them, joined into tribal confederations or chiefdoms; the nomads of the Eastern European steppes existing on the outskirts of ancient states, such as Byzantine and Russ, set up quasi-imperial, state-like structures: in Inner Asia a nomadic empire became a similar means of adaptation.

Thomas Hall shares Barfield's opinion that there were synchronous cycles of flourishing and decline in agricultural civilizations and nomadic empires. From this point of view Hall, following Barfield, suggests understanding the Mongol Empire not as the peak of nomadic history governed by laws, but as a unique case where Chinggis Khan's personality and the power created by him show themselves as phenomena going beyond the limits of the traditional Hsiung-nu-Turkic model of imperial confederation. Thomas Barfield also draws attention to the role of accidental factors in world history. He notes that there were many accidental events in the life of the founder of the Mongol empire: if they had not taken place, the development of a number of human civilizations may have been notably different. Some scholars may interpret this as an intellectual weakness in the researcher's viewpoint—as an inability to find substantial causal interpretations. But Barfield was right in saying that we are often inclined to exaggerate the role of objective tendencies and underestimate accidental factors in the historical process.

Researchers usually do not think about the appropriateness of the term empire as applied in reference to medieval Mongols and to the polity set up by Chinggis Khan, as this term arose in Ancient Rome and was subsequently used in Western Europe. Nor is it clear how the acknowledgment of the Mongol state as an "Empire" influences our conceptualization of this state formation. We shall try to show that the description of the Mongol Ulus as an empire is correct and allows for explanations of the specific functions of the state, and is also important in indicating in what ways the "empire" grew from family and tribal ties of the Mongols to become a complicated political entity.

From our viewpoint, the term under consideration means the form of statehood that has, as a rule, two main elements: (1) large territories and (2) the presence of dependent territories or colonies. In this case a nomadic empire may be defined as a nomadic society organized according to the principle of military hierarchy and occupying a comparatively large territory, while exploiting neighboring territories, as a rule, by means of outward forms of exploitation (robberies, war and contribution, extortion of gifts, non-equivalent trade, tribute and so forth).

The following characteristics of nomadic empires can be identified: (1) a multistage hierarchy of social organization penetrated at all levels by tribal and super-tribal genealogical connections; (2) dual (on the wings) and triadic (on the wings and center) principles of administrative division within the empire; (3) a military hierarchy that characterizes the public organization of core, mostly according to the decimal principle; (4) the *yam* system—a messenger service as a specific way of linking the administrative infrastructure; (5) a specific system of power inheritance (empire as the

property of the entire khan's kin, an institution of co-government, *khuriltai*); (6) a specific character of relationships with agricultural world.

The stability of nomadic empires, including the Mongols, depended directly on the Khans' ability to organize external sources of important products. As a result, political connections between tribes and government bodies of steppe society were not purely autocratic. The super-tribal power persisted due to the fact that, on the one hand, membership in the imperial confederation gave the tribes political independence from neighbors and numerous other important advantages, and, on the other hand, the ruler of the nomadic empire and its environment secured for his tribe a certain inner autonomy within the empire.

The institutes of prestige goods and economics served as mechanisms that connected the headquarters of the steppe empire to its tribes. By manipulating gifts and giving them out to comrades-in-arms and tribal chiefs, the ruler of the nomadic empire increased its political influence and prestige of a generous Khan. At the same time, he bound those who received the gift by the commitment of giving in return. The tribal chiefs receiving the gifts could, on the one hand, satisfy personal needs and, on the other hand, increase their tribal status by giving out the gifts to fellow-tribesmen or by organizing ceremonial festivals. In addition to receiving a gift from the ruler, the tribal chief received a part of his supernatural charisma that in turn contributed to the increase of his own prestige.

Nomadic empires were organized in the form of imperial confederations. These confederations had an autocratic and state-like appearance from the outside (they were set up for obtaining external goods from outside the steppe), but still remained collectivist and tribal from inside. The kin (*obok*) was of great significance and it was determined by the character of blood and kinship relations that were expressed by the term *uruk*. A group of people designated by this term can be both part of a kinship group (*obok*), or separate from it, forming a new kin, in which context *uruk* and *obok* act as synonyms. As part of a kinship group, the first means lineage, and it is in this context that it gets most often mentioned in the text *Secret History of the Mongols*. It was necessary to be a blood relative—*uruk*—in order to have the right to participate in kin sacrifice on the place of placental burials (*ihesyin gazar*). Performing rituals of the kin's cult, open only to the kinship members, is one of the kin's functions.

The hierarchy of taxis can be presented in the following way: *uruk* (lineage)—*obok* (kin)—*irgen ulus* (tribe, chiefdom). By this, one ethnonym could be used with each of the taxis, which signified the level of social organization and, in this way, could be turned into a term designating a polity as the aggregate of the kin was turning from being only ethnic language and cultural commonality into being a consolidated social and political organi-

zation—a tribe as an ethno-social commonality, the name of which was given by the ruling kin. *Uruk*, acting as a lineage on the level of a conic clan, could in its turn be equal to a kin, and the kin may become a basis for a different social unit that receives its name from the kin. In the source, this new ethnic commonality is named by the terms *irgen*, *ulus* or *ulus irgen*, which act as synonyms.

The terms *irgen* and *ulus* meant large ethno-social alliances, the stress being on people rather than on formal institutions. These terms defined a social-political commonality of heterogeneous character, in which the ruling class, whose ethnonym became a name for a polity, was the aristocracy. The borders of unions marked as *irgen ulus* were delineated not by the borders of the territories, though the latter were well-defined, but rather by the circle of people heading its separate parts. Personal membership in this commonality was fixed in genealogy. Its actuality is proof that it could be fictitious rather than factual. Inside one conic clan, the domination-subordination relationship was marked by the place of leaders of ethno-social unions in the genealogical table, with a special importance inside the clan being attached to its elder and younger representatives who stood out terminologically: the elder was called *bekhi* and the younger, *otchigin*. The double principle of the ruling elite was preconditioned by a simultaneous relevance of two systems of kinship in Mongolian medieval society: patrilinear, that determined a primogenitor principle of power heritage (the eldest of the conic clan in the male line), and matrilinear, due to which the youngest in the clan preserved the right of possession of the kin's territory—its sacral center (= the locus of throne). In its turn this led to struggle for power most distinctly revealed in the conflict between Khubilai and Arig-Buga.

The ethno-political self-consciousness of the Mongols was under constant change relative to changing circumstances, revisions of group borders of communities and, accordingly, those who were members in them. During the periods of unstable public life leading to the formation of the hierarchy of identities, ethnocentric ideas assume primary significance. Everything is based on genealogy and, if there is none to rely on, it is to be constructed. The marking of borders of commonality (cultural, geographical, political) was carried out within the limits of traditional power and political culture, and the specific political situation promoted revitalization of the ethnic terminology and its establishment as a real political force.

Limiting access to power was one of the main objectives in the formation of a hierarchy of identities. Reconstruction of ethnic configurations as an agent of political practice in the Mongol Ulus allowed the expression of duality through different codes: Tayichi'ud-Nukuz, Chino-Borjigin, Borte-Chino and Mongol-Kiyat, Ghoa-Maral. The establishment of the Mongolian

Empire by Chinggis Khan and designation of the ruling elite by the double ethnonym, Kiyat-Borji, signified an important stage of interrelations within the region. In this regard it is worth noting that the election of Temujin, and its necessary repetition, becomes clear in the context of opposition between the Mongols and Taidziuts.

Strengthening the heterogeneity of an alliance and enlarging it causes the formation of a new ethnic consciousness when groups that entered the alliance take its name and simultaneously preserve their own. Broadening the borders of commonality and strengthening the power of an alliance through marking it by the ethnonym Mongol, establishes a new level, that of power, and designates a polity, a confederation of groups at different levels (kins, tribes, alliances). Broadening the use of "Mongol" not only began to alter the meaning of ethnophore and to designate larger dynastic political units and territories which they occupied, but also led to the necessity of terminological separation from the polity of the ruling elite that possessed its own ethnical coloring. This, accordingly, actualized the terms that designated the elite (Kiyat-Borjigin) in opposition to the groups that did not belong to the Golden kin. The ethnic meaning of the terms Kiyat (Mongol) and Borjigin (Tayichi'ud) was combined with a social meaning, pointing out that they formed a stratum of military aristocracy which came to power in a military alliance. Social and political structures (institutional elements, social and cultural environments) also changed imperial ideology and created new value orientations; polyethnicity was deepened and assimilation processes strengthened. Mythological constructs become phenomenological reality, which impact the social, cultural and political processes of the Mongol Empire.

Through the integrity of public life, the social structure of society defined the character of the organization as it consisted of taxes, which were hierarchically differentiated as roles for each social unit were determined. Blood-kin relations were the basic criteria of dynastic and political organization, not only vertical (taxis hierarchy) but horizontal, that determined interrelations between different ethno-social unions at each level. The power and authority in traditional societies, including Mongolian, are not manifested in the pure form in which they exist in developed, modern societies. Social stratification based on uneven distribution of rights and privileges, power, prestige, influence, duties, and property, and characterized by systematic interaction of various elements and levels, is one of the mechanisms through which the organization of society is structured. We undertook the identification of mechanisms of social stratification in Mongolian society through analysis of the terms. These are, first of all, well-known terms of blood relationships: father-son, elder brother-younger brother. Relations of supremacy and subjection were marked through the leaders of

groups by these terms in cases where they were not regulated by genealogy; that is, they belonged to various blood-relation groups.

Social stratification in Mongol society did not suggest strict hierarchical structure. Belonging to an ethno-social group that occupied a subordinate position did not prevent one from rising up the hierarchical ladder and achieving high individual status (emir, ruler of the province, etc.) through individual social mobility. But, in a traditional society, individual mobility was limited. Even officials who reached high positions within the hierarchy were marked by special terms that demonstrated their membership in groups that were not included in the supreme ruling elite of Chinggis' offspring. The hierarchy supported the integrity of the system by defining place and roles for its separate parts, and the terms of supremacy or subordination were one part of the power mechanisms in the political institution through which the power was executed.

Analysis of the use of such terms of social organization as *bogol* and *kharachu*, traditionally translated as slaves and common people, allows reconsideration of the mechanisms for structuring the core of the Mongol Empire. In the broadest sense, they show the designation of relationships of domination and subordination within the empire and mark priority access to the power of Chinggis Khan's kin rather than indicating social strata within Mongolian society. The study of these terms in their historical context (on the basis of original historical sources) shows that they were used in the *Secret History* not only for marking socially and economically dependent strata but for recoding interrelationship of kin, tribes and leaders with the ruling kin of Chinggis Khan. The mechanisms expressed by the terms *anda*, *father-son*, and *elder brother-younger brother*, and the position of the leader of the conic clan, were characteristic of the social and political organization of the Mongols of this period and testify to the fact that these are primarily power institutions, not political organizations. Relations between ethno-social organisms were regulated by terms of blood kinship that marked social organization. Even *bogol* is equated with the category of a younger brother in the *Secret History*.

The question of the principles of Mongolian social regulation during the period of Chinggis Khan's Empire and the character of the orders that determined them is an important issue that requires attention. Most often the answer to this question is the assertion that the Mongols, since the time of Chinggis Khan, were guided according to the statute-book called *Yasa*. We can suppose that the elders in conic clans were keepers of knowledge concerning norms of behavior. Chinggis Khan, for example, said before his death that "those who want to know *yasa*, rules, law and *biliks* should best go to Chagatai". Thus it is still an open question if everything that Chinggis Khan reformed was written down into the statute-book during his life or if

we have to thank his Near East descendants. In China, the text of the *Yasa* was unknown. We would like to note the most important facts.

1. The rights issued from the will of the ruler and in this case we can speak about the archetype of traditional consciousness when Chinggis Khan, as a cultural hero, is the creator of everything including the laws. 2. This is not a statute-book elaborated by professionals on the basis of the state practice that existed at that time. It is worth noting that the designation of a statute-book by the term *yasa* was inherent not only to Mongols. At the same time, the Tatars also have this term. 3. We cannot speak about fixed court practice in the person of Shigi-Khutukhu. We think that researchers will still have to decide what the position of *dzargu dzargulugsan* which was established by Chinggis Khan for Shigi-Khutukhu may mean, moreover we see him at the head of the detachment in the war, and court cases are judged by the khan himself; for example, Ugedei makes the decision about Dokholkhu execution. 4. All the extant abstracts from *Yasa* deal with personal issues (killing, military discipline, robbery, family and property affairs, including the cases dealing with management of households by women in the absence of the man-warrior, a religious taboo) and have an occasional character as they were written down as uttered by Chinggis Khan on certain occasions being a reminder of the existing customary law. In essence, these famous abstracts do not contain the laws that determine basic principles of the society's life. The number of the texts that could serve as legal norms to guide the Mongols in their activity is much wider and have a relation to the common law: *bilik* (*bilig*), *zasak* (*zasay = yasa*), *zarlik* (*zarliy*), *yosun*, *toru*. Only the last term can also mean sacred law. One of the most important problems of the Mongolian Empire's formation is the problem of legal proceedings where 3 forms are singled out: the Hagan court, the *khuriltai* court and the court of specially appointed persons—judges (the latter are characteristic of the conquered agricultural territories), this penitentiary system had not only the character of a well-balanced court organization but, as Ryazanovsky wrote, more of "administrative reprisals". All these combined factors allow us to determine the Mongolian society as a pre-state one.

The corporative owning of power that was connected with the formation of a privileged situation of the ruling elite of Kiyat-bordzhigi to which Chinggis Khan belonged and which subsequently got the name of the *Golden lineage*, was a characteristic feature of the Mongolian society. In connection with Chinggis Khan's distribution of duties among his relatives and *nukers* in 1206 the *Mongolian Ulus* is for the first time divided into two wings (*yiur*) and two hands (*gar*)—right and left. We should note that power is divided into secular and military (the latter is connected with singling out military units—*tumens* consisting of the population of the right

and left hand in each of the wings). Chinggis Khan relates himself to the center, which is expressed by the Mongolian word *qol* (§ 226). This division of the Mongolian Ulus corresponds to the secular (civilian) and military structure. But, as we have already mentioned, the kin territory was of great significance (sacred center) that resided in the left wing, and its owner (*otchigin*). Therefore the *Secret History* indicated the existence of one more center expressed by the Mongolian term *tub* and related with Tolui and "throne" (§ 213).

The distribution of power in the wings was determined by ideas of a sacred essence of power according to which its owner was able to ensure the world universal order and the integrity of society (Mongol Ulus or the ruling *Golden lineage*) which were characteristic for the traditional Mongolian (and in a broader sense: nomadic) society. The integrity of traditional consciousness allowed the possibility to combine ritual, political and military functions in one person. The right for power became legitimate if the candidates for the throne had the abilities to perform ritual practice and in this way they could act as guarantors of the integrity and well-being of the collective body. Chinggis Khan carried out both sacred and profane power functions (charismatic type of power). After his death, when traditional mechanisms were to be restored, the problem of power redistribution regularly emerged anew, entailing further subdivision of provinces into wings. Ultima (the youngest) and primogeniture (the eldest) were essential as two principles; the Mongolian society of the 13th century was characterized by the overproduction of the elite which made the fight for power even harsher. In the same way, two tendencies were always in conflict: the power of the eldest of the wing or the power of the *hagan*, which was connected as a rule with the left wing—the sacred center of the Mongolian world. But inside of the of the left wing, in its turn, as it has already been mentioned, there could be competition between the *hagan* (the eldest in the left wing) and the *otchigin*. The study of the system of wings allows determining a complicated structure of power of nomads, though the kin principle remained the main principle of its organization. A constant redistribution of power functions is connected with the changes in the structure of power between lineages even within a single kin—the ruling kin of Kiyat-Borjigin. Various power institutions are considered in the chapter—the decimal system, a group of fighting men, the *khuriltai*, court and legal practice of the Mongolian Empire.

How can we determine the character of the society of this kind? We should note that there is no unanimity in this question among different researchers, this problem being controversial not only for the Mongolian studies but also for the studies of nomad peoples on the whole. Only part of the scholars studying nomad societies think that medieval Mongolian soci-

ety was pre-state, others treat only the Mongolian uluses of the 11th-13th centuries as pre-state societies, whereas, according to the majority of the scholars, the state nature of early Mongolian uluses and Chinggis Khan's Empire is beyond doubt.

In this connection, we assume that it is necessary to consider this problem from two angles: first, the possibility of existence or absence of a political system among the Mongols themselves; that is, the Mongolian political system as such, and second, the political system of the Mongol Empire. The second suggests the presence of features of the state (administrative and territorial division, tax system, bureaucratic system for the execution of state and government functions) that have *xenocratic* forms as they should be directed at the exploitation of the population of more complicated societies compared to the nomads. From our point of view, it would be more correct to name the societies of nomads of this kind supercomplex chiefdoms.

In conclusion, a few words about the reasons of downfall of the Mongol empire should be said. The researchers frequently pointed out a number of reasons, which have lead to the collapse and disintegration of nomad empires, including the Mongolian one. They are the following: (1) natural phenomena (the drying out of the steppe, short-term climatic stresses and epidemics); (2) external political factors (invasions of enemies, protracted wars, cessation of external incomes, crises of neighboring agricultural civilizations); (3) inner reasons (demographical explosion, the loss of inner unity and separatism, gigantism and weakness of administrative structure, class struggle, internecine strife between the khans and civil wars, mediocre political rulers).

Contemporary data do not prove the significance of some of these factors. As it was mentioned above, the data of paleogeography of the last decade testifies to the absence of a direct connection of global cycles of drying out/moistening with the periods of decline/rise of steppe empires. The thesis about the class struggle of nomads proved to be incorrect, as they did not have such. But most of the above-mentioned reasons influenced the fates of various steppe polities. Frankly speaking, comparative analysis shows that it is not rare that several circumstances rather than a single one have an impact on the downfall of a nomadic empire. As a rule, misfortunes never come singly. Internal conflict could be accompanied by both local ecological disasters and enemy invasions.

At the same time, there were reasons which potentially increased the structural instability of nomadic empires: (1) external sources of natural resources and income, which combined economically independent tribes into a united imperial confederation; (2) mobility and armament of the nomads that made the supreme power of empires balance in search of a con-

sensus among different political groups; (3) specific province and *tanistrial* (in Ancient Russian: *lestvitsa*—top/crown of a tree) system of power inheritance according to which each of the representatives of the ruling (*Golden*) lineage from the main wives had the right for promotion of administrative status including the right for the throne according to the age line; (4) polygamy among the highest elite of the nomads (Chinggis Khan, for example, had about 500 wives and concubines, Jochi had 114 sons, Khubilai about 50 sons; one member of *Golden lineage* had 100 sons and had a jocular title “commander of hundred solders”). Even if we might theoretically admit that “the average” khan had, for example, five sons from the main wives, then even at the same rate of birth he should have no less than 25 grandsons and 125 grand grandsons. According to this progression, in 60–70 years the competition for the inheritance, as a rule, should lead to a bloody conflict, and, finally, to a civil war which would end in the massacre of a greater part of the rivals or in the disintegration of the ulus. This law-governed nature, noticed as early as in the prime of the Mongol uluses by Ibn Khaldun, in recent years acquired solid mathematical grounds. But even referring to the sciences, if we thoroughly study the facts from the history of medieval Mongols, we can be easily convinced that it was a history of fight for power among various groups of Chinggis Khan’s descendants.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава первая.	
Сущность проблематики: кочевники и теории истории.....	12
1. Ранние теории: «бич божий»	12
2. Стадиализм: между первобытностью и феодализмом.....	19
3. Неозволюционизм: между вожжеством и государством	26
4. Цивилизационная альтернатива: кочевники как цивилизация	38
5. Кочевая альтернатива социальной эволюции	46
6. Роль кочевников в мир-системных процессах	55
Глава вторая.	
Мир монгольских кочевников в XII в.	68
1. Экология степного нomaдизма.....	68
2. Социальная организация	80
3. Хамаг Монгол улус.....	103
4. Предпосылки создания империи	112
Глава третья.	
Иерархия идентичностей у средневековых монголов.....	129
I. Две Монголии	132
1. Монголы северо-востока.....	136
2. Великий Монгольский улус.....	140
3. Монголо-татары	148
4. Мы/наши	152
II. Монголы.....	157
1. Нирун/дарлекин	159
2. Киян/Нукуз	164
Киян/кият.....	165
Нукуз/чино.....	167
3. Монголы–тайджиуты	169
Отношения союза.....	169
Отношения соперничества	172
4. Кият–борджигин	180
Кият.....	181
Семантика имен предков	185
<i>Бортэ</i>	186
<i>Гоа</i>	187
<i>Монголы</i>	187
<i>Волки–собаки</i>	190
<i>Медведи–волки</i>	192

Глава четвертая.

Социально-политическая практика Монгольской империи	215
1. Богол в социальной стратификации Монгольского улуса	215
Рабы — важная составная часть социальной структуры кочевого общества	216
Богол — маркер групповой социальной стратификации	225
2. Система крыльев в структуре верховной власти Монгольского улуса	252
3. Значение термина <i>qarači</i> в средневековой Монголии	263
4. Термины внешнеполитической практики Монгольского улуса	270

Глава пятая.

Власть и харизма у средневековых монголов	281
1. Антропология традиционной власти.....	281
2. Харизма монгольских ханов	295
3. Между трайбализмом и иерархией.....	320

Глава шестая.

Традиционные механизмы регулирования в Монгольском улусе.....	341
1. Статусы старшего, младшего и хагана в системе властных отношений	343
2. Место старшего в клановой иерархии	345
3. Значение младшего в ритуальном и профанном поле культуры	355
4. Старший–младший: отношения власти	371
5. Взаимоотношения с хаганом	374
6. Значение хурилтая в управлении Монгольским улусом	380
7. Формы права и судопроизводство.....	394

Глава седьмая.

От степной державы к мир-системе	418
1. Военная машина.....	418
2. Города на колесах	430
3. Налоговая система	443
4. Аппарат управления	455
5. Мир-система XIII столетия	472

Заключение	490
-------------------------	------------

Использованные источники и литература	509
--	------------

Summary.....	545
---------------------	------------

Научное издание

*Крадин Николай Николаевич,
Скрынникова Татьяна Дмитриевна*

ИМПЕРИЯ ЧИНГИС-ХАНА

*Утверждено к печати
Институтом монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН*

Редактор *Л.А. Рощина*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректоры *И.Г. Ким, Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 20.06.06
Формат 60×90^{1/16}. Печать офсетная
Усл. п. л. 35,0. Усл. кр.-отт. 35,6. Уч.-изд. л. 36,5
Тираж 1200 экз. Изд. № 8246. Зак. № 3699

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6



ISBN 5-02-018521-3



9 785020 185210