

Угдыжеков С. А.
(г. Абакан)

О САКРАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ ВЛАСТИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ПРАВИТЕЛЯ В ХАКАСИИ VI-IX ВЕКОВ

В средние века представления о божественности правителя - носителя идеи порядка, участника космологического действия, - являлись всеобщими /см. : Скринникова, 1989/. Обожествление главы государства было важной коллективно-психологической предпосылкой интеграционных процессов в центральноазиатских номадических обществах / Алексеев, 1988, с. 81 /. По нашему мнению, аналогичными сакральными позициями обладал и древнехакасский владыка. Однако источники не содержат прямого и концентрированного описания системы таких представлений. Вместе с тем, традиция осмысления власти в категориях "священного", как и любое другое явление культуры, не могло исчезнуть, не оставив никакой информации. В современных исследованиях расшифровке подобной информации уделяется большое внимание /см. : Балушок, 1991 /. Данные, содержащиеся в памятниках енисейской и орхонской руники, в китайских и мусульманских источниках, синхронны реконструируемому мировоззренческому образу. Они могут стать основой для параллелей из фольклорных материалов, не имеющих прочной хронологии.

В древнехакасском обществе государственная власть имела развитую экономическую базу и обслуживалась разветвленным политическим аппаратом, опиравшимся на военную силу. Известно, что в разное время суверенный правитель государства на Енисее именовался ажо, хан или каган. Упоминания о главе страны встречаются в значительном количестве эпитафийных памятников енисейской письменности. В этих текстах, по мнению М. А. Унгвицкой, "утверждается три основных начала, определяющих психологию героя-воина, бега, тархана или тутука-лирического героя эпитафий-гимнов: мое государство. . . , мой народ. . . , моя семья - мои принцессы. . . , мои сыновья. . . / Унгвицкая, 1973, с. 76 /. Хан и государство чаще всего объединены - "Я не наслаждался ни моим государством, ни моим ханом", "Мое государство и мой хан, я вами не наслаждался" и т. п. /см.: Малов, 1952 /. Этими патриотическими высказываниями отдана дань несомненно существовавшей официальной государственной идеологии, подчеркивается верховный сюзеренитет монарха. Служение хану считалось основным компонентом этического кодекса воинов наряду с доблестью и героизмом, почитанием родной и "благословенной" земли, "родного народа". Очень ярко эта нравственная максима выглядит в отцовском завете: "Мой сын! . . . Служи хану! Мужайся!" / Малов, 1952, с. 85 /. Мировоззрение господствующего класса представляло собой не религиозно-философское учение в прямом смысле, а одну из форм выражения государственной идеологии, наиболее важные доктрины которой были почерпнуты из политеистической религии, сочетавшей культ предков и

природы, любовь к родной земле и государю; из развитого профессионального шаманизма, бывшего в VI-VIII вв. н. э. официальной религией у тюркоязычных народов Саяно-Алтайского нагорья / Кызласов Л. Р. , 1990, с. 261 /.

Исследователи А. М. Сагалаев и И. В. Октябрьская считают неправомерным сведение мифоритуального осмысления социальных позиций к идеологическому "подкреплению" или "обоснованию" существующего порядка вещей и невозможным "вычленение собственно социальной роли" / - Традиционное мировоззрение, 1990, с. 65-66 /. Согласившись с этим мнением, необходимо признать существование, помимо "светского", еще и некоего священного аспекта власти в глазах современников. Преимущественное положение наделенных ею и исключительное - самого правителя, - требовало мировоззренческого освоения; средневековое общество "выражает отношения власти в категориях родства" / Куббель, 1988, с. 116 /. Исходной формой социальной организации средневекового общества, как и в древности, была община, в идеальный образ которой мифоритуальная народная традиция включала государственность. Я. И. Сунчугашев отметил, что по "данным героических сказаний, средневековое поселение представляет собой аал, состоящий из большого количества юрт, а в центре находится, как правило, роскошная белая юрта хана" / Сунчугашев, 1981, с. 32 /. В таком виде предстает народная концепция государства - "одной семьи". В какой-то части мировоззрения той эпохи правитель остается патриархальным вождем, общинным руководителем.

В условиях средневековой хакасской государственности сохраняет известное значение обычай табуирования, как важнейший механизм регулирования социальных отношений. "У них есть царь, которому они подчиняются, и он осведомлен об их нуждах. Никто не может подойти к нему, пока ему не минет сорок лет" / Ал-Бакуаи, 1971, с. 104 /. Этот отголосок возрастного табу сочетается с высоким социальным статусом священной особы главы государства и сакрализует его ставку. Избранность южносибирского владыки была подкреплена системой пищевых запретов. "К пище аже добавляют хлебцы. Что касается подчиненных родов, то /они/ едят только мясо, конину, верблюжатину и ничего другого" / Кюнер, 1961, с. 58 /. "Питаются мясом и кобыльим молоком. Один Ажо употребляет хлебное / вино /" / Бичурин, 1950, с.353 /. Подобным священным напитком у монгольских "важных господ" / был кара-кумыс, рецепт которого был утрачен / Вайнштейн, 1991, с. 136-137/.

Возникшие в глубокой древности идеи тотемизма с четким разделением на своих и "чужих", с верой в обладающего сверхъестественными возможностями первопредка, были востребованы и в раннее средневековье. Об этих воззрениях жителей древнехакасского государства уже в середине XI в. писал Гардизи: "Некоторые из них поклоняются корове, другие - ветру, третьи - ежу, четвертые - сороке, пятые - соколу, шестые - красивым деревьям" / История Хакасии, 1993, с. 45/. Аристократический род кыргыз возводил своих предков к богу и корове, сочетавшимся в горной пещере. Древнейший мифологический сюжет о прародителе - быке / корове, олене / был исследован М. И. Боргояковым на

материалах хакасского фольклора.

По мере большей институционализации общества идея верховной власти - носительницы интересов и принципов развития общественного целого, - смогла, опереться на традиционный культ предков. Высшая религиозная санкция следовала из признания реальной естественной связи между правителем и богами - действительного происхождения одного от других. Становлению подобной идеологии легитимного традиционного / по М.Веберу / господства способствовали официальные генеалогические легенды, возводящие правителей к предкам - животным. "Родовое и племенное "единство" как бы скреплялось часто именем легендарного предка",- по замечанию СМ. Абрамзона / Абрамзон, 1973, с. 304 /. Так название и изображение волка имело для тюрков VI в. "огромное значение" / Гумилев, 1993, с. 23 /; у чингисидов существовал запрет на убийство их мифологических предков - волка и оленихи / Новгородова, 1989, с. 110 /. Древнехакасское общество также знало подобное регламентирование. В завуалированном виде об этом говорится в одной из эпитафий: /"Я убил семь волков. Я не убивал барсов и ланей"/ / Малов, 1952, с. 33 /. Нарушение запрета - убийство определенного животного, например, лисицы или льва, в хакасской сказке преломляется в вызов ханской власти, угрозу для существующих устоев / Трояков, 1970, с. 140-145 /. "Убийство священного льва являлось тягчайшим преступлением и против самой, государственной власти, и против прямого ее носителя - государя. Оно лишало ханскую власть не только живого символа, но и постоянной поддержки особого духа, обитающего в державном звере" / Кызласов, 1995, с. 9 /.

Вполне возможным представляется, что древнехакасские правители, помимо культа зооморфных предков, имели в качестве указания на исключительность своей персоны особый культ обожествленного исторического лица. Подобным культом для монгольской аристократии была традиция обожествления Чингисхана / Владимиров, 1934, с. 144 /. Трудно переоценить значение генеалогии для идеологического обоснования верховной власти. Так, в середине IX в. , в расчете на привлечение дополнительных сил к истреблению уйгуров, китайская дипломатия постоянно использовала версию о якобы существовавшем "родстве" между танской династией и домом кыргызских ханов, а также о принятии предком хана еще в середине VII в. вассальной зависимости от Китая. Таким образом, китайцы апеллировали к имеющейся у хакасов генеалогической системе. От имени императора было написано - "Итак, предок хана уже тогда удостоился милости нашего государства. Я думаю, что в Вашем государстве оставшиеся / в живых / старики, безусловно, передают по традиции / об этом /" / Супруненко, 1974, с. 241 /. Фигура главы государства в существенной мере продолжает нести архаическую нагрузку вождеских традиций, прежде всего как личность, наиболее подходящая для священных контактов с духами предков и богами.

Власть государственных структур была поднята над коллективно-общинными организационными институтами. Есть основания полагать, что средневековое население Хакасии было разверстано на десятитысячные округа

- тумены, включавшие более мелкие подразделения: тысячи, сотни и десятки, поскольку в монгольском "Сокровенном сказании" кыргызы названы Тумен-Кыргызами" / Козин, 1941, с. 239 /. Обнаруживается приоритет административного принципа структурирования социума над родоплеменным. Это свидетельство развитой государственности еще раз приводит к признанию бытования официального идеологического "комментария" существовавшей резкой социальной дифференциации.

В новых условиях новым смыслом наполняется роль человека - индивидуального лидера. Верховный правитель кумулирует в своих руках лидерство в разных сферах жизни при общей тенденции к появлению специализированных носителей отдельных видов власти / Куббель, 1988. с. 98 /. Новые социальные роли отмечены высоким имущественным статусом: их значение подкреплялось идеологически. Профессиональные служители культа - камы и представители специализированного ремесла - кузнецы окружались ореолом святости и таинственности. Положение облеченных властью подчеркивалось наличием титула и особых символов: "золотого пояса" / см. : Добжанский, 1990 /, воинских регалий, специфической одежды и т. д. В памятниках письменности большое внимание уделяется указанию имени, титула и возраста героя повествования. "Звучное "мужское имя", снабженное титулом, свидетельствовало не только о высоком общественном положении его владельца. Оно указывало на существование у человека таких достоинств, которые вывели к нему определенное благоволение божественных сил и привели к достижению высокого социального статуса" / Кызласов И. Л. , 1994, с. 195 /. Служение "божественному государству", "геройство и доблесть" вознаграждались правителем, престиж которого охраняли "очень строгие" законы. Подавший неблагоприятный совет государю приговаривался к отсечению головы /Бичурин, 1950, с. 353/. Придворный этикет не позволял сидеть в присутствии хана лицам до сорока лет /История Хакасии, 1993, с. 93/. Можно предположить, что круг тех приближенных, которые могли сидеть перед лицом хана, составляла отдельная категория старшей возрастной ступени общества - "аксагалы" /белобородые, старейшины/, институт, известный из истории огузских племен VII-XI вв. н. э. / Калиновская, Марков, 1995, с. 37-38 / и выполнявший социально-правовые, обрядовые и административно-распорядительные функции. Мудрость и жизненный опыт людей почтенного возраста позволяли им не только пользоваться определенными привилегиями, но и принимать участие в управлении, наряду с государственными служащими. Деятельность старика содержит элементы социальной роли "правителя" / Традиционное мировоззрение, 1990, с. 86 /

Подобно тому, как старейшины были хранителями норм обычного права, принципов народной культуры и рационального опыта многих поколений, занимая ввиду этого ряд сакральных позиций: руководство обрядами, не требующими присутствия шамана, "близость" к миру предков и т. д. , - образ правителя получает развитие как образ патриарха, защитника народа перед лицом внешней угрозы, социальных и природных катаклизмов. В хакасских героических сказаниях подчеркивается или мощь-богатство, или убежденность

сединами носителя ханского титула, что "указывает на признак старшего в семье, главы семьи, обладающего мудростью и опытом" / Унгвицкая, Майногашева, 1972, с. 119/. Подобные представления нам известны у многих других народов. Например, устная традиция бурятского шаманизма сохранила в памяти народа предание об Эсеге Малане - Широколобом отце, сыне Тенгри. "Эсеге Малан" - некогда было почетным прозвищем Чингисхана / Ринчен, 1975, с. 191-192 /.

Данные древнехакасской антропониимии также свидетельствуют о бытовании представлений о священности фигуры правителя. По мнению М. И. Боргоякова, первоначальное местное имя Тепсей позже закрепилось в качестве горы на берегу Енисея и дошло до нашего времени / Боргояков, 1970, с. 93 /. Повторно найденные здесь рунические надписи позволили С.Г. Кляшторному сделать предположение о сакральном значении этого названия, каким-то образом связанного с культом героя-эпонима". В одной из надписей говорится: ". . . счастливый на Небе Тебшей, Небо. . . ". Примененный в древнем тексте эпитет обычно входил в состав ханских / каганских / титулов / Кляшторный, 1976, с. 69 /.

Культ Неба - Тенгри существовал у многих древних народов Центральной Азии. Известно, что концепция власти древнетюркских каганов основывалась на идее ее небесного происхождения. Божественным, небесным называла свое государство и древнехакасская знать, которая спрашивала у Тенгри защиту / буквально - "крышу" /. По мнению Л. П. Потапова, названия тюркского кагана как "неборожденный" или "возникший на Небе" нельзя сводить только к титулу. Они отражают представления о "рождении кагана как человека по воле Неба. . ." / Потапов, 1991, с. 34 /. Справедливым оказывается это высказывание и по отношению к сакральной фигуре древнехакасского правителя.

Для древних тюрков обладание верховной властью определялось наличием у кагана дара Тенгри - кут. "По милости Неба и потому, что у меня самого было счастье / кут - С. У. /, я сел / на царство / каганом". В данном переводе С.Е. Малов сближает кут с понятием счастья, избранничества, благодати / Малов, 1951, с. 35 /. А.Н. Кононов считал, что здесь кут обозначен как указатель принадлежности к ханскому достоинству / Кононов, 1980, с. 209 /. Существует огромная этнографическая литература о кут как о душе - "двойнике" человека, при зачатии которого божество или несколько божеств предоставляют некий жизненный эмбрион, сгусток энергии, некое семя жизни. У среднеазиатских кыргызов сохранилось представление о кут, приносящим "счастье тому, кто сможет его взять". Удастся это только хорошему и честному человеку / Юдахин, 1965, с. 452 /. Такой кут мыслился как кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, попадавший в очаг через тундук / верхний деревянный круг остова юрты / символизировавший женские органы рождения. Есть и монгольская параллель: по сообщению Рашид-ад-дина и "Сокровенного сказания", Чингисхан, "из чрева матери яростно вырвавшись", сжимал в руке кусочек запекшейся крови размером с альчик. Здесь можно видеть отголосок древней идеи об избранничестве правителя, с рождения наделенного особыми качествами; его кут обладает более высоким уровнем священных

характеристик, чем кут простолюдина. Широко распространенным в средние века было использование слова "кут" как компонента имен собственных и титулов у центральноазиатских народов. В древнехакасской антропонимии мы встречаем "Кутлуг чигши", "Кутлуг бага тархан огя" и др.

Получение титула было очень важным моментом в жизни представителя правящего слоя. Часто это событие и описание заслуг фиксировалось в эпитафии. Принятие древнехакасским правителем титула "каган" - не только политический акт, но и претензия на обладание сакральностью кагана во всей полноте. В этом смысле показательным выглядит надменное послание ажо, принявшего титул кагана, уйгурскому кагану: "Твоя судьба кончилась. Я скоро возьму золотую твою орду, поставлю перед нею моего коня, водружу мое знамя. Если можешь состязаться со мною, то немедленно приходи; если не можешь, то скорее уходи" / Бичурин, 1950, с. 355-356 /. Интересно, что победитель констатирует исчерпанность некой "судьбы" уйгурского государя, упоминает орду - ставку, своего коня и свое знамя. Самый поверхностный анализ позволяет увидеть в этих элементах своеобразные маркеры каганской власти. Членение государств кочевников на центр и периферию / обычно состоящую из двух крыльев / породило своеобразную модель универсальной власти монарха: через орду - центр его страны и, соответственно, всей ойкумены проходит мировая ось / Мировое Древо, гномон/. Вещественными атрибутами мифологических представлений могут выступать: опора шатра правителя, золотая коновязь, у которой стоит конь кагана. От местопребывания повелителя радиально по "четырем сторонам света" распространяется его власть. Водружение знамени в землях поверженного противника символизирует победу собственной государственности и ценностей культуры над чужим и враждебным. На знаменах тюрков изображались их тотемные предки, для монголов "знамя было связано с душой - "сулдэ" предка, полководца, с небом" / Новгородова, 1989, с. 226 /. У древних хакасов существовали флаги и значки, с которыми они шли в бой; ажо установил "один штандарт, низ его весь красный"; среди государственных служащих выделялись знаменщики.

В монгольском языке слова "туг" и "сульдэ" выступают как синонимы. По верованиям средневековых монголов, знамя Чингисхана после его смерти восприняло душу повелителя /сю, сюр /, став "гением-хранителем ... его рода и подвластного ему монгольского народа" / Владимирцов, 1934, с. 144 /. Исследователи отмечают возможную близость корней: сюр-сюл-сюн и семантическую связь слов: сю, сюнезин, сульдэ и др. с тюркским "сюр", обозначавшим одну из душ" человека / Традиционное мировоззрение, 1989, с. 113 /. В кыргызском языке существуют фонетически близкие понятия: сур / "дух, душа" / и сяр / "грозность, величие, важность" // Юдахин, 1965, с. 665, 672 /. По сути здесь сяр- это сур великого человека. Монголы также выделяли сафальную охранительную силу "суу", присущую всем, и "каган-суу" / синоним - "еке-суу" или великий суу" /, обладателем которой был правитель / Скрынникова, 1989/. В инициальной формуле монгольских каганов "суу" употребляется в сочетании "суу джяли", которое переводят как "покровительство пламени", "величество и могущество", "великое счастье" и т.

д. Следует отметить, что слова "кут" и "джяли" относят к очень ранним заимствованиям из тюркских языков / Владимирцов, 1911, с. 7 /. Южкосибирские тюрки имеют в качестве обозначения одной из "душ" термин "джюла"/"чула", который в письменных источниках XIв. / М. Кашгари и др. / был зафиксирован со значением "пламя", "факел". Л.П. Потапов, ссылаясь на мнение С. Д. Майнагашева, -предполагает появление этого термина под влиянием профессиональной шаманской лексики /Потапов, 1991, с. 50-51 /. Имя "мужа высокого чина" - Йола / т. е. "светильник" / мы находим в одной из енисейских эпитафий.

Из всего вышеизложенного следует, что древнехакасский владыка действительно занимал сакральные позиции в мировоззрении средневекового хакасского общества. Эта концепция основывалась на религиозных верованиях той эпохи и древних представлениях о социальном назначении верховной власти. Можно выделить две составляющие идеологического оформления сакральности: традиционную / народную, семейную / и официальную / государственную, политическую/. Первая представляет религиозный, мифоритуальный пласт: пережитки архаических традиций /табуирование, магия, артемизм, культ предков/ и семейно - общинные институты. Сформированная государством концепция, не порывая с традицией, стремится найти в ней опору. Верховная власть правителя вписана в контекст традиционного мировоззрения достаточно органично.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абд ар-Рашид Ал-Бакуви. Китаб М., 1971. С. 104. Цит. по: Худяков Ю.С Структура военной организации у кыргызов в IX-X вв. // Из истории Сибири. Выпуск XX1. Томск, 1976. С. 212.

Абрамазон СМ. Формы семьи у дотюркских и тюркских племен Южной Сибири, Семиречья и Тянь-шаня в древности и средневековье // Тюркологический сборник 1972 г. М. , 1973. С. 304.

Алексеев В.П . О некоторых аспектах изучения производительных сил в империи Чингисхана // Всемирная история и Восток. М. , С. 81.

Балушок В. Г. Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в бытине // Советская этнография. 1991. №5.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1 М. - Л., 1950.

Боргояков М.И. Этнические и географические названия в енисейских памятниках древнетюркской письменности // Ученые записки хакасского НИИЯЛИ. Серия филологическая. №1. Вып. XIV. Абакан. 1970.

Боргояков М.И. Гуннско-тюркский сюжет о прародителе - олене /быке/ // Советская тюркология. 1976. № 3.

Вайнштейн СИ. Мир кочевников центра Азии. М. , 1991.

Владимирцов Б.Я. Турецкие элементы в монгольском языке. СПб. , 1911.

Владимирцов Б. Я;. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л.. 1934.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М. , 1993.

Добжанский В.Н. Наборные пояса кочевников Азии. Новосибирск, 1990.
История Хакасии с древнейших времен до 1917 г. М., 1993.

Калиновская К. П. , Марков Г. Е. Возрастные отношения в системе традиционно-патриархального сознания в Азии и Африке // Вестник МГУ. Серия 8. История. 1995. № 4.

Кляшторный С. Г. Руническая эпиграфика Южной Сибири /наскальные надписи Тепсея и Турана/ // Советская тюркология. 1976. № 1.

Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Т 1. М., 1941. с 239.

Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VI 1-1Xвв. Л. , 1980.

Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М. , 1988

Кызласов И.Л. Рунические письменности евразийских степей. М. , 1994.

Кызласов Л.Р. О шаманизме древнейших тюрков // Советская археология. 1990. №3.

Кызласов Л.Р. Львы, тигры и гепарды в средневековой Сибири // Вестник МГУ. Серия 8. История. 1995. №4.

Кюннер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М. , 1961.

Львова Э.Л. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: человек. Общество. Новосибирск, 1989.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М. - Л. , 1951.

Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. М.- Л. , 1952.

Новгородова Э. А. Древняя Монголия. М., 1989.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм Л. , 1991.

Ринчен Б. Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975

Сагалаев А.М. , Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.

Скрынникова Т. Д. Сакральность правителя в представлениях монголов XIIв. // Народы Азии и Африки. 1989. №1.

Сунчугашев Я. И. Хакасские героические сказания как исторический источник // Вопросы этнографии Хакасии. Абакан, 1981.

Супруненко Г. П. Некоторые источники по древней истории кыргызов //История и культура Китая. М. , 1974.

Трояков П. А. Мотив закапывания ханского сына в хакасских сказках // Ученые записки Хакасского НИИЯЛИ. Вып. XIV. Абакан, 1970.

Унгвицкая М. А. Хакасские героические сказания - "Семейные хроники" и памятники енисейской письменности // Советская тюркология. 1973. №2.

Унгвицкая М. А., Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972.

Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965.