

Оригинальная статья / Original Article

DOI: 10.31857/S160578800020759-0

## Жанр клятв в монгольско-маньчжурских источниках

© 2022 г. Л. С. Дампилова

Доктор филологических наук,  
главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения РАН,  
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6  
ORCID: 0000-0003-0917-5432  
dampilova\_luda@rambler.ru

© 2022 г. Н. Н. Николаева

Кандидат филологических наук,  
старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения РАН,  
Россия, 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, д. 6  
ORCID: 0000-0002-4903-7387  
natanika80@mail.ru

**Резюме.** В работе рассматриваются семантика и структура клятв и связанных с ними ритуалов, бытовавших у монголов и маньчжуров в эпоху Цинской империи, на основе материалов из источника “Правдивые записи о монголах Цинской империи” (“Dayicing ulus-un mongyul-un mayad qauli”). Также привлекается фольклорный и историко-этнографический материал. Выявлено, что структура и основные элементы обряда клятвы в маньчжурской и монгольской традиции имеют близкий характер, тесно связаны между собой и восходят к схожим древним мифологическим представлениям народов Центральной Азии. Аппелляция к верховному божеству и ритуальное жертвоприношение являются основными составляющими клятвенного обряда. Кроме того, фундаментом его служит базовая модель мифологического мира.

**Ключевые слова:** монголы, маньчжуры, клятва, структура, семантика, обряд, ритуал.

**Для цитирования:** Дампилова Л.С., Николаева Н.Н. Жанр клятв в монгольско-маньчжурских источниках // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 2022. Т. 81. № 3. С. 64–73. DOI: 10.31857/S160578800020759-0

## The Genre of Oaths in Mongolian-Manchurian Sources

© 2022 Ludmila S. Dampilova

Doct. Sci. (Philol.),  
Head Researcher at the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies  
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,  
6 Sakhyanova Str., Ulan-Ude, 670047, Russia  
ORCID: 0000-0003-0917-5432  
dampilova\_luda@rambler.ru

© 2022 Natalia N. Nikolaeva

Cand. Sci. (Philol.),  
Senior Researcher at the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies  
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,  
6 Sakhyanova Str., Ulan-Ude, 670047, Russia  
ORCID: 0000-0002-4903-7387  
natanika80@mail.ru

**Abstract.** This paper analyzes the semantics and structure of oaths and relevant rituals of Mongols and Manchus in the period of the Qing Empire based on the materials from the source “Dayičing ulus-un mongγul-un maγad qauli”. Folklore and ethnographic materials are also used in the analysis. It is revealed that the structure and main elements of oath-taking ritual in the Manchu and Mongolian traditions are very similar, closely intertwined and trace their origins back to the kindred ancient mythological beliefs of the Central Asian peoples. Appealing to a supreme deity and a ritual sacrifice form the principal components of the oath-taking ceremony. Besides, a basic model of a mythological world serves as its foundation.

**Key words:** ceremony, Mongols, Manchus, oath, ritual, semantics, structure.

**For citation:** Dampilova, L.S., Nikolaeva, N.N. *Zhanr klyatv v mongolsko-manchzhurskikh istochnikah* [The Genre of Oaths in Mongolian-Manchurian Sources]. *Izvestiâ Rossijskoj akademii nauk. Serii literatury i âzyka* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Literature and Language]. 2022, Vol. 81, No. 3, pp. 64–73. (In Russ.) DOI: 10.31857/S160578800020759-0

В статье впервые дается сравнительный анализ жанра клятвы как вида договора в маньчжурской традиции в период становления маньчжурской династии и в устной традиции монгольских народов. Задачи нашей работы – изучить специфику клятвенных обрядовых действий в традиции маньчжуров и монголов, выявить структуру построения обрядового события, установить особенности “общих мест” в вербальном материале обряда. Основной метод: сравнительно-сопоставительный анализ, при исследовании вербального материала используется структурно-семантический метод, а при описании невербального компонента – функционально-прагматический подход для выявления модели обрядового действия. Актуальность исследования обусловлена необходимостью введения в научный оборот нового материала, выявления специфики и схожести маньчжурской обрядности в сравнении с монгольскими обрядами.

Основным объектом для исследования является недавно впервые переведенное и изданное на русском языке произведение “Правдивые записи о монголах Цинской империи” (“Dayičing ulus-un mongγul-un maγad qauli”) [1], оригинал которого был опубликован на старописьменном монгольском языке в г. Хух-хот (Китай) в 2013 г. Оно представляет собой извлечение из династических хроник фундаментального памятника по истории Цинского Китая “Правдивые записи о династии Цин” (“Цин ши лу”), хранящихся в Историческом архиве № 1 г. Пекин. “Цин ши лу”, в свою очередь, считается одним из ценных

и достоверных источников цинского периода [2, с. 20].

### 1. Клятвы монголов и маньчжуров – государственные и семейные

В “Правдивых записях о монголах династии Цин” постоянным поводом для клятв и договоров чаще всего являются междоусобные войны как между монгольскими племенами, так и между Цинской империей и вассальными народами. Изучая только тексты клятв, можно погрузиться в бурную историю Внутренней Азии в цинский период, проследить, какие народы в это время действуют на политической арене, участвуют в соглашениях между собой: “Если халха, поддавшись красноречию китайцев и польстившись на их товары, преступят данную клятву и самовольно заключат с китайцами перемирие, то пусть Небо и Земля их осудят, прольется кровь их, кости их побелеют. Если наш маньчжурский народ преступит данную клятву, пусть се будет точно так же” [1, с. 57]. Или договариваются против третьей стороны, как, например, в следующем случае: “Мы, два народа – маньчжуры и хорчины, будем действовать сплоченно против унижающих нас чахаров” [1, с. 48].

Маньчжуры в союзе с хорчинами борются не только против чахаров, но и против Минского государства, халха, так что союзы для клятв составляются в разных вариантах: “Небо одобрило меня, когда я обратился к нему, не стерпев оскорбления от Минского государства и монгольских чахаров и халха. Когда чахары и халха,

объединившись, пришли с войском, чтобы схватить и убить хорчинского Уба-тайджи, Небо также защитило его. Из ненависти к чахарам и халха Уба-тайджи пришел ко мне за советом, поскольку Небо объединило нас одним страданием. Если мы будем жить в мире, помня о том, что Небо свело нас, то пусть оно к нам будет благосклонно. Если же мы будем жить во лжи, забыв о воле Неба, то пусть оно осудит нас и причинит страдания. Если установленные между нами отношения разрушат следующие поколения, пусть Небо осудит и причинит страдания виновному. Если же от начала и до конца все будет без изменений, пусть Небо благоволит нашим сыновьям и внукам из поколения в поколение” [1, с. 53].

Во времена правления императора Хуан-Тайци (Абахая) маньчжуры уже в союзе с монгольскими племенами клянутся о борьбе с бывшими партнерами чахарами: «В тот день хан, старшие нойоны Дайшан, Амин, Мангултай, нойоны Абатай, Дэгэлэй, Аджигэ, Дуду, Юту, Шоту, Сахалиян, Хоугэ, а также прибывшие монгольские нойоны принесли клятву Небу. Хун-тайджи произнес: “В связи с тем, что чахарский хан, разрушая собственное государство, не признает собственных братьев и нападает на пять халхаских отуков, аоханские и найманские нойоны, отвергнув чахарского хана, прибыли ко мне. Если я, не думая об этом, посажу их в крепость как простолюдинов, пусть Небо осудит меня, и дни мои сократятся...”» [1, с. 65]. Таким образом, противники и союзники, меняясь позициями, находятся в постоянном состоянии принесения и исполнения клятв и договоров.

В исторических записях помимо клятв военного характера присутствуют письменные клятвы, например, связанные с семейными делами ханского двора. В 1624 г. хан клянется в письме-клятве: “Если я не стану содержать человека, покинувшего родные земли и прибывшего к нам навсегда, пусть Небо осудит [меня] и зачтет мне это за грех. Если же я возьму на содержание посланного Небом зятя и дочь, по милости Неба продлится жизнь Дайшан-нойона, Амин-нойона, Мангултай-нойона, [Хун-тайджи]-нойона, Абатай-тайджи, Дэгэлэй-тайджи, Джайсангу-тайджи, Джиргалан-тайджи, Аджигэ-тайджи, Дуду-тайджи, Ёту-тайджи, Шоту-тайджи (кит. shuo tuo), Сахалиян-тайджи, а также прибывшего Энгэдэр-тайджи, и пусть все пребудут в мире и благоденствии” [1, с. 46]. Не менее интересным выглядит дополнительное письмо-приказ к этой клятве: “В вину Энгэдэру будет вменяться лишь попытка отобрать власть. Любая другая

провинность не будет считаться ошибкой зятя, прибывшего из чужих земель. Находясь в монгольских землях, принцесса жила милостью эфу<sup>1</sup>. Прибыв сюда, эфу следует доверять принцессе... Если принцесса будет доставлять неприятности эфу, то я окажу поддержку зятю, приказав умертвить ее..., и не стану ее защищать” [1, с. 47]. Таким образом, клятвы монголов и маньчжуров и связанные с ними ритуалы можно интерпретировать как важные формы социального действия, конститутивные для формирования индивидуальной и общественной жизни.

## 2. Клятва и вера в магию слова

В статье рассматривается вербальный аспект обряда клятвы в тесной связи с невербальным обрядовым компонентом. Обряд и текст существуют как дополняющие друг друга составляющие одного структурного ритуального события, где “всякий обряд может быть представлен как определенный текст, т.е. как некая последовательность символов, выраженная при помощи обрядового синтаксиса” [3, с. 63]. Необходимо заметить, что рассматриваемые нами исторические сведения не имеют специальной задачи записывать структуры обряда и текста, поэтому этапы обряда выявляются из разных текстов на одну тему.

Как известно, каждый традиционный жанр обладает специфическими правилами своего тематического, стилистического и композиционного развертывания. Клятва — один из самых древних во всем мире распространенных речевых жанров. Клятва представляет собой договор, обещание о будущих социальных или политических отношениях двух или нескольких сторон. Каждый участник взаимного ритуального события одновременно выступает в роли и адресанта, и адресата. Предварительными и существенными условиями, необходимыми для осуществления клятвы, являются определенные магические действия. «Ритуально-магическое действие, как правило, несет на себе основную смысловую нагрузку и “хронологически” предшествует слову, его сопровождающему» [4, с. 185]. Таким образом, несомненной является фидеистическая (от лат. *fides* ‘вера’) коммуникация при обряде, где основную роль играет магическая функция слова, тесно связанная с мифологическим мировоззрением. “И миф, и ритуал — это символические процедуры,

<sup>1</sup> Эфу — “императорские зятя — монгольские князья, женившиеся на маньчжурских принцессах. Эфу имели преимущественное право на занятие государственных должностей, освобождались от всех налогов и воинской повинности” [5, с. 166].

и они переплетены между собой, наряду с другими, гораздо теснее именно в данном отношении. Миф – система словесных символов, тогда как ритуал – система символических объектов и действий. Оба суть символические процессы, касающиеся ситуаций одного типа, преодолеваемых одинаково аффективно” [6, с. 58].

Магическую сверхъестественную функцию проводимого обряда обеспечивает обязательное присутствие божественного свидетеля. Сакральное невидимое божество, присутствующее в жизни человека вне времени и пространства, является свидетелем и гарантом исполнения данного слова. В тексте клятвы небесный судья диктует структуру построения предшествующих клятве событий.

### 2.1. Небо и Земля как заверители клятв

Неоспоримым авторитетом и главным судьей, чье имя считается сакральным для всего центральноазиатского мира, является верховное божество Небо (*Тэнгри*). В маньчжурской и монгольской традиции Небо как всевидящее око с функцией защитника и судьи сопровождает жизнь человека на всех этапах жизненного пути: “Небо одобрило меня”, “Небо также защитило его”, “Небо объединило нас одним страданием”, “Небо свело нас, то пусть оно к нам будет благосклонно”, “Если же мы будем жить во лжи, забыв о воле Неба, то пусть оно осудит нас и причинит страдания” и т.д.

В маньчжурской традиции клятвы приносят либо одному Небу, либо Небу и Земле как двум основным составляющим вселенной: “По воле Высшего Неба и Нижней Земли (п.-монг. *degedü tngri, दौरа-ту үажар*)”, “Заверяя в этом, клянусь Небу и Земле”, “Пусть Небо и Земля осудят их и зачтут им это за грех”. Это отражено и в семантике жертвоприношения, сопровождающего принесение клятвы: “...забив белую лошадь для подношения небесам...” [1, с. 21]; “было совершено жертвоприношение Небу белой лошастью, Земле – черной коровой. Согласно принесенной тогда клятве, наш маньчжурский народ и халха должны были совместно либо пойти войной на китайцев, либо вступить с ними в перемирие” [1, с. 56–57]; “Преподносим белого коня Небу и черного быка Земле” [7, с. 29]. Небо и Земля имеют противоположную цветовую символику ‘белый’ и ‘черный’, а в архаичных культурах белый и черный всегда рассматривались как антитетическая пара. Но в нашем случае цвет не имеет оппозиционного значения, а обозначает только цветовое различие неба и земли, чему и соответствует

состав жертвоприношения. “Семантика текста реализуется только в соответствии с ритуалом, понимаемым не в узкосинтагматическом смысле, но шире – как особого рода действительность, описание которой так или иначе осуществляется словесной частью ритуала” [8, с. 210–211].

В более ранней монгольской летописной традиции (“Сокровенное сказание монголов” 1240 г.) встречаются клятвы, демонстрирующие чрезвычайную близость маньчжурским. Так, например, керейтский Ван-хан (Тоорил, Тогорил, Тогрул), обращаясь в адрес пришедшего ему на помощь во время нападения найманов Чингис-хана, клянется: “Да помогут же мне Небо и Земля воздать ему долг моей благодарности!” [9, с. 65]. И семантически, и структурно эта клятва не отличается от маньчжурских.

Клятвы подобного плана, в качестве свидетелей и заверителей манифестирующие Небо, Землю или более абстрактное верховное божество (которое так или иначе соотносится с верхом, небесами, Небом), находятся и в устной фольклорной традиции, например, в эпосе монгольских народов: *Энэ ехэ дайда мэни, / Энэ хүүрээ эмдээ хадам, / Эрьежэ нүгөө үнгөөрөө гаруужал* ‘Если я это слово нарушу, / Пускай повернется другой стороною / Земля эта моя великая’ [10, с. 174]; *Энэ хэлээн хүүрхэмнай / Хэб болжо бодуужа, / Хэлгэ заяан хоёрнай / Хэзээ мүнхэ харуужа* ‘Пусть эти слова, что сказали, / законом (над нами) возвысятся, / пусть и Творец наш, создатель, / навеки радеет о нас!’ [10, с. 65]. В правовой культуре бурят существовали клятвы на верность российским властям, государю, которые приносили лица, вступающие в высокие общественные должности тайшей, шуленг, зайсанов. В этих клятвах также прослеживается апелляция к высшему божеству: “Если же я покажу неправду, то Бог (бурхан) лишит меня промыслов как на суше, так и на воде, за что также я и в будущей жизни и должен быть перед Богом (бурханом) ответ” [11, с. 125].

Небо и Земля, будучи сакральными объектами поклонения, регулирующими поведение человека в разнообразных жизненных ситуациях, в приведенных монгольских и маньчжурских клятвах выступают в качестве свидетелей и заверителей, стоящих вне времени, профанных обстоятельств и условий, и вследствие этого действие клятв простирается за пределы происходящих в реальном времени событий. Функция свидетелей включает в себя и помощь в достижении цели, и кару за нарушение клятвы. Освидетельствование вышними силами слов клятвы изменяет состояние профанного предмета, сакрализует его и переводит

в сферу священного. “Таким образом, в клятве соприкасаются две сферы бытия: социальная, человеческая и сакральная, божественная, изначально противопоставленные в фидеистической коммуникации” [12, с. 125].

Безусловно, обращение к Земле / Небу в клятвах как к высшим гарантам их исполнения в письменной традиции имеет глубокие мифологические корни. В теогонических воззрениях кочевников Центральной Азии почитание Земли и Неба, нашедшее выражение в мифологии, верованиях и связанной с ними традиционной обрядности, занимало одно из центральных мест. Почитание Вечно Синего Неба и Матери-Земли зафиксировано в “Сокровенном сказании монголов”, об этом свидетельствовали и западные путешественники и миссионеры, посещавшие Монголию [13, с. 48].

Небо символизировало мужское/отцовское начало, Земля – женское/материнское, и оба они выступали в качестве подателей жизни, покровителей, защитников, вершителей судеб и высших судей. “Вечное Синее небо, по представлениям бурят, олицетворяет не только высший разум, но и справедливость. Оно видит все поступки и помыслы человека, который не в состоянии укрыться от его правосудия. Подобно древним монголам, буряты, доказывая свою правоту, обращались к небу (бурхану) быть свидетелем и судьей (*Үндэр Тэнгри хараг! Бурхан, хара!* ‘Пусть высокое небо смотрит! Смотри, бог!’)” [14, с. 316]. Надо заметить, что устная традиция демонстрирует в клятвенных текстах более частое обращение к Земле, считавшейся праматерью всего сущего, что, вероятно, связано с более архаичными воззрениями, восходящими к материнскому роду, тогда как в письменных источниках доминирует призывание Неба, персонифицирующегося с мужской фигурой отца.

## 2.2. Кровавое жертвоприношение в клятвенном обряде

Сакральный текст предполагает обязательность торжественного заклинательного элемента в речи участников обряда. Клятва может быть действенной только в процессе обряда, имеющего свои правила игры. В структуре любого обряда выделяется несколько этапов, каждый из которых сам по себе представляет завершённое действие, а в совокупности все они направлены на как можно более результативное завершение обряда [15, с. 52]. В клятвенных обрядах выделяются этапы до произнесения клятвы, сама клятва и завершающие ритуалы. В первую очередь проводится

ритуальное жертвоприношение, имеющее в каждом случае свои особенности. Для обряда имеет значение и одежда, и строго по символической функции предназначенные блюда: «Надев на лошадей сбрую, доставив доспехи, приготовив из говядины почетное блюдо, забив белую лошадь для подношения небесам, разлив по чашам вино, кровь, разложив мясо, кости и землю, четыре народа друг за другом поклялись: “Отныне, если взаимная женитьба дочерей и сыновей не будет проходить благополучно, подобно этой крови, прольется [наша] кровь, подобно этой земле, [мы] землей покроемся, подобно этим костям, [наши] кости побелеют. Если же сдержим свое слово, мы будем есть это мясо, пить вино, и жизнь наша будет долгой”. На эту клятву хан ответил клятвой: “Если вы сдержите данное слово, то все будет хорошо. Если не сдержите слово, то я выжду три года и покорю вас”» [1, с. 21–22], “Забив для подношения небесам белого коня, брызгая кровь, давали клятву” [1, с. 24]. Как известно, “...с помощью жертвы восстанавливаются утраченные связи, которые в обрядах этого типа мыслятся преимущественно как вертикальные” [8, с. 189], поэтому кровавая жертва небесам является необходимым элементом ритуала.

Кровь самого актанта в качестве жертвоприношения и одновременно залога исполнения клятвы встречается в монгольских источниках. В “Сокровенном сказании монголов” Ван-хан в очередной раз приносит клятву Чингис-хану следующим образом: «“Если теперь я увижу своего сына да умыслю против него худое, то пусть из меня вот так выточат кровь!”, и с этими словами он, в знак клятвы, уколол свой мизинец зеркальным ножичком для сверления стрел и, выточив из ранки берестяной бурачок крови, попросил передать его своему сыну» [9, с. 77].

В летописи “Алтан тобчи” Мэргэн Гэгэна, датируемой XVIII в., указывается, что Хасар, брат Чингис-хана, и посол Ван-хана приняли кровавую клятву над кувшином [16, с. 148], т.е. принесли клятвы и в знак исполнения их наполнили кувшин своей кровью. По свидетельству Рашид-ад-Дина, подобные ритуалы, сопровождающие принесение клятв, были распространены у монголов: “Так как монгольский обычай таков, что они приносят друг другу клятву кровью” (Цит. по: [16, с. 250]). По верованиям монгольских народов, именно в крови находится душа человека, его дух *сүлдэ*, жизненная сила, причем не только человека, но и всех живых существ.

Бескровное умерщвление (казнь преступников, обычный забой животных) без пролития

крови считалось предпочтительнее и даже почетнее кровавого. В “Сокровенном сказании монголов” Джамуха просит для себя милости в виде бескровной казни, клянясь: “Когда буду лежать мертвым, то и в земле, Высокой Матери нашей, бездыханный прах мой во веки веков будет покровителем твоего потомства. Молитвенно обещаю это” [9, с. 99]. Кровь и человека, и жертвенного животного как сакральная субстанция, в которой заключается жизненная сила, выступает невероятно ценным клятвенным залогом. Магический заряд принесенной клятвы усиливается в случае, когда указывается возможность расплаты за ее несоблюдение, т.е. кровопролитие, кровавая казнь, которую символизировали сосуды, наполняемые собственной кровью. Клятвы на крови, таким образом, даже не требуют вмешательства или освидетельствования со стороны высшего / божественного, поскольку залогом выступают имплицитно жизнь и смерть самих актантов.

### 3. Обмен подарками, жертвенная пища и совместная трапеза как элементы клятвенных ритуалов

Строго определенная поэтапная обрядность, но без кровавого жертвоприношения прослеживается в клятвах побратимства. В маньчжурском источнике подобных клятв пока не обнаружено, однако они встречаются в монгольских. Так, клятвы побратимства трижды приносят Тэмуджин (будущий Чингис-хан) и Джамуха, и каждый раз заверения в верности, дружбе-братстве, совместных действиях сопровождаются обменом подарками. Вначале в детстве это альчики для игры и детские стрелы. В старшем возрасте они обмениваются золотыми поясами и конями из военной добычи [9, с. 42–43]. Почти идентичные обряды обнаруживаются в фольклоре бурят и ойратов [17, с. 50–54]; [18, с. 20, 57].

В маньчжурской традиции могут быть этапы обряда до клятвы и без кровавого жертвоприношения с использованием только пищи и воскурения: “По такому поводу на берегу реки Хуньхэ была принесена клятва. Воскурив благовония Небу и поднеся мясо, хан с Уубой совершили три коленопреклонения и девять поклонов. Клятва была зачитана вслух, а затем сожжена” [1, с. 54]. Все цветовые и числовые элементы в обрядовом событии имеют свое точное символическое обозначение. В обряде конкретно обозначаются жертвенные блюда для божества и сакральные числа три и девять остаются неизменными в маньчжуро-монгольской традиции.

Семантику акциональных действий (воскурение благовоний, забивание животных, приготовление определенного числа чаш для жертвоприношений) раскрывает вербальный материал. Стоит заметить, что в маньчжурской традиции некоторые преподносимые божеству дары трудно назвать жертвенной пищей, например, кости, земля: “...вместе забили белого коня и черного быка. Затем, разлив по чашам вино и кровь, разложив мясо, кости и землю, они поклялись перед Небом и Землей” [1, с. 37]; “Чтобы создать один союз, мы, два государства маньчжуров и харачинов, преподносим белого коня Небу и черного быка Земле. Присягая вместе на верность, мы подносим одну чашу архи, одну чашу с мясом, одну чашу с кровью и одну чашу с сухими костями” [7, с. 29]. Символический подтекст подобных невербальных компонентов обряда четко расшифровывается в тексте “Правдивых записей”: “Отныне, если взаимная женитьба дочерей и сыновей не будет проходить благополучно, подобно этой крови, прольется [наша] кровь, подобно этой земле, [мы] землей покроемся, подобно этим костям, [наши] кости побелеют. Если же сдержим свое слово, мы будем есть это мясо, пить вино, и жизнь наша будет долгой” [1, с. 21]. Итак, становится ясно, что преподнесенные в чашах дары полностью соответствуют условиям кары за нарушение клятвы и благоденствия при их исполнении. Залогом клятвы вновь выступает жизнь. Надо заметить, что клятвенный обряд с такими компонентами, как жертвоприношение разнообразных животных, подношение жертвенной пищи, был, по-видимому, достаточно устойчив и распространен, поскольку в источниках он упоминается не единожды [19, с. 4].

В монгольских текстах нередко встречается совместное пиршество актантов клятвенного обряда, но без обозначенного жертвоприношения. Например: «В ту пору река начала высыхать: вода в ней была стоячая, густая и вязкая... Вдруг с северной стороны прибежала дикая лошадь, которую Хасар застрелил. Так как не было котла, то содрал с лошади шкуру, разрубили мясо на куски и зажарили их на раскаленных камнях. Напившись воды из той реки и помолвившись в сторону Тэнгри, Чингис сказал (нукэрам): “Если удастся мне создать великое правление, то буду делить свое счастье и несчастье с народом вашим. Если мы нарушим эту клятву, то пусть прекратится течение (нашей жизни), как останавливается течение этой реки. Да сохранят те, кто поклялся, напившись воды из этой реки, свою клятву до потомков своих предков”» [16, с. 148]. Пиром закрепляют также клятвы побратимства [9, с. 43].

Совместное принятие пищи в этом контексте означает, по всей вероятности, приобщение всех участников обряда к сакральному акту, к некоему коллективному священнодействию, каковым представляется принесение клятвы. Кроме того, здесь обращает на себя внимание соотносительность природного объекта (реки) и жизненного цикла актанта, уподобление течения реки течению жизни. Возмездие за несоблюдение условий клятвы связывается с происходящими с рекой изменениями.

Подобный прием можно найти в фольклоре, например, бурят: *Минии хани энэ хүүрээ / Сусаа хани болобо хада / Энэ ехэ далай мэни / Хайратаа хатахал, / Энэ ехэ ногоод мэни / Үндүһүндөө хатахал!* ‘Коль слов своих не сдержу, / это большое море мое / высохнет до песков, / эти густые травы / завянут до корней’ [20, с. 169]. Проследживается та же структура построения клятвенной формулы — указания расплаты за невыполнение обещанного без привлечения в качестве свидетелей божественных сил. Отождествление в широком смысле природного и человеческого символизирует тесную взаимосвязь человека с окружающим его миром. Гибель самого важного — воды и растительности — для кочевника означает гибель его стад и табунов и соответственно ставит под угрозу его собственное существование. Таким образом, в подобных клятвах имплицитно залогом выступает жизнь актанта.

Действия при ходе обряда расшифровывает текст — такие события, как отпить или выпить преподнесенную водку или обмакнуть нож в крови, имеют символическое значение: “Если я поклянусь, обмакнув нож в вино, а затем убью вас, то это будет моей виной. Если же вы, заставив меня поклясться, выпьете этого вина и откажетесь сдать, то это ваш грех. Если не примете нашего подданства, возьму город штурмом и тотчас убью вас” [1, с. 34–35]. Думается, такое действие, как обмакнуть в кровь нож, является усеченной формой кровавого жертвоприношения. Усиливая психологическое напряжение для доказательства своей искренности, адресат подтверждает свое слово не просто клятвой, но и перечислением последствий нарушения данного слова.

Завершающий этап обряда также может иметь разные сценарии и символическое значение, например, в следующем событии — отпив водку адресата, адресанты как бы дают свое согласие: “Отпив часть того вина, оставшуюся часть он отправил обратно. Буянгу и Бурхангу выпили присланного вина и, открыв ворота ставки, сдались...” [1, с. 35].

Клятва закрепляется обрядовым действием, имеющим древние традиции. В приведенном выше примере Чингис-хан и его сподвижники пьют воду из реки, и каждый, кто испил ее, причащается клятвы и должен не только исполнить сам, но и распространить ее действие на своих потомков. Возможно, совместное распитие какого-либо напитка, получающего в этом контексте сакрализованную функцию закрепления принесенных обещаний, восходит к древнему ритуалу совместного пиршества после принесенного жертвоприношения. Подобное сохранялось у бурят на тайлганах, когда после обряда *сасали бариха* (кропление молока и молочной водки вверх в направлении восхода солнца как подношение божествам и высшим духам) все участники обряда распивали молочную водку, а после обряда *хурылха* всем распределялось мясо жертвенных животных, причем съесть его следовало только на тайлгане, не принося домой [21, с. 67, 69].

#### 4. Наказание и кара за невыполнение клятвы

В летописи особое значение имеют порождаемые клятвой реакции с обеих сторон: «После клятвы, данной ханом и нойонами пяти халхаских отуков, к нему перебежали два подданных Сонин-тайджи из баягудского и Джайсан-Хэу-хэна из джарагудского отука. Хан сказал: “Хоть и жаль мне осмелившихся прийти людей, нельзя нарушать данную клятву” и вернул беглецов прежним хозяевам» [1, с. 40]. Данный пример подчеркивает ответственность лица, давшего клятву.

Степень ответственности за вольное и невольное нарушение клятвы имеет одинаковые последствия. В первую очередь, нарушение клятвы предполагает наказание со стороны высшей силы, т.е. Небесного божественного судьи. Не менее значимы реальные наказания со стороны второго партнера договора: “Если вы сдержите данное слово, то все будет хорошо. Если не сдержите слово, то я выжду три года и покорю вас” [1, с. 22]; “Не стану скрывать, что в данном случае мы снова станем врагами. Я возведу ставку на территории вашего племени ехэ и покорю ваш народ” [1, с. 24].

Не менее жестоки последствия даже за якобы “нарушения” клятвы: «Мангултай вместе со своей младшей сестрой Мангуджи, ее мужем аоханским Сонум-дугурэном, Дэгэлэй-нойоном, Тумбуру, Айбари, Лэнсэнги, помолившись Небу, сжег бумагу и принес клятву: “Я, Мангултай, не причиню зла хану. Придай мне силы. Если я не буду любить [хана] так же, как себя, пусть Небо осудит меня”. Супруги Сонум и Мангуджи принесли следующую клятву: “Мы будем все силы отдавать

хану. Если не сдержим своего слова, пусть Небо осудит нас”. Вскоре после этого Мангултай внезапно заболел и, ничего не успев сказать, умер. Дэгэлэй так же, как и он, скончался от болезни» [1, с. 212]. Смерть после принесения клятвы оценивается как нарушение клятвы и наказание Небом: “Мангултай и Дэгэлэй покарало Небо” [1, с. 213].

Безжалостные последствия ожидают родных и близких умерших “клятвopеcтупников”: «После обсуждения произошедшего нойонами и сановниками ими было вынесено общее решение: “В связи с тем, что Мангуджи и Сонум вступили в дурной сговор, их следует убить, разрубив на части... Их жен и детей, сообщников Тумбуру и Айбари также необходимо убить... Всех подданных и имущество Мангултай и остальных необходимо конфисковать» [1, с. 213]; “Поскольку Мангуджи является женщиной, узнав о каких-либо беспорядках, она должна была воспрепятствовать им во имя государства. Не следует отменять ее смертной казни, поскольку она участвовала в заговоре против хана. Согласно уложению, необходимо убить жен и детей двух нойонов” [1, с. 213].

#### Заключение

И в маньчжурской, и в монгольской традиции (устной и письменной) в плане композиционной структуры имеются как короткие описания обрядов и тексты клятв, так и развернутые варианты, уточняющие и раскрывающие семантику ритуальных действий. Необходимо особо отметить, что в хронике отражены как устные, так и письменные формы клятв, например, в 1619 г., “в первый день среднего зимнего месяца, день белого дракона. Хан вручил пяти сановникам... письмо с клятвой” [1, с. 37]. Тексты с клятвой в готовом виде в устной форме зачитываются в ходе обряда или пишутся в момент соглашения двух договаривающихся сторон: “Написав текст клятвы, он сжег его Небесам” [1, с. 41].

При сравнении разных текстов клятв неизменными остаются композиция и используемые константные единицы. Как видно из повторяющихся формульных выражений, текст клятвы строится “с точки зрения традиции, эстетика которой и определяет его композиционный тип” [22, с. 156]. Например, при проведении обряда число и состав пяти чаш жертвоприношений, воскурения остаются неизменными, только могут меняться виды жертвоприношений (с кровавым и без кровавого жертвоприношения).

Структурно монгольские и маньчжурские клятвы максимально близки, не наблюдаются

особых специфических различий. Один из основных опорных элементов – воззвание к сверхъестественным силам (Небу, Земле, высшему божеству) в качестве свидетелей, заверителей и гарантов соблюдения условий клятвы. Отсюда логично следует второй композиционный элемент – постановка условий выполнения / невыполнения клятвы и кары / награды за это. В ходе клятвы обговариваются все виды наказаний за нарушение слова, и наказания могут быть мифологического и прагматического характера. В одних случаях предполагается наказание только со стороны высших сил, подразумевающее преждевременную гибель нарушителя клятвы, ухудшение его жизненных условий, поскольку залогом всегда выступает жизнь. Либо проступок засчитывается греховным, что, естественно, также окажет негативное воздействие на дальнейшие жизненные ситуации преступившего свое слово (несчастья и беды, посылаемые высшими силами). В других указывается, что нарушитель понесет наказание со стороны другого актанта, получающего в этом случае гласное и негласное право действий в собственную выгоду. В случае, если условия клятвы будут соблюдены, награда принимает скорее прагматический, но в то же время и обобщенный характер, предполагающий вмешательство высших сил лишь имплицитно, – благоденствие, долгая жизнь, благополучие потомков.

В сравнении с архаическими источниками установлена преемственность как вербального, так и невербального материала клятвенного обряда. В вербальном материале используемые “общие места” в формульных выражениях остаются неизменными, и в этом случае однородный текст последовательно раскрывает семантику схожих ритуальных событий, исполняемых в клятвенных обрядах. Итак, структура и основные элементы обряда клятвы в маньчжурской и монгольской традиции тесно связаны между собой и восходят к схожим древним мифологическим представлениям народов Центральной Азии. Вера в верховное божество как первичная составляющая обряда и базовая модель мифологического мира является основой клятвенного обряда.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Правдивые записи о монголах Цинской империи. Т. 1: Правление Тайцзу, Тайцзуна и Шицзу / Пер. со старописьменного монгольского Е.В. Сундуевой. Иркутск: Оттиск, 2019. 648 с.
2. Базаров Б.В., Сундуева Е.В., Цыренов Ч.Ц., Нолев Е.В. “Открылось то, что хранится в золотом

- сундуке...”: к вопросу об источниках и назначении “Правдивых записей о династии Цин” // Вестник архивиста. 2018. № 1. С. 11–23.
3. Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
  4. Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Благопожелание: ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М.: Наука, 1994. С. 168–208.
  5. Ховалыг С.С. Социальное положение и правовой статус отдельных групп населения Халхи и Танну-Туву на рубеже XIX–XX вв. // Владимирцовские чтения – VI. М.: ИВ РАН, 2017. С. 163–171.
  6. Kluckhohn C. Myths and Rituals: A General Theory. *Harvard Theological Review*, 35(1), 45–79. doi: 10.1017/S0017816000005150. URL: [https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/6F453D3C437E29485C0573CA0E70B2E4/S0017816000005150a.pdf/myths\\_and\\_rituals\\_a\\_general\\_theory.pdf](https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/6F453D3C437E29485C0573CA0E70B2E4/S0017816000005150a.pdf/myths_and_rituals_a_general_theory.pdf)
  7. Elverskog J. *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
  8. Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, С.-Петербург. отделение, 1993.
  9. Монголой нюуса тобшо. Сокровенное сказание монголов / Ч.-Р. Намжиловой оршуулга. Пер. С. Козина. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1990.
  10. Абай Гэсэр-хубун. Эпопея. (Эхирит-булагатский вариант). Подготовка текста, перевод и примечания М.П. Хомонова. Ч. I. Улан-Удэ, 1961.
  11. Нанзатов Б.З., Содномпилова М.М. Сакральное правосудие в правовой системе бурят // Мир Центральной Азии – 4: сб. науч. ст. Иркутск: Оттиск, 2017. С. 124–127.
  12. Рабенко Т.Г. Клятва как фидеистический речевой жанр // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 13 (194). Филология. Искусствоведение. Вып. 43. С. 122–126.
  13. Heissig W. *The Religions of Mongolia*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1980.
  14. Михайлов Т.М. Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1976. С. 292–319.
  15. Turner V.W. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1967.
  16. Балданжапов П.Б. Altan Tobči. Монгольская летопись XVIII в. Улан-Удэ: Бур. кн. изд-во, 1970.
  17. Birtalan Á. Rituals of sworn brotherhood: Mong. anda bol-, Oir. and, ax düü bol- : in *Mongol historic and Epic tradition*. *Chronica*, 2007, № 7–8, pp. 44–56.
  18. Шаракишинова Н.О. *Улигеры бурят*. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2000.
  19. Bawden C.R. *The Modern history of Mongolia*. London, New-York: Routledge, 2013.
  20. Еренсей. Подготовка текста, перевод и примечания М.Н. Хомонова. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1968.
  21. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: опыт атеистической интерпретации. М.: Наука, 1978.
  22. Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л.: Наука, 1989.
  23. Тоноров В.Н. О ритуале: введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: (Б. и.), 1988.

## REFERENCES

1. *Pravdivye zapisi o mongolah Cinskoj imperii. T. 1: Pravlenie Tajczu, Tajczuna i Shiczu. Per. so staropismennogo mongolskogo E.V. Sunduevoj* [True Records of the Mongols of the Qing Empire. Vol. 1: The Reign of Tai Tzu, Tai Zong and Shizu. Trans. from the Old Mongolian by E.V. Sunduyeva]. Irkutsk, Ottisk Publ., 2019. 648 p. (In Russ.)
2. Bazarov, B.V., Sundueva, E.V., Tsyrenov, Ch. Ts., Nolev, E.V. “*Otkrylos to, chto hranitsya v zolotom sunduke...*”: k voprosu ob istochnikah i naznachenii “*Pravdivyh zapisej o dinastii Cin*” [“What is Stored in the Golden Chest has been Discovered...”: On the Question of the Sources and Purpose of “Truthful Records About the Qing Dynasty”]. *Vestnik arhivista* [Archivist’s Bulletin]. 2018, No. 1, pp. 11–23. (In Russ.)
3. Tolstoy, N.I. *Yazyk i narodnaya kultura: Oчерki po slavyanskoj mifologii i etnolingvistike* [Language and Folk Culture: Essays on Slavic Mythology and Ethnolinguistics]. Moscow, 1995. (In Russ.)
4. Agapkina, T.A., Vinogradova, L.N. *Blagopozhelanie: ritual i tekst* [Benevolence: Ritual and Text]. *Slavyanskij i balkanskij folklor: Verovaniya. Tekst. Ritual* [Slavic and Balkan Folklore: Beliefs. Text. Ritual]. Moscow, Nauka Publ., 1994, pp. 168–208. (In Russ.)
5. Khovalyg, S.S. *Socialnoe polozenie i pravovoj status otdelnyh grupp naseleniya Halhi i Tannu-Tuvy na rubezhe XIX–XX vv.* [Social Status and Legal Status of Individual Population Groups of Khalkha and Tannu-Tuva at the Turn of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries]. *Vladimircovskie chteniya – VI* [Vladimirtsovskie Readings – VI]. Moscow, IV RAS Publ., 2017, pp. 163–171. (In Russ.)
6. Kluckhohn, C. *Myths and Rituals: A General Theory*. *Harvard Theological Review*, 35(1), 45–79.

- doi: 10.1017/S0017816000005150. URL: [https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/6F453D3C437E29485C0573CA0E70B2E4/S0017816000005150a.pdf/myths\\_and\\_rituals\\_a\\_general\\_theory.pdf](https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/6F453D3C437E29485C0573CA0E70B2E4/S0017816000005150a.pdf/myths_and_rituals_a_general_theory.pdf)
7. Elverskog, J. *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
  8. Baiburin, A.K. *Ritual v tradiconnoj kulture. Strukturno-semanticheskij analiz vostochnoslavyanskikh obryadov* [Ritual in Traditional Culture. Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites]. St. Petersburg, Nauka, St. Petersburg Publishing House, 1993. (In Russ.)
  9. *Mongoloy nyuusa tobsho. Sokrovennoe skazanie mongolov* [Mongol nyusa tobsho. The Secret Legend of the Mongols]. Ch.-R. Namzhilovaj orshuulga. Per. S. Kozina [Ch.-R. Namzhilova orshuulga. Transl. by S. Kozin]. Ulan-Ude, Bur. kn. publishing house, 1990. (In Mongolian, In Russ.)
  10. *Abaj Geser-hubun. Epopeya. (Ekhirit-bulagatskij variant). Podgotovka teksta, perevod i primechaniya M.P. Homonova. Ch. I* [Abai Gesar-hubun. Epic. (Ehirit-Bulagat variant). Preparation of the Text, Translation and Notes by M.P. Khomonov. Part I]. Ulan-Ude, 1961. (In Buryatian, In Russ.)
  11. Nanzatov, B.Z., Sodnompilova, M.M. *Sakralnoe pravosudie v pravovoj sisteme buryat* [Sacred Justice in the Buryat Legal System]. *Mir Centralnoj Azii – 4: sb. nauch. st.* [The World of Central Asia – 4: Collection of Scientific Articles]. Irkutsk, Imprint Publ., 2017, pp. 124–127. (In Russ.)
  12. Rabenko, T.G. *Klyatva kak fideisticheskij rechevoj zhanr* [Oath as a Fideistic Speech Genre]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. 2010, No. 13 (194). Philology. Art history. Issue 43, pp. 122–126. (In Russ.)
  13. Heissig, W. *The Religions of Mongolia*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1980.
  14. Mikhailov, T.M. *Animisticheskie predstavleniya buryat* [Animistic Representations of the Buryats]. *Priroda i chelovek v religioznyh predstavleniyah narodov Sibiri i Severa (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)* [Nature and Man in the Religious Representations of the Peoples of Siberia and the North (the Second Half of the 19<sup>th</sup> – Beginning of the 20<sup>th</sup> Century)]. Leningrad, Nauka Publ., 1976, pp. 292–319. (In Russ.)
  15. Turner, V.W. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1967.
  16. Baldanjabov, P.B. *Altan Tobči. Mongolskaya letopis XVIII v.* [Altan Tobči. The Mongolian Chronicle of the 18<sup>th</sup> Century]. Ulan-Ude, Bur. kn. publishing house, 1970. (In Mongolian, In Russ.)
  17. Birtalan, Á. *Rituals of sworn brotherhood: Mong. anda bol-, Oir. and, ax düü bol- : in Mongol historic and Epic tradition*. *Chronica*, 2007, No. 7–8, pp. 44–56.
  18. Sharakhshinova, N.O. *Uligery buryat* [Folk Tales in the Genre of Heroic-Historical Epic of Buryatians]. Ulan-Ude, Publishing House of the BNC SB RAS, 2000. (In Buryatian, In Russ.)
  19. Bawden, C.R. *The Modern history of Mongolia*. London, New-York: Routledge, 2013.
  20. *Erensej. Podgotovka teksta, perevod i primechaniya M.N. Homonova* [Heresies. Preparation of the Text, Translation and Notes by M.N. Khomonov]. Ulan-Ude, Buryat. Publishing house, 1968. (In Buryatian, In Russ.)
  21. Manzhigeev, I.A. *Buryatskie shamanisticheskie i doshamanisticheskie terminy: opyt ateisticheskoy interpretacii* [Buryat Shamanistic and Pre-Shamanistic Terms: the Experience of Atheistic Interpretation]. Moscow, Nauka Publ., 1978. (In Russ.)
  22. Maltsev, G.I. *Tradicionnye formuly russkoj narodnoj neobryadovoj liriki* [Traditional Formulas of Russian Folk Non-Ritual Lyrics]. Leningrad, Nauka Publ., 1989. (In Russ.)
  23. Toporov, V.N. *O rituale: vvedenie v problematiku* [On Ritual: an Introduction to Problematics]. *Arhaicheskij ritual v folklornyh i ranneliteraturnyh pamyatnikah* [Archaic Ritual in Folklore and Early Literary Monuments]. Moscow, (B. I.), 1988. (In Russ.)

Дата поступления материала в редакцию: 23 марта 2022 г.

Статья поступила после рецензирования и доработки: 15 апреля 2022 г.

Статья принята к публикации: 29 апреля 2022 г.

Дата публикации: 30 июня 2022 г.

Received by Editor on March 23, 2022

Revised on April 15, 2022

Accepted on April 29, 2022

Date of publication: June 30, 2022