

*Монгольское кочевое общество
периода империи**

Татьяна Дмитриевна Скрынникова

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии РАН,
Улан-Удэ*

До сих пор остается нерешенным вопрос о наличии или отсутствии у монголов государства, причем эта проблема является спорной не только для монголоведения, но и для всего кочевниковедения в целом (см.: Крадин 1992). Выявление внутреннего механизма развития монгольского общества, важное само по себе, также может способствовать решению проблем типологии средневековых кочевых обществ. Обращение к монгольскому материалу при решении проблемы государственности в империях кочевников может быть продуктивным, поскольку, как никакой другой, он сохранился в письменных источниках, зачастую принадлежащих своему времени или составленных вскоре после события, в них зафиксированного.

Мне представляется необходимым ставить проблему в двух плоскостях: во-первых, о наличии или отсутствии государственности собственно монголов, то есть монгольской государственности, и, во-вторых, о государственности Монгольской империи. Второе предполагает наличие черт государства (определенной территории, налоговой системы, административного аппарата для осуществления функций руководства и управления), имеющих экзополитарные формы, так как они должны быть направлены на эксплуатацию населения более развитых обществ, по сравнению с кочевниками, завоеванных земледельческих государств. Но это является предметом специального исследования. Задача данной публикации – описать характер социальной организации и структуры собственно монгольского общества в период наивысшей политической активности.

Различия в определении характера монгольского общества (государство, может быть, первоначального типа или союз племен?) лежат в разных подходах к интерпретации термина «улус», отражавшего уровень этносоциальной организации. Необходимо также отметить, что большая часть исследователей-теоретиков при изучении монгольского общества пользуется при анализе его структуры перево-

дами текста «Сокровенного сказания» на европейские языки, что, несомненно, вносит дополнительные ошибки в интерпретацию терминов. Для изучения реальной картины мною были выделены термины социальной организации монгольского общества внутри монгольского текста и определен характер взаимоотношений между единицами, ими обозначаемыми как иерархический.

Наибольшее значение имел род (*обок*), принадлежность к которому определялась характером кровнородственных связей, выражаемых через термин *урук*. Группа людей, обозначаемая этим термином, может быть как в составе рода (*обок*), так и выделяться из него, образуя новый род, то есть в данном контексте *урук* и *обок* выступают как синонимы. Как часть рода, первый означает *линидж* и именно в этом значении чаще всего употребляется в тексте «Сокровенного сказания». Необходимо было быть кровным родственником – *уруком*, чтобы иметь право участвовать в родовом жертвоприношении в месте захоронения последов (*ихэсийн газар*). Выполнение обрядов родового культа только членами рода – одна функция рода.

Безусловно, второй функцией рода у монголов рассматриваемого периода являлось соблюдение экзогамии. Кроме формы обязательного брака, выраженной формулой «*анда – худа*» и характерной для дочингисовой эпохи, появилась и новая, нарушающая дуальность, когда жен стали брать и из других родов. Но нарушение дуальности, расширение брачных связей не снимало требования родовой экзогамии – запрещение брака внутри рода. «Сокровенное сказание» демонстрирует как изменение структуры монгольского общества, так и сохранение функции рода, прежде всего, маркировки патрилинейного кровного родства термином *урук*.

В «Сокровенном сказании» прослеживается также связь понятий *обок* и *иргэн*. Связь эта выражается в том, что род становится основой иной социальной единицы, которая принимает от рода наименование. Эта новая этническая общность обозначается в источнике терминами *иргэн*, *улус* или *улус иргэн*, которые выступают как синонимы. Употребление двух слов разных языков (тюркского – *улус*, тунгусо-маньчжурского – *иргэн*) в одинаковом значении объясняется многокомпонентностью монгольского этноса, находившегося в рассматриваемый период в стадии активного этногенеза. В монгольском источнике термином *иргэн* обозначаются, например, татары вообще и отдельные группы татар; монголы и кияты, являвшиеся частью монголов; вообще лесные народы и туматы, составлявшие их часть; унгираты и олхонуты (последние выделились из первых). Все это свидетельствует о том, что в данном случае мы имеем дело с явлением типологическим, характерным и для других народов. Например, в византийских источниках термином *этнос* обозначалась общая масса гуннов и ее части – авары, сабыры. Геродот называл этносами всех скифов и

отдельные народы, проживавшие в Скифии. Социальный организм, обозначаемый монгольскими терминами *иргэн* и *улус*, не представлял собой государственного образования. Оба термина были идентичны термину *этнос*, обозначающему «народ, люди, племя». Исследование терминов *иргэн* и *улус*, которые использовались как в этническом ([монгольский] народ = [монголы]), так и в потестарном (племя [монголов]) смыслах, показало, что для монгольского общества рассматриваемого периода характерно совпадение потестарного и этнического сознания, что свидетельствует о нерасчлененности общественного сознания и доклассовом характере монгольского общества. Доказательством совмещения этнического и потестарного сознания является не только многозначность указанных терминов (народ, люди, племя), но и частичное совпадение их со значением содержания термина *обок*.

Можно представить иерархию таксонов: *урук* (линидж) – *обок* (род) – *иргэн улус* (племя). При этом один этноним мог употребляться с каждым из таксонов, обозначавших уровень социальной организации, и таким образом превращаться в политоним, поскольку совокупность родов из только этнической языково-культурной общности становилась также консолидированной социально-потестарной организацией – племенем как этносоциальной общностью, наименование которому давал правящий род. *Урук*, выступавший в качестве линиджа на уровне конического клана, мог, в свою очередь, равняться роду и, выдвигаясь из основного рода, становиться самостоятельным родом.

Зависимость между феноменами, обозначаемыми этими терминами, следующая: *урук* отмечает патрилинейное родство, следовательно, может быть обозначен как абсолютно гомогенная структура; *обок* – монгольский род фиксировал кровное родство по мужской линии, то есть был как будто гомогенным, но уже включал лиц, вошедших в него, например, путем брака, то есть гомогенность нарушалась. Оба эти термина отмечали, прежде всего, этнокультурную общность.

Термины *иргэн* и *улус* фиксировали социально-потестарную общность гетерогенного характера, аристократией которой являлся правящий род, чей этноним стал политонимом, обозначали крупные этносоциальные объединения, причем акцент делался на людях. Границы объединений, обозначаемых как *иргэн улус*, определялись не границами территорий, хотя последние и были достаточно определенными, а фиксировались кругом лиц, возглавлявших отдельные его части. Личное членство в данной общности фиксировалось в генеалогии. Причем то, что оно могло быть не фактическим, а фиктивным, только подтверждает ее актуальность. Внутри одного конического клана отношения «господства – подчинения» маркировались местом лидеров этносоциальных объединений в генеалогической таблице, причем особое значение внутри клана придавалось его старшему и младшему представителям, которые выделялись терминологически: старший – *бэхи* и младший – *отчигин*.

При нерасчлененности общественной жизни сама социальная структура общества определяла характер организации, поскольку состояла из таксонов, иерархически дифференцированных, когда роли каждой социальной единицы в обществе были детерминированы. Кровнородственная связь была основным критерием потестарно-политической организации не только по вертикали (иерархия таксонов), но и по горизонтали, то есть определяла взаимоотношения разных этносоциальных объединений одного уровня. Характерные для потестарного общества формы отношений – формы социально-потестарной организации монголов рассматриваемого периода, которые выражались терминами *анда*, «отец – сын», «старший брат – младший брат», свидетельствуют о том, что это – потестарные институты, прежде всего, а не политическая организация, поскольку отношения между этносоциальными организмами регулировались терминами кровного родства, которые маркировали социальную организацию. Все это позволяет определить монгольское общество как потестарное и предгосударственное.

Отсутствие формализованных институтов власти вне родоплеменных традиций, фиксированного законодательства, налогообложения и органов по сбору налогов (в тексте «*Сокровенного сказания*» отсутствует как термин *алба*, используемый впоследствии для обозначения налога, так и какой-либо иной термин), а также разделение монголов, прежде всего, по родовому, а не по территориальному признаку позволяют обозначить монгольское общество периода империи как суперсложное вождество (потестарное – предгосударственное и предполитическое, где особенно важную роль играли вожди со своими дружинами и совет лидеров этносоциального объединения – *хурилтай*) – конфедерацию племен.

Верховный правитель объективно способствовал преодолению сопротивления родственных кланов в процессе социальной эволюции. Можно отметить одновременное существование двух тенденций: 1) уничтожение вождей, сопротивлявшихся централизации под властью нового лидера; 2) использование новым лидером в руководстве конфедерацией сложившейся клановой системы и механизмов, обусловленных общинно-родовой традицией, где даже так называемая военная «десятичная» система дублировала родовую, а не отражала реальное число воинов. Если говорить о типологии, то в этот период в монгольском политогенезе наблюдается сочетание: а) военного пути, когда захват власти осуществлялся военными лидерами с участием военной демократии/военной иерархии и дружины, и б) аристократического, при котором власть была сосредоточена у племенных вождей (Куббель 1988: 134–136). Классификация Л. Е. Куббеля аналогична веберовской идее о харизматической и традиционной формах «господства – подчинения».

Оба типа властных отношений – традиционный и харизматический – отразились в разделении монгольских правителей на две группы. Пер-

вая группа состояла из представителей наследственной аристократии – *бэхи, эбугэн, эчигэ*; вторая – включала в себя лидеров, пришедших к власти благодаря личным заслугам – *хан, багатур, мэргэн, сэцэн* и др. Но между этими двумя группами нет резкой границы, прежде всего, потому, что все их представители являлись лидерами благодаря обладанию харизмой. Различие состояло в том, что представители первой группой получали ее по наследству как старшие рода, имевшие происхождение от предка, избранного Небом; представители же второй только начинали новую линию наследования власти, хотя зачастую были включены в боковые ветви той же генеалогии и являлись потомками основателя рода, но не старшими. В свою очередь, они тоже закрепляли свое право традиционным путем, через генеалогию, и, таким образом, в обосновании права на власть использовались оба типа «господства – подчинения» – традиционный и харизматический.

Особое место в военной иерархии занимал обладатель титула *хан*. Титул, являясь поначалу, в эпоху нестабильности и активной этнопотестарной перестройки, маркером верховной власти в конфедерации, определяемой избранием верховного главы на совете лидеров, с закреплением власти за одним родом (Чингисхана), становится наследственным и приобретает династийный характер, поскольку правление потомков Чингисхана сохраняется в монгольском обществе вплоть до XX в. При этом закрепленное за ними право на власть подтверждается генеалогией, которая могла быть и фиктивной, как, например, у Даянхана, возглавлявшего монголов в XV в. в период усиления их роли на исторической арене после длительного «темного» периода. Принадлежность к роду Чингисхана («золотому роду») определяется не только передачей верховной власти в конфедерации по примогенитурному признаку с наследованием титула *хан/хаган*, но и маркировкой его представителей вплоть до XX в. титулом *тайчжи*.

Большую роль в управлении монгольским обществом играл совет – *хурилтай*. Уже в XII в. он представлял собой собрание глав конфедерации на надплеменном уровне и созывался, прежде всего, для избрания верховного лидера, роль которого особенно возросла с расширением завоевательной деятельности. С усилением власти Чингисхана, а впоследствии его потомков, *хурилтай* приобрел характер семейного совета с участием ближайшего окружения, состоящего из военных сподвижников – *нукеров* (дружинников), который собирался для интронизации очередного претендента или для определения направления очередного похода. *Хурилтаем* же назывались ежегодные собрания представителей правящего рода (и всего конического клана) для проведения необходимых новогодних обрядов. Вождь выделялся из общества как его олицетворение, заключавшее в себе связь этого общества с землей обитания и предками, которые обеспечивали его благополучие и процветание. Именно поэтому большой интерес представляет изучение места лидера в ритуальной жизни социума.

Прежде всего необходимо отметить, что ритуалы были двух типов: стабилизирующего характера (ритуалы начала) и ритуалы по исправлению недостатков. Если последние всегда проводил шаман (черный), то исполнителями первых – центральных, социально значимых обрядов – даже в рамках одного этноса могли быть разные лица. Для монголоязычного мира было и остается характерным разделение на западную и восточную части, отмечаемое еще для I тысячелетия до н. э., причем границей раздела был Хангай. На западе отмечалась курганная культура с захоронением европеоидов, а на востоке – культура плиточных могил и оленных камней, а также керексуров, носителями которой были монголоиды. Изучение даже современного бытования традиционной культуры монгольских народов показало актуальность этого деления в ритуале и его исполнителях. В восточномонгольской традиции, как и вообще в восточноазиатской, хан сочетает в себе властные и ритуальные функции, то есть светский лидер является исполнителем центральных социально значимых обрядов, в отличие от переднеазиатской, где отмечается разделение функций (ср.: брахманы, кшатрии, вайшьи). Последнее прослеживается также в западномонгольской и западнобурятской традициях, где ритуальная функция отделена от властной и выполняется белым шаманом. Правитель проводил регулярные ритуалы: интронизацию, новогодний, летний, осенний тайлганы, – воспроизводящие центр. Во все упомянутые ритуалы входили обряды, связанные с культурами Неба, духов-хозяев местности, знамени, огня, которые так или иначе имели отношение к культу предков. Вышеперечисленные регулярные обряды носят стабилизирующий характер и являются символическим повторением акта творения, санкционирующим новый порядок.

По монгольским представлениям, правитель, обладающий наивысшей сакральностью, играл цивилизаторскую роль и по отношению ко всему миру. Эта универсальность определялась универсальностью Неба, сыном которого он являлся. Реализовалась эта роль в ритуале, две важнейшие стороны которого следует отметить. Во-первых, исполнителем всегда является светский лидер – правитель, старейшина и т. п. – традиционного или харизматического типа. Во-вторых, он всегда проводится в местах или воспринимаемых данным социумом как центр мира (гора, петроглиф, дерево), или моделируемых в качестве такового с помощью специальных атрибутов (втыкаемые деревья, знамя, обо, коновязь и т. п.). В любом случае и естественный, и искусственный центр мира, его сакральность были связаны с культом предков, которые всегда находятся в центре космологической модели мира. Это основывается на представлениях о способности харизмы сохраняться на земле, в социуме и после смерти ее обладателя, быть воплощенной в различные предметы, как в антропоморфные изображения из различных материалов – войлок, металл, камень, дерево, так и в иные ритуальные атрибуты – столб, барабан, знамя, копьё, камень.

Одним из монгольских терминов, обозначающих харизму правителя, является *sulde*, которое в монгольских обрядовых текстах называют *temur-un qadaqasun* («железный столп») или *toru-yin qadaqasun* («столп *тору*»), то есть центром мира. Учитывая важность понятия *тору* и то, что до сих пор никто не обращал на это внимания, считаю необходимым специально остановиться на этой проблеме. В «*Сокровенном сказании*» термин употребляется в следующих случаях:

§ 121. «...для меня, который теперь предрек тебе столь высокий сан» (Козин 1941: 107) (*toru-yi ji'aqsan gu'un-ni nimayū* [De Rachewiltz 1972: 51]. Мой пер. «Для меня, человека, который проявил для тебя *Высший Закон*»).

§ 178. «Сына ли только забыл я? Правды закон я забыл» (Козин 1941: 136) (*ko'ub-ese'en qaqaqasu-ju toro-dece qaqaqasaba* [De Rachewiltz 1972: 90]). Речь, безусловно, идет о том, что Ван-хан отошел от Высшего Закона.

§ 208. Мой пер. «Я думаю о *Великом Законе*» (*yeke tore setkiju* (De Rachewiltz 1972: 119). *qaqaqasun ulus qamtutqaqasun-u butaraqsan ulus bugutgelduksen tusas-u inu toro setkiju...minu uruq bidan-u oro sa'uju ene metu tusa kixsen toro setkiju* (там же: 119–120). Мой пер. «[Задумываясь о] помощи в объединении разъединенного *улуса*, раздробленного *улуса*, я думаю о *законе*... То, что мой *урук* сидит на нашем троне – [результат того, что] я думаю о *Законе*, принесшем эту помощь»).

§ 216. «По Монгольской Правде существует у нас обычай возведения в нойонский сан – беки» (Козин 1941: 166) (*mongqol-un toro poyan mor beki bolqui yosun aju'ui* (De Rachewiltz 1972: 125). Мой пер. «Монгольский *Закон* состоит в том, что путь нойона – статья *бэхи*»). В данном параграфе *yosun* и *тору* являются синонимами.

§ 220. «Но раз вы уверяете, что не посмели причинить зла своему хану, то это значит, что вы памятовали о *Законе*, о *Великой Правде*, Ехе-Торе» (Козин 1941:168) (*tende tus qan-iyān tebcin yadaqsan yosu yeke toro-yi setkiju'ui* [De Rachewiltz 1972: 127]). В этом параграфе *yosun* и *тору* также выступают как синонимы.

§ 263, в котором речь идет о «городских законах (*тору*) Ялавача и Масхута» (Козин 1941:189).

§ 281. «[Угэдэй говорит]: Признаю вину свою в том, что по неразумной мести погубил человека, который ...опережал всех в исполнении Правды-Торе» (там же: 199) (*doro kiciegu* [De Rachewiltz 1972: 174]).

Вышеприведенный материал демонстрирует различное значение *тору*. С одной стороны, *тору* является синонимом *yosun* (§ 216, 220), когда оба термина обозначают обычное право. Использование двух разных терминов для выражения одного понятия объясняется теми же причинами, как и в случае с *ulus* и *irgen*. В данном случае *тору* является словом тюркского языка, а *yosun* – тунгусо-маньчжурских. И последнее слово сохраняет за собой значение обычного права. Но *тору*, с другой стороны, имеет иное значение. Можно сказать, что *тору* – это

то, что можно знать, ощущать, воспринимать, иметь в себе (*setkiku* – § 208, 220), его можно проявлять для других, то есть проявлять Высшую Волю (Закон) – *jiaqiu* (§ 121) и стараться в исполнении Высшего Закона – *kiciyegu* (§ 281). Но можно в своей деятельности и отойти от Закона – *qaqasaqu* (§ 178). Таким образом, можно сказать, что *toru* – это то, чему человек может следовать в своей деятельности, то, что существует вне его воли, не им создается, а дается ему свыше и им только осознается. Даже хан не творит *toru*, а лишь следует ему, что позволяет обозначить этот феномен как «Высший Закон».

Представляется, что именно это значение термина помогает понять существующее в тюркской традиции выражение: «Исчезает государство, [но] сохраняется *тору*» (Трепавлов 1993: 41), – и позволяет предположить, что в период Чингисхана этим термином обозначался Закон, установленный Небом. В этой связи нельзя не вспомнить, что в древнетюркский период термин использовался для передачи понятия «дхарма» на древнетюркский язык (ДТС: 581). Для данного контекста характерно еще не десакрализованное значение Закона как принципа универсальной равнозначности в микро- и макрокосме, который обеспечивает соблюдение установлений порядка, закона и правил, норм, следование которым обеспечивает гармонию в Космосе, Природе и Обществе, что характерно для традиционного монгольского общества.

Исполнителем воли Неба на земле является верховный правитель (хан), проводник Закона. Эта связь хана с Высшим Законом, возможно, отразилась в ином написании термина в § 281 «Сокровенного сказания» – *dogo*, созвучное написанию сакрального копия – атрибута Чингисхана (аналог мирового дерева). Значение термина, проявляющееся в § 121, 178, 208, 281, связывается с маркерами центра. «Чингисхан, находящийся в центре Ордосского тумэна (вероятно, речь идет о сакральном центре монголов – Эджэн-Хоро, где хранятся реликвии Чингисхана. – Т. С.), стал владыкой множества улусов» (*Ordos tumen-iyen toblen sagsan, Olan ulus-un ejen bolugsan Cinggis-qagan*) (Rintchen 1959: 67)).

Изучение ритуальных текстов также подтверждает мое предположение об особом месте *toru* в представлениях монголов о функционировании социума. Прежде всего, *toru* связывается с атрибутами, маркирующими центр:

«четыребунчужное черное знамя, ставшее железным столпом – опорой *тору*» (*toru-yin tusiy-e temur-un gadagasun bolugsan ...dorben koltu qar-a tug* (Rintchen 1959:70); «четыребунчужное великое знамя (сульдэ, ср.: предыдущее «туг» – Т. С.), ставшее столпом (медиатором в качестве мирового древа. – Т. С.) *тору*, ставшее опорой телу ...великое сульдэ (харизма. – Т. С.) августейшего владыки (Чингисхана. – Т. С.), ставшее опорой *тору*, воплотившееся в девятибунчужном белом знамени (*toru-yin gadagasun bolugsan ...bey-e-yin tusig bolugsan ...dorben koltu yeke qar-a sulde*

toru-yin tusig bolugsan ...yesun koltu cagan tug-iyen bosqaju ...bogda ejen-u yeke sulde [там же: 74]; «августейшая ханша... – опора *toru*» (*toru-yin tusiy-e ...bogdo qatun* [там же: 98]).

На мой взгляд, связь *toru* с четырехбунчужным знаменем в качестве его медиатора подтверждается выражением, до сих пор бытующим в разных этнических группах бурят, о чем мне любезно сообщила Г. Р. Галданова: *sajin gurban koltei toru dorben koltei* (букв. «у религии – три ноги, у *toru* – четыре»), – в котором через число определяется превосходство *toru* над религией. Если опорами религии являются Будда, учение, община, то во второй части выражения ясно просматривается аналогия с четырехбунчужным знаменем. В молитве черному знамени «*Qara sulde-yin ocig*» выстраивается синонимический ряд: столп *toru* (*toru-yin gadagasun*) – опора *toru* (*toru-yin tusig*) – великая харизма (*yeke suu jali*) (там же: 73–74).

Находясь в сакральном центре социума, *toru* имеет тенденцию к увеличению, росту, расширению. Оно определяется как «обильное счастливое *toru*» (*arbin sayin toru* [там же: 87, 102, 106]); «растущее *toru*» (*orgejiku toru* [там же: 87, 99, 101, 103, 106]).

Toru было связано непосредственно с правителем, который получал (или принимал) его. В ритуальных текстах упоминается Чингисхан: «Небеснорожденный Чингисхан, получивший *toru* народов мира» (*delekei-yin ulus-un toru-yi abugsan tngrlig Cinggis-qagan* [там же: 63]). Получение *toru* правителем (Чингисханом) вело к владению тем народом, который возглавлялся побежденным правителем: «Чингисхан ...получив *toru* Ван-хана, стал владеть множеством кереитов и ведать [ими]» (*Ong qagan-u toru-yi abugsan, olan kereyid-i ejelen medegsen Cinggis qagan* [там же]). Это происходило из того, что *toru* правителя являлось и *toru* социума: «Чингисхан ...получивший *toru* найманского Даян-хана, получивший *toru* всего великого улуса» (*Naiman Dayan qagan-u toru-yi abugsan Narmai yeke ulus-un toru-yi abugsan...Cinggis-qagan* [там же]).

Таким образом, нарративный материал демонстрирует, что по традиционным представлениям средневековых монголов выполнение правителем регулирующей функции в социуме обеспечивается его особой связью с *toru* – Высшим Законом, который Небо через него проявляет. Эта форма легитимации может быть названа «сакральным правом» (а), регулировавшим отношения «социум – космос».

Упомянутая выше синонимичность *toru* и *yosun* позволяет предположить, что эти термины использовались для обозначения нефиксированного обычного права (б), которое рассматривалось как то, что соответствовало традициям и обычаям и регулировало отношения внутри социума.

Иногда (см. § 227) с терминами группы (б) связывались термины зарождающегося гражданского права (в): «указ (*jasag, jarlig*) согласно прежним обычаям (*toru, yosun*)». Чаще всего использовался термин *jasag*, известный как «Яса». Ряд значений термина позволяет определить поле его значений: 1) Распоряжаться, управлять. Вероятно, сюда включается и судебная сфера, так как для этого периода характерна неразделимость законодательной и исполнительной властей. 2) Руководство, управление, правление. 3) Распоряжение, указ, приказ. Последнее более других идентично употреблению термина *jarlig*, где «нарушение указа» обозначается как одним, так и другим термином, а также сравнение § 193 и 227 («доводить до сведения указ/приказ»), где последний выражается через оба термина (подробнее см.: de Rachewiltz 1993). Кажется, дело не в том, что в период Чингисхана зародилась новая форма легитимации («Яса»). По-прежнему открытым остается вопрос, решение которого пока невозможно: было ли записано все то, что реформировал Чингисхан, в свод законов при его жизни или появлению «Великой Ясы» мы обязаны его ближневосточным потомкам.

Но с уверенностью можно сказать, что этот тип права проистекал из собственной воли светского лидера, и для периода Чингис-хана он не являлся сводом законов, выработанным профессионалами на основе сложившейся государственной практики. Все цитируемые сохранившиеся отрывки из «Ясы» касаются частных вопросов, являясь зачастую письменным напоминанием действующего обычного права, они не определяли основные принципы жизнедеятельности монгольского общества. На мой взгляд, это зарождающееся фиксированное право – указы правителя – начальный этап перехода к гражданскому праву от обычного.

К ним примыкает еще один жанр, который обозначается понятием *слово (uge)* правителя. Например, по *слову* Хабул-хана во главе монголов встал Амбагай-хан (Козин 1941:84), по *слову* которого ханом стал Хутула (там же: 85).

Фактическое отсутствие государственной структуры внутри монгольского общества 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 экономического, ни политического единства, а социальная общность обуславливалась принадлежностью глав этносоциальных объединений к одному роду, точнее, коническому клану. Описание монгольского социума данного периода показывает, что вопреки утверждениям некоторых исследователей об аморфности монгольского рода, несоответствии его классическому роду, он являлся гомогенной структурой, состоящей из кровных родственников (женщины, вышедшие замуж, никогда не становились членами рода мужа, не могли участвовать в родовых обрядах). Строгий счет родства

был необходим, поскольку монгольский род (*обок*) выполнял культовую функцию и функцию брачного регулятора, а также через учет младших и старших *линиджей* обеспечивалась стратификация внутри рода. Отношения «господства – подчинения» маркировались через отношения лидеров этносоциальных групп терминами кровного родства (*отец – сын, старший брат – младший брат*) – *анда* – в том случае, когда они не регламентировались генеалогией, то есть принадлежали к разным кровнородственным группам. Выполнение родом социальной и ритуальной функций обеспечивалось его главой – носителем харизмы рода, находившимся в сакральном центре социума. Ведущая роль рода в социальной жизни монгольского средневекового общества позволяет считать *ядро* кочевых империй *суперсложным вождеством* (подробнее см.: Скрынникова 1997). При выборе термина для обозначения уровня политической организации я сочла невозможным использование термина *государство*, поскольку в Монголии не прослеживаются основные его признаки, отличающие его от других форм социально-политической организации. Анализ терминов социальной структуры и организации и легитимации в средневековом монгольском обществе продемонстрировал сложности их интерпретации и подтвердил типологические для традиционной культуры проявления – с одной стороны, полисемантическую терминов, с другой стороны, поливариантность обозначения одного и того же феномена.

ПРИМЕЧАНИЕ

* Впервые опубликовано в: Крадин Н. Н., Коротаев А. В., Бондаренко Д. М., Лынша В. А. «Альтернативные пути к цивилизации». М.: Логос. С. 344–355. Текст печатается по указанному изданию.

ЛИТЕРАТУРА

- ДТС – *Древнетюркский словарь*. Л.: Наука, 1969.
- Козин, С. А. 1941. *Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г.* М. – Л.
- Крадин, Н. Н. 1992. *Кочевые общества*. Владивосток: Дальнаука.
- Куббель, Л. Е. 1988. *Очерки потестарно-политической этнографии*. М.: Наука.
- Скрынникова, Т. Д. 1997. *Харизма и власть в эпоху Чингисхана*. М.: Вост. лит-ра.
- Трепавлов, В. В. 1993. *Государственный строй Монгольской империи XIII в.* М.: Наука.
- Rachewiltz, I. de 1972. *Index to the Secret History of the Mongols*. Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Bloomington. Vol. 121.
1993. Some Reflections on Chinggis Qan's *jasag*. *East Asian History*. Canberra, N 6, dec.
- Rintchen, B. 1959. *Materiaux pour l'etude du chamanisme mongol*. T. 1. Wiesbaden.