РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье

этнос языки религии

Под редакцией академика
АН Таджикской ССР
Б. А. Литвинского

МОСКВА
«НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
1992

ББК 63.3(5 Кит)+63.5(5 Кит)
В78

Редактор издательства
А. А. ПИМЕНОВ

В78 Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос, языки, религии.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992—687 с.: ил.
ISBN 5-02-016827-0

В монографии даются всесторонний источниковедческий анализ и историческая интерпретация письменных памятников, оставленных разноязычными обитателями Восточного Туркестана. Даны историко-этнографические очерки, посвященные различным народам, их роли в политической и культурной истории региона. Настоящее исследование, будучи продолжением первого выпуска монографии о Восточном Туркестане в древности и раннем средневековье, расширяет и конкретизирует данную там этноисторическую картину. Подробный анализ памятников из Восточного Туркестана осуществлен в отечественной научной литературе впервые.

В $\frac{0505000000\text{-}011}{013(02)\text{-}92}$ КБ 18-60-91 | ББК 63.3(5Кит) + 63.5(5Кит)

ISBN 5-02-016827-0

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1992

ВВЕДЕНИЕ

В 1988 г. вышла в свет первая часть капитального труда «Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье», в которой были освещены исторические процессы, протекавшие в регионе с древнейших времен до X в. н. э. Как показали исследования, в Восточном Туркестане население, как правило, сосредоточивалось в малых оазисах, причем земледелие, основанное на искусственном орошении, сочеталось с кочевым скотоводством. Вслед за сложением такой двухкомпонентной системы хозяйства (земледельческий оазис — кочевая степь) в Восточном Туркестане, как и в Средней Азии, произошло обособление и выделение третьего компонента — города. В регионе города́ постепенно превратились в важнейшие центры экономической, административной и социальной, в том числе религиозной, жизни. Яркое своеобразие истории Восточного Туркестана в древности и раннем средневековье было также обусловлено полиэтничностью этого региона, глубокими и разнообразными культурными связями как между населявшими край этносами, так и с соседними и отдаленными странами и народами. Интенсивно протекали при этом процессы этнокультурного синтеза, многие народы региона создали высокую и своеобразную духовную и материальную культуру.

Однако в первой части труда были прослежены лишь общие линии исторического развития Восточного Туркестана. При этом отдельные племена и народы, населявшие регион, характеризовались лишь суммарно, порой попутно. Вторая часть, напротив, всецело посвящена описанию важнейших народов, принимавших участие в историческом и этногенетическом процессах, протекавших на территории края. В ней содержатся очерки о тохарах, индийцах, хотано-саках, хуннах (сюнну), тюрках, тибетцах, китайцах. Очерки написаны преимущественно на основе найденных в Восточном Туркестане (иногда — в соседних областях) документов на соответствующих языках.

Например, в очерке об индийцах для характеристики индийского населения используются почти 800 документов, написанных на северо-западном пракрите письменностью кхарошти и обнаруженных в оазисе Ния и в окрестностях озера Лобнор. Анализ этих документов, а также других источников, как письменных, так и археологических, позволяет выяснить вопрос о расселении индийцев в Восточном Туркестане. При этом особое внимание уделяется государству Кроранна, где сосредоточивалась основная часть индийского населения региона, его правящей династии.

Освещаются также хронология Крорайны, его административное деление и государственный аппарат, законы, налоговая система, порядок землепользования. Подробно анализируются социальная структура Крорайны, положение лично-зависимых. Интересные материалы приведены о ремесленниках и ремесленном производстве, о торговле и внешних связях. Тщательно рассматриваются религиозные верования. Опора на многочисленные документы обеспечивает не только высокую степень конкретности. Перед читателем предстает реальная картина, насыщенная яркими деталями, а не обобщенно-усредненная характеристика, которую можно получить в иноземных хрониках или отчетах путешественников. Разумеется, в зависимости от состояния источников очеркам о разных народах региона присуща неодинаковая степень детализации.

Ряд глав книги посвящен памятникам письменности проживавших в Восточном Туркестане народов. Каждая из них помимо данных о соответствующих языках и письменностях содержит также подробную характеристику этих памятников и их содержания. Читатель получает представление о характере литературы и в целом о духовной жизни народов региона, об их культурных связях.

Вторая часть включает две главы по антропологии населения Восточного Туркестана в древности, а также в конце XIX — начале XX в. Детальный анализ имеющихся антропологических данных приводит к заключению о преобладающей роли европеоидного населения в регионе, что полностью согласуется с результатами исследования письменных, археологических и лингвистических источников. Известные науке краниологические серии из Восточного Туркестана показывают, что там в основном проживало и проживает европеоидное по своему антропологическому облику население, близкое (или идентичное) среднеазиатскому. Нетрудно также обнаружить в материалах этих серий ряд монголоидных черт, присущих населению региона. Важным аргументом в пользу такого вывода является итог этногенетического развития. По данным на 1953 г., уйгуры составили 74,7% населения Синьцзян-Уйгурского автономного района (т. е. Восточного Туркестана), казахи — 9,7, киргизы — 1,4%.

Предлагаемая вниманию читателя работа завершается очерками о трех важнейших религиях, распространенных в раннесредневековом Восточном Туркестане. Наиболее подробно исследован буддизм, сыгравший исключительно важную роль в истории региона. Большое внимание уделено манихейству и христианству несторианского толка.

Авторы очерков стремились сделать их доступными как широкому читателю, так и узким специалистам в той или иной области. В зависимости от состояния источников отдельные главы различаются характером и манерой изложения, причем наиболее специализированными являются филологические очерки о памятниках письменности.

Главы 1 и 7 настоящей книги написал В. В. Иванов, главы 2, 3, 5, 9 — М. И. Воробьева-Десятовская (раздел «Памятники хотано-сакской письменности VIII—X вв.» главы 2 — Л. Г. Герценберг), главы 4, 10 — С. Г. Кляшторный. Автор глав 6, 11 — А. И. Чугуевский, главы 8 — А. Л. Хромов, главы 12 — В. П. Алексеев, главы 13 — Л. А. Чвырь и А. М. Решетов, главы 14 (раздела «Рукописи буддийских канонических текстов I тыс. н. э., обнаруженные в Восточном Туркестане и Средней Азии» — М. И. Воробьева-Десятовская), а также Введения — Б. А. Литвинский; главы 15 — Б. А. Литвинский, Е. Б. Смагина, главы 16—А. Б. Никитин. Библиографию по материалам авторов составила Т. А. Шеркова, указатели — М. Д. Назарли. Иллюстрации и подписи к ним подготовлены М. И. Воробьевой-Десятовской.

Глава 1

ТОХАРЫ

В VI—VIII вв. н. э. в областях Кучи, Карашара и Турфана созданы дошедшие до нас тексты на двух языках, условно называемых «тохарский А» и «тохарский В». Сведения о ранней истории носителей этих языков можно извлечь не столько из этих текстов (в основной массе переводных), сколько из самих языков. Сравнительно-историческое сопоставление с родственными языками индоевропейской семьи, особую ветвь которой составляют тохарские, а также выявление позднейших контактов с неродственными языками позволяют строго лингвистически наметить основные этапы миграций носителей общетохарского (или пратохарского) языка, к которому возводятся оба тохарских языка.

Динамическая характеристика структурных особенностей общетохарского предполагает выделение в нем нескольких хронологических слоев, что можно соотнести с разными этапами истории его носителей и их миграций. Пратохарский язык восходит к особому диалекту общеиндоевропейского праязыка. На последнем говорили около V—IV тыс. до н. э. племена, обитавшие существенно западнее Центральной Азии: либо в Северном Причерноморье, либо в приволжско-приуральских степях [1]. При любом из приурочений индоевропейской прародины остается несомненным, что, отделившись от других родственных диалектов, пратохарский должен был проделать очень большой путь, последний этап которого ведет через Среднюю Азию в Восточный Туркестан. Некоторые лингвистические данные о предыдущих этапах этого пути (поддающихся, однако, лишь весьма гипотетическому географическому приурочению из-за нерешенности вопроса об индоевропейской прародине) можно получить благодаря выявлению общих черт (изоглосс), разделяемых тохарским с другими отдельными индоевропейскими диалектами или группами диалектов (Бенвенист, 1959; Порциг, 1964; Георгиев, 1958; Топоров, 1963; Bader, 1975; Schmalstieg, 1974; Windekens, 1976a; 1979a; Winter, 1965; Schields, 1977).

Зафиксированы общие черты, объединяющие тохарский с хеттским и лувийским — древними анатолийскими индоевропейскими языками, представленными древнейшими памятниками II тыс. до н. э. (Rosenkranz, 1978) в Малой Азии. Некоторые важнейшие обиходные слова известны только в этих языках [2]: тох. А *ya-* «делать», хет. *iya-*, лув. *aya-* «делать»; тох. А, В *yok-* «пить», хет. *eku-/aku-*, лув. *aku-* «пить» (в других диалектах отсутствует

этот глагол, ср., однако, производное существительное: лат. *aqua*). Далее — тох. А *kast*, В *kest* «голод», хет. *kašt-*; тох. В *tarne* «верхушка головы», хет.-лув. *tarna* «череп» (Poetto, 1976; Hoffner, 1977, с. 111); тох. В *śwālyai*, А *śālyi* «левый», лув. *ipali-* (Čop, 1972) (<*$g^{h}eb^{h}ali$- при древнем заимствовании в хуррит. *šaphali-* «левый» из индоевропейского), тох. В *yolo* «плохой, злой» (<*odlo-* с исчезновением **d* перед -l-), хет. *idalu-*, лув. *adduwal-i* «злой». Такие специфические тохарско-хеттские изоглоссы, как тох. А *wärk-ant-*, В *yerkw-ant-ai* (вин. п. ед. ч.) «колесо, круг», хет. *ḫurk-i-*«колесо» (Иванов 1979, с. 146—147), по мнению С. А. Старостина, являются следствием древнего общего заимствования из северо-кавказских языков: общесев.-кав. **halkwV* «повозка» (в то же время дарг. *urku-ra* «арба», кабард. *гу-* «арба», *гу-дзэ* «спица в колесе», ср.-хет. *huluka-nni-* «легкая повозка», ст.-ассир. *ḫu/iluka-nnum*) и интерпретируются как заимствование из языка, родственного хурритскому (Старостин, 1984; Ардзинба, 1983, с. 168, 170, 171). Подобные культурные термины, которые заимствовались по мере развития технологии колесных повозок в ареале древневосточных цивилизаций, могли бы указывать на наличие обособленных контактов пратохарского диалекта с праанатолийским в древней переднеазиатской области распространения индоевропейских диалектов (или в смежных циркумпонтийских районах, согласно другим точкам зрения).

В новейших исследованиях сравнительно-исторической грамматики индоевропейских языков (Bader, 1976; Adams, 1978d; Klingenschmidt, 1975; Lane, 1965; Melchert, 1977; Schmalstieg, 1977, 1980; Иванов, 1981) предполагается, что в тохарском глаголе сохранились черты не менее архаичные, чем в анатолийских, в частности в лувийском, с последним его связывают такие древние глагольные формы, как окончание 1-го л. ед. ч. тох. А-*wā*, В-*wa* (действительный залог прош. вр.), тох. А-we (медиопассивное прош. вр.), лув. *-wi* (настр. вр.), ср. лат.-*ui* (в перфекте). Но вместе с тем тохарский глагол (в частности, его медиопассив, особенно формы на *-r*) свидетельствует о вхождении пратохарского в большую диалектную группу, куда наряду с анатолийским также следует отнести кельтский и италийский диалекты (Jasanoff, 1978; Adams, 1978; Schmidt, 1974). Этим языкам присущи и некоторые общие именные формы: тох. А *ytār*, В *ytārye* «путь», хет. *itar* «хождение», лат. *iter* «путь» (от корня **(e)i* «идти»). Индоевропейская диалектная область первоначально не была строго разделена на диалектные группы. Поэтому в тохарском языке отразились следы древних перекрестных связей пратохарского не только с диалектами анатолийско-кельто-италийской группы, но и с другими диалектами, в частности греческо-армяно-индоиранской группы, внутри которой можно отметить значительное число изоглосс, общих у тохарского языка с греческим. Особенно примечательно совпадение архаичного поэтического сочетания тох. А *ñom-klyu*, В *ñem-kälywe* «слава» с греч. ὄνομα κλυτόν, ονομάκλυτος, «славный именем» (у Гомера), др.-инд.-вед. *nāma śrutyam*, которое возво-

дится к общеиндоевропейской поэтической речи (Иванов, 1980а, с. 75). Высказывалось предположение (West, 1973), что и некоторые из тохарских метров, в той мере, в какой они не определялись последующими влияниями санскритских метров, могут восходить к общеиндоевропейскому стиху, реконструируемому на основе совпадений греческих метров с индоиранскими и некоторыми другими индоевропейскими. Эти факты, как и многие лексические сближения, позволяют думать, что основы ранней духовной культуры тохароязычного населения были заложены еще в общеиндоевропейский период, характеризовавшийся высокоразвитой устной литературой и сложной социальной организацией.

К числу архаичных сложных слов, восходящих к общеиндоевропейскому языку и совпадающих с соответствующими словами индоираногреческой диалектной группы (в частности, в мифопоэтическом употреблении) и италийского диалекта, принадлежат тох. В *śwerpewä* < *k^w *(e)twer-ped-w-ent-* «четвероногий», *wi-pewam* < **dwi-ped-went-*«двуногий» (Sieg, Siegling, 1953, с. 317; Winter, 1962, с. 29; Krause, Thomas, 1960, 1952; Windekens, 1976а, с. 373).

Некоторые из многочисленных изоглосс, связывающих тохарский язык с греческим, касаются таких социальных терминов, как имена родства: тох. А *se*, В *soy* «сын»; греч. ὑλός «сын» (в других индоевропейских диалектах к тому же корню присоединялся суффикс *-*n*-, ср. рус. *сын*). Особо следует отметить специфическую форму удвоения, объединяющую тох. А *kukäl*, В *kokale* «колесница» с греч. κύκλος (и родственной фригийской формой, ср. также западномалоазиатское собственное имя *Kukkul* в хеттских текстах середины II тыс. до н. э. при несколько ином типе образования в др.-инд. *cakra* < **$k^w ek^w lo$* «колесо).

Диалекты индоирано-греческо-армянской группы, как и другие диалекты, контактировавшие с тохарским языком, после отделения от нее анатолийского языка выработали некоторые объединяющие их общие черты (в частности, система трех родов местоимений). Общетохарская грамматика и лексика свидетельствуют о наличии ряда архаизмов, общих как с анатолийским диалектом (наиболее ранний период), так и со всеми остальными диалектными группами. После отделения от анатолийского и индоирано-греческого тохарский язык на протяжении длительного времени примыкал к объединению диалектов, носители которых, за исключением тохарского, позднее составили население Восточной, Центральной и Западной Европы; поэтому все эти диалекты вместе — кельтский, италийский, иллирийский, германский, балтийский и славянский — называют древнеевропейскими [3]. Можно думать, что группа племен — носителей тохарско-западноиндоевропейских диалектов характеризовалась особой социальной организацией, на что указывает появление нового института — «царь-предводитель» [4]: тох. А *wäl*, В *walo* «царь», др.-ирл. *flaith* «королевство», гот. *waldan*, нем. *walten*, лит. *valdyti* «владеть», ст.-слав. *власть*, рус. *волость*. В пользу предположения о длительном сосуществовании тохарского с западноевропейскими диалектами говорит не только ряд подобных общих слов, но и грамматические изоглоссы, их объединяющие. К ним относятся формы род. п. ед. ч. на *-i-* типа тох. А *patri*, В *pacri* «отца» и притяжательные типа В *lanci* «царский», родственные формам этого же типа на *-i* в кельтском, латинском, венетском и мессапском (иллирийском) языках (Иванов, 1959а, с. 26).

Для доказательства диалектной близости тохарского к древнезападноиндоевропейской группе существенны не только изоглоссы, объединяющие все эти диалекты вместе, но и сепаратные связи, лексические и грамматические, которые порознь соединяют тохарский с отдельными западноиндоевропейскими диалектами. Часть древних общих слов позднее могла быть утеряна многими диалектами, поэтому такие связи, сейчас предстающие как соединяющие два или три диалекта, часто можно считать следами значительно более обширного пучка изоглосс (хотя полностью не исключено и наличие связей между отдельными диалектами внутри большей языковой общности). Некоторые из таких изоглосс объединяют тохарский с кельтским и германским, например тох. А *pält*, В *pilta* «лист», ср.-ирл. *blath* «цветок», др.-в. нем. *blat* «лист», нем. *Blatt*. Ряд существенных изоглосс соединяют тохарский язык с германо-балто-славянской диалектной группой, являющейся особым единством внутри древнезападноиндоевропейской группы.

К числу исключительно германо-тохарских изоглосс принадлежат такие, как тох. А *praṣt*, В *preściye* «время», др.-англ. *first* «срок, период времени», др.-в. нем. *frist* «ограниченное время, отсрочка», др.-исл. *frest*. Тохарский (Zimmer, 1982; 1983) и лувийский языки — а также балтийский и славянский — имели конструкции с притяжательным прилагательным, заменяющим родительный падеж: тох. А *śnaṣi* «женский», рус. *женский* (Иванов, 1983б). Уникальное тохаро-балтийское схождение представляют собой тох. В *lesto* «гнездо», лит. *lìzdas*, латыш. *lizda* «гнездо» с развитием *l* < **n-* в аплауте; между тем все другие индоевропейские языки сохраняют начальное *n-* (нем. *Nest*, англ. *nest*, др.-инд. *nida*, др.-арм. *nist*; в славянском аплаут тоже преобразуется путем добавления неэтимологического **g-*: рус. *гнездо*). Предполагается, что и ряд других слов представляет собой изоглоссы, общие только для тохарского и балтийского: тох. В *a-kärtte* «вблизи», лит. *gretė̃* «соседство» (Виндекенс, 1972, с. 141); тох. А, В *kärk-* «привязывать, связывать», лит. *kẽrgti* «привязывать»; тох. В *nare* «нитка», лит. *nerìu* «вдеваю нитку в иголку»; тох. А, В *ruk-* «худеть», лит. *rùkti*, латыш. *rukt* «съеживаться, сжиматься»; тох. А *yats*, В *yetse* «шкура», лит. *óda*, латыш. *âda*. Разительны сходства тохарского языка с праславянским. Некоторые тохарские слова в точности соответствуют реконструированным праславянским формам: тох. В *reki* «речь», А *rake* восходит к **rēki* откуда рус. *речь*; тох. В *pruk-* «прыгнуть», рус. *прыгать*; А *täpär*(*k*) «теперь», рус. *теперь* (Lewy, 1960, с. 218, 330). Тох. А-*wā*, *-wa*, окончание одного из редких типов образования множественного числа существительных, сов-

падает со слав. *-*wa* в собирательной функции. Вероятность такого сближения подтверждается одинаковостью значений слов, образующих эти формы: тох. А *pält-wa* «листья», рус. *лист-ва* (от другого корня).

Выдающейся заслугой В. И. Абаева (Абаев, 1965) явилось обобщение данных, в соответствии с которыми некоторые западноиндоевропейские изоглоссы свойственны наряду с тохарским восточноиранским («скифским», согласно его терминологии) языкам. Обратимся к терминам для письма, очень важным для истории культуры: тох. А *pik-* «писать, рисовать», В *pik-*, *paik-*, рус. *писать*, лит. *piẽšti* «чертить, писать», осет. *fyssyn*, согд. *pyst* «написанный». В отличие от древних общеиндоевропейских названий животных только в тохаро-западноевропейско-восточноиранской группе представлен термин, свидетельствующий о начале птицеводства: тох. В *kranko* «петух», прл. *cearк* «курица», осет. *kark* «курица», вахан. афг. *cerg* «петух», хот.-сакс. *krnga*, *krrimga*. Для определения территории, на которой были возможны эти междиалектные контакты, очень важно название лосося: тох. В (из тох. А) *laks* «рыба» (= санскр. *matsya*), др.-в. нем. *lahs*, нем. *Lachs*, лит. *lãšišà*, прус. *lesasso*, рус. *лосось*, осет. *лæсæг* «лосось». В названных выше ареалах Евразии лососевые водятся только в реках Кавказа (где указанные контакты маловероятны), а также в Каспийском и Аральском морях. Представляется, что именно в данной области Средней Азии могли иметь иместо описываемые связи между индоевропейскими диалектами. В таком случае очерченные выше ранние этапы предыстории и диалектных связей пратохарского получают, на наш взгляд, довольно определенное географическое приурочение.

На самом раннем этапе анатолийско-тохарские (а также анатолийско-тохарско-итало-кельтские) диалектные контакты осуществлялись на территории индоевропейской прародины (предположительно на северо-западе Передней Азии, в современной Юго-Восточной Турции, Северной Месопотамии и, быть может, в Северной Сирии). Это могло происходить не позднее V—IV тыс. до н. э. В IV—III тыс. до н. э. после отделения анатолийского диалекта тохарский продолжал контактировать с остальными диалектами. Затем не позднее III тыс. до н. э. произошло отделение армяно-греческо-индоиранского диалекта, носители которого остались в Передней Азии, от западноиндоевропейских диалектов, носители которых, как и носители тохарского, мигрировали к местам своего позднейшего расселения через Среднюю Азию (Гамкрелидзе, Иванов, 1981, 1984). На своем пути западноиндоевропейско-тохарская группа в Средней Азии во II тыс. до н. э. контактировала с носителями восточноиранского диалекта, которые также двинулись в Среднюю Азию после распада индоиранского единства, выделившегося из армяно-греческо-арийской диалектной группы [5]. Согласно альтернативным гипотезам относительно локализации индоевропейской прародины, контакты тохарского языка и с анатолийским (и итало-кельтским) и с другими диалектами осуществлялись соответственно в IV—III тыс. до н. э. в

Северном Причерноморье или на Балканах, откуда затем тохары около III—II тыс. до н. э. через Северное Причерноморье и волжско-приуральские степи прошли в Среднюю Азию. В Поволжье и Приуралье тохары могли контактировать с западноиндоевропейским и — во II тыс. до н. э. — восточноиранским диалектами, если поместить в Причерноморье территории их раннего распространения. Подчеркнем, что три гипотезы отличаются только пространственной интерпретацией начального этапа пути, совпадая в признании конечного среднеазиатского этапа и в собственно лингвистической характеристике промежуточных этапов.

Таким образом, три альтернативные гипотезы предполагают в любом случае контакт с восточноиранским диалектом на этапе, непосредственно предшествующем среднеазиатской миграции тохаров или с ним совпадающем. Этот контакт продолжался на протяжении всей дальнейшей предыстории тохарских языков. Поэтому, за исключением таких отдельных случаев, как приведенные названия лосося, петуха-курицы, процесса письма, оказывается достаточно сложной задачей хронологическое приурочение древнейших иранских воздействий на тохарский язык.

Дополнительный критерий дают интенсивно исследуемые в последнее время дописьменные связи тохарских языков с финно-угорским. Многие типологические черты общетохарского диалекта, отличающие его от общеиндоевропейского, указывают именно на финно-угорское (уральское) влияние (Краузе, 1959, с. 80—81; Иванов, 1959а, с. 11, 27; Bednarczuk, 1972; Krauze, 1960). К ним относится система вторичных (локальных) падежей, типологически сходная в обоих тохарских языках, но (за исключением локатива; Schields, 1982) образованная в каждом из них разными способами, в частности путем сочетаний с послелогами. По-видимому, с финно-угорским воздействием возможно не только семантическим, но и словообразовательным, связана система тохарских каузативных глагольных форм (Krause, 1960). Общетохарский язык заимствовал из финно-угорского ряд таких слов, как тох. А *kälk-* «идти», В *kalak-* «следовать», фин. *kulkea* «идти, гулять» (Windekens, 1976а). Но самым существенным представляется типологическое сходство тохарской и диалектной финно-угорской фонологических систем. Структура слова в общетохарском и позднее в двух отдельных тохарских языках обнаруживает изменения, вызванные воздействием ударения (Сор, 1975; Lane, 1976; Brock, 1978; Thomas, 1979а), приводящим к редукции гласных. Сходные процессы прослежены и в финно-угорских диалектах. Консонантизм тохарского языка (в меньшей степени и система гласных) как по составу фонем и их отношениям друг к другу в системе, так и по типам комбинаций фонем существенно отличается от других индоевропейских систем и практически совпадает с одной из ранних диалектных финно-угорских, а именно с праугорской системой.

Реконструированная общетохарская система согласных фонем, сформировавшаяся в результате собственно тохарских ранних процессов палатализации [6] и совпадения трех разных серий

Таблица 1

Общетохарская система согласных фонем

Серия по способу образования	Ряд по месту образования			
	губные	переднеязычные	среднеязычные (палатализованные)	заднеязычные
Смычные	p	t	—	k
Аффрикаты	—	—	ć ǯ	—
Спиранты	—	s	ś š-ʂ	—
Глайды	w	—	j = y	—
Носовые	m	n	ń = ñ	ń = ŋ
Вибранты	—	r	—	—
Латеральные	—	l	l′ = λ	—

смычных (глухих, звонких и звонких придыхательных), иллюстрируется табл. 1.

По основным особенностям различительных признаков фонем [7] и по набору элементов характеризуемая выше система обнаруживает исключительную близость не только к финно-угорским языкам в целом, но, в частности, к тем из них, которые (как угорские, пермские и финно-волжские языки) имеют *L' в качестве рефлекса уральского латерального *δ' и утратили противопоставление геминированных смычных негеминированным фонемам [8]. Среди этих последних языков наиболее яркую типологическую параллель тохарскому представляют обско-угорские языки, меньше других развившие категорию фонологически звонких согласных. К тохарским типологически близко лишь наиболее раннее состояние общеугорской системы сибилянтов, в которой еще сохранялось противопоставление трех спирантов и двух аффрикат. Для периода до перестройки трехчленной системы спирантов и до образования общеугорского γ в положении между гласными (конец II — начало I тыс. до н. э.) общеугорская система консонантизма практически ничем не отличалась от тохарской (Ivanov, 1984). С этим сопоставлением согласуется ряд лексических совпадений с общеугорским: тох. А *mal-* «нос» (мн. ч. *mal-an*), В *ak-mal* «лицо» («глаз — «нос»), В *mel-i*, общеугор. **ńăl-* «нос», хант. *ńot-sem* «лицо» («нос — глаз»; о наличии финно-угорских параллелей этому типу тохарских сложений см.: Краузе, 1959, с. 80; Lewy, 1960, с. 84). Шульце проницательно писал еще в 1927 г., что в данном сложном слове можно видеть «заметный след того чужеземного влияния, которое должен был испытать язык далеко забредших тохаров в течение их переменчивой истории» (Schulze, 1934, с. 257). Теперь мы знаем, что влияние в данном случае было угорским.

В некоторых случаях в угорские языки восточноиранские заимствования могли проникать через тохарское посредство, что следует из их звукового облика: согд. *n'b* [*naf*] «народ», мн. ч. *n'f-t* «люди» (Müller, 1934, с. 35). тох. А *parет* «человек» (Bailey, 1947, с. 149), венг. *nép* «народ». Ареалом взаимодействия этих языков скорее всего была Средняя Азия, в северной области которой обитали носители ранних финно-угорских диалектов, в том числе общеугорского. К тому времени, когда пратохарский язык мог взаимодействовать с одним из дравних финно-угорских диалектов, эти последние в Средней Азии находились уже — как и тохарский — в интенсивном контакте с иранскими.

К числу типологических черт, объединяющих восточноиранские языки (согдийский, бактрийский, хотано-сакский и осетинский) с тохарскими, относится групповая флексия (Стеблин-Каменский, 1981, с. 344), при которой окончание присоединяется только к одному из синтаксически однородных имен существительных. Вполне возможно, что это — отражение агглютинативного типа языка-субстрата, воздействовавшего за все эти языки в дописьменный период, когда они вместе находились на территории Центральной Азии. В данном регионе таким субстратом мог быть, например, дравидийский язык. На вероятный западный путь дравидов в Индию — через Средний Восток и Среднюю Азию — указывает и ставшее бесспорным близкое родство дравидийского языка с эламским. Однако приурочение агглютинативных черт именно к дравидийскому субстрату, вероятному в свете южнотуркменских связей ареала протоиндийской культуры, пока не может считаться доказанным ввиду несомненности контактов тохаров и с уральскими, и с алтайскими (тюркскими) языками. Вторая черта, типологически сближающая тохарский и дравидийский (Краузе, 1959, с. 80),— структура именных парадигм, в которых отражается противопоставление одушевленного и неодушевленного класса,— может объясняться также и как наследие архаической индоевропейской древности в тохарском языке (Иванов, 1959а, с. 23—26), имеющей общие ностратические истоки с аналогичным дравидийским явлением (Иллич-Свитыч, 1971). В таком случае дравидийский субстрат мог способствовать сохранению древней родовой оппозиции в тохарском и появлению типологически сходного различия прямой и косвенной форм имени в восточноиранских языках раннесредневековой Центральной Азии.

С точки зрения далекой хронологической ретроспективы можно сказать, что некоторые из индоевропейских диалектов, которые, как восточноиранские и тохарский, длительное время находились в Средней Азии, могли испытать там влияние диалектов одного из восточноностратических языков. По ностратической гипотезе, дравидийский язык, особенно близкий к эламскому, некогда (до III тыс. до н. э.) выделился из восточноностратического, куда входили уральские (финно-угро-самодийские) и юкагирский языки, во многих отношениях близкие к дравидийскому, а также алтайские языки (тюркско-монгольский, тунгусо-маньчжурский, корейский и японский). Выделившийся задолго до VI тыс. до н. э. из западноностратической общности, индоевропейский язык [9] разделился около V тыс. до н. э. на разные языки. Часть носителей этих языков при переселении на восток, в Среднюю Азию, встре-

тились там с этносами, говорившими на некоторых восточноностратических языках. К числу таких языков, взаимодействовавших с тохарским, кроме финно-угорских и дравидийского относились и тюркские.

Е. Д. Поливанов еще в середине 30-х годов в своих лекциях во Фрунзе высказал гипотезу о влиянии тохарского языка на тюркский (Иванов, 1972), к которой теперь возвращаются многие ученые (Clauson, 1972; 1973; Winter, 1963). Согласно гипотезе венгерского алтаиста А. Рона-Таша (Róna-Tas, 1974), из пратохарского языка в пратюркский (еще до отделения от последнего прабулгарского, позднее развившегося в чувашский) было заимствовано более 30 культурных терминов, в том числе несколько числительных: пратюркск. *$b\bar{e}\check{s}$ «пять» < пратох. *$p\ddot{a}\acute{s}$ > тох. В *piś* «пять», и.-е. *$penk^{w}e$; пратюркск. *$t\bar{o}rt$* «четыре» < пратох. *śtärt* «четвертый» > тох. А *śtärt*, В *śtart(t)e*, и.-е. *$k(w)ertro$-; пратюркск. *yigirmi* «двадцать» < пратох. *$yikant$-, *wikant-, тох. В *ikäm* «двадцать», *ikante* «двадцатый», и.-е. *$(d)wi$-$(d)\hat{k}m$-(t)-, пратюркск. *tumen* «десять тысяч», пратох. *tumane*, тох. А *tämane*, *tmane*, тох. *A tmam*, ср.-перс. *tuman*, рус. *тьма*. Заимствованы также названия металлов: пратюркск. *yez-* «медь», пратох. *$y\ddot{a}s$-, *$w\ddot{a}s$-, тох. А *wäs*, В *yasa* «золото»; термины праздничного ритуала в доме: пратюркск. *tör(e)* «почетное место напротив входа-двери», пратох. *twere* > тох. В *twere* «дверь», и.-е. *$d^{h}woro$-, рус. *дверь*, *двор*; некоторые глаголы: пратюркск. *yap-* «делать», пратох. *yap-* «делать». Хотя часть предложенных этимологий и может быть оспорена [10], тем не менее в целом связи пратохарского с пратюркским несомненны. Особый интерес представляет возведение пратюркск. *sol-* «левый» к тох. А *šālyi-* «левый», более древняя форма которого восстанавливается на основе тох. В *śwālyai* и родственного лувийского слова [11].

Судя по фонетическому облику пратюркских заимствований из пратохарского и отдельных его диалектов, они были сделаны уже после того, как осуществилась бóльшая часть общетохарских звуковых процессов, сложились явления, характерные для одного из двух тохарских языков. Некоторые же из предполагаемых заимствований в пратюркском языке восходят либо к неизвестному нам диалекту пратохарского, либо к родственному индоевропейскому языку: монг. *bečin/mečin*, тюрк. *bičin* «обезьяна» (в частности, как символ 12-летнего цикла). Гипотетически индоевропейский источник этого заимствования (Clauson, 1972, с. 295; Clark, 1980, с. 43) должен быть родствен основе производных слов тох. А *mkow-y* «обезьяний», *mkow-añ* «обезьяна (-ы, мн. ч.)», В *mokośke* «обезьяна» [12]. Однако ряд фонетических процессов [13] делает невозможным прямое выведение этого слова из пратохарского языка. Тюркологам вместе с синологами и индоевропеистами предстоит еще выяснить фонетические и лексические особенности того пратохарского диалекта или близкородственного тохарскому индоевропейского языка Центральной Азии, о котором представление дают сделанные из него заимствования в пратюркский и древнекитайский языки (и обратно).

Тохаро-тюркские языковое взаимодействие началось на востоке или северо-востоке Средней Азии — или в Центральной Азии (Winter, 1963) — еще в пратюркскую эпоху (по-видимому, в I тыс. до н. э.) и продолжалось, с вероятными перерывами, вплоть до письменного периода истории тохарских языков. Тохарские языки были передатчиком многих восточноиранских и санскритских слов в древнетюркский, а также и в монгольский языки, что было отмечено вскоре после открытия тохарских диалектов (Владимирцов, 1925). Однако большинство таких слов заимствовано значительно позднее пратюркской эпохи (т. е. в середине I тыс. н. э.), а не вначале I тыс. н. э., или ранее, как приведенные выше формы.

Для объяснения многообразных контактов диалектов пратохарского с рядом языков Средней и Центральной Азии во II—I тыс. до н. э., вероятно, целесообразно предположить, что к тому времени эти диалекты могли распространиться на территориях и Средней Азии, и Восточного Туркестана (быть может, и еще восточнее или севернее), а позднее частью могли ассимилироваться [14] и исчезнуть. Иначе говоря, наряду с дошедшими до нас в письменной записи тохарскими диалектами следует считаться и с недошедшими и исчезнувшими. Их следы восстанавливаются по косвенным данным — через влияние таких диалектов на соседние языки и народы [15].

К I тыс. до н. э. (возможно, к последним его векам) относятся достоверные контакты языка тохаров, очевидно к тому времени уже живших к Восточном Туркестане, с древнекитайским языком. Уже в III в. до н. э. в китайских текстах засвидетельствовано слово *miet* «мед», заимствованное из пратохарского *$my\ddot{a}t$*, тох. В *mit* «мед» (Поливанов, 1968; Maenchen-Helgen, 1945, с. 256). В слове, происходящем от и.-е. *medhu* (рус. *мед*), уже отражены специфически тохарские процессы палатализации согласного *m* и редукции конечного гласного *$-u$*, что согласуется и с изложенной выше — на основании угорско-тохарских и пратюркско-тохарских контактов — датировкой этих дописьменных фонетических общетохарских процессов не позднее рубежа II и I тыс. до н. э. [16]. На достаточно ранние связи тохарского языка с китайским указывает ряд данных [17]. Весьма интересно предположение о тохарском происхождении древнекитайских представлений о небесных лошадях и единороге (*цилинь*); если, согласно допущению Э. Пуллиблэнка (Pulleyblank, 1966), эти представления связаны с тохарами, то их влияние на китайскую культуру могло быть ощутимо уже к середине I тыс. до н. э. и даже ранее. Истоки образа цилиня следует видеть в Индии, еще в протоиндийской культуре III тыс. до н. э. [18]. Теоретически возможно, что и в древности (к I тыс. до н. э.) этот образ мог проникнуть в китайскую мифологию из Индии через посредничество такого центральноазиатского народа, как тохары. Но пока остается недоказанным, что само название цилиня, а также частично с ним созвучное древнекитайское название неба (явно заимствованное, ср.: Малявкин, 1981) заимствовано из тохарского, как это полагал Э. Пуллиблэнк [19].

Тохарско-древнекитайские языковые контакты во многом облегчались миграциями некоторых групп тохароязычного населения далеко на восток от мест обитания тохаров в письменный период их истории. В частности, возможно обитание в древности части тохаров в нынешней пров. Ганьсу и других районах Северо-Западного Китая (Pulleyblank, 1966). Тот факт, что тохароязычные группы были в древности столь далеко выдвинуты на восток, позволял им вступать в разнообразные языковые контакты.

С предполагаемыми далекими восточными связями пратохарского языка сопряжено, по-видимому, заимствование зоонима «слон» из австроазиатского: тох. А *oṅkaläm*, В *oṅkolmo* [20]. Из того же источника заимствовано и др.-кит. **ng(r)a* > *ya* «хобот слона», но слово в древнекитайском так изменилось, что заимствование в тохарский язык из австроазиатского через китайский исключается (Иванов, 1980б, с. 166)[21]. Поэтому слово является серьезным доводом в пользу предположения, что пратохары были связаны с отдаленными восточными и юго-восточными областями нынешней КНР. Предполагаемый ранний, наиболее восточный этап тохарских миграций можно реконструировать на основании языковых данных, говорящих о допускавшихся еще Э. Рамстедтом ранних контактах тохаров с носителями таких восточноалтайских языков, как корейский: тох. В *maim* «чувство», кор. *maine* «чувство», тох. В *śwālyai* «левый», кор. *čwā* «левый», тох. В *pikul*, А *pukäl* «год», кор. *phul* «год».

Поставленный еще в 30-е годы преимущественно на основании сравнения данных китайских источников с изображениями на фресках, вопрос о расовой принадлежности усуней-европеоидов (Краузу, 1959, с. 47) получает поддержку в новейших антропологических исследованиях, утверждающих наличие европеоидного населения на западе Центральной Азии (Алексеев, Гохман, 1984, с. 42, 94, 164, 166). В этих новых антропологических данных можно было бы видеть и довод в пользу лингвистических предположений об интенсивном характере тохаро-угорских и тохаро-тюркских контактов. Языковые данные, на которых строится отождествление усуней и тохаров, пока, однако, немногочисленны и дискуссионны: ср. гипотезу о конечном др.-кит. *mịe* < **mȿ* в титулах правителей усуней как транскрипции слова, родственного тох. А *wäl*, В *walo* «царь» (Bulleyblank, 1962, с. 227). Из двух альтернативных сравнений тохароязычного населения с усунями и с малыми юэчжи в пользу второго говорит то, что Кумараджива, по матери сам тохароязычный (носитель тохарского В), переводил на китайский язык санскритский этноним *tukhara* «тохар(ы)» оригинальных текстов как *сяо юэчжи*. К его времени, по-видимому, подобное отождествление было несомненным, однако пока трудно сказать, можно ли экстраполировать такое отождествление на более раннюю эпоху. Положительный ответ вел бы к допущению, согласно которому тохары, входившие в племенной союз больших юэчжи, в I тыс. до н. э. продвинулись далеко на (северо-)восток, а позднее мигрировали в западном направлении (Рерих, 1964).

Если предположить, что в племенной союз больших юэчжи (как и усуней) на определенном этапе наряду с тохарами входили и восточноиранские племена (что согласуется с ранней датировкой начала тохаро-восточноиранских языковых контактов), то можно было бы допустить факт откочевки в Среднюю Азию именно восточноиранского компонента этого племенного объединения, пользовавшегося наряду с другими также этнонимом «тохар». Что же касается собственно тохароязычного населения, то оно скорее всего в период откочевок юэчжи западнее западных оазисов Восточного Туркестана не мигрировало. Во всяком случае, топонимический и ономастический материал тохарского происхождения в Средней Азии этого времени пока гипотетичен. Такую точку зрения на основе китайских источников высказывал Ю. Н. Рерих, считавший тохароязычными тех юэчжи, которые остались в кочевьях усуней после ухода больших юэчжи на запад (Рерих, 1964, с. 121). Ю. Н. Рерих, кроме того, полагал, что более восточные группы тохаров перешли на тибетский язык [22].

Не предрешая окончательных выводов о характере и направлении раннетохарских миграций, решение которого в большой степени зависит от разных областей науки (далеко не только лингвистики), можно было бы высказать предположение, что допускаемые пратохарско-(финно)-угорские, как и общетохарско-пратюркские, контакты скорее всего указывают именно на север Средней Азии и прилегающие к ним с севера и востока области. Указанные области, что весьма важно, изобилуют археологическими следами распространения «скифской» (в широком смысле слова) культуры, объясняющей и «скифо-европейские» связи — вплоть до начала I тыс. до н. э.,— в том числе и данные о распространении «звериного стиля». Не исключено, что движение усуней на север и северо-восток нынешней территории КНР в VIII в. до н. э. могло быть связано с упоминавшейся выше восточной миграцией тохаров. Не исключено, что именно оттуда тохары переселились впоследствии — полностью или частично — в оазисы Восточного Туркестана, где и фиксировали их позднее письменные источники. Впрочем, лингвистических доводов в пользу столь далеких восточных миграций тохаров пока немного. Речь идет о возможном сближении некоторых древних топонимов в пров. Ганьсу и в Восточном Туркестане, таких, как др.-кит. *'ĭan-gyi*, тох. А *arki*, В *ārśi* «белый» — вероятное самоназвание области распространения тохарского А языка; впрочем, последнее слово остается дискуссионным. Сопоставляются также титулы малых юэчжи (которые Э. Пуллиблэнк также считает тохарскими по происхождению): др.-кит. **nyak tsïa*>*nyâk tsịo*, тох. А *ñäkci*, В *nakc(y)ye* «божественный» (в частности, о царе [23]). Весьма интересна гипотеза Э. Пуллиблэнка о возможной связи этого титула юэчжи, отождествляемых им с тохарами, и позднейшего бактрийского титула *bago šao* (греч. βαγοϷαο) «бог-царь», используемого по отношению к Канишке в бактрийской надписи (Pulleyblank, 1966, с. 20).

Существует и ряд других сходств в титулатуре, позволяющих

поставить вопрос о том, что в позднейшей тохарской традиции просматривались явные следы древней кушанской традиции. Тох. В *ñäkteṃts soy* «сын богов» — титул князя Кучи — соответствует в двуязычных текстах пракрит. *devaputra* (Winter, 1963, с. 241), что позволяет отождествить его с бактр. βαγοπουρο, имеющим ранние истоки в буддийской традиции (Лившиц, 1974, с. 320). Тох. В *orotstse walo* «великий царь» (в тех же двуязычных текстах в сочетании с тох. *k^{u}siññe* «кучанский»; Winter, 1963, с. 249) соответствует санскр. *maharaja* в санскритской титулатуре кушанских царей. Наконец, тох. А *ñaktaśśi* pättāññäktes, В ñaktemts ñakte *pūdñäkte* «Будда — бог богов», В *ñikteñ-ñikte* «бог богов» соотносится с бактр. ραοναορηο «бог богов»; титул Канишки на монетах (Gauthiot, 1910). Последний титул в кушанской трехъязычной надписи из Афганистана передается пракритским *rajati rajaja* «царь царей». Под вероятным тохарским влиянием возникли обороты *tŋri tag tŋridä bolmiš* «бог, рождаемый богом» и *tŋri tŋrisi burxan* «бог богов, будда» в древнетюркском языке. Грамматический характер этих выражений указывает на калькирование иноязычного текста (Gabain, 1954, с. 171) [24].

Сопоставляя эти титулы с титулом кушанским, А. А. Фрейман давно отметил в последнем «сочетание, аналогичное титулатуре сакских и кушанских правителей (правителей Тохаристана)» (Фрейман, 1952, с. 129). Указанные тохарские титулы могут все восходить к кушанской эпохе, и переплетение буддийской терминологии с социальной, вероятно, архаизм.

У проблемы связей тохаров с кушанами есть несколько аспектов. Сам термин, обозначающий на разных языках тохаров, относится одновременно и к среднеазиатскому (в историческое время иранскому) Тохаристану — Бактрии, и к тохарам в Восточном Туркестане. Можно было бы думать, что речь идет не об именах одного происхождения, полученных разными народами и языками, а первоначально об одном имени одного народа или племени. В таком случае многочисленные, хотя и весьма спорные, известия о движении юэчжи на запад во II в. до н. э. можно было бы сравнить с данными о предположительных следах тохаров на территории Средней Азии. Но лингвистические факты, относящиеся к этой гипотезе, скудны и неясны. Толкования топонимов, таких, как древнее название Ташкента, связываемое с др.-кит. этнонимом *khankio* и тох. А *kank* «камень» (?) (по Г. Бейли; Pulleyblank, 1962, с. 247—248; 1966, с. 28; Aalto, 1977), затрудняются нечеткостью значений приведенного тохарского слова, которое представлено единичными контекстами и гадательными производными. Главная трудность состоит в том, что на территории Восточного Туркестана не выявлены характерные черты именно тохарских топонимов и этнонимов. Оттого и сопоставление со среднеазиатскими именами пока не дает определенных выводов. Тем не менее приблизительная область распространения имени тохаров в Средней Азии и Восточном Туркестане напоминает о сфере влияния кушанов. Насколько это сближение оправдано, пока нельзя сказать.

Высказывалась и гипотеза о собственно тохарском происхождении кушанской династии. В частности, в пользу этого предположения приводилось возможное объяснение суффикса *-šk-* в именах Великих Кушанов как тохарского (Иванов, 1967), но эта точка врения не встретила сочувствия (Герценберг, 1974, с.345; Лившиц, 1974, с. 321; 345; Стеблин-Каменский, 1981, с. 321). На предположении о тохарском как языке кушанов основано и допущение о том, что именно тохарский — один из языков пока не поддающейся расшифровке кушанской трилингвы из Афганистана, созданной особым письмом (Воробьева-Десятовская, 1984, с. 94; Иванов, 1977б, с. 171; Ставиский, 1977, с. 219). а также ряда других надписей кушанского и докушанского времени из Средней Азии (Vertogradova, 1983). При решении этого вопроса, как и других смежных, одной из основных проблем является проблема тохаро-бактрийских языковых связей. В тохарском языке, по-видимому, был ряд таких бактрийских заимствований, как тох. В *mala* «горячительный напиток» из гипотетического **malo*, ср. перс.-тадж. *mul* «вино» из вост.-ир. **maṣu* (Schwartz, 1974, с. 408; Windekens, 1976а, с. 630; Winter, 1971, с.219). Но выявлению таких слов мешает скудость известной бактрийской лексики.

В ряде китайских свидетельств древний термин, обозначавший кушанскую династию и ее основателя — кушанского ябгу [25],— совпадает с обозначением среднеазиатской Кушании, для которого иногда предполагают тохарский источник (Pulleyblank, 1966, с.26, 44). Но дальнейшие сопоставления с частично созвучными восточнотуркестанскими названиями принимаются не всеми (Лившиц, 1974, с. 320). Более определенно можно высказаться относительно сохранившихся в позднейшей тохарской традиции воспоминаний о времени утверждения кушанов в Восточном Туркестане. При крайней скудости текстов исторического (непереводного) содержания на тохарском В и почти полном их отсутствии на тохарском А память о Канишке с сохранением формы имени, близкой к хотано-сакс. *Kanaiśka*, запечатлелась в обоих языках. В одном из фрагментов большого сочинения на тохарском А, содержащего среди прочего «Пуньявантаджатаку», содержится похвала буддийским добродетелям царя Канишки [26]. В рукописях на тохарском В из берлинского собрания имя этого царя встречается в двух сочинениях, сохранившихся, к сожалению, лишь в обрывках. В разрозненных фрагментах большого текста исторического содержания речь идет о Канашке-царе (... *Kanaṣki lānte*....; В 423 а 3) и его (?) «министре» (*amāc*; там же, а 2; контекст не сохранился), далее о царе мирового периода (*yugarāje* — санскритизм; там же, а 5; ср. тох. А *yugarāja*; А 255 4); на другой стороне того же листа снова упоминается «[Ка]нашке-царь» ([*Ka*]*naṣke walo*, форма поэтического языка; В 423 3). Далее идет речь о движении войск: *istak recci wi* «как только два войска...» (b 5); *retke yänmā* [*ssam*?] «войско приход[ит]».

При всей фрагментарности этого текста в нем можно видеть след исторической повести о Канашке, содержащей поэтические

вставки. К другому тексту, где воздается хвала авторам буддийских (в частности, собственно тохарских) сочинений и самим этим сочинениям, относится поэтический фрагмент, в котором упоминается «царь Канашке» [27]. В том же фрагменте упомянут *tsārwosa Kanaṣk(e)*. Первое слово — «с радостью» — можно сопоставить с тох. А *tsārwo*, которое соответствует санскр. *praharṣa* «радость» в билингве А 386 a1. Приведенные места тохарских текстов, до сих пор специально не исследовавшихся, бесспорно говорят о давней поэтической традиции воспевания Канишки, в том числе и его буддийских добродетелей.

Еще один возможный след кушанской традиции можно усматривать в тох. В *k^{u}śan-* «кушанская (-кучинская?) монета», встречающемся в документах хозяйственной отчетности (В 490; Иванов, 1967, с. 117; Sieg, 1950). Упомянем также *kuśānem*, видимо, в значении единицы измерения веса (Sig 1950); такой термин встречается в медицинских магических текстах (Filliozat, 1948, с. 73, 24 a2, 74, 28a, 3, 4, 119) [28].

С проблемой отношений между носителями тохарских языков и Великими Кушанами (в частности, Канишкой) тесно связан и вопрос о начале буддийской проповеди в тохароязычной среде. В позднейшей традиции начало распространения буддизма у тохаров в Восточном Туркестане возводилось именно к времени правления Канишки. Возможно, впрочем, что буддийская проповедь началась задолго до Канишки. Сохранившиеся многочисленные тохарские буддийские тексты, по-видимому хронологически неоднородные, при всей их фрагментарности позволяют выделить некоторые особенности тохарского буддизма, занимающего особое место среди ранних его школ. В частности, в текстах дидактического характера можно усмотреть черты достаточно архаичные (Couvreur, 1955, с. 114). К сожалению, история тохарского буддизма крайне слабо исследована. Сохранившиеся тексты относятся ко времени, отстоящему от начала буддийской проповеди на тохарских языках на несколько веков, если не больше. Некоторые косвенные указания могут быть получены с помощью языковых свидетельств. Отдельные буддийские санскритские заимствования, без сомнения, вошли в тохарский еще тогда, когда не завершились фонетические процессы оглушения и палатализации согласных, сокращения и редукции гласных, которые происходили в дописьменный период. Об этом свидетельствует фонетический облик таких слов, как тох. А *P(ä)ttā-* «Будда» [29], тох. А *pāk*, В *pāke* «часть, доля» [30], тох. А, В *saṅk*, В *saṅ* «община», санскр. *saṁgha*, тох. А *pis-saṅk* «монашеская община», санскр. *bhikṣusaṃgha*. Отметим также производное тох. А *pis-saṅk-si*: (принадлежащий к монашеской общине».

Преимущественно по языковым данным можно составить и представление о некоторых чертах добуддийских верований тохаров. На них указывают регулярно повторяющиеся в тохарских текстах обозначения персонифицированных обожествляемых понятий (стихий и других явлений природы) посредством сложения

со вторым элементом *ñkät* (*ñäkt*) «бог» [31]: тох. А *koṃ-ñkät*, тох. В *kaun-ñäkte*, *kom-nikte* «солнце» (букв. «солнце-бог», при *kom* «день»); тох. А *mañ-ñkät* «луна» (букв. «луна-бог», при *man* «месяц как единица измерения времени»); тох. А *tkam-ñäkta* «земля» [32], *wastimñkät* «дом, божество дома, пенаты». По фонетическим критериям к общетохарскому языку может быть возведено тох. А *Wlāñkät* «Индра», В *Ylaiñikte*, общетох. **wala-*(we)näkte* «царь-бог» [33]. Для того чтобы это слово позднее смогло стать закономерным эквивалентом санскритского имени бога Индры, оно должно было уже в общетохарском языке иметь соответствующее значение бога Грозы.

Добуддийский тохарский культ бога Луны мог восходить к общеиндоевропейскому. Возможно, что с архаическими (индоевропейскими или восточноазиатскими? Ср. алтайские параллели. — *В. И.*) представлениями, определявшими счет времени по лунным месяцам, связаны по происхождению и тохарские В выражения *ñwemne* («день новолуния — последний день месяца», *pällent* [34] «полнолуние» — средний день месяца»). Но в тохарском В старая индоевропейская система счета времени по лунным месяцам [35] уже переосмыслена благодаря введению 30-дневного месяца. Соответственно первый из приведенных терминов означает 30-е (а не 28-е), второй — 15-е (а не 14-е) число месяца, хотя и в толкованиях снов, и в финансовых бумагах сохранились следы значимости именно 14-го числа. С началом преобразования старой системы, видимо, связано включение в нее санскр. *pratipat* «начало половины месяца» > тох. В *prat(t)iwat* в выражениях *pratiwatmem*, *pratiwaṃkne* «первый день (половины?) месяца» (Sieg, 1950, с. 211; согласно Э. Зигу — обозначение первого дня месяца). Представляется вероятным, что добавление санскритского термина понадобилось именно при превращении лунного месяца в 30-дневный: к старым терминам, которые соответствовали 28 дням, добавились два санскритских термина.

Очевидно, еще в добуддийское время (во второй половине I тыс. до н. э., если не раньше) эти тохарские религиозные представления оказали влияние на древних тюрок. В древнетюркских текстах засвидетельствованы аналогичные обозначения парных божеств Солнца и Луны, причем название первого заимствовано из тохарского: др.-тюрк. *kün täŋri* «солнце-божество» (ср. пратох. *käun* > тох. А *kom*, В *kaum*), *aj täŋri* «луна-божество» (Иванов, 1972; 1977б; Lévi, 1973в, с. 380; Winter, 1963). Аналогии указывались и в иранских языках Центральной Азии (Couvreur, 1949, с. 31). В этом отношении знаменателен бактрийский титул Канишки Μανο καναηϷκο «Месяц-Канишка» — санскр. *Candra Kaṇiskā* и санскр. = хот. = сакс. *Candpa-Kaṇaiska* (*Caddra-Käṇaiska*) в билингве (Henning, 1965, с. 87), который предположительно можно сравнивать с тохарским титулом *mänä-ñäkät* «месяц(-бог)». Правильным соответствием этому титулу в других языках будет одно, а не два слова (ср. тохарский А титул *Candre* в списке будд. 256 b 6).

После принятия тохарами буддизма при переводе буддийских

текстов на тохарский язык древний способ обозначения божеств был использован по отношению к Будде: тох. А *Pta-ñkat* «Будда» (букв. «Будда-бог»), тох. В *Pa-näkte* (прозаич.), *Pud-ñäkte* (поэт.). По тому же типу позднее образованы тох. А *Pram-ñkät* (*Bram-ñkät*) «Брама-бог», *Viśvakarm-ñkät* «Вишвакарман-бог», *Mār-ñkät* «Мара-бог», *Śri-ñkät*, тох. В *Śri-ñäkte* «Богиня Счастья» как передача буддийского гибрида санскр. *śrī devī* (-хот = санкс. *śśandrāmata*) [36]. В данном случае отчетливо прослеживается переосмысление древнего добуддийского языкового средства.

Менее ясно, в какой мере можно привлечь тохарские языковые данные для реконструкции добуддийского культа собаки с помощью анализа родовой принадлежности тох. А, В «собака» (Иванов, 1977а; Windekens, 1976д, с. 51). Остается проблематичным и чтение формулы *tsamoy puwarsa* «да растет он с помощью огня» (Краузе, 1959, с. 43) [37]. На основании этой формулы, встречающейся в деловом письме, высказывалось предположение, что до принятия буддизма тохары были огнепоклонниками. Возможно, к ранней эпохе восходят некоторые представления о числовой магии и медицинские магические рецепты, дошедшие до нас в большом числе. Однако наличие санскритских параллелей большинству этих рецептов скорее заставляет думать об индийском влиянии, которое могло наложиться на более древние народно-медицинские представления тохаров.

Существенным средством реконструкции древней тохарской духовной культуры может оказаться изучение несанскритских названий «метров» (точнее — способов исполнения поэтических частей произведений; Winter, 1955, 1959). Обсуждалось предположение, что такие метры, как тох. А *yuukam* «по-лошадиному», *ylam* «на манер антилопы» (Couvreur, 1947б, с. 124; Winter, 1955, с. 33), могли бы относиться не только к мелодиям, но и к танцам, по происхождению, вероятно, ритуальным, может быть связанным и с тотемистическими культами животных. Многие тохарские А названия метров пока не поддаются точной дешифровке; возможно, что в них сохранена архаичная лексика. Хотя тохарский театр сложился под индийским влиянием, превращение многих текстов в инсценировки составляет особую черту тохарской культуры, которая могла иметь ранние истоки.

Задолго до письменной фиксации тохарских языков они уже представляли собой сильно отличавшиеся друг от друга диалекты. На это указывают и фонетика [38], и грамматика имени — существенное различие в системе «вторичных» локальных падежей при общности основной схемы (Schields, 1982) — и глагола (Adams, 1978; Lane, 1966). Показательны различия в обиходном словаре: тох. А *lap*, *mrāc*, В *āśce* «голова» [39]; А *kārme*, В *emprem* «правдивый, истинный»; А kna-; В aik-; «знать» (ср. рус. *знать*, лат. *gnosco*, англ. *know*); А *wras(om)*, В *onolme* «живое существо, человек»; А *orotse*, В *tsopats* «большой»; А *mokone*, В *ktsaitsäññe* «возраст»; А *okak*, В *tänktsi* «вплоть до»; А, В *tsru totka*, «маленький»; преверб. А *päst*, В *lek*, *lo* «прочь»; А *śāku*, В *matsi* «волосы на голове»;

А *śwāl*, В *misa* «мясо», -«то, что едят» (Thomas, 1952, с. 62); послелог А *solār*, В *warñai* «до»; А *aryu* [40], В *walke* «долго»; послелог А *esäk*, В *śār* «на»; А *wäl*, В *sruk* [41] «умирать»; А *kātk-*, В *tsänk-*, «вставать» (Краузе, 1959, с. 75). Во многих других случаях, хотя слова двух языков и родственны, фонетические и морфологические различия настолько велики, что взаимопонимание должно было быть сильно затруднено. Однако культурный контакт между обоими тохарскими языками продолжается, благодаря чему в каждом из них много заимствований из другого (Lane, 1966; Winter, 1961б; Windekens, 1976а). Поэтому в исторический период они оказались более близки, чем в тот гипотетический момент на рубеже I тыс. до н. э., когда языки разделились.

О распространении влияния тохарских диалектов уже к середине III—IV в. н. э. на юг и юго-восток Восточного Туркестана свидетельствуют следы этого влияния в пракрите крорайни, которым написаны документы из Нии и района оз. Лобнор. В этом пракрите есть некоторые несомненные тохарские заимствования: пракр. крор. *kilme* «область» (Воробьева-Десятовская, 1984, с. 77), тох. А *kälyme* «направление, область, сторона света», В *kälymie* [42], пракр. крор. *śuka* (в сочетании *śuka masu* «вкусное > отменное вино»), тох. В *śuke* «вкус, аромат, сладость», А *śuk*, производные от тох. А, В *tsuk-*/*śuk-* «пить, поить» (Windekens, 1976, с. 573). Пракр. крор. *-e(m)ci* как словообразовательный суффикс прилагательных сопоставляется (Burrow, 1935, с. 672) с тох. *-ñci* <**nt-i*. Ср. например, пракр.крор. *kilm-emci* «принадлежащий области», тох. В *kalyment-* (основа падежей мн. ч.). С помощью этого суффикса образовано название должности чиновников, следивших за конями и верблюдами, приписанными к войску,— корр. пракр. *klas-emci*. Термин этот, очевидно, связан с тох. А *klañk*, В *kleñke* «животное, на котором ездят». Кажется вероятным, что такое же употребление суффикса отражено позднее в монастырском смешанном языке: тох. А *sañkäste-ryañc* «старейшая в женском монастыре», пракр. крор. *samghalera* «старший в общине». След той же архаической функции суффикса *-ñc* сохранился и в звательной форме прилагат. тох. В *maimañcu* (от *maim* «чувство»), использовавшейся при вежливом обращении [43].

Часть слов, совпадающих в крорайни с тохарским, заимствована из другого языка, но тохарский иногда был тем передатчиком, через который заимствование вошло в пракрит: пракр. крор. *paké* «доля, паек» (Воробьева-Десятовская, 1984, с. 81), тох. В *pāke*, А *pāk* «часть, доля», санскр. *bhaga* [44]; пракр. крор. *śama(m)na*, тох. А *śāmam* «монах» (Couvreur, 1949, с. 32). Предполагается, что тох. А *cospa* (форма неясна) соответствует пракр. крор. *cojhbo*, *cozbo*, хотано-сакск. *cazba* (титул чиновника; Bailey, 1947, с. 149).

Вместе с тем часть слов, общих для крорайнского пракрита и тохарского языка, объясняются как древние заимствования из предполагаемого бактрийского источника в оба языка, к которым в таких случаях примыкает и хотано-сакский (пракр. крор.

lastana, хот.-сакск. *lāstana* «тяжба», тох. А *lāstaṅk*, В *lastāṅk* «судебное дело», бактр. **lastaggo* < **dātastāna-ka*) (Стеблин-Каменский, 1981, с. 345; Schwartz, 1974, с. 402—403). В отношении некоторых иранизмов такого рода не исключена роль пракрита крорайни как промежуточного звена: пракр. крор. *jheniġa*, *jheniya*, тох. А, В *senik* «порядок», хотано-сакск. *ysīnī(ya)* «порученное, вверенное», согд. *zynyy* «(имущество), доверенное на хранение» (Лившиц, 1962, с. 29; Bailey, 1961, с. 116; 1967; с. 295). Из личных собственных имен, встречающихся в пракритских текстах из Нии и района оз. Лобнор, Т. Барроу правильно сравнил пракр. крор. *laroae* с тох. В *lare* «любовь» (Burrow, 1935, с. 675). Верность этого сближения подтверждается позднее обнаруженными тохарскими личными собственными именами: тох. В *Lar-iśka* [45], тох. В *Lar-at* [46].

Относительно звуковых черт крорайнского пракрита Т. Барроу доказал, что фонетические особенности этого языка соответствуют тому субстрату, которым можно было бы объяснить особенности эволюции исконных индоевропейских форм и ранних заимствований в тохарском языке (Burrow, 1935). В частности, в пракрите крорайни наблюдаются аналогичные тохарским процессы палатализации и склеивания (совпадения) разных рядов смычных. Эти процессы могли быть вызваны и воздействием тохарской фонологической системы, но более вероятным кажется предположение, по которому и тохарский язык, и крорайнский пракрит испытали воздействие некоего третьего языка (Воробьева-Десятовская, 1984). Такое воздействие осуществлялось до середины III в. н. э. Контакты тохарского и восточноиранского языков с санскритом, судя по данным пракритских текстов, также начались задолго до составления последних. Все данные свидетельства говорят о том, что носители тохарского языка пришли в Восточный Туркестан задолго до III в. н. э. Тохарский язык к тому времени уже обладал значительным престижем, что может объяснить, почему именно из него были заимствованы в пракрит весьма существенные социальные термины, определявшие структуру организации туземного населения. Традиция составления на пракрите официальных текстов сохранялась в канцелярии правителя Кучи до VII—VIII вв., когда к этим текстам стали добавлять неофициальные переводы на тохарском В, недатированные в отличие от пракритских оригиналов (Winter, 1963).

Уже в первые века новой эры в тохарские языки проникает значительное число заимствований из иранских языков, санскрита и пракритов. Взаимодействие с иранскими языками продолжалось на протяжении более тысячелетия. Поэтому среди иранских заимствований выделяется несколько хронологических слоев. К раннему пласту, который мог и предшествовать приходу тохаров в Восточный Туркестан, следует отнести общетохарское тох. А *porat*, В *peret* «топор». Слово это в тохарском варианте отражает аномальный для восточноиранского языка «древнеперсидский» тип развития палатального *$\hat{k}$ > *t*; ср. осет. *fӕkӕt*, хот.-сакск. *paḍa* < **parta*, праиран. **paraku-*, др.-инд. *parasú*. Расхождение тох. А *tsmār* «корень» (от *tsäm-* «расти»), В *witsako* объясняется заимствованием последней формы из источника, общего с осет. ирон. *wīdāg* < **vaitāka*; ср. авест. *vaeiti-*. Различие тох. А *nispal* «собственность» (санскр. *nisphala-*«тщетный» с буддийским переосмыслением значения), тох. В *waipecce* можно связать с заимствованием второго слова из восточноиранского источника, общего с авест. x^{v} *aēpaiaθya-* «собственный» (см. точку зрения Дж. Коугилла; Winter, 1971, с. 218). К той же семантической группе относится тох. В *pito* «цена, продажа», происходящее от восточноиранского; ср. осет. ирон. *fīdyn* «платить», хотано-сакск. *pīha* «цена». К числу существенных буддийских терминов принадлежит тох. А, В *kässi* «учитель», заимствованное из хотано-сакск. *kṣīa* [47]. По фонетическим критериям иранские заимствования определяются как среднеиранские (Isebaert, 1976—1980; Windekens, 1984).

Для того чтобы определить период, когда буддийские тексты начали переводить на тохарские языки, следует четко отделять вероятные устные заимствования (к которым принадлежат охарактеризованные выше иранизмы) от письменных. В тохарских текстах содержится очень большое число слов, заимствованных из санскрита, буддийского гибридного санскрита и тех пракритов, с которыми (в отличие от северо-западного) для тохаров вероятным было преимущественно письменное общение. Эти письменные или литературные заимствования чаще всего легко выделяются уже по фонетическим и морфологическим критериям: санскритские и пракритские слова почти не подвергались в текстах преобразованиям в отличие от тех слов, которые проникли через разговорную речь или, во всяком случае, часто произносились и потому меняли свой звуковой облик. Однако некоторые замены фонем стали привычными и могли производиться переводчиками или писцами уже по системным соображениям.

Среди буддийских заимствований из индийских литературных языков в тохарских языках есть такие, которые предполагают палийский источник: тох. А *oppal*, В *oppāl*, *uppāl* «лотос», пали *uppala* санскр. *utpala*. В этом случае несомненен чисто литературный характер заимствования. Менее ясно, насколько влияние восточноиранских языков, хотано-сакского и согдийского [48] — как и пóзднее и менее ощутимое воздействие западноиранских восточнотуркестанских (турфанских) литературных языков — могло быть связано с переводами на тохарский. Достоверно известны преимущественно санскритские буддийские оригиналы, на которых основаны дошедшие до нас тохарские переводы, переложения и комментарии. Однако не исключено, что тексты на пракритах и иранских языках были знакомы также и тохарским ученым монахам. Указанным образом может объясняться, например, заимствование в тохарский А такого способа образования абстрактных имен существительных, как *-une* [49] из согдийского *-ūne* [50]; ср. тох. В *-ñe* и хот.-сакск. *auña*. Из обратных заимствований

стоит отметить хот.-сакск. *yole* «злые поступки», тох. В *yolo* (иранская этимология Г. Бейли, на наш взгляд, неубедительна). Взаимодействие тохароязычного населения с ираноязычным в более позднюю эпоху, когда все большее значение в религиозной сфере обретало манихейство, обусловило и ряд западноиранских заимствований. К числу культурных терминов, связанных прежде всего с манихейской проповедью на среднеиранских языках Восточного Туркестана, принадлежат тох. А, В *amok* «искусство, умение» < парф. *'mwc(')g* [*ammožag*], ср.-перс. турф. *hmwc['] g*[*hammozag*], согд. *mwck* [*možak*] «учитель церкви» [51]; отсюда и др.-кит. **muo't'sia* = *muchê*, возможно, и тиб. *muc'o* (Isebaert, 1976; Tongerloo, 1982, с. 279) [52].

Самые ранние известные нам тохарские тексты можно приурочить примерно к V—VI вв., однако деятельность тохаров-проповедников буддизма на основании переведенных ими буддийских текстов можно отнести к более раннему времени. В последнее время исследователи тохарских текстов обращают все большее внимание (Adams, 1983, с. 611) на деятельность Кумарадживы [53] — буддийского писателя родом из Кучи, чьим родным языком был тохарский В. Кумараджива перевел на китайский такие основополагающие тексты, как «Упадеша», в котором содержится ряд упоминаний фактов, относящихся к Восточному Туркестану и Кушанской империи (в том числе и ссылки на титулатуру кушанского типа, ср. *devaputra*) (Lamotte, 1954, с. 391). Давно отмеченные многочисленные совпадения китайских переводов ряда буддийских текстов именно с тохарскими (а не с санскритскими оригиналами), как и большое число буддийских терминов, попавших из тохарского языка в китайский, говорят в пользу того, что тохарский нередко мог служить передаточным языком при переводе. Однако пока еще не выявлен с надлежащей степенью детальности набор именно тех текстов, которые могли быть переведены с обоих тохарских языков на китайский. Это связано и с тем, что до нас, по-видимому, дошла только небольшая часть тохарской буддийской литературы, к тому же во фрагментах.

При всех своих различиях тохарский А и тохарский В языки объединяются некоторыми общими чертами. Основной особенностью тохарских фонологических систем, отличающей их от звуковых систем других индоевропейских языков, является отсутствие различий между смычными согласными по серии (способу образования): они передаются индийскими знаками для глухих, немаркированных согласных *k*, *t*, *p* и соответствующими «чужими знаками» *ḳ*, *ṭ*, *ṗ*. Отсутствие различий по способу образования компенсируется обилием противопоставлений между смычными, аффрикатами, спирантами (*t:*, *c:*, *s:*, *ś:*, *ṣ:*). Палатализация проявляется в чередовании согласных в парадигме одного слова. На гласные, их долготу и характер оказывает влияние ударение. Гласные конечных слогов претерпели изменения, с чем, очевидно, связана и существенная перестройка падежной системы. Противопоставляются основа именительного падежа и основа

косвенных падежей имени существительного. Развита групповая флексия, при которой окончание, в отдельных случаях совпадающее с синтаксическим служебным элементом, присоединяется только к одному из однородных существительных. Локальные падежные значения выражаются с помощью послелогов, соединение которых с именной основой остается еще достаточно свободным. Есть два типа личных местоимений: полноударные (имеющие архаические формы) и энклитические, присоединяющиеся к полнозначному слову. Склонение указательных местоимений различается внутри диалектов тохарского В языка, но в самих типах сказываются весьма древние черты.

Тохарский глагол как в личных формах, так и в производных именах сохранил многие древние индоевропейские черты. От каждого глагола может быть образован итеративно-каузативный производный на *-s-/-sk-* (так же как и в хеттском языке). Императив образуется с помощью приставки **pe/o* — так же как в иранских языках и в славянских формах типа *пойдем*! Различаются системы настоящего и прошедшего времени, актив и медиопассив, изъявительное и косвенное наклонения.

Синтаксис сложных конструкций характеризуется наличием особых отглагольных производных (абсолютивов), играющих роль придаточных предложений. Относительное предложение образуется с помощью местоимения **k*^{w}*i-* > тох. А *ku̯se*, что (как и формы медиопассива) объединяет тохарский с кельто-италийской и анатолийской группами индоевропейских диалектов.

Ко времени составления тохарских текстов, т. е. в V—VI вв., на тохарском В говорили в западной части Таримского бассейна, в Куче и ее окрестностях, но его понимали и в восточных областях в Карашаре и Турфане, где тоже найдены тексты на этом языке. Тексты же на тохарском А найдены только на востоке — в Карашаре и Турфане. Иногда полагают, что это был книжный язык, выходивший или уже вышедший из употребления (Winter, 1961; 1963; Lane, 1966). В самом деле, на тохарском А написаны только переводные тексты; тексты других жанров, представленные на тохарском В, отсутствуют. В некоторых случаях расхождения в лексике между двумя языками вызваны тем, что тохарский А заимствовал соответствующий термин из санскрита: тох. А *sañce* «сомнение» < санскр. *śaṁśaya*, В *sklok*; А *kunti-* «горшок», согд. *kwnt'yk* < санскр. *kundī*-; В *lwāke*: На полях некоторых рукописей на тохарском А языке сохранились глоссы на древнетюркском, свидетельствующие о том, что в тюркской (древнеуйгурской) языковой среде тохарский А оставался языком священной буддийской проповеди. Однако тот факт, что на этом языке ставились спектакли, предполагает его понятность достаточно большой аудитории.

В отличие от тохарского А тохарский В был языком не только буддийских (а в X в. и манихейских) священных текстов, но и повседневного общения, во всяком случае в Куче и окрестных монастырях. На нем писались медицинские и магические рецепты,

письма (полуофициальные монастырские и частные, в том числе любовные), неофициальные переводы официальных пракритских бумаг канцелярии кучанского князя, монастырские деловые отчеты и хозяйственные записи, караванные пропуска и сопроводительные бумаги. Тексты на тохарском В дают возможность составить некоторое представление о чертах быта тохароязычных монахов; вероятно, сходным был некогда и быт тех, кто говорил на тохарском А, но об этом мы можем только догадываться.

Много споров вызвал вопрос о том, как называли оба тохарских языка их носители. По-видимому, по отношению к тохарскому В использовалось название «кучанский»: др.-тюрк. *Küsän* (*kwys'n*) в двуязычном кучанско-тюркском манихейском тексте X в. н. э. (Gabain, Winter, 1958, с. 7, 8, 15, 21, 29, 38) используется в этом значении. Подтверждением этой гипотезы служит и то обстоятельство, что именно с «кучанским» языком связывалось и загадочное *ugu-kušän* в колофоне древнетюркской рукописи, переведенной с «угу-кучанского» языка на «тохарский» (др.-тюрк. toχri), а с последнего — на «тюркский» (türkcä). Согласно чтению и толкованию В. С. Воробьева-Десятовского, в билингве ленинградского собрания тох. В $k^{u}cañ\tilde{n}e$ (*iṣake*) соответствует санскр. *tokharika* «тохарский» (Воробьев-Десятовский, 1958; Иванов, 1959; Bailey, 1970; Winter, 1965). Относились ли в восточнотуркестанских текстах термины — санскр. *tokharika*, др.-тюрк. *toχri* — к одному их тохарских языков [54], пока не доказано окончательно. Не доказана и гипотеза Э. Зинга и В. Зиглинга о том, что название языка и страны *Āŕśi* [55] в текстах на тохарском А скорее всего относится именно к этому языку. По-видимому, имел место многократный перенос одного и того же названия на разные языки, взаимодействовавшие друг с другом.

В поздний период своей истории тохарские языки продолжали интенсивно влиять на древнетюркский, который заимствовал много терминов из тохарского или через посредство тохарского: ср.-др.-тюрк. *nirwan* < тох. А *nerwāṃ* < санскр. *nirvān* «нирвана»; др.-тюрк. *awïš* < тох. А *aviś* < санскр. *avīcī* «самый нижний ад»; др-.тюрк. *čantal* < тох. А *candāl* < санскр. *cāṇḍāla* «принадлежащий к низкой касте»; др.-тюрк. *asanki* < тох. В *asamkhyai* < санскр. *asaṃkheya* «неисчислимый»; др.-тюрк. *banït* < тох. В *pañit*, *panit* < санскр. *phāṇita* «сахар»; др.-тюрк. *Baranas* < тох. В *Bananas* < санскр. *Vāranasī* «Бенарес». В некоторых случаях, как предположил еще Б. Я. Владимирцов (Владимирцов, 1925; 1929, с. 375), путь заимствования оказывается многоступенчатым: др.-тюрк. *ṣabi*, *šarmiri* <кит. *шами* < тох. В *ṣarmire*, пракр. крор. *ṣaṃner* < санскр. *śrāmaṇera* (Иванов, 1972; Bailey, 1947, с. 141). Из слов, позднее проникших и в монгольский, ср. также тюрк. *madar* < тох. А *mātar* «чудовище» <санскр. *Makara* «Макара», гибридное водное мифологическое существо [56]; монг. *usambad* < тюрк. *usampat* < тох. В *wasampāt* < санскр. *upasampadā* «посвящение в буддийские монахи» (Владимирцов, 1929, с. 109). С распространением несторианства связывают заимствование монг. *törü* < тюрк. *törü*, *töri* «закон» < тох. А *tiri*, В *teri* «обычай, установление» < др.-евр. *torah* (Poucha, 1974).

Подобные факты показывают, что тохарские языки сыграли существенную роль в культурных и языковых связях, соединявших различные области средневековой Евразии. Представляется возможным, что в период наиболее интенсивных контактов с носителями тохарских языков уже в письменную пору их существования тюрки усвоили от них и принцип разделения письменных знаков для согласных на два подтипа в зависимости от ряда следующего гласного. Тохарским противопоставлениям $k(a)$: $\underline{k}(\underline{a})$, $t(a)$: $\underline{t}$ ($\underline{a}$), $n:\underline{n}$, $p:\underline{p}$, $m:\underline{m}$, $ś:\underline{ś}$, $ṣ:\underline{ṣ}$, $s:\underline{s}$. ts:$\underline{ts}$; r:$\underline{r}$, l:$\underline{l}$ соответствуют в тюркском руническом письме пары согласных q:k, t_1:t_2, d_1:d_2, n_1:n_2, b_1:b_2, s_1:s_2, r_1:r_2, l_1:l_2, j_1:j_2 при заднерядном вокализме [57]. По-видимому, в тохарском языке первоначально противопоставлялись написания типа *ta* (непалатализованный согласный, непередний вокализм): $\underline{ta}$:*tä* (палатализованный согласный, непередний вокализм), что и послужило моделью для тюркского рунического письма, где обычны противопоставления t_1-*tä* [58]. Форма знаков в тюркских рунических надписях в некоторых случаях могла ориентироваться наряду с тохарскими и на согдийские буквы (Лившиц, 1978), однако идея деления согласных на классы по сопутствующему вокализму скорее всего была подсказана тохарским языком. Как и в тохарском письме, в тюркском последовательно проводится принцип отделения слова или словесной группы двумя точками [59]. Если принять это предположение, согласующееся и с тем фактом, что часть буддийских древнетюркских текстов написана особым вариантом тохарского наклонного брахми, то можно задаться и другим вопросом: в какой мере не только письмо, которым написаны первые древнетюркские поэтические композиции, но и сама их форма могла испытать тохарское влияние? Наличие таких древнетюркских буддийских текстов, переведенных с тохарского, как «Майтрейясамити», а также отдельных уже упомянутых заимствований и ка́лек как будто говорит в пользу положительного ответа. Окончательно же на этот вопрос ответить трудно, так как мы знаем только небольшие фрагменты тех тохарских В поэтических текстов исторического характера, которые по жанру более всего соответствуют древнетюркским надписям.

Любопытно, что в одной из древнейших древнетюркских надписей, малой надписи Кюль-тегина, упомянут народ, предположительно отождествляемый с носителями тохарского А: тох. А *Arsi* [60] < **arya*, пракр. крор. *ari*; ср. др.-тюрк. *birgärü toquz ɐrsänkä tegi sülädim* «на юг (букв. направо) я до девяти арсенов прошел с войском». В другом большом древнетюркском тексте в сходном месте упомянуты, по-видимому (по толкованию В. В. Радлова, принятому и многими другими тюркологами), тохары — *toqry-syn*^{2} [61].

Для оценки этнолингвистической ситуации VI—VIII вв.,

к которым относятся тохарские тексты, показательны принципы тохарской антропонимики. У лиц высших сословий обычны были санскритские имена, хотя князь Кучи с санскритским титулом *S(u)varṇapuśpa* (VI—VII вв. н. э.) в стихотворном метрическом славословии мог называться и соответствующим тохарским В переводным именем: *Ysāṣṣa Pyapya walo* «Золотой Цветок-царь» [62]. У низших монастырских служителей были имена собственно тохарские — тох. В *Wrau* (букв. «ворон») [63], *Wrau-ske* «вороненок», *Lariśka*. Есть и имена смешанного происхождения: санскр.-тох.— *Priska* < *priya* «приятный» и иран-тох.— *Mitra-ske* [64].

В том, что касается быта и жизни монахов, тексты на тохарском В позволяют оценить прежде всего установившиеся формы их общения друг с другом и с мирянами. Значительный интерес представляет письмо с просьбой оказать монастырю хозяйственную помощь (Krause, Thomas, 1964, с. 74, № 34). В начале письма его адресату сообщают, что он может пользоваться своей наследственной привилегией — местом в монастыре: «Господин, ты это сам знаешь: твое собственное отцовское место в сангхе за тобой [остается]» (*ñakta, tve tu makte päst aiśträ sañ patarye saṅkrām star-ś*). Затем в письме объясняются причины трудностей с продовольствием в монастыре: «С года[ми] [ве]дь община выросла. Вместе с тем ремесленники здесь находятся, мастерят наличники [65] окна Симпрайи» (*pikwal[a](sa ña)ke sāṅk tsamo-tsamau ste śale amokäcci ṣameṃ Simprayentse patstsaṅkäś skakanma laṃsseṃträ*). Далее следуют выводы о нехватке продовольствия и просьба: «Зерна не хватает. Теперь... (бла)гого рвения не хватает. Теперь тебе с доверием говорю: теперь и малым количеством зерна ты бы сделал очень многое (превосходное)». В конце письма называется и примерный размер желаемого пожертвования — 400 кг зерна (*śak cakanma śatre*). В том же письме интерес представляет формула, согласно которой имеющий место в общине должен «заботиться и спрашивать о счастье и беде общины» (*sak lakle ritatsi parktsi saṅkantse.*). Вопросы снабжения общим зерном находились в центре внимания и у составителей хозяйственных монастырских отчетов; ср., например, фрагмент В 461 3-5 [66]: *Sem p¡śākka ṣe cakanma ok taum yap [piṅ]k [e] īkam se tānktsi śawāte-piṅkte meñe ara. Ñake ṣuktañce ṣkas meñantse meṃ [ma]nte ñwe mape śātre śwātär* «это зерно [51 ц 32 кг] было съедено с 5-го по 21-е [число] включительно. Пятый месяц кончился. Теперь начиная с 7-го [числа] 6-го месяца будут питаться новым спелым зерном».

Из монастырских высших званий в хозяйственных документах постоянно упоминается тох. В *sankästere* «старший в общине» [67], подпись которого следует за подписью *pañcavarike* (< санскр. *pancavaṭika* «следящий за пятью видами фиговых деревьев», садовод). О последнем говорится, что он ведал *lyāka* «расходами, тратами» (в частности, муки на выпечку хлеба), о первом — что он о них «знал» [68]. Упоминается порой также имя монаха, совершающего очередную раздачу, подтверждаемую далее подписями тех же должностных лиц; впрочем, зачастую имя этого монаха отсутствует в документах, однако записано, что раздача продовольствия общине совершена (*sāṅkiś*, В 433, 21, 24, 26, 28; Sieg, 1950; Thomas, 1952, с. 65).

В хозяйственных записях другого типа упоминаются смотрители (*yipṣuki*) и экономики (*yirmakkai*). Сделанные ими выдачи удостоверяются оттисками пальцев, что свидетельствует о неграмотности служителей, а также подписями должностных лиц, удостоверяющих подлинность этих оттисков. Для выяснения источников монастырских доходов всего интереснее деревянные дощечки с записями вкладов отдельных лиц, а также расходов сангхи. Среди вкладов есть «вклад Канашки». В середине лунного месяца (14-го числа) вносится 306 940 кушанов [69] (В 490 1, 5—6), а в другой раз — 405 900 кушанов. Перечисляются также отдельные покупки и затраты [70], причем расходы общины составляли 801 900 кушанов. По единичным дошедшим до нас документам трудно судить, всегда ли — как в данном случае — расходы превышали доходы.

В другом подобном документе среди вкладов отдельных лиц отмечено: «Далее правитель дал деревом (букв. «принадлежащее дереву») 1000 (*nano walo oraṣṣe wasa* 1000), что указывает на поддержку монастыря со стороны княжеской власти. В этой же деревянной дощечке отмечены долги отдельных лиц сангхе, в том числе и продовольственные.

Караванные записи представляют интерес с точки зрения исследования масштабов передвижений людей и караванов (Lévi, 1913 m с. 312; Thomas, 1954, с. 728); [*ña/ke* [*s/e Yarkāṃ... iyaṃ ceṃtpa śāmna eṣemeṃ śak yakwi eṣṣemeṃ piś okso ṣe te parra tārka yatsi* «Теперь проходит этот Яркан (?) ... [и] с ним людей всего 10, лошадей всего 5 и бык 1. Этих пропусти, пусть пройдут». Имущественные и денежные отношения отдельных лиц освещаются в немногих сохранившихся хозяйственных письмах. Речь в них идет, например, о погашении задолженности за купленные горожанином товары (В 492; Krause, 1948). При всей ограниченности сведений такого рода они особенно ценны, поскольку остаются единственным источником для изучения повседневной жизни тохароязычного монастырского и городского населения.

Глава 2

ХОТАНО-САКИ

ИСТОЧНИКИ И ИХ ИЗУЧЕНИЕ

В результате археологических открытий начала XX в. среди оазисов Восточного Туркестана Хотан оказался полнее всего обеспеченным письменными источниками. Сведения по его истории исследователи смогли получить не только из текстов на китайском и тибетском языках, созданных в самом Хотане в I тыс. н. э. или в соседних областях, поддерживавших с этим княжеством постоянные политические, торговые и культурные контакты. В Хотане было найдено также большое количество письменных памятников, написанных на языке основного местного населения — хотано-сакском, а также на санскрите и пракритах. Вовлечение в научный оборот этих текстов дало возможность проверить сведения официальной китайской историографии и тибетской традиции, воссоздать ход развития юга Восточного Туркестана с начала новой эры вплоть до распространения ислама в X—XI вв. и тюркизации всего региона.

Интересы ученых с первых же шагов изучения письменных источников по Хотану разделились. Китайскими и тибетскими памятниками занялись в основном историки, памятниками же на хотано-сакском и индийских языках — филологи, на долю которых выпала сложная задача дешифровки неизвестного до той поры восточноиранского языка хотанских и тумшукских саков [1]. Ввиду этого большое количество хотано-сакских текстов удалось интерпретировать главным образом с филологической точки зрения, собственно историческое их исследование только начинается.

Лучшими сводками сведений по истории Хотана продолжают оставаться труды А. Стейна, основанные на китайских источниках (Stein, 1903; 1907; 1921; 1928), П. Пеллио (Pelliot, 1959, с. 408—425), Э. Шаванна (Chavannes, 1913), А. Масперо (Maspéro, 1953), М. Лоуи (Loewe, 1967) и работы Ф. Томаса, впервые опубликовавшего источники по истории Хотана и хозяйственные документы из Восточного Туркестана на тибетском языке (Thomas, 1935—1963). Почти все письменные памятники на хотано-сакском языке — буддийские по содержанию; они были введены в научный оборот прежде всего благодаря трудам крупных индологов и индоевропеистов — братьев Э. Леймана и М. Леймана (E. Leumann, 1912; 1919; 1920; E. Leumann, M. Leumann, 1933—1936; M. Leumann, 1934), С. Конова (Konow, Thomas, 1929; Konow, 1932; 1935; 1949), а также наших современников — индоираниста Г. Бейли, патриарха хотано-сакских штудий, и его ученика Р. Эммерика. Г. Бейли и Г. Эммерику принадлежат факсимильные издания почти всех известных в настоящее время хотано-сакских текстов, перевод и интерпретация многих из них, сравнительно-исторический анализ хотано-сакского языка как одного из иранских языков, содержащего значительный пласт санскритской, пракритской, тибетской, тохарской и тюркской лексики. Названные ученые предприняли также исследование хотано-сакской литературы в контексте культуры, идеологии и религии Хотана I тыс. н. э. (Bailey, 1938; 1945—1967; 1951; 1960—1967; 1968; 1981; 1983; Emmerick, 1967; 1968a; 1968б; 1971—1973; 1979; 1983).

В последние годы в изучении хотано-сакского языка и литературы достигнуты значительные успехи. Написаны сводные очерки его грамматики (Герценберг, 1965; Emmerick, 1968; Konow, 1949), словари и словарные разработки к отдельным изданным текстам (Bailey, 1945—1967), в подготовленном Г. Бейли томе сакских документов также помещен словарь (Bailey, 1968); словарные разработки есть в отдельных статьях этого ученого, посвященных этимологии некоторых сакских слов и терминов (Bailey, 1937—1942). Вышли в свет первый сводный словарь хотано-сакского языка (Bailey, 1979) и дополнения к нему, содержащие анализ многих сакских слов и терминов и заимствований в сакский язык (Emmerick, 1985; Emmerick, Skjærvo, 1982—1987). И все же в хотано-сакских текстах остается около 20% слов, значение и происхождение которых неясны. Среди них — различные местные реалии, названия растений, видов одежды и пищи, единиц измерения, а также нераспознанные санскритские и пракритские слова. Не поддаются интерпретации многие титулы хотано-сакской администрации и некоторые собственные имена в тех случаях, когда они не связаны с буддийской ономастикой. Иногда, хотя этимология того или иного слова известна, не удается определить точное его значение.

Обширная литература на хотано-сакском языке, которая сейчас уже довольно хорошо известна и большей частью переведена на европейские языки, в основном представляет собой переводы с санскрита и пракритов произведений канонической буддийской литературы, отдельных памятников древнеиндийской литературы (например, отрывки из древнеиндийского эпоса «Рамаяна»), повествовательно-дидактических, медицинских произведений. Обзор небуддийской литературы приведен в очерке Л. Г. Герценберга (Герценберг, 1965). Список всех известных в настоящее время хотано-сакских рукописей опубликован М. Дрезденом, но, к сожалению, в нашей стране это издание отсутствует (Dresden, 1977). Согласно нашим подсчетам, в научный оборот вовлечено 36 буддийских сочинений на хотано-сакском языке общим объемом около

600 листов потхи среднего формата (25 × 10 см) и несколько свитков, в которых общей сложностью около тысячи строк. Некоторые сакские рукописи и фрагменты не изданы или изданы частично, причем их общее число неизвестно. В собрании рукописей ИВАН имеется примерно 240 листов и 65 фрагментов различных буддийских сочинений на хотано-сакском языке, из них не изданы 12 целых листов, текст которых не отождествлен, а также 64 фрагмента.

Ряд сочинений по вопросам буддийской догматики был создан в Хотане местными авторами. Важнейшее среди них — учебник по махаяне, так называемая сакская рукопись Е или «Книга Замбасты». Из буддийской литературы мы можем почерпнуть сведения относительно распространения буддизма в Хотане, его местных особенностей и о тех достижениях индийской культуры, которые Хотан и весь Восточный Туркестан (а через их посредство другие народы Центральной Азии и Дальнего Востока) получили вместе с буддизмом. В буддийских источниках не содержится почти никаких сведений по политической истории Хотана, социально-экономическом строе, государственном устройстве, административной системе княжества. Только колофоны к отдельным буддийским сочинениям иногда проливают свет на процесс переписки рукописей, его финансирование, а также на хотано-сакскую систему родства, положение отдельных социальных групп в обществе Хотана. Особенно большую ценность в этом отношении представляет сакская рукопись Е. В предисловиях к отдельным ее главам автор манускрипта упоминает события, происходящие в Хотане, благодаря чему до нас дошли этнонимы народов, угрожавших Хотану войнами и набегами, а также некоторые важные сведения о культуре Хотана, о роли буддийского вероучения в общественной жизни княжества.

Единственным надежным источником данных о государственном устройстве, административной системе и социально-экономических отношениях в Хотане в рассматриваемый период служат хозяйственные, юридические и иные официальные документы на хотано-сакском и тибетском [2] языках. Число их вполне достаточно для получения исчерпывающей информации по многим из перечисленных выше вопросов. Однако и здесь исследователи столкнулись с большими трудностями. Сами документы, написанные на бумаге или на дереве, а также различные надписи представляют собой памятники канцелярского стиля, изобилуют специфическими деловыми оборотами и бытовой лексикой, интерпретировать которые удается далеко не всегда. Многие деловые хозяйственные документы написаны к тому же курсивным центральноазиатским брахми, скорописью, которая засвидетельствована только в памятниках из Восточного Туркестана. Прочтение этой скорописи — задача нелегкая, а при отсутствии словаря бытовой, хозяйственной и официальной канцелярской лексики часто просто непосильная даже для таких современных знатоков хотано-сакского языка, как Г. Бейли и Р. Эммерик.

Для изучения лексики почти всех письменных памятников из Хотана приходится применять филологический метод, герменевтический по своей природе. Суть его сводится к тому, что исследователь a priori уверен, что для понимания любого текста достаточно знания грамматики языка, на котором он написан, и правильного этимологизирования лексики. Однако этимологический анализ религиозных текстов и словари к ним очень часто не помогают при изучении терминов, которыми изобилуют хозяйственно-экономические документы. Анализом таких документов должны заниматься юристы и экономисты. Вот почему даже те документы, которые удалось прочесть и перевести на английский язык, нуждаются в дальнейшей обработке. На это указывал и сам Г. Бейли, касаясь ряда документов, в которых не поддаются отождествлению термины, относящиеся к хотанской дипломатической службе (Bailey, 1964, vol. 1, с. 1).

В настоящее время известно около 500 хотано-сакских хозяйственных документов, причем факсимильно издано около 250 экземпляров, которые вошли в труд «Corpus inscriptionum Iranicarum» (Saka, 1960—1973, vol. 5). Факсимиле подготовили к изданию Г. Бейли (Bailey, 1960—1967) и Р. Эммерик (Emmerick, 1971—1973). Приведены перевод и интерпретация 190 документов, причем 184 документа переведены и комментированы в отдельном труде Г. Бейли (Bailey, 1968), в котором он переиздал все документы, впервые опубликованные им (Khotanese texts, vol. 2—5). Один хотано-сакский документ — из Дуньхуана — еще в 1929 г. увидел свет в статье С. Конова и Ф. Томаса (Konow, Thomas, 1929). То была первая попытка интерпретации официального документа на хотано-сакском языке, не лишенная некоторых неточностей. Впоследствии Г. Бейли переиздал указанный документ.

Ряд манускриптов, имеющих особо важное значение для изучения истории Центральной Азии в X в., изданы Г. Бейли в отдельных публикациях: P-2790 и P-553[8a] (Bailey, 1964, vol. 1, с. 1—26), P-2741 (Bailey, 1949), рукопись А. А. Сталь-Гольштейна (Bailey, 1951) и некоторые другие. Г. Бейли опубликовал также транслитерацию некоторых документов из американской коллекции Хардинга, которые не переведены на английский язык и не вошли в состав факсимильных изданий, хотя по своим размерам и значимости вполне этого заслуживают (Khotanese texts, vol. 5) [3].

Некоторое количество хотано-сакских документов имеется в Японии, часть из них издана; к сожалению, труд Иногути Тайдзюна остался нам недоступным (Inokuchi, 1961) [4]. Один документ, по-видимому происходящий из Дандан-уйлыка, не так давно опубликован Р. Эммериком (Emmerick, 1984, с. 193—199). Он представляет собой две деревянные дощечки, которые скреплялись шнурком (текстом внутрь) и запечатывались глиняной печатью. Факсимиле этого документа впервые было издано в Китае.

Хотано-сакские документы создавались главным образом в буд-

дийских святилищах в 160 км к северу и востоку от современного города. Самое крупное собрание текстов открыто в Мазартаге, небольшое число документов найдено также в Хадалыке, Дандан-уйлыке, Тумшуке. Хотано-сакские документы обнаружены также в Дуньхуане. В настоящее время коллекции этих документов хранятся в Париже (Национальная библиотека, коллекция П. Пеллио), Лондоне (India Office Library, коллекции Р. Хёрнле и А. Стейна), в Стокгольме (Этнографический музей, коллекция С. Гедина), Ленинграде (собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция Н. Ф. Петровского). Небольшое число хотано-сакских документов есть также в музеях Германии, в Национальном музее в Дели, в Японии (библиотеках университета Рюкоку, коллекция Отани Сёсин).

Из опубликованных документов, как представляется, наибольший интерес вызывает коллекция С. Гедина. Документы этой коллекции — как единого целого — были найдены в Хотане С. Гедином, Э. Норином и Н. Амбольтом. В собрании 75 документов, 30 — на бумаге, остальные — на дереве, среди которых есть и литературные тексты, и деловые письма, и хозяйственные договоры и расписки, и воинские приказы. Впервые полностью документы изданы в транслитерации с переводом на английский язык (Khotanese texts, vol. 4), а факсимиле некоторых из них (№ 3, 3б, 7, 7б, 24, 32, 33, 39, 43—45, 51—53, 60, 71, 72) опубликованы Г. Бейли в 1960 г. Основную часть этой коллекции составляет архив области «Шесть деревень», который датируется 20—36-м годами правления хотанского князя, имя которого не указано.

Документы из коллекции П. Пеллио издал Р. Эммерик (Emmerick, 1971; 1973). Большинство их происходит из Дуньхуана. Среди этих документов есть записи, сделанные на полях или между строк китайских свитков (P 2024a, P 2788a), однако некоторые тексты достигают значительных размеров [5]. Три документа из данного издания найдены в Тумшуке.

Неописанной и не введенной в научный оборот до настоящего времени оставалась коллекция хотано-сакских документов из собрания рукописей ЛО ИВАН. В нашей работе она использована впервые. Документы были выделены во время описания центральноазиатского собрания В. С. Воробьевым-Десятовским, всего их — 242, в составе коллекции Н. Ф. Петровского [6]. Во время обработки документов мы выяснили, что среди них есть два буддийских текста, написанных скорописью (102 и 103, 32). Из остальных только 118 документов и фрагментов имеют более или менее значительный размер, причем 20 рукописей дошли до нас полностью.

Все документы из собрания ЛО ИВАН написаны на серой грубой бумаге центральноазиатского производства, текст нанесен на одну сторону листа. Два фрагмента удалось соединить; несколько фрагментов по внешнему виду, почерку и содержанию относятся к одному документу, но непосредственно не соединяются. По всей вероятности, они имели форму свитков, были свернуты или сложены гармоникой [7].

Наибольшую важность представляет тот факт, что все документы собрания ЛО ИВАН происходят из одного и того же места — «деревни Гайсата» — и относятся к примерно 20-летнему периоду, когда деревенским старостой был некий Сидаки. По сути дела, в наших руках архив канцелярии Сидаки: приказы, которые поступали к нему от вышестоящих властей, копии донесений о внесении налогов местными жителями, купчие, заемные документы [8]. По именам в этих документах можно почти полностью восстановить численный состав налогоплательщиков Гайсаты. В формулах датировок, которые сохранились в девяти документах [9], упомянут один и тот же князь — Виша Вахам, причем датированы эти бумаги 12—20-м годами его правления. Из коллекции С. Гедина и А. Стейна, относящейся к деревне Гайсата, известны также документы 7 и 22-го годов правления Виша Вахама.

По определению Г. Бейли, язык документов представляет собой позднюю стадию развития хотано-сакского языка (VIII—X вв.), в нем много отклонений от норм орфографии, принятой в хотанских буддийских текстах. Однако некоторые деловые бумаги составлены на грамотном, «раннем» хотано-сакском языке [10].

Всего в настоящей главе анализируется более 300 документов из собрания ЛО ИВАН и из публикаций Г. Бейли и Р. Эммерика. В общей сложности использовано более 300 документов (из них 118 — из ленинградского собрания). Ввиду особой трудности работы с хотано-сакскими хозяйственными документами на данном этапе их изучения мы попытаемся проанализировать только те их них, которые более или менее поддаются дешифровке. Из них нами выбран весь материал, позволяющий осветить административный аппарат и некоторые аспекты социально-экономической жизни Хотанского княжества. Естественно, многие вопросы в документах не освещены.

Документы, исходившие их хотанской княжеской канцелярии или из канцелярий местной администрации, обычно обозначались термином *pīḍa* (*pīḍaka*, *vāḍa*) «приказ» и запечатывались глиняной печатью (*pyays*). Документ, адресованный вышестоящей администрации, назывался *haṣḍa* «доклад, донесение» (93,3; 94,6; 103,10; 103,15). В различных расписках, где требовались подписи свидетелей (*bye* — «свидетель», *haṃguṣṭa* — «подпись»), встречаются либо значки, напоминающие акшары [11], либо отпечатки пальцев. Для учетных документов, записанных на деревянных дощечках,— об уплате налогов или пожертвованиях — существовал особый термин *khala-vī* (*khala-vya*, *kalīvī*) — «инвентарь, список» [12]. Документ-расписка в получении налога, записанный на бумаге, обозначался также термином *kṣauva* (др.кит. *ṭṣ'au*; Dumaqu A4, Dumaqu 6). Документ о покупке земли или права на пользование водой оросительной системы именовался *gārya-*

vāḍa-piḍaka (Or. 6397,1). Существовал также термин для долговых расписок или платежных обязательств: *pāra-vaysdä* (103, 43), *pāra-vastū-pīḍakä* (Hedin 1), *pāra-valstū* (Or. 6397, 2).

Обратимся теперь к хотано-сакским текстам и проанализируем содержащуюся в них информацию о государственном устройстве и общественной жизни Хотана.

ЛЕГЕНДЫ ОБ ОСНОВАНИИ ХОТАНА И ВОЗНИКНОВЕНИИ ГОСУДАРСТВА

Легенды, записанные в VII—X вв. на хотано-сакском, тибетском и китайском языках, передают одну и ту же традицию об основании Хотана и о первой княжеской династии.

Хотано-сакские источники дают краткую версию легендарных событий, вероятно самую раннюю. О возникновении самого Хотана на месте озера, согласно предсказанию Будды, в хотано-сакских текстах сведений нет, об этом подробно рассказывают тибетские источники, а также Сюаньцзан. Упоминания о первых правителях Хотана и их связи с Джамбудвипой и Ашокой сохранились в двух хотано-сакских документах. Первый — Ch.1.0020a,a — очень лапидарен и содержит только намеки на легенду, которая, вероятно, была хорошо известна всем жителям Хотана. Приведем перевод строк 8 — 16: «Получив предсказания от будд, они согласились в следующем рождении появиться на свет здесь. [Они] происходили из рода царя с правильным образом мышления, из не запятнавшей [себя ничем] царской династии Махасаммата. [События развивались так]: бог Вайшравана [стоял в начале всего], затем — Ашока [и, наконец], царь Чаям, [которому] давала молоко богиня Земля. Возрос [он] благодаря опеке и защите бодхисаттвы Авалокитешвары, набравшись сил на земле Гостаны, на земле драгоценных камней, обратил [их] в богатство [своего] царства. Этому царю Гостаны, чакравартину, царю — главному среди царей, царственному монарху, рожденному благодаря Шакья[муни] из Джамбудвипы от сыновей сыновей из [этого царственного рода Шакья], досталось в наследство мужество храбреца. Победил он всех царей, лучший правитель среди всех царей — воплощение Майтрейи, появившегося через сотни рождений».

Благодаря тибетской версии легенды, о которой мы расскажем ниже, можно истолковать сакский текст следующим образом. Бодхисаттва Вайшравана нашел на месте, где сейчас расположен Хотан, мальчика, происходящего из династии Махасаммата — первой правящей династии Хотана, ведущей свой род от великого Ашоки. Мальчика вскормила своим молоком мать-земля, отсюда и возникло название страны — Гостана, что значит «Грудь земли». Когда мальчик вырос, он, опираясь на покровительство бодхисаттвы Авалокитешвары, стал могучим правителем и получил имя Чаям (в тибетском тексте *Ca-yan* или *Cha-yan*).

Это имя завсвидетельствовано только в рассмотренном документе. Второй хотано-сакский документ о возникновении Хотанского княжества — Or. 8212,162 — довольно пространен, поэтому ограничимся пересказом отдельных его частей.

Хотан — благословенное место, о котором вещал Будда. На берегу Яшмовой реки в Гушада (хот.-сакс. *Gusa'dau*) был поставлен скит, который со временем стал равным Раджагрихе. Здесь поселились семь монахов, которые вели праведный образ жизни, учились, помогали всем, кто к ним обращался, занимались проповедью Учения. Князья из династии Махасаммата поддерживали дхарму, покровительствовали сангхе и наконец построили из трех драгоценностей сангхараму, равную Джетаване. Когда власть над страной (*джанапада*) перешла к Шри Виджита Самграума — первому государю из династии Виджита, он, мужественный герой, накопил большое количество заслуг. Когда 12 лет спустя после основания Хотанского княжества Шри Виджита Самграума занял престол, в стране царил хаос. Только 75 воинов осталось у царя, с ними он пошел в поход на Джамбудвипу и одержал победу. С тех пор Хотан превратился в процветающее государство и сохраняет свое могущество доныне. Далее в легенде рассказывается о сооружении многочисленных буддийских святилищ. Таким образом, хотано-сакская версия легенды связывает основание Хотанского княжества и первой правящей династии только с Джамбудвипой (т. е. с Индией), с Ашокой и с родом Шакья, из которого происходил сам Будда Шакьямуни.

Наиболее пространная версия об образовании Хотана содержится в тибетских текстах, созданных на территории Хотана в VIII—X вв., «Гошрингавьякаране» (Предсказание о Гошринге) и «Пророчестве о стране Ли». Наиболее важен второй текст, поскольку в нем содержится не только пересказ легенд об основании Хотана, но и родословная 57 хотанских князей, а также описываются их деяния.

Как повествуют тибетские источники об основании Хотана (Emmerick, 1967), «Будда Шакьямуни, осветив своими лучами страну Ли (Хотан), которая к этому времени сделалась озером, воссоздал ее из лучей 363 лотосов. На них зажглись светильники, и свет их сконцентрировался в одном месте. И тогда арии Шарипутра и Вайшравана сказали ему: „Уничтожь это озеро, воды которого по цвету напоминают чернила, и воздвигни здесь гору под названием Мамсаварнапарвата (Гора цвета мяса)“. Так Будда и поступил, и появился здесь холм Гошринга, на котором Будда провел целую неделю, и теперь на этом месте сохранилась маленькая ступа, внутри ее вместо святых останков — изображение Великого». Далее рассказывается о том, как супруга Дхармашоки (Ашоки — олицетворения Дхармы), купаясь в пруду, заметила тень пролетавшего Вайшраваны, забеременела и родила сына, которому прорицатель предсказал великое будущее — он станет царем еще до того, как его отец покинет трон. Ашока разгневался и велел уничтожить младенца, которого затем лишили

жизни, а труп выбросили прочь. Однако земля поднялась под его телом, и появилась из нее грудь, полная молока. Младенец, вскормленный молоком земли, вырос и получил имя Сану (Сосущий землю). Бодхисаттва Вайшравана подбросил младенца благочестивому китайскому императору, у которого было много сыновей. Но когда сыновья подросли, они не захотели признать Сану своим братом. Тогда император собрал войско в 10 тыс. человек и послал его на поиски страны, где принц Сану мог бы править. Войско прибыло в Мескар, в стране Ли.

В Индии в это время Ашока изгнал своего министра по имени Яшас с детьми, со слугами, с войском — всего около 7 тыс. человек. Они ушли из Индии и стали подниматься к верховьям р. Утхен. Достигнув истока, Яшас узнал от двух купцов историю принца Сану, послал к нему в Мескар гонцов и предложил Сану свои услуги на государственном поприще. Принц Сану сам пошел навстречу Яшасу. Поначалу они никак не могли решить, где основать свое будущее государство. Но Вайшравана и Шри Деви появились перед ними, прекратили их спор (л. 176а) и предложили им вернуться в страну Ли: Сану быть там князем, Яшасу — его министром. И хотя Сану происходил из рода Ашоки, а его министр Яшас тоже прежде был советником Ашоки, принц пришел в Хотан из Китая, с китайским войском. Таким образом, в тибетской версии появилась новая деталь — в основании Хотанского княжества принимали участие выходцы и из Китая, и из Индии. По всей вероятности, легенда отражала реальные факты. Согласно первым записям о Хотане в «Цяньханьшу» (I в. до н. э.), в княжестве сложились как индийская, так и китайская общины (Emmerick, 1983, с. 952).

Во время путешествия на Запад в 629—645 гг. несколько месяцев провел в Хотане Сюаньцзан. Он оставил подробное описание города и мест культа, некоторые из которых уже тогда лежали в развалинах. Записал Сюаньцзан и легенды об основании Хотанского княжества. По его версии, правитель происходил из Индии и вел свою родословную от Вайшравана-девы [13]. Известна Сюаньцзану также легенда о царе Ашоке, изгнавшем, однако, не одного сановника, как в тибетской версии легенды, а целое племя, виновное в ослеплении царского сына [14]. Согласно Сюаньцзану, между вождем этого племени и сыном китайского императора произошло вооруженное столкновение [15]. Таким образом, легенда об основании Хотана в основных деталях одинаково изложена в разноязычных источниках VII—X вв.

НАЗВАНИЕ СТРАНЫ И НАСЕЛЯВШИЕ ЕЕ НАРОДЫ

Археологические исследования Восточного Туркестана показали, что его оазисы были заселены с глубокой древности. Индоевропейцы, по всей вероятности, застали здесь автохтонное

население, которое со временем растворилось в массе пришельцев. В I тыс. н. э. в Хотане были представлены семь различных этнических групп.

Наиболее многочисленной группой были иранцы, которые говорили на восточноиранском языке, условно называемом хотано-сакским. Когда они заняли в Хотане ведущее положение, установить пока не удалось (Литвинский, Погребова, Раевский, 1985) [16]. Второй по численности группой населения, очевидно, были индийцы, которые оказали значительное влияние на культуру и религию Хотана. В VIII—IX вв. Хотан поставили под свой политический контроль тибетцы, вытеснившие оттуда китайцев. С древности в населении княжества появилась заметная тибетская прослойка. По-видимому, в VI—VII вв. н. э. на территорию Хотана начали проникать и тюрки. С начала новой эры пытались утвердить свое господство в Восточном Туркестане китайцы. Они играли довольно значительную роль в административном аппарате Хотана, о чем говорят китайские названия административных должностей, засвидетельствованные в хотанских документах.

Вся история Хотана проходила в условиях борьбы с Китаем, Тибетом, хуннами, тюрками и другими кочевыми племенами, а также с Кашгаром [17]. Небольшое государство Кроранна, расположенное на юго-востоке от Хотана, было присоединено к нему, очевидно, в середине IV в. н. э.

Название страны, засвидетельствованное в хотано-сакских текстах на протяжении почти 700 лет (III—X вв.), претерпело некоторые фонетические изменения. В самых ранних текстах Хотан называется *Hvatana* [18]. Затем в результате фонетических преобразований происходило постепенное стяжение гласных и выпадение согласного *-t-*: *Hvatana* → *Hvaṭaṃ* → *Hvaṃna* → *Hvana Hvani* → *Hvaṃ-kṣīra* («Хотанская земля» как сложное слово). Во время Сюаньцзана Хотан именовался страной *Hvamna* [19]. Значение слова *hvatana* установить трудно. Г. Бейли пытается вывести этимологию этого слова от корня *hva-* «свой, собственный»; *hvata* «чей-нибудь собственный». Слово *hvatana* можно также сопоставить с хот.-сак. *hiye* «собственник, хозяин» и *hiyauda* «господин». Были попытки (хотя, по мнению Г. Бейли, сомнительные) возводить *hvatana* к *hotana* «сильный». Скорее всего, на наш взгляд, *Hvatana* — географическое название южных оазисов Восточного Туркестана еще до того, как в них поселились саки (Bailey, 1981, с. 3). Не исключено, однако, что *hvatana* — название одного из подразделений племени саков.

В буддийских санскритских текстах Хотан обычно называется *Gaustana* или *Gostanadeśa*; эти термины, как уже отмечалось, имеют народную этимологию «Грудь земли». Однако санскритское название, очевидно, было переосмыслено, что удается установить с помощью китайской транскрипции. П. Пеллио указал, что в китайских источниках Хотан впервые упоминается в 125 г. до н. э. под названием Юйтянь, причем первый иероглиф был

не *юй* — «яшма» [20], а *юй* — «большой, далекий», который в древности читался **giu* [21] (однако в ханьскую эпоху начальное *g-*, очевидно, уже не произносилось) (Pelliot, 1959, с. 408). Э. Шаванн опубликовал сводку названий Хотана по китайским источникам: сами хотанцы называют свою страну Хуаньна, хунну — Юйдунь (**Jiud'un*), иранцы (*ху*) — Хэдань (**Xuattan*), а индийцы — Цюйдань (**K'iuətan*; Chavannes, 1903, с. 125). На этом основании востоковеды прошлого, начиная с С. Жюльена, восстанавливали китайское название Хотана как *Kustana*; этой формой пользовались и А. Стейн, и Ф. Томас. Подтверждение в правильности этой реконструкции они видели в документах письмом кхарошти, где в отношении Хотана наряду с упомянутой выше формой *Khotana* применяется также название *Kustañaǵaśa* [22]. Впервые на ошибочность этой реконструкции указал в 1905 г. С. Леви, который заметил, что у Сюаньцзана иероглиф *цюй* всегда применялся для транскрибирования слога *го*, а не *ко* или *ку*. Правильное название Хотана должно быть Гостана, а не Кустана [23]. Это предположение полностью подтвердилось, когда среди дуньхуанских рукописей Г. Бейли нашел санскритско-хотано-сакский разговорник, где санскритским синонимом соответствующего хотано-сакского слова выступали *Гаустана* и *Гамстана*. В литературном санскритском языке официальным названием Хотана было *Gostana* [24]. Таким образом, народная этимология — «Грудь земли» — не подтвердилась. Первый элемент, *go-*, происходит, возможно, от древнеиндийского слова, которое первоначально имело значение «корова, бык», однако уже у ранних комментаторов Вед (например, у Яски) употреблялось в значении «земля» [25]. Следует также учитывать, что в древнеиранском (авестийском) языке *gava-* значило не только «место обитания» [26], но еще и относилось к определенной области (например, в Согде). Таким образом, Gostana могло бы значить «место области Го» [27].

Под влиянием санскритских текстов хотано-саки тоже иногда употребляли для своей страны название *Gaustanadeśa*, *Gāṃstanadeśai*, а хотанский князь иногда именовался Gaṃsta rauḍa (Bailey, 1981, с. 3). В недавнее время исследователи сино-кхарошти йских монет с территории Хотана предложили новое чтение легенд письмом кхарошти, в которых представлено одно из самых ранних местных названий Хотана [28]. Хотанские раджи, чеканившие монеты, именовались в легендах *maharaja yidiraja* — махараджа, раджа Йиди (Cribb, 1984). Йиди, как представляется, и есть то местное название хотанского государства, которое китайцы передавали как Юйтянь, а тибетцы — Утхен, или Уден [29]. Б. Карлгрен для иероглифа *тянь* приводит засвидетельствованное в ранних текстах чтение *d'ien* (Grammata Serica, N 375r). Иероглифы с чтением *и* и *юй* в дуньхуанских текстах выступают как омофоны (Yampolsky, 1967, с. 216). Таким образом, кит. Юйтянь = пракр. Йиди. О происхождении этого названия у нас пока нет никаких предположений. Неясной представляется также связь санскр. *Gostana* и пракр. *Yidi*. Это, безусловно, разные

слова, поэтому ставить в зависимость от первого из них кит. Юйтянь, как это сделал П. Пеллио, представляется неправомерным.

В последние годы внимание исследователей привлекли работы ученых КНР, которые в своих исследованиях помимо уже известных официальных документов и писем хотанских посольств в Китай широко вовлекали в научный оборот вновь найденные китайские документы из Дуньхуана и китайские настенные надписи из буддийского монастырского комплекса в пещерах Могао. В научной литературе началась дискуссия по поводу трех неизвестных прежде названий Хотанского княжества эпохи после тибетских завоеваний [30]. Однако Г. Бейли склонен отнести название *ysarr-* не к Хотану, а к Шачжоу. Китайские ученые Чжан Гуанда и Жун Синьцзян доказали, что хот.-сакс. *Ysarrnai-bāḍa* «Золотая страна»,— равно как и два других — хот.-сакс. *Ttayi-pū kuhä jinave* [31], *Ysarrnai-bāḍä ū ranījai jinava* [32], относятся к Хотану и имеют соответственно следующие хронологические рамки применения — 851—917 (?) гг.; 917 (938)?) — 982 гг.; 983—1006 гг. (Zhang Guangda, Rong Xinjiang, 1984, с. 23—45). Все три названия, как отмечалось, относятся к периоду, когда в Хотане после изгнания тибетцев вновь появились представители китайской администрации и военные отряды китайцев. Однако для Китая политическая ситуация в Восточном Туркестане в тот период складывалась неблагоприятно. Северные оазисы находились в руках тюрок, многие южные оазисы, очевидно, тоже признавали тюркский сюзеренитет. Поэтому остается неясным, связано ли появление этих названий с тем, что китайцы как бы вновь открыли для себя возможность пользоваться богатствами Хотана (золотом и яшмой в буквальном смысле слова), отметив, таким образом, новый период в истории Хотана, или же новые названия связаны с притязаниями тюрок на Хотан. Эти притязания нашли отражение в ряде хотано-сакских документов (документы P. 2790 и P. 2958), где не только Хотан назван «Золотой страной», но и его правитель назван Алтун-ханом.

С решением данного вопроса, очевидно, связана и датировка употребления самих названий. Китайские ученые склоняются в пользу ранних дат (начиная с 851 г.), исходя из факта освобождения Хотана из-под власти тибетцев в указанном году. Однако документы датированы по 12-летнему циклу, поэтому без тщательного анализа их содержания и сопоставления упомянутых в них лиц с содержанием других документов нельзя установить точную дату составления документов по христианскому летосчислению. Вероятно, все три топонима применялись только в X в., что связано с началом превращения южных оазисов Восточного Туркестана в вассальные владения тюрок. Если первое название — «Золотая страна» — является точным соответствием кит. *Цзиньго* и первоначально могло служить китайским названием Хотана, то со вторым и третьим дело обстоит сложнее: в них соединяются хотано-сакские и китайские слова. Хот.-сакс.

Ttayi-pū kuhä jinave состоит из транслитерации кит. *Дабаого* и хот.-сакс. *jinave* «страна». Хот.-сакс. *Ysarrnai bāḍä ū ranījai jinave* буквально значит «Золотая страна, царство радости», а не «Золотая и яшмовая страна». В док. P. 2958 применяется также хотано-сакский топоним *Thīpā ranajai janavai* «Великая драгоценность, царство радости», где *Thipa* = кит. *Дабао*. Вторая часть этого названия, очевидно, возникла в Хотане [33].

Более сложный вопрос с этническим названием местного населения — саков. Хотя в сакских документах слова *saka* и *śaka* встречаются в различных контекстах шесть и четыре раза (Moyne, ч. 2, № 18363, 18737, 20512, 23645, 32828, 25804 и 588, 589, 834, 17049), нет уверенности в том, что это этническое самоназвание местного ираноязычного населения. Ведь в начальный период исследования хотанских текстов название «саки» было взято не из самих документов, а из древнеперсидских ахеменидских надписей. Так, в надписи Дария I из Парса перечислены следующие народы: «*Gandhārā, Sakā, Makā*», и далее: «*hačā Sakaibiš tyaiy para Sugdam*» «От саков, которые находятся за Согдианой». Аналогичный перечень народов был найден в надписи Ксеркса I: «Daha, Saka» (Bailey, 1983, с. 1230). К ахеменидским надписям прибавились указания греческих историков. У Геродота (VII, 64) сказано: «Персы называют всех скифов саками». В индийской историографии было разработано клише «саки, яваны, парфяне», которое попало даже к тибетскому историку XIV в. Бутону («*sakuna, yavana, palhika*») и позднее в китайские тексты (Bailey, 1983, с. 1231). Именно это клише мы обнаруживаем в сакской рукописи E (гл. 24, стих 393 по изданию P. Эммерика): «*Śśakauna, yavana, palvala*». Таким образом, древнеперсидское клише и санскритские буддийские тексты явились, очевидно, источниками проникновения термина *saka* в письменный хотано-сакский язык.

В хотанских документах встречаются оба названия — *saka* «сак» и *sakāñä* «сакский» [34]. Г. Бейли указывает также, что *saka* как название местности в более поздний период было перенесено китайцами на Яркенд (Bailey, 1981, с. 8). Таким образом, необходимо принять как очевидный факт то, что в языке иранцев, пришедших в Хотан и в I тыс. н. э. составивших основную массу его населения, не было самоназвания «сак». Это слово, как и производное от него прилагательное, появилось в хотано-сакском языке позднее; первоначально оно обозначало жителя какой-то определенной местности.

ПРАВЯЩАЯ ДИНАСТИЯ ХОТАНА. АДМИНИСТРАТИВНЫЙ АППАРАТ. ПРОСОПОГРАФИЯ

Как упоминалось выше, в хотанских документах Ch. 1. 0021a,a и Or. 8212, 162 первыми хотанскими князьями названы правители из легендарной династии Махасаммата. Не известны ни их имена, ни общее число. Однако в документе Or. 8212, 162 сказано, что через 12 лет [35] к власти пришел основатель новой династии — Шри Виджита Самграума. Хотя имена князей из династии Виджита (Виша) сохранены и в хотано-сакских, и в тибетских, и в китайских источниках I тыс. н. э., до сих пор нет ясности ни в абсолютной, ни в относительной хронологии правления представителей этой династии. Хотано-сакские документы датированы по годам правления князей [36] — *kṣuṇa* или *salya*, но имена в датировках часто отсутствуют. Некоторую помощь в определении последовательности правления государей, чьи имена сохранились в текстах документов и в колофонах буддийских рукописей, может оказать просопография — поименная роспись чиновников. Имена же высших чинов администрации в хотано-сакских документах представлены в достаточном числе. В тибетских источниках приведена последовательность хотанских князей, но она никак не связана с хронологией. Авторов тибетских хроник в основном интересовала строительная деятельность правителей Хотана: сколько и каких именно буддийских культовых сооружений они воздвигли.

Единственная возможность установить даты правления хотя бы некоторых князей состоит в том, чтобы сопоставить данные хотано-сакских документов (некоторые из них имеют также датировку по 12-летнему циклу, общему для всех народов Центральной Азии и Дальнего Востока) с сообщениями о соответствующих событиях в китайских хрониках, которые сохранили точные датировки. Именно этим воспользовался Э. Пуллиблэнк, которому удалось восстановить приблизительные даты правления трех хотанских князей X в. (Pulleyblank, 1954).

В хотанских текстах князья — *rrund*; N. sg.-*rre* [37] — имеют пышную титулатуру, в состав которой входят как индийские, так и иранские элементы. Один такой титул уже упоминался — он сохранился в документе письмом кхароштхи № 661 и относится к правителю *Vijīda Simha*. Нет уверенности, что упомянуто собственное имя правителя; возможно, это его эпитет — «Лев из династии Виджита». В его титулатуре есть и индийская формула, восходящая к времени кушанов, *maharaya rayatiraya* — «великий царь, царь царей», и иранский должностной титул *hinajha* «командующий армией», и хотанское слово *jasta*, которое употреблено для перевода индийского *deva* «бог», и само индийское слово *dheva*. В документе P 2787 — титулатура другого князя: *śikū śri Vījītta Sagrāma rrāṃdāna rāṃda*. Первый элемент от др-кит. jəngkün, *səngkun* < *siangkiuən* «священный государь» (Bailey, 1942, с. 143); *śrī* — обычный индийский титул августейших особ — «божественный, почитаемый», а *rrāṃdāna rāṃda* — калька пракрит. *rayatiraya*. В титулатуру некоторых князей входили также индийский титул чакравартин — «царь, завоевавший весь мир», а также буддийские титулы: *dā rāysaṇāṃdi baudhasaṭva* «дхармараджа, бодхисаттва». Все это свидетельствует о постоянном индийском влиянии в Хотане, политическом и духовном.

В хотано-сакских документах засвидетельствованы восемь имен князей из династии Виджита [38]. Остановимся сначала на тех, годы

правления которых удалось определить с большей или меньшей долей вероятности.

1. *Viśva' Sabava* или *Viśa' Saṃbhava*; тиб. *Bijaya Saṃbhava*; санскр. *Vijītti Saṃbhava*. Упоминается в документе P 4099 (колофон к «Манджушринайратмьяаватарасутре»; Khotanese Buddhist texts, 135) и в рукописи А. А. Сталь-Гольштейна, которая датирована 14-м годом царствования этого князя. Г. Бейли установил, что указанный год соответствует 925 г. н. э. (Bailey H. W., 1951a, с. 8). В колофоне рукописи P 4099 упомянут 20-й год его царствования. По всей вероятности, начало царствования Виша Самбхавы следует отнести к 912 г. Такая дата подтверждается и китайскими документами, привлеченными Э. Пуллибланком. Он взял за основу датировку, приведенную в рукописи А. А. Сталь-Гольштейна: «14-й год царствования царя-льва *Viśa' Saṃbhava*, год курицы». Год курицы приходился на 853, 865, 877, 889, 901, 913, 925, 937 гг. Если 14-й год царствования Виша Самбхавы — год курицы, то 1-й год его правления — год обезьяны. Известен китайский текст [39], в котором говорится о возвращении китайского посольства из Хотана (где в это время правил князь Ли Чжэньтянь) в 29-м году правления Тунцин, т. е. в 940 г. Период Тунцин как раз и начался в 912 г., в год обезьяны. Значит, хотанский государь, именуемый китайцами Ли Чжэньтянем, начал править именно в 912 г. В китайских источниках сохранился также год смерти Ли Чжэньтяня — 966 г. (Pulleyblank, 1954, с. 91). Следовательно, хотанский князь Виша Самбхава, которого можно отождествить с Ли Чжэньтянем, правил в 912—966 гг. Хотано-сакский документ Ch. 00275, датированный «13-м годом царствования, начавшегося в год обезьяны», относится к периоду правления именно Виша Самбхавы (Bailey, 1937—1942; Hvatanica, vol. 1, с. 934).

2. *Śri Viśa Śūra* в тибетских хрониках не упоминается совсем, зато имя его хорошо известно из многих хотано-сакских документов — P2790, P5538a, Ch. 00327, Ch. 00269, Ch. 0049, II, Ch. 0048, 5, а также из колофонов известных текстов P4099, 438; Ch. 00274, Ch. I 0021b. Для датировки правления Виша Шуры наибольшую ценность представляет документ P 5538a. Он датирован следующим образом: «*Thyena tcūnä suhye: bāḍa tcūrmye kṣuṇä aśä salya paḍauysye māšti nāmye haḍai* «благоприятное время Тяньцзунь, 4-й год царствования, год лошади, 1-й месяц, 9-й день» (Bailey, 1964a, vol. 1, с. 20—21). В документе также сообщается о походе хотанского войска на Кашгар и об отправке посольства с подарками в Китай [40]. Посольство прибыло в Пекин, столицу империи Ляо, в год овцы, в 971 г., а 970 г. как раз и был годом лошади. Если рассчитать время, необходимое на дорогу, то датой составления хотано-сакского документа P5538a следует считать 970 г., а годы правления Тяньцзунь должны были начаться в 967 г. (год зайца). Последняя дата хорошо согласуется с другими китайскими источниками, из которых известно, что Ли Чжэньтянь умер в 966 г. Значит, князь, пославший слона в подарок китайскому императору, стал наследником Ли Чжэньтяня и вступил на престол около 967 г.

Его имя удается установить из другой хотано-сакской рукописи — упомянутого выше колофона к документу Ch. I.0021. Колофон гласит: «*Thyena tcūnä sūhye bāḍä pūhye kṣuāṇä pasa salya ttaujirä māšta hāḍūsamye haḍai... Viśa Śurä*» «благоприятное время Тяньцзунь, 5-й год правления, год овцы, месяц ттумджара, 17-й день... [царствования] Виша Шуры». Именно Виша Шура был наследником Виша Самбхавы (Ли Чжэньтяня). Г. Бейли нашел подтверждение этому в колофоне «Манджушринайратмьяаватарасутры» (P4099, 438). Переписчик этой рукописи делит свои заслуги с князьями Виша Самбхавой, который «достиг просветления» (т. е. умер), и с Виша Шурой «пусть будет светлой его жизнь».

3. *Viśa' Darma*, тиб. *Bijaya Dharma*, санскр. *Vijaya Dharma*, упоминается в двух хотано-сакских документах — Ch. I. 0021a, a и Or 9268/II, III (Bailey, 1937—1942; Hvatanica, vol. 1, с. 936). Чтобы установить даты царствования Виша Дармы, обратимся к текстам колофонов. Имя этого князя связано с именем посла в Китай *Cū Kimä Śanä*, которое впервые появляется в колофоне к «Джатакаставе», содержащем датировку «5-й год Тяньцзунь, Виша Шура». Второй раз оно упомянуто в китайском тексте, предшествующем хотано-сакскому в док. Ch. I. 0021a, a. В хотано-сакском колофоне сказано: «Прославленный в мире милосердный бог Виша Дарма, бодхисаттва и царь, 5-й год царствования, год *Cū Kimä*... [в котором] главенствует конь, 7-й месяц». Следовательно, посольство в Хотан возглавлял тот же *Cū Kimä Śanä*, однако на хотанском престоле пятый год восседал другой князь — Виша Дарма. Исходя из отождествления 5-го года его правления с годом лошади, можно вычислить, что начало княжения Виша Дармы приходится на 978 г.

К времени правления Виша Дармы относится также документ Or. 9268 — две деревянные дощечки, купчие на землю и воду — и документ на усыновление трехлетнего мальчика. Во всех этих документах идет речь о деревне Биргамдара. Первый документ не датирован, датировка второго — «8-й месяц, 27-й день, правление князя Хотана Виша Дармы. Год шау Хвимду». В третьем документе указан только 17-й год царствования Виша Дармы. Таким образом, в 995 г. Виша Дарма еще оставался на хотанском престоле. Определить последний год его царствования не удается. К началу царствования Виша Дармы, по всей вероятности, относится документ Hardinge 074.4 (Khotanese texts, vol. 5, с. 590), в котором содержится следующая формула датировки: «*Salī 1 śi' kṣu'nä Yauvarāya gyastä ttye scye. Śau Hvamdu salya*» («Год первый, тот же кшуни, время божественного принца. Год шау Хвимду»). Виша Дарма, очевидно, в этот год еще не был коронован и потому назван принцем.

Датировка времени правления остальных пяти государей Хотана, имена которых сохранились в хотанских документах, пока не установлена. Последовательность их правлений в некоторых случаях помогает восстановить просопография чиновников и лиц, выступающих в документах в качестве свидетелей.

4. *Visa' Siṃhyi*, тиб. *Bijaya Siṅha*. Его имя засвидетельствовано только в одном хотано-сакском документе, который недавно издал Р. Эммерик (Emmerick, 1984). Документ начинается следующей формулой: «*Sali 4 māśta 2 haḍa 5 sa' kṣuṇa miṣḍā gyasta* hva[nä] *rrāṃdä Viśā'* Simhyi 4-й год, 2-й месяц, 5-й день, время правления милосердного божественного хотанского государя Виша Симхьи». Среди участников сделки, о которой говорится в документе, «знатный человек» (хот.-сакс. *naḍa*) по имени Шанирака (кит. Сэнило). Вместе с Шаниракой упоминаются свидетели Маларрджам и Шукамдра. Тот же Шанирака в документе Khot. (10) 0.5.1 (Khotanese texts, vol. 5, № 665) фигурирует вместе с пхаршей *Sāṃdarä*. Современником Самдари в ряде документов выступает спата *Sudārrjāṃ* (*Sudarrjāṃ*; документы Or. 11252,4 recto, Dumaqu A_4. Dumaqu C, Dumaqu *D*). Все перечисленные документы относятся к деревне Биргамдара и к «Шести деревням».

Анализируя тексты рукописи А. А. Сталь-Гольштейна, Г. Бейли установил, что данный набор имен собственных чиновников характерен для документов периода Виша Самбхавы. Он вычислил даты правления предшественника Виша Самбхавы, неизвестного князя, который, по мнению Г. Бейли, правил в 851—912 гг. (Bailey 1951a, vol. 2, c. 22). Открытое теперь имя князя Виша Симхьи хорошо укладывается в датировки, предложенные Г. Бейли [41]. В тибетском тексте «Пророчество о стране Ли» упоминаются два хотанских князя по имени Виджая Симха, но оба, очевидно, не могут быть отождествлены с Виша Симхьи. Как предполагает Р. Эммерик, все 57 государей Хотана, упомянутых в «Пророчестве», соответствуют более ранней историографической традиции. Данная тибетская хроника, по всей вероятности, создана между 890 и 902 гг., т. е. как раз в период царствования Виша Симхьи, который, таким образом, должен быть помещен в самом конце тибетского списка правителей. Странно, однако, что Виша Симхья, современник кодификации текста «Пророчества о стране Ли», не упомянут ни в одной из трех тибетских рукописей данного сочинения, найденных в Дуньхуане. Не упоминается Виша Симхья и в китайской версии манускрипта, изданной П. Пеллио и Ханэда Тору (Pelliot, Haneda, 1926). Возможно, предложенная Р. Эммериком датировка тибетского текста нуждается в уточнении и удревнении.

Как нам удалось установить, просопография документов из коллекции С. Гедина позволяет большинство их отнести ко второй половине царствования Виша Симхьи. Последний год правления этого князя, засвидетельствованный в этих документах,— 36-й. Документ, изданный Р. Эммериком, относится к 4-му году правления Виша Симхьи. Начало его царствования [42] должно быть отнесено к 850—851 гг. Однако для 886—912 гг., времени после правления Виша Симхьи, пока не удается уточнить имени хотанского государя.

5. *Viśa' Vāhaṃ*, тиб. *Bijaya bo-han*, санскр. *Vijaya Vāhana*, упоминается в 11 документах — Or. 6393,2, Or. 6397,1 = H 7, 84,1; 94,10; 95,9; 98,9; 103,24 и др. В первом документе сподвижником Виша Вихама выступает шау Шанира. Г. Бейли предположил, что Шанира — отец хотанской принцессы, которая написала лирическую поэму, сохранившуюся в нескольких фрагментах [43]. Если отождествление справедливо, то, очевидно, шау Шанира (род. в 917 г.) был примерно одних лет с Виша Вахамом. Такое предположение не увязывается с датировками, предложенными Э. Пуллибленком для Виджая Самбхавы и Виджая Шуры: деятельность Виша Вахама должна приходиться на годы их правления (912—977). Весь период 851—995 гг., как мы показали выше, заполнен именами правителей, для которых установлены более или менее точные годы царствования. Последний по времени датированный документ Виша Вахама — Or. 6395,1; в нем упомянут 22-й год его правления. Поместить Виша Вахама после Виша Дармы не представляется возможным — около 1006 г. карахандинский правитель Юсуф Кадыр-хан захватил Хотан, и хотанская династия перестала существовать (Bailey, 1981, с. 3). Ввиду указанного выше приходится считать, что Виша Вахам правил во второй половине VIII в. или в первой половине IX в.

Как представляется, это предположение ныне можно уточнить с помощью документов из коллекции Н. Ф. Петровского в ИВАН. Коллекция ИВАН, как уже упоминалось, представляет собой архив канцелярии Гайсаты. Анализ внешнего вида и содержания документов показывает, что большинство их относится к периоду до 790 г., когда китайская администрация была вытеснена из Хотана тибетцами. Вместе с документами из коллекции А. Стейна, происходящими из Дайдан-уйлыка, и некоторыми документами коллекции С. Гедина, относящимися к Гайсате, документы ИВАН освещают 7—22-й годы правления Виша Вахама. В эти годы китайская администрация пользовалась в Хотане значительным весом, ряд документов даже датирован по годам пребывания китайских чиновников на их постах. В одном из манускриптов (103, 13) писец, пытаясь подражать китайскому образцу, расположил акшары по вертикали, начиная с правого края листа. Для составления двух документов был использован составленный по-китайски черновик. Очевидно, хотано-сакская и китайская канцелярии при княжеском дворе соседствовали. В пользу датировки документов ИВАН — и, следовательно, времени правления Виша Вахама — серединой VIII в. могут свидетельствовать многие факты. Действительно, ни в одном из манускриптов не сохранилась датировка по годам 12-летнего цикла. Этот способ датировки получил распространение в Хотане, очевидно, только в годы тибетского господства и в последующий период; 60-летний цикл в странах Центральной Азии до XI в. не применялся [44]. Даже в китайско-сакских билингвах из коллекции С. Гедина, которые относятся к периоду после тибетского господства (Hedin15, Hedin16), китайский текст датирован по 12-летнему циклу под влиянием местной традиции (Khotanese texts, vol. 4, с. 179).

Имя *Viśa' Vāham* означает «Возница [из рода] Победителей» (или «Победоносный возница»). Оно упоминается в тибетских документах периода тибетского господства в Восточном Туркестане в двух формах: '*Tran-ched-po* «Великий возница» (Thomas, 1935—1951 pt. 4, с. 66—68) и *Mun-dmag-tran* «Возница, победитель войска (Konow, 1914, с. 342—343). Первое имя хорошо согласуется с данными «Пророчества о стране Ли», в котором только Виша Вахам удостоен эпитета «Великий». Уместно предположить поэтому, что в середине VIII в., когда тибетцы приступили к захвату Восточного Туркестана, именно Виша Вахам занимал хотанский престол. Отсюда следует и другой вывод — датировка, предложенная для «Пророчества о стране Ли» Р. Эммериком (конец IX — начало X в.) (Emmerick, 1967, с. 76), нуждается в пересмотре [45].

6. *Viśa' Sangrama*, Śrī Vijita Sagrauma, тиб. *Bijaya Saṅgrama*, санскр. *Vijaya Saṅgrāma*. Судя по легендам, должен быть первым царем из династии Виша; упоминается в двух сакских текстах: Or. 8212.162 и P 2787 (Khotanese texts, vol. 2, с. 101) [46].

7. *Viśa' Kīrtta, Viśa' Kīrttä*, тиб. *Bijaya Kirti*, санскр. *Vijaya Kīrti*. Упоминается в хотанских текстах MT C 0018 [47] и MtbII 0065. Последний документ очень важен для датировки царствования Виша Киртта, поскольку в нем сказано, что при этом государе в Хотан пришли тибетцы. Приведем текст документа целиком.

«В прекрасные времена, когда в мире настала Благословенная кальпа (*Bhadrrakalpī*), родился щедрый бог (хот.-сакс. *gyastä*), который [получил имя] Виша Киртта из-за обилия своих достоинств. Благодаря достоинствам царя здесь наступило полное изобилие. Затем, благодаря тому что самые лучшие из тибетцев (хот.-сакс. *ttāguttyau hvāṣṭyau*) взяли под [свое] верховенство земли Хотана, он [славно] процарствовал [еще] шесть лет. Он пользовался большим уважением. По причине того, что он почитал духов-защитников (*paripālaka*), ради возвышения [дхармы] пригласил он, веруя, с любовью, на Холм (хот.-сакс. *Giri*, современный Мазартаг; R) двух учителей-ачарья, в то время, в начале месяца ррахаджа (4-го месяца зимы.— *М. В.-Д*). [Он повелел] ради блага страны подвергнуть себя строгим испытаниям в аване [48] в течение одного года, не нарушив того [убеждения], что все трудности можно преодолеть». Тибетцы окончательно утвердились в Хотане в 90-х годах VIII в., что дает основание отнести царствование Виша Киртты к концу VIII — первой половине IX в. Г. Бейли упоминает также о панегирике, сочиненном в честь этого князя в 16-й год его правления.

8. *Viśya Vikrraṃ*, тиб. *Bijaya Binkrama*, санскр. *Vijaya Vikrama*. Это имя упоминается только в одном документе (Hardinge 073 II 1,2; Khotanese texts, vol. 5, с. 586, 587), который, к сожалению, не опубликован факсимильно. На одном листе бумаги с пропуском в одну строку текст документа практически повторен дважды, причем второй текст — немного подробнее первого. Документ датирован 14-м годом правления Виша Викррама; по содержанию это разнарядка на сбор налога зерном по различным об-

ластям (*пишкала*). Среди ответственных за сбор лиц сохранилось только имя спаты селения Пхема — Пакады, который, насколько известно, в других документах не упоминается. О датировке документа и времени правления Вишья Викррама никаких данных нет (см.: Bailey, 1964б).

Таким образом, многое в истории правящей династии Хотана — последовательность правлений князей, годы их царствования и даже общее число государей — остается неизвестным. Период в тысячу лет заполнен с большими лакунами.

Тибетская хронологическая традиция, как уже упоминалось, представлена в «Пророчестве о стране Ли» (Emmerick, 1967, с. 1—75). Согласно этой традиции, к моменту составления «Пророчества» в Хотане насчитывалось 56 князей и один регент. Однако в строгой последовательности упоминаются только 33 имени. Из восьми княжеских имен, представленных в хотано-сакских документах, одно в тибетской хронике отсутствует — Виша Шура. Многие имена повторяются в «Пророчестве» несколько раз: Виша Самбхава — два раза (№ 3 и 55), Виша Дарма — трижды (№ 15, 19, 54), Виша Симхья — дважды (№ 16 и 36), Виша Киртти — три раза (№ 17, 34, 51), Виша Санграма трижды (№ 35, 45, 52), Виша Бала — два раза (№ 37 и 44). Хотя многие княжеские имена из тибетской хроники совпадают с именами правителей в хотано-сакских документах, все же скрывающихся под этими именами государей отождествить нельзя, поскольку «Пророчество» было завершено раньше, чем некоторые известные по документам хотанские правители появились на политической арене.

Ниже приведены тибетские имена хотанских князей с указанием листов соответствующей тибетской рукописи.

1. *Sa-nu*, легендарный князь «Сосущий землю».
2. Его сын *Yehu-la* (л. 76б4).
3. Его сын *Vijaya Saṃbhava* (л. 76б5, 77а4).
4—10. Имена царей не упоминаются.
11. *Vijaya Vīrya* (л. 78а3).
12—13. Имена князей не упоминаются.
14. *Vijaya Jasya* (л. 79а4).
15. Его сын *Vijaya Dharma* (л. 79а7).
16. Его сын *Vijaya Siṃha* (л. 81б4).
17. Его сын *Vijaya Kīrti*? (л. 88а1).
18. Его сын *Vijaya Saṅgrāma* (л. 82б2).
19. Его сын *Vijaya Dharma*? (л. 82б7).
20—33. Имена князей не упоминаются
34. *Vijaya Kīrti* (л. 83а1).
35. Его сын *Vijaya Saṅgrāma* (л. 83а3).
36. Его сын *Vijaya Siṃha* (л. 83б2).
37. *Vijaya Bala*? (л. 83б6).
38—43. Имена царей не упоминаются.
44. *Vijaya Bala* (л. 83б6).
45. Его сын *Vijaya Saṅgrāma* (л. 83б1).
46. *Vijaya Śāstra* (л. 84б1).

47—50. Имена не упоминаются.
51. *Vijaya Kīrti* (л. 84б5).
52. *Vijaya Saṅgrāma*, умер в Китае (л. 84б7).
53. Его сын *Vijaya Vikrama* (л. 85а2).
54. *Vijaya Dharma* (л. 85а3).
55. Vijaya Saṃbhava (л. 85а4).
56. *Vijaya Vāhana* Великий (л. 85б1).
57. *Bcan-bzaṅ Bcan-la Brtan* (л. 86б3).

Схематически преемственность династий и правителей Хотана — в пределах наших знаний — может быть представлена следующим образом:



Анализ китайских документов из Дуньхуана (особенно P. 3016) позволил китайским ученым Чжан Гуанда и Жун Синьцзяну установить имена правителей Хотана в X в. В 914—1014 гг. в Хотане, по их данным, сменилось семь правителей из династии(?) Цао — Цао Ицзинь (914—935), Цао Юаньдэ (936—940), Цао Юаньшэнь (940—945), Цао Юаньчжун (945—974). Цао Яньгун (974—976), Цао Яньлу (976—1002), Цао Цзуншоу (1002—1014) (Zhang Guangda, Rong Xinjiang, 1984, с. 41). Поскольку ни даты правления, ни число правителей не соответствуют хотано-сакской традиции, представляется, что в китайских манускриптах из Дуньхуана речь шла не о раджах Хотана, а о хотано-сакских шау (или шшау), губернаторах, по годам правления которых в Хотане также датировались документы. Семь губернаторов, при трех-четырех князьях — число вполне реальное. На данной стадии изучения хотано-сакских документов затруднительно соотнести с этими китайскими именами какие-либо местные.

Таблица 2

Китайские и хотано-сакские девизы правления князей Хотана

Годы правления князей	Имена князей Хотана	Китайский девиз лет правления	Хотано-сакский девиз лет правления
912—966/967	Виша Самбхава	Тунцин (912—949)	*Thūkhī*
		Тяньсин (950—963)	*Thyinahīña*
		Тяньшоу (963—966)	*Thyainśīva*
967—977/978	Виша Шура	Тяньцзунь (967—977)	*Thainā/Thyenatcūnä*
978—982 (?)	Виша Дарма	Чжунсин (978—982)	*Cūhīna*
983—1006	Виша Самграма	—	—

Э. Пуллибланку (Pulleyblank, 1954, с. 94), Иногути Тайдзюну (Inokuchi, 1960), Дж. Гамильтону (Hamilton, 1977, с. 360—361), Чжан Гуанда и Жун Синьцзяну (Zhang Gyabgda, Rong Xinjiang, 1984, с. 45) удалось выделить из хотано-сакских и китайских документов в общей сложности пять девизов правления трех или четырех хотано-сакских князей X в. Изучение этих девизов показало, что они появились в Хотане только в X в. под влиянием китайской традиции и представляют собой транслитерации соответствующих китайских девизов. Попытки перевода китайских девизов на хотано-сакский язык в документах не прослеживаются (табл. 2).

В соотнесении девизов правления с именами князей и с датами их правления у перечисленных выше ученых нет единодушия. В табл. 2 отражена точка зрения Чжан Гуанда и Жун Синьцзяна, последняя по времени и наилучшим образам подтвержденная китайскими документами и настенными надписями из Дуньхуана. Чтобы представить их точку зрения еще полнее, следует указать, что они в конец своей таблицы помещают имя хотанского князя Виша Самграмы (983—1006). Девиз правления Виша Самграмы не установлен. Однако, как отмечалось выше, в 995 г., согласно хотано-сакским документам, хотанский трон еще занимал Виша Дарма. Дж. Гамильтон склонен второй и третий девизы правле-

ния Виша Самбхавы относить к Виша Дарме и князю, имя которого неизвестно. Точка зрения Дж. Гамильтона в этом вопросе представляется нам наиболее приемлемой, поскольку он по китайским документам установил, что девиз Тяньшоу применялся в 999—1005 гг. (?). Вполне вероятно, что именно 998 г. был последним годом правления Виша Дармы. Такая дата согласуется с предложенной нами датировкой правления этого хотанского государя.

Анализ документов показывает, что второй по значению фигурой в хотанской администрации был *ṣau*. Этот титул Г. Бейли возводит к др.-ир. **xšava* [49]. В форме *śao* этот титул встречается в бактрийских текстах в значении «царь». На монетах засвидетельствована также формула *śaonanośao* «царь царей». Вопрос о возможности производить этот титул от кит. *шоу* «глава, главный» в иранистике не обсуждался. Представляется, что это случайное совпадение.

В хотано-сакских документах титул *ṣau* упоминается 57 раз (Moyne, [б. г.]). Ряд документов, как отмечалось, датирован одновременно и по годам правления царя, и по годам деятельности шау. В частности, документ Or. 6393,2 датирован по царствованию Виша Вахама (год не сохранился) и правлению шау Шаниры. Документ Or. 6395,2 датирован 17-м годом правления неизвестного государя и правлением шау Шачу; в документе же Or. 6400,2,2 указан «1-й год шау Шачу». В документе Hedin 33 засвидетельствована датировка по правлению шау Пумньядатты [50].

Документ MT C 0018 датирован 4-м годом царствования Виша Киртти и «годом *tcīṣī āmāca ṣṣau Visa' raka*». Титул шау сочетается с титулом *ānāca* в нескольких документах: MT a 1 044 — «амача шау Чаштем»; MT 0489б и Achma — «амача шшау Вишнудатта». Титул *амача* по происхождению — индийский: от санскр. *āmātya* «министр, советник». В приведенных документах термин, очевидно, выступает именно в этом своем значении — «советник по внутренним делам». Наше мнение подтверждается тем, что шау Вишарака в документе MT C 0018 назван также китайским титулом *tcīṣī* (или *tsīṣī*) [51]. Г. Бейли указывает, что в VIII в. титул амача китайцы в знак особой милости давали хотанским и кашгарским князьям (Bailey, 1981, с. 13), однако в документах нам не удалось найти подтверждения этому. Обычный эпитет шау в документах — *hiyauda* «благородный» (95,4; 103,10).

О практической деятельности шау в документах конкретных сведений нет. В число его доходов входил процент со сбора налогов, часто он выплачивался натурой. Так, согласно документу MT 0048, шау Вишнудатте отчислялся процент от производившейся в подвластной ему округе шерстяной и пеньковой ткани. Очевидно, эти отчисления были формой кормления шау. Однако шау не только получал доходы, но и сам вносил налог в пользу княжеской казны. В одном из документов (MT, фрагмент y) говорится о том, что некую местность посетил представитель княжеского двора — *bisai* — с повелением собрать налог зерном и скотом. В числе собранного им упоминаются две головы скота из стада, принадлежавшего шау Шуресе. В документе Or. 6397,1 шау Видьядатта выступает как юрист: им составлен документ на покупку земли. Всего в документах упомянуты имена 14 шау [52].

Если о практической деятельности шау из документов удается почерпнуть мало информации, то о прерогативах носителей другого титула — *spāta* — можно кое-что выяснить. Это — представитель центральной администрации на местах. Через цепочку спат осуществлялась связь между княжеским дворцом и основными производителями материальных благ. Хотя Г. Бейли считает этот титул военным, исходя из его этимологии, о полководческих полномочиях спаты в документах сведений нет [53]. Очевидно, этот титул является пережитком военно-административной системы, существовавшей у сакских племен в древности. Регулярной армии, насколько можно судить по документам, в Хотане не было. Главной задачей спаты, по всей вероятности, оставалось обеспечение необходимого числа воинов ко времени боевых действий. В мирное время спата занимался организационно-хозяйственной деятельностью на местах. Поскольку об административном делении Хотана в документах сведений недостаточно, можно только указать, что часть спат находилась при дворе, а другая имела непосредственное отношение к *piṣkala* «областям» [54] или к определенной местности — городу (*kiṃtha*) или деревне (*auva*). К числу спат, которые пребывали при дворе, очевидно, относился *Śīlā*. Во многих документах, адресованных в различные местности другими спатами, есть ссылка на приказ, полученный от спаты Шилы: «*Vaña vā spāta Śīlana parmäca āta*» «Сейчас от спаты Шилы пришел приказ» (Hedin 31, 32, 33, 38, 43, 51—53, 60, 71, 72). Шила, по-видимому, получил повышение и был назначен шау; так, в документе Hedin 71 упоминается шау Шила, причем в его подчинении находились два чиновника, вместе с которыми он упоминался в перечисленных выше документах. Предположение Г. Бейли, что некоторые чиновники могли одновременно носить оба титула — и шау и спата,— документально не подтверждается.

Другие спаты в отличие от придворного Шилы были только исполнителями. Столь неодинаковое положение в обществе чиновников с одним и тем же титулом может свидетельствовать о том, что в Хотане не было строго разработанной феодальной иерархии чиновников и их функции часто перекрещивались. Какие обязанности исполнял спата? В основном в документах, приказы спаты касаются сбора налогов натурой и деньгами. Иногда он получал эти налоги сам: в документе Dumaqu C — расписка спаты о том, что он получил 36 чха ткани в счет налога с «Шести деревень». В док. Or. 11344,12 recto спата отдает распоряжение выделить работников для очистки пруда и починки дорог. Поскольку тибетцы, подчинив в середине VIII в. Хотан своей власти, сами не собирали налоги в свою пользу на покоренной территории, спата выступал в качестве посредника между хотанскими деревнями и оккупантами (документ Dumaqu A_4). На спату ложилась вся тяжесть ответственности в тех случаях, когда налог не был послан в должное вре-

мя: в документе Or. 11344,12 recto содержится приказ наказать спату за то, что он не отправил вовремя ячмень и вино. О наказании говорится также в документе 103, 10. Все недоимки спатам предлагалось возместить из своего кармана. Однако из источников видно, что спата не платил недоимки сам; на обороте того же документа Or. 11344,12 recto сохранилось письмо спаты на имя нижестоящего чиновника — пхарши — с приказом доставить необходимое зерно и вино к нему домой. Спата, как и шау, получал также в свою пользу проценты от хозяйственных сделок.

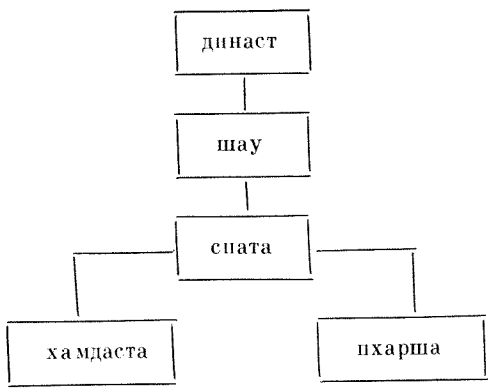
Спата представлял собой самую активную часть административного аппарата Хотана. Недаром носители этого титула намного чаще других чиновников упоминаются в хотано-сакских текстах — 179 раз (Moyne, [б. г.], ч. 2). В документах засвидетельствованы имена 14 спат [55].

Остановимся еще на двух рангах должностных лиц, которые часто упоминаются в документах. Первый — *haṃdasta*, чиновник, чья служебная деятельность связана с деревней. Г. Бейли переводит этот термин как «помощник, секретарь», исходя из этимологии *haṃ-* «совместно», *-dasta* «рука» (Khotanese texts, vol. 4, с. 105). На этой должности иногда оказывался спата [56], можно предположить, что он исполнял функции деревенского старосты, аува хамдаста. В изданных текстах эта должность упоминается всего 14 раз (Moyne, [б. г.], ч. 2). В документах Or. 9268/III и Hedin 26 среди его обязанностей упоминается сбор налогов, как денежных, так и натуральных. В документе Hedin 12 хамдаста Зивити сам упоминается в списке лиц, которые должны вносить налог тканями — один кусок шерстяной (22 чха) и куски пеньковой. В упоминавшемся документе Or. 11344,12 именно от хамдасты спата требует прислать людей для очистки пруда и починки дорог. В документах Or. 6394,2 и Or. 6394,1 у хамдасты Сидаки из деревни Гайсата требуют послать во «внутреннюю крепость» деньги на зимнюю одежду с процентами [57]. За невыполнение приказа хамдасте грозит наказание. В документах поименно упомянуты лишь четыре хамдасты — Зивити, Сидаки и Дадуши, а также хамдаста спата Салми (Or. 9268/III).

Второй ранг низового чиновничества — *pharsa* (*pharṣavata*, *pharsata*) — в текстах упоминается 50 раз (Moyne, [б. г.], ч. 2). Одному из них, пхарше Замбасте, приписывается авторство буддийского трактата (Emmerick, 1968). Г. Бейли предлагает переводить этот термин как «судья» (Khotanese texts, vol. 4, с. 5—6). Однако только один документ — F II, 1,006 — свидетельствует о том, что пхарша действовал в юридической сфере: к нему обращается клиент с просьбой составить документ на покупку дома в сложной ситуации. Этимология термина «пхарша» и его употребление в других языках и документах позволяют переводить это слово как «должностное лицо». Правда, тох. В пхарша *preksenta*, тох. А *prakṣänt* означают «тот, кто ведет допрос» [58]. У тумшукских саков соответствующий термин — *pursickari*. В тибетских документах из коллекции С. Гедина этот термин транскрибируется *par-śa*, *pa-śa*, *phar-śa* и переводится на тибетский язык как *khrim-dpon* «главный законник».

Судя по контекстам хотано-сакских документов, пхарша выполняли, как правило, хозяйственные функции: собирали денежные налоги и расписки об их сдаче (*kṣauta*, *kṣauva*), а также проценты с налогов (Hedin 3). Они формировали караваны и отправляли все собранное ко двору, причем разрешалось переводить налог в денежную форму (Or. 11252,4). Пхарша также посылали людей на трудовые повинности. При этом часть тяглых работала и в собственном хозяйстве вышестоящего спаты (Or. 11344,12). Пхарша Самдари, управлявший во второй половине IX в. «Шестью деревнями», пользовался особым почетом. Он был родом из деревни Биргамдара, на его имя адресованы все приказы цыши спаты Сударрджама. В документе Dumaqu A_1 его именем назван год: «*salya-bāysi pharṣa* Sāṃdari», «знаменующий год пхарша Самдари». В документах сохранились имена четырех пхарша [59].

Исследованный материал позволяет иллюстрировать хотанский административный аппарат следующей ниже схемой:



Вводимые нами в научный оборот документы из собрания рукописей ИВАН позволили уточнить сведения, содержащиеся в прежде опубликованных документах из других коллекций. Оказалось, что в наших документах, ряде документов из коллекции А. Стейна и в большинстве документов С. Гедина представлена одна и та же местность — куст деревень, расположенных в юго-восточной части Хотанского княжества. Документы ИВАН дают почти полную просопографию Гайсаты в 50—80-х годах VIII в. (годы правления князя Виша Вахама). В документах А. Стейна и С. Гедина удалось выявить полную просопографию округа «Шесть деревень» и соседних деревень в 70—80-х годах IX в. В целом обе группы документов относятся к периоду, непосредственно предшествующему тибетскому господству в Хотане, и времени сразу после ухода тибетцев. Поскольку местоположение Гайсаты может быть установлено только исходя из местоположения «Шести деревень», опишем сначала этот округ.

Термин «Шесть деревень» — *Лючэн* — был впервые зафиксирован в китайских документах из Хотана, найденных А. Стейном в Дандан-уйлыке (Stein, 1907, с. 269). В их число, очевидно, входил и сам Дандан-уйлык, обозначенный в этих документах как Лисе. Впрочем, первый иероглиф в современных словарях отсутствует, его написание не совсем ясно, возможно, топоним нужно читать *Kiehsieh* (Stein, 1907, Appendix A, с. 521). Поскольку найденные вместе с китайскими шесть сакских документов в то время не были расшифрованы, термин «Шесть деревень» китаисты анализировали только исходя из китайских документов, в которых содержалась точная датировка: от 768 до 790 г. [60]. Отправленное в 758 г. письмо китайского коменданта было адресовано «Вэйчи шило» и *амочжи* (хот.-сакс. амача); эти титулы применялись в официальной переписке по отношению к правителю Хотана. Именно поэтому Э. Шаванн отождествил указанного в письме правителя с хотанским князем, известным из китайских хроник под именем Вэйчи Яо, а «Шесть деревень» соответственно со всей территорией Хотана. В подтверждение своей точки зрения он сослался на итинерарий из «Таншу» (гл. XVIIIб, с. 15г), в котором обозначены столица Хотанского княжества Юйтянь и на различных расстояниях от нее — пять городов (или деревень? — *М. В.-Д.*). В 300 ли к востоку от Юйтяня в итинерарии обозначена деревня Кань (Каменная деревня); в 600 ли к востоку — деревня Лань (деревня Орхидей); в 600 ли к югу — местность Хуну; в 200 ли к западу — деревня Коу (Крепость); в 390 ли к западу — деревня *Kileang*. Деревню Кань Э. Шаванн отождествил с Пимо у Сюаньцзана [61]. Когда были расшифрованы хотано-сакские документы, стало ясно, что и А. Стейн, и Э. Шаванн заблуждались. Оказалось, что топоним «Шесть деревень» относился к небольшой области, обладавшей правами местного самоуправления [62]. На несоответствие предложенной Э. Шаванном интерпретации термина «Шесть деревень» хотано-сакским документам впервые указал Г. Бейли. Он выдвинул предположение, что «Шесть деревень» — название одного округа (кит. *чжоу*) из десяти, на которые Хотан был разделен императорским указом в 675 г. (Khotanese texts, vol. 4, с. 176). Анализ хотано-сакских документов, в которых применяется топоним «Шесть деревень», позволил нам установить и размеры этой области во второй половине IX в., поименный состав ее населения, названия деревень области, а также соседних населенных пунктов.

Перейдем к конкретному анализу хотано-сакских документов из собрания ЛО ИВАН. В документе Or. 11252,2a1 указано: «*Cira Kṣā auvā piskalä*» — «Округ Шесть деревень в Чира». Ср. также документ Hedin 21, адресованный в *Cira Kṣā auvā*. Чира — название оазиса, сохранившееся до наших дней. В китайских документах из Дандан-уйлыка он назван Чжило, в тибетском тексте «Анналов страны Ли» (Thomas, 1935—1967, ч. 1, с. 135) — *Ji-la*. Во всех документах, относящихся к «Шести деревням», название округа или название одной из шести деревень соотносится с оазисом Чира. «Шесть деревень» не занимали всего оазиса: были и другие

деревни, расположенные по соседству с этой областью, причислявшиеся к оазису Чира. Чаще упоминаются Аскура и Биргамдара. Состав жителей «Шести деревень» представлен в документе Hedin 18, датированном 35-м годом правления анонимного князя:

«В „Шести деревнях“ вы все вместе должны произвести покупку верблюда для караульной службы. В соответствии со списком общее число людей (хот.-сакс. *hvaṃḍi.— М. В.-Д.*) — 52. Царских работников (*rrāṃdi hīya māśavīrā*) — 15; слуг (*paśāta*) — 18; слуг господина секретаря (сакс. *cāṃṣṣi* < ср. кит. *цанши* (Khotanese texts, vol. 4, с. 118) и принца (*yauvarāyä gyastä*) — 10; слуг чиновника-хаубарай [63] и слуг двух амача — 13. Всего людей — 108. В „Шести деревнях“ людей-станада [64] всего шесть».

Пояснения к этому документу можно получить из другого манускрипта (недатированного) — Or. 11252,2. Приведенный в нем список жителей «Шести деревень», сдавших налог различными видами зерна (ячмень и просо), полностью совпадает с другими списками, засвидетельствованными в документах, датированных 30-ми годами правления анонимного князя. В документе сказано: «*Tvā salī jsāra-haurā hvaṃḍä biśna* 53»: «В этом году людей, платящих налог зерном, всего 53». В предыдущем документе слова «общее число людей — 52», очевидно, нужно понимать «людей, платящих налог зерном», т. е. домохозяев, занимающихся земледелием (в отличие от слуг и чиновников). «Шесть деревень» — небольшой округ, в нем насчитывается в среднем 50 земледельческих хозяйств и около 100 работоспособных жителей мужского пола. О свободных женщинах и подневольных служанках ничего не известно.

Данные собрания ЛО ИВАН позволяют определить и названия деревень, входящих в состав округа, причем для двух из них поддается расчету число хозяйств. Приведем еще один отрывок из документа Hedin 13 (в нашем переводе):

«35-й год царствования. Работающих людей в „Шести деревнях“ из Чира — 44. С каждого человека по куску ткани [длиною] 23 чха, всего 25 кусков и 12 чха. С жителей Пхамны и Па — пять [кусков] (*Phaṃnājā u pa'ja paṃjyi thaunakä*) и 14 310 мури» [65]. Таким образом, деревни Пхамна и Па были совсем небольшими: в обеих насчитывалось всего пять хозяйств. Пхамна упоминается в китайских документах из Дандан-уйлыка: Фанье < **Ph^{u}ânĭa* [66]. В хотано-сакских документах деревня Пхамна упоминается довольно часто (Hedin 10, 12, 13, 16; Or. 9268, I, II; Achma). Деревня Па в китайских документах, очевидно, не засвидетельствована. На основании упоминания в документе Hedin 16, тоже датируемом 35-м годом правления анонимного князя,— «в „Шести деревнях“ Сухадатти из Пхамны и Кхарамуррай из Цины дали куски ткани [длиной] в 46 чха» — можно идентифицировать еще одну деревню — Цину. Названия трех других деревень дает документ Or. 11252,2, где зафиксирована уплата налогов зерном всеми 53 хозяйствами округа. В документе среди прочих плательщиков названы Хаскадарма из деревни Вимгула (*Viṃgulī'ña*), Кшатрам из деревни Джива (Jīvvā) и Висмадатта, сын Хврриv-

даты, из деревни Зада (*Ysāḍā'ña*). Таким образом, документально подтверждены названия всех шести деревень — Пхамна, Па, Цина, Вимгула, Джива и Зада.

По соседству с «Шестью деревнями» находились еще два селения — Асквира и Биргамдара; их администрация упоминается в документах. Асквира, очевидно, состояла из пяти хозяйств — в док. Hedin 13 указаны пять плательщиков, внесших налог тканью. О числе жителей Биргамдары сведений нет. «Шесть деревень», Асквира и Биргамдара упоминаются в тибетских «Анналах страны Ли»: *Pho-ña*, *Be-rga-'dra*, *'O-rgu*, (по другому изданию *Pha-ña*, *Be-rka-'dra*, *'O-sku*) (Thomas, 1935—1967, vol. 1, с. 132, 135).

По соседству с деревней Вимгула, очевидно, располагалось неоднократно упоминавшееся селение Гайсата. Об этом можно заключить из купчей на землю, по которой староста Гайсаты Сидаки в годы правления князя Виша Вахама купил участки земли у жителей Вимгулы, Дхармапуньи и Брамга... (имя полностью не сохранилось; Or. 6393,2). Свидетелями сделки выступали чиновник-паррамай Баттанака, житель Гайсаты Джапанака и некий Сургам из Биргамдары. Деревня Вимгула упоминается также в док. 95,2. происходящем из архива Гайсаты (в форме *Vaṃgūlai*).

В 70—80-х годах IX в. центральной фигурой местной администрации «Шести деревень», связующим звеном между округом и двором был цыши, спата Сударрджам (Sudarrjam, Sudarjjam, Sudarjjum). Как видно из его титулов, китайский наместник в Хотане также признавал Сударрджама правителем округа. Его имя упоминается среди шести станада, приписанных на кормление к «Шести деревням» (Hedin 13 и Hedin 18). Он не только передает княжеские повеления, но и издает приказы от своего имени, к нему поступают рапорты и петиции. Так, некий Мулаки просит спату о приказе провести канал из водохранилища к домашней кухне просителя (Hedin 11). В непосредственных контактах с Сударрджамом находится пхарша Самдари из Биргамдары, который выполняет распоряжения принципала по всему округу и соседним с «Шестью деревнями» Аскуре и Биргамдаре (Hedin 3, 20; Or. 11252,4; Or. 11252,6; Or. 11344,12; Dumaqu A_4; Dumaqu F) [67]. Вторым администратором, исполняющим приказы спаты Сударрджама, является деревенский староста Пхамны Зивити (*Phaṃñāji auca haṃdasti Ysiviṭi*; Hedin 12).

По отношению и к пхарше Биргамдары Самдари, и к старосте Пхамны Зивити в документах применяется один и тот же термин *darau*, трактовка которого представляется неудовлетворительной [68]. В документе Hedin 12 упоминается *Birgaṃdara darau*, который дает расписку в получении налогов. Приказ Сударрджама адресован «*pharṣa Sāṃdari vara u darauki Yseviṭi*» (Dumaqu F). Вероятно, *darau*, *darauki* происходит от хотано-сакского корня *dar* «держать, управлять» и означает «управляющий». «Биргамдара дарау» из цитированного документа Hedin 12 — это, вероятно, пхарша Самдари, управляющий и Биргамдары, и всего округа.

Среди жителей «Шести деревень» в документе Hedin 18, как

указывалось выше, упоминались «слуги двух амача». Можно определить и имена этих должностных лиц, поскольку в документах из округа в рассматриваемый период упоминаются только два амачи — Салана (Hedin 16) и амача шау Вишнудатта (Achma; Or. 11344, 8 recto; MT 0489б1). Упомянуты также два шау — *Aṃni Caṃni* (Hedin 16, 19), о котором более ничего не известно, и шау Чвимду (Hedin 18) — он приказал жителям «Шести деревень» купить в складчину «одного верблюда для стражников» (*spaśarä ulä*). Смысл этого приказа проясняется благодаря документу Hedin 8, в котором сообщается, что пал конь, купленный в складчину жителями «Шести деревень» для стражников, охранявших урожай. Ничего определенного нельзя сказать о деятельности спаты Видьядатты: он вносит собранные налоговые суммы (Hedin 16, 19; Achma; Dumaqu F), передает от своего имени и от имени пхарши Самдары приказ спаты Сударрджама эвакуировать людей и скот в город Пхема в связи с нападением хуннов (Hedin 20). Упомянут в манускрипте также и спата Виса (Hedin 10, 11, 12, 19). Исключительно по сбором налогов в округе занималась, по-видимому, другая группа чиновников. Среди них — спата Шеммаки (Seṃ'maki pha'nä *kva-'ni*; ср. кит. *панькуань* < ср.-кит. *p'ankuân*), «контролеры» *Hvu* (кит. Фу) и Su, также китаец [69].

Как следует из анализа бюрократического аппарата округа «Шесть деревень», в рассматриваемый период китайские чиновники пользовались там значительным влиянием. Некоторые факты свидетельствуют, что здесь не изжила себя и память о тибетском господстве. Так, в документе Or. 11252,2 указано соотношение между китайской и тибетской мерами веса сыпучих тел — «один китайский *шамга* равен семи тибетским». Это подтверждает предложенную нами датировку данной группы документов: сразу после окончания тибетского господства (856—886). Таким образом, установлено имя «анонимного князя» — Виша Симхья (Emmerick, 1984). Нам удалось помимо просопографии чиновников выделить имена примерно 70 жителей округа «Шесть деревень» и деревни Асквиры [70]. Эти имена приводятся ниже:

1. *Arsali* (Hedin 16, 19; MT I 17 (1, 4));
2. *Altāṃ* из Асквиры (Hedin 10; Or. 11344, 8 r.; Dumaqu F);
3. *Aśnadatti* (Or. 11344, 8r.);
4. *Īysadatti* (Hedin 10);
5. *Īrasaṃgā* (Hedin, 16, 19);
6. *Īrvadatti* (Or. 11344, 8r.; Dumaqu F);
7. *Kucalai* (Or. 11344, 8v.; Dumaqu F);
8. *Kharajsijsi* (Or. 11344, 8r.);
9. *Kharmarurrai* из Цины (Hedin 16, 19);
10. *Kharrjāṃ* (Or. 11344, 8r.);
11. *Kha'ṣṭarāṃ* из Дживы (Or. 11252, 2);
12. *Tcaṃjsai* (Or. 11344, 8r.);
13. *Dharmapuña* из Вимгулы (Or. 6393, 2);
14. *Namaubudä* (Hedin 16; Dumaqu F), он же *Namaubudhi* (Hedin 19, Dumaqu C. F);

15. *Naṃdaki* (Hedin 9, 19; Or. 11252, 6; Or. 11344, 8r.; Kha VI 14b1; Dumaqu F);
16. *Nahva'hi* (Hedin 9; Dumaqu F);
17. *Puñadati* (Hedin 16; Or. 11344, 8r.);
18. *Puñade* (Dumaqu F);
19. *Pu'ys[d]aki* (Or. 11344, 8r.; Dumaqu F);
20. *Budadatti* (Hedin 9; Dumaqu F);
21. *Budarma* (Hedin 13; Dumaqu D);
22. *Budesa* (Dumaqu F);
23. *Braṃgā...* из Вимгулы (Or. 6393, 2);
24. *Brana* (Dumaqu F);
25. *Brunade* из Пхамны (*Brūnade*; *Byūnade*; Hedin, 9, 12, 16, 19);
26. *Makali* (Hedin, 9, 16.19; Dumaqu A_4) из Аскуры (Achma; Dumaqu F);
27. *Maṃgali* (Dumaqu F);
28. *Mamñeṃ*, *Mamñe* (Hedin 10, 16, 19);
29. *Marṣa'*, *Marṣi'* (Hedin 9, 12, 16);
30. *Mukali* (Hedin 11; Or. 11344. 8r.; Dumaqu F);
30a. *Mādāśi* (Hedin 4, 10);
31. *Ysāḍatti* из Аскуры (Or. 11344, 8; Or. 11344, 12; Hedin 9, 12; Dumaqu F);
32. *Ysīviḍti* (*Yseviṭi*, *Yseviḍtä*, *Yseviḍtta*) (Or. 11344, 8a; Dumaqu F; Achma)
33. *Vaśi'raki* (Hedin 8, 10);
34. *Vasade* из Аскуры (Hedin 19; Or. 11344, 8r.; Dumaqu F);
35. *Vidarrjāṃ* (Or. 11344, 8r);
36. *Vidyadatti* из Пхамны (Hedin 10; Dumaqu F);
37. *Virgā*, *Virgāṃ* (Hedin 16, 19; Or. 11344);
38. *Visarjjāṃ* (Hedin 15; Or. 11252, 2; Or. 6400, 2,1);
39. *Vismadatta*, сын *Hvrrīviḍta* из Зады (Or. 11252, 2);
40. *Vīsa* (Hedin 9, 16);
41. *Ṣaṃphaki* (Hedin 10);
42. *Ṣi'lāṃ* (Dumaqu F);
43. *Ṣanīraki* «знатный человек» (Hedin, 12, 13, 16, 19; Or. 11344, 8r.; MTa I 0041; Dumaqu F);
44. *Ṣanīraki*, второй носитель этого имени (Or. 11344, 8);
45. *Ṣaṃgaki* (Or. 11344, 8r.);
46. *Ṣaṃganandi* (Or. 11344, 8r.);
47. *Ṣaṃgi* (Hedin, 12, 16, 19);
48. *Ṣaṃgūli* (Dumaqu G);
49. *Ṣarkāṃ* (Hedin 13; Dumaqu F);
50. *Ṣahadatta* (Hedin 19)
51. *Ṣirphūka* (Dumaqu F);
52. *Ṣudatti* из Па (Or. 11344, 8r.; Dumaqu F);
53. *Ṣudarma* из Па (Hedin 12, 16);
54. *Ṣuramar'ṣä* (Or. 11344, 8r.);
55. *Ṣuhadatti* из Пхамны (Hedin 16; Or. 11344, 8r.);
56. *Ṣuhadāysi* (Or. 11344, 8r.; Hedin 9; Dumaqu F)
57. *Ṣuhe'na* из Па (Hedin 10, 19; Or. 11344, 8r.);

58. *Śūradattä* (Hedin 19; Or. 11344, 8r.; Dumaqu D);
59. *Śūrade* (Or. 11344, 8r.; Dumaqu F; Hedin 9);
60. Senili (Hedin 9, 16, 19);
61. *Senili* из Пхамны (Achma);
62. *Seṃni* (*Seṃnili*; Hedin 16, 19);
63. *Svarjjā* (*Svarjjāṃ*, *Svarrjāṃ*; Hedin 9, 16, 19; Achma, Dumaqu F);
64. *Haryāsaki* (Dumaqu F);
65. *Haskadarma* из Вимгулы (Hedin 19; Or. 11344, 8r.);
66. *Hunaku* (Dumaqu F);
67. *Hvīviṭi* (Dumaqu F);
68. *Hvurihvādi* (Or. 11344, 8r).

Благодаря анализу большой группы документов можно установить и имена жителей Гайсаты. Среди этих документов — реестр налогоплательщиков, вносивших денежный налог за последний зимний месяц ррахаджа 17-го года правления князя Виша Вахама (Or. 6395,2). Судя по реестру, в Гайсате насчитывалось 55 налогоплательщиков (*hva'ṃdä*). Всего следовало внести 5500 мури денег, т. е. по 100 мури с каждого хозяйства. Восемь из 55 дворохозяев — старики (*ysāḍa hva'ṃdä*); 37 человек относятся к некоей неизвестной нам категории плательщиков, обозначенной особо (текст не сохранился). Остальные 10 человек названы просто «деревенскими жителями». В документе 94,1 сказано, что «деревенский староста Сидаки собрал княжеский налог (*rrvī thaṃga*) за месяц ттамджара [первый осенний] на сумму 5 тыс. мури». Документ относится к 15-му году царствования Виша Вахама.

Единственным администратором, проживавшим в самой Гайсате и получавшим все приказы сверху, был деревенский староста спата Сидаки, архив которого представлен в наших документах. Его имя также упоминается в документах из английской и американской коллекций (Or. 6393,1; Or. 6393,2; Or. 6394,1 = = Hoernle 2; Or. 6394,2; Or. 6395,1; Or. 6397,2; DV4AI Khotanese texts, vol. 4, № 544); Hardinge 074,8 (Khotanese texts, vol. 5, № 594). Только в одном манускрипте, относящемся к Гайсате, упоминается другой староста — *Dadūṣi*. Это документ, Hedin 26, датируемый 7-м годом правления князя, имя которого не названо, а также «годом шау Видьядатты». Просопография позволяет отнести этот документ к периоду царствования Виша Вахама, в настоящее время это самый ранний из известных документов времени царствования этого государя. Как видно из документов, именно в тот период в Хотане документы датировались не только годами царствования династа, но и годами администрации его вельможи-шау. Вероятно, эта традиция соблюдалась и при тибетцах, но после их ухода она прервалась, поскольку в нашем распоряжении нет более поздних документов с двойной датировкой. Таким образом, архив Гайсаты позволяет, на наш взгляд, однозначно решить этот вопрос истории Хотанского княжества.

Именем князя Виша Вахама в общей сложности датированы 11 документов: девять из коллекции ЛО ИВАН и два из английской

(Or. 6393,2 и Or. 6397,1 = Hoernle 7). Сохранились датировки по следующим годам правления Виша Вахама — 12-й год (103,6); 15-й год (94, I; 103,38); 16-й год (103,24); 17-й год (Or. 6395,2); 18-й год (103, II); 20-й год (Or. 6397, I; Or. 6397,2; 103,23); 22-й год (Or. 6395, I). Датировки по годам администрации шау позволяют расширить круг документов, относящихся к периоду правления Виша Вахама,— «7-й год царствования, год шау Видьядатты» (Hedin 26); «17-й год царствования, год шау Шачу» (Or. 6395,2) [71]; «20-й год царствования, третий [год?] шау Видьядатты» (Or. 6397, I). В связи с такой датировкой возникает несколько сомнений. Во-первых, какой шау Видьядатта имеется в виду: тот же самый, что и в «7-й год царствования», или другой? Если верно первое предположение, то в исправлении Видьядаттой должности был перерыв. Его сменял шау Шачу, затем Видьядатта снова занимал место «главного помощника». Во-вторых, не вполне ясно значение слова «третий» в данном контексте. Г. Бейли отнес это числительное не к шау Видьядатте, а к Виша Вахаму и перевел так: «20-й год [царствования] Виша Вахама, третий кшуни». Однако такой перевод, на наш взгляд, принципиально неверен, ведь «год царствования» по-хотански — *кшуни*, разных цифр в таком контексте быть не может [72]. Если же отнести числительное «третий» к годам администрации шау Видьядатты, то неясно, как именно велся отсчет лет его правления: подряд или с перерывом. Мы склонны считать, что шау чередовались в должности «главного помощника» и цифра должна обозначать общее число лет, проведенных в этой должности. Тогда получает объяснение и датировка администрации шау Шачу, которая была прервана назначением на должность шау Видьядатты. Годом администрации этого шау датирован документ 103,26. Таким образом, годами правления шау Видьядатты датированы всего три документа: Hedin 26, Or. 6397,1 и 103,26. Наконец, один документ датирован годами администрации шау Шаниры (Or. 6393,2).

Обратимся теперь к тем представителям администрации, которые отдавали распоряжения старосте Гайсаты Сидаки. Приказы на имя Сидаки исходили от следующих лиц: шау Шаттама (*Śattāṃ*: 103,11; 103,38), шау Пхаймхвухи (*Phaiṃhvuhi*, *Phaiṃhu'hi*; Or. 6394,1; 95,2, 94,24), «благородного амачи шау Шила» (*hiyaudi āmāci śśau Śilā*) 94,20; 95,4; 103,10; 103,34; 103,37).

Историю карьеры шау Шилы можно проследить по ряду документов. Прежде чем его деятельность была зафиксирована в документах из Гайсаты, он был спатой (Hedin 32, 39, 41, 43, 54, 68). Документ Hedin 32, например, представляет собой приказ (от имени Шилы и спаты Будадатты) отправить зерно в город Пхема. Приказ касается названных в нем деревень Муда (*Muḍa*), Аскура и Гайсата. В документе Hedin 71 Шила упоминается уже как шау [73]. Как свидетельствуют документы ИВАН, шау Шила позднее получил звание хийауди и пост амачи. Связанные с ним спата Буддхадатта и спата Вималадатта тоже упоминаются в документах ИВАН. От имени первого послан приказ Сидаки

(94,8). В качестве администратора, издающего приказы, Будадатта хорошо известен и в более ранний период (Hedin 36, 38, 39, 43, 44, 52), однако в наших документах он упоминается всего один раз; очевидно, в эти годы карьера его подошла к концу. Спата Вималадатта в документе 103,26 упоминается не как начальник, а как сослуживец Сидаки. В более раннее время от его имени издавались многочисленные приказы (Hedin 33, 34, 46, 48, 51). Эти приказы, так же как и приказы спаты Будадатты, в большинстве случаев адресованы некоему *Śude salā Viśa'rasaṃga* и содержат ссылку на распоряжение спаты Шилы. Вишарасамга в документах ИВАН упоминается всего однажды (94, 24) — в приказе шау Пхаймхвухи. Таким образом, документы нашего собрания перекидывают мостик к более ранним манускриптам.

В большой группе документов приказ старосте Сидаки исходит от имени спаты *Ṣṣanīrakä* (103,40; 103,41; 103,42; 103,44; Or. 6394,2) [74]. В документе 103,12 содержится приказ Сидаки от имени прасады [75] Девакирти, очевидно лица, связанного с буддийской общиной в Хотане. Девакирти ссылается на *ātāca Macira äṣa*. Имя этого амачи в других документах не засвидетельствовано. Можно предположить, что он был китайцем, поскольку в транскрипции этого имени нет единообразия. В другой строке того же документа он назван *ātaci Ma-ākṣīrä ā*. Можно предположить, что переписчик пытался транскрибировать на слух китайское имя [76].

Упомянутый выше спата Вималадатта в «год шау Видьядатты» от лица вышестоящей администрации в счет налога принял у Сидаки масло для Пхемы (103,26). Учитывая, что самый ранний из известных документов, в котором упоминается «год шау Видьядатты», датирован «7-м годом царствования», а Сидаки появился в документах в должности старосты Гайсаты в 12-м году (103,6), можно отнести документ 103,26 к периоду не позднее 12-го года, поскольку спата Вималадатта как активно действующий администратор упоминается в группе документов, более ранних, чем документы из Гайсаты.

Имена трех спат упоминаются в документе, удостоверяющем пересылку собранных Сидаки налоговых сумм (с процентами) неким жителем Гайсаты Викаусой с помощью Мупадатты. Это — спата Чилай, выступающий как гарант, а также спаты Судам и Будеса, оставившие свои подписи как свидетели. Документ датирован 22-м годом правления Виша Вахама (Or. 6395,1). В других документах имена этих спат не упоминаются.

В одном документе (94,6) упоминается *yauvi pharṣa* Īrvamā *ṃñāṃ* «молодой судья Ирвамамньям». На его имя спата Сидаки посылает доклад об отправке на придворную службу своего малолетнего сына вместе с другими юношами в сопровождении эскорта. С этим документом, очевидно, связан другой — 103,38 — приказ от имени шау Шаттама на имя Сидаки отправить сына на службу. В документе указано имя сына — *Sīlāṃ* (впрочем, речь может идти и о другом сыне старосты).

В документах рассматриваемого периода засвидетельствованы следующие 60 имен жителей Гайсаты:

1. *Atta* (103, 24);
2. *Arrtai* (103, 28; 103, 36; 103, 37; 103, 42; Or. 6395);
3. *Arrjāṃ* (98, 8; 103, 36);
4. *Arsala* (103,36); он же *Arsali* (Or. 6397, 1), *Arsalä* (95, 6; 95, 10; 98, 8; 103, 25);
5. *Altā*, *Altāṃ* (94, 23; 95, 6; 103, 5; 103, 18; 103, 25; 103, 33; 103,36; Or. 6397,2);
6. *Īrasaṃgi* (103, 18; 103, 36);
7. *Upadatta* (103, 36; Hedin 9, 24, 26)
8. *Kanai* (Hedin 26);
9. *Karūsai* (Hedin 26); он же Karrusai (103, 17; 103, 22);
10. *Kāśaki* (103, 17);
11. *Kuṣṣūśiri* (103, 40);
12. *Khattīnai* (103, 17; 103, 18; 10322; 103, 30; 103, 36; Or. 6400, 2, 2);
13. *Caṃgūlai* (103, 36);
14. *Japāṇakä* (98, 8; 103, 23; 103, 36; Or. 6393, 2);
15. *Jaṣāṇa* (Or. 6395, 1):
16. *Jsajsaka* (103, 5; 103, 20; 103, 36; Or. 6397, 2; Or. 6395, 1);
17. *Thaṃga* (103, 17);
18. *Dayaṃ* (103, 36);
19. *Dilai* (103, 4; 103, 17; 103, 28; 103, 34);
20. *Paṃdi* (Or. 6400, 2, 2);
21. *Puñade* (103, 31);
22. *Puñargaṃ* (103, 4; 103, 5; 103, 6; 103, 18; 103, 28; 103, 33; 103, 36; 103, 43; Or. 6395, 1; Or. 6400, 2, 2);
23. *Puñarśä* (Or. 6397, 1);
24. *Puñārjjāṃ* (103, 36; Or. 6400, 2, 1);
25. *Phattāji* (103, 17);
26. *Pheṃdūka* (94, 10; 103, 40; Or. 6397, 2; Or 6395, 1; Or. 6400, 2, 2);
27. *Budarśaṃ* (94, 19; 103, 5; 103, 33; Or. 6397, 2);
28. *Budasaṃga* (Hedin 4, 26);
29. *Budura* (Or. 6397, r.):
30. *Bauḍä* (Or. 6397, I);
31. *Bragulä* (Hedin 26);
32. *Brapuña* (Hedin 26);
33. *Brraṃmujsai* (103, 18; 103, 28; 103, 29; 103, 36);
34. *Brrīyyāsi* (Or. 6395, 1);
35. *Maṃdūsa* (Or. 6397, 1);
36. *Mayadatta* (103, 11; 94, 23); *Maiyadatta* (Or. 6395, 1), *Maoyadatta* (Or. 6397, 2; Or. 6400, 2, 1);
37. *Marṣä'ka* (103, 5; 103, 28; 103, 36; Or. 6400, 2, 1);
38. *Maṣi'ka* (94, 9).
39. *Maṃhvitarä*, *Mahvintarä*, *Mahvetari* (94, 1; 94, 11; 103, 5; 103, 9; 103, 31; 103, 36; Or. 6395, 1);
40. *Māṃ'ña* (?) (94, 23);

41. *Mātargai* (103, 10);
42. *Mādāśa* (Hedin 4);
43. *Mādāsi* (94, 7);
44. *Māṃmati Arsa* (Hedin 4);
45. *Mūpadatta* (Or. 6395, 1);
46. *Mūśajsi* (103, 36);
47. *Rrustarä*, *Rustari* (103, 16; 103, 31);
48. *Rruhadatta* (93, 14; 95, 2; Or. 6397, 2);
49. *Vikausa* (98, 8; 103, 11; 103, 33; 103, 34; Or. 6395, 1);
50. *Viśi'ripuña* (Hedin 26);
51. *Visarrjāṃ* (98, 8; 103, 16; 103, 36; Or. 6400, 2, 1);
52. *Śalīṃ* (103, 11);
53. *Saṃgabudi* (103, 36);
54. *Saṃgabudi*, *pīsai* (103, 23);
55. *Saṃgabudä*, *parramai* (Or. 6400, 2, 1);
56. *Salaṃ* (Hedin 26);
57. *Salā* (103, 11; 103, 33; Or. 6395, 1);
58. *Sīlāṃ* (юный сын Сидаки; 103, 38);
59. *Hatkaṃ* (Or. 6397, 2);
60. *Hvācai Sai* (Or. 6397, 2).

НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ ОБ АДМИНИСТРАТИВНОМ ДЕЛЕНИИ ХОТАНА И АГРАРНЫХ ОТНОШЕНИЯХ В КНЯЖЕСТВЕ

Как упоминалось выше, в качестве территориальной единицы обложения налогом в Хотане была *piṣkala* (санскр. *pradeśa*) «область» [77]. Об этом свидетельствует ряд документов (Hedin 24; Hedin 64; Or. 11252, 2; Hedin 3, Dumaqu C, D). Наряду с пишкалой «Шесть деревень» упоминаются пишкалы Пакада и Камдраджа. Собирались налоги также и с отдельных деревень — Биргамдары (Or. 9268/II, III; Hedin 12), Камдвы (MT a 1,0033), Гайсаты (Hedin 26; 94, 1), Муды (Hedin 32, 45), Кхарасаны (Hedin 64), Павы (Hedin 71). География древнего Хотана благодаря работам А. Стейна, Р. Стейна (R. Stein, 1951, 1961) и Дж. Гамильтона (Hamilton, 1958) изучена довольно подробно, почти все упомянутые деревни накладываются на современную карту СУАР.

В хозяйственном отношении выделяются оазисы Пхема и Чира. Чира, судя по документам, обеспечивал Хотан зерном и другими сельскохозяйственными продуктами. Большинство документов адресовано в Чиру с требованием прислать зерно (Or. 11344,8 а, б; Hedin 3 б). Оазис Пхема, хотя и производил свой хлеб (MTa 1, 0033), выступал главным образом как центр торговли и ремесел, в частности кожевенного (Dv 3). Кроме того, Пхема был крупным административным центром, резиденцией главы китайской администрации в княжестве [78], здесь проживал глава буддийского духовенства Хотана — бодхисаттва-ачарья (Hedin 7), отсюда шли при-

казы о присылке зерна (Or. 1134,8 а, б) и налоговых сумм (Hedin 24). Оазис Пхема лежал на расстоянии более чем 12 миль к северу от северных пределов оазиса Чира. А. Стейн отождествил древнюю Пхему с современным городом Узунтати (Stein, 1907, с. 285, 311, 462). Пхема упоминается у Сюаньцзана под названием Пимо. Марко Поло называл ее Pein (Stein, 1907, с. 457, 463). Сюаньцзан оставил подробное описание Пхемы, которую он посетил на пути из Хотана в Нию. Оазис поразил пилигрима своей черно-красной землей; по этому поводу он пересказал легенду о гибели здесь войска правителя древней Гостаны. Пройдя около 30 ли по этой равнине, Сюаньцзан достиг Пхемы. Жители города, по его наблюдениям, были богаты и во всем преуспевали, господствующей религией был буддизм. Внимание Сюаньцзана привлекла, в частности, огромная статуя Будды из сандалового дерева. У более позднего китайского путешественника Сунъюня Пхема описана под названием Ханьмо (Stein, 1907, с. 456—457). Город, очевидно, имел цитадель, в которой население могло укрываться в период военных действий и набегов кочевников. В двух документах IX в. содержится приказ местным жителям оазиса Чира вместе с детьми, женами, скотом и продовольствием уйти в Пхему в связи с нападением «бандитов» и хуннов (Hedin 20 и 21).

Из прочих административных центров помимо столицы — *rrājadāna* [79] *pakuṣḍi* — чаще других упоминается Гара («Холм») — современный Мазартаг, где найдено большинство хозяйственных документов на хотано-сакском, тибетском и китайском языках. Во времена тибетского господства Гара был резиденцией тибетских властей (MT I 0074a; MTa 8; MTb II 0065; 92,9; 103,24).

Документы свидетельствуют, что охрана границ осуществлялась с помощью небольших сторожевых постов. Чаще других упоминается «Внутренняя крепость» (*Haṃdara prū*) с малочисленным гарнизоном [80]. Известны также крепость в Ние (гарнизон — 10 человек; Hedin 52), военный пост в Пирова (Кроранна; Or. 11344,8a); форт Кхьеша (P 5538a), где располагался многочисленный гарнизон. В документах содержатся распоряжения относительно доставки в эти крепости зерна, денег на зимнюю одежду, хлопка и пеньки, тканей [81]. Туда же направляют людей для несения караульной службы (во «Внутреннюю крепость» — девять человек; Or. 11344,8a), вьючных животных и лошадей. Часть документа P 5538a представляет собой письмо из Кхьеши с просьбой срочно прислать продовольствие, без которого солдаты голодают. По-видимому, в VIII—X вв., когда в оазисах было много иноземных гарнизонов — тибетских, китайских, тюркских, — вопрос о снабжении их продовольствием в условиях пустынного окружения стоял особенно остро.

Хотан являлся богатой сельскохозяйственной страной. Земледелие было возможно только в условиях искусственного орошения, поэтому многие документы посвящены аренде воды. Существовали общественные пруды (*phaṃnājā'ñi āṣaṃji*, «пруд жителей

Пхамны»; Or. 9268/I, II) и частные запруды [82]. Среди зерновых культур преобладал ячмень, возделывались также просо, сезам, пшеница (94, II; 98,6; 98,8; 103,5; 94,1; Or. 11252,2; Hedin 26; Or. 11344 8б; Or. 11344,12; MTa I 0037; Kha IX 51; MT/C 0017; MTa I 0041; MTa I 009). Выращивали овощи, виноград, коноплю, хлопчатник. Была развита переработка сельскохозяйственного сырья: ткачество (производство шерстяных, шелковых [83], хлопковых, пеньковых тканей; Hedin 45,51; Or 6394,I), изготовление войлока (MTa I, 0033), производство сезамового и конопляного масла (MT I 0033; MTC 0016), сахара из тростника (MTa I, 0033; MTC 0017), черной патоки на корм скоту (MTa I, 0033), а также виноделие (Or. 1134,12a). На высоком уровне находилось скотоводство — разведение вьючных животных, крупного и мелкого рогатого скота (93,25; 98,6; MTa I 0041; MTa I 009).

Документы свидетельствуют о постепенном росте роли денег в жизни общества. Если в III—IV вв. в документах письмом кхарошти из Нии и Кроранны замена натурального налога денежным отмечалась лишь в редких случаях, в Хотане VII—X вв. это обычное явление [84]. Развитию этого процесса, конечно, способствовало выгодное географическое положение Хотана на Великом шелковом пути — в оазисах всегда было много чужеземных купцов с различными товарами, в том числе предметами роскоши, которые привлекали внимание местных жителей и двора. Но не последнюю роль в увеличении денежного обращения сыграло и углубляющееся общественное разделение труда.

В документах нет сведений о том, какими землями в Хотане владели представители знати. Земля была в частной собственности, об этом свидетельствуют документы о купле-продаже земельных участков и об их аренде. Продавалась земля, годная для обработки и посева. Размер участков исчисляется количеством зерна, необходимым для сева (Or. 6397,1, 6393,2). Вместе с участками обычно продавались и возведенные на них строения, а также проходившие по ним оросительные каналы (Or. 6393,2). Иногда в документах оговаривается срок, на который продается земля [85]. Если через указанный срок хозяин не был в состоянии выкупить ее обратно, он терял на нее право. При этом община требовала, чтобы временный владелец, учитывая местные обстоятельства и налоговые обязательства, лежащие на общине, не прекращал хозяйственной деятельности.

Имеются косвенные свидетельства, что у правителя были свои земли и «царские люди», но этих людей, по всей вероятности, было мало, их социальный статус неясен. Сохранилось много приказов прислать из деревень людей для обработки княжеских полей и выращивания зерновых [86]. Упоминается и о личном хозяйстве наследного принца — yauva *rāya*,— санскр. *yuvarāja*,— из которого по приказу князя забрали лошадей для какого-то начальника-тюрка (Dv4). В двух документах зафиксирован термин «люди принца» (MT I 16,2; MT I 16,3).

НАЛОГИ

Налоги (*thaṃga*, реже *bīja*; Ch. 00327) взимались помесячно — *māstu thaṃga* (Or. 6395, 2; Or. 6400, 2, 2). Ряд документов говорит о денежном налоге. Как следует из документа Hedin 33, каждое хозяйство должно заплатить по 400 мури [87] в качестве налога и по девять мури в качестве «подарка» [88]. В документе 94,1 зафиксирована другая норма месячного денежного налога: по 100 мури с хозяйства. Такая же норма указана в документе Or. 6395,2. В документах Hedin 33,39, Or. 6394,2 говорится, что каждое хозяйство должно выплатить деньгами «налог на ослов» — по 260 мури и по пять мури процента с этой суммы. Таким образом, величина «подарка» составляла 2% налоговой ставки.

В документе Hedin 39 говорится, что на каждое хозяйство «приходится по 375 мури налога и по 13 *ttīraha* [89] в качестве процента». В документе Hedin 44 содержится распоряжение заменить налог зерном — денежным: прислать по 61 мури с хозяйства; всего с шести хозяйств — 366 мури. Большой интерес представляет документ Hedin 53, в котором содержится распоряжение вместо скота прислать деньги, причем указаны лица, которым с этой суммы приходится процент — *hauruṃ*. В документе сказано, что от спаты Шилы пришло распоряжение уплатить налог двору быками, по одному с каждого из 57 хозяйств. Двум сборщикам налога (*biye*) с учетом причитающихся им процентов следует собрать 189 мури.

О натуральных налогах можно привести много интересных данных. Так, в док. Or. 11252,2 приведен текст повеления князя относительно уплаты налога зерном по округу «Шесть деревень». Каждому хозяйству приказано внести зерно в «мерах» [90] в счет налога. Всего требовалось внести семь «тибетских мер» и девять шамга, или 600 куша и семь шамга. При этом ячменя — 225 куша и четыре шамга, пшеницы — два куша, проса — 221 куша и три шамга. Семь из 53 плательщиков сдавали только просо — около 86 куша и трех шамга.

По налогам тканью для каждой местности, очевидно, действовала своя разнарядка. В документе Hedin 43 указана месячная доля — по куску шерстяной ткани с каждого хозяйства и *hauraṃ*, по одному чха (кит. *чи* — 30,5 см). В док. Hedin 39 говорится, что налог тканью увеличен с одного куска на 12 человек до одного куска на четырех человек.

Документально зафиксированы также всевозможные замены одного налога другим: вместо зерна, например, вносили ткань (Hedin 64), вместо ткани — деньги (док. Hedin 26). Последний документ интересен для анализа налогового механизма в Хотане. Согласно ему, общий объем налога тканью, взимаемого плательщиками Гайсаты, составлял 7,5 тыс. кусков. Налог вносился по частям, один-два раза в месяц. В одном месяце хамдаста вместо 150 кусков ткани получил деньги, в другом — 50 кусков ткани, 2525 мури деньгами и 25 шамга зерна вместо 10 мешков сезама.

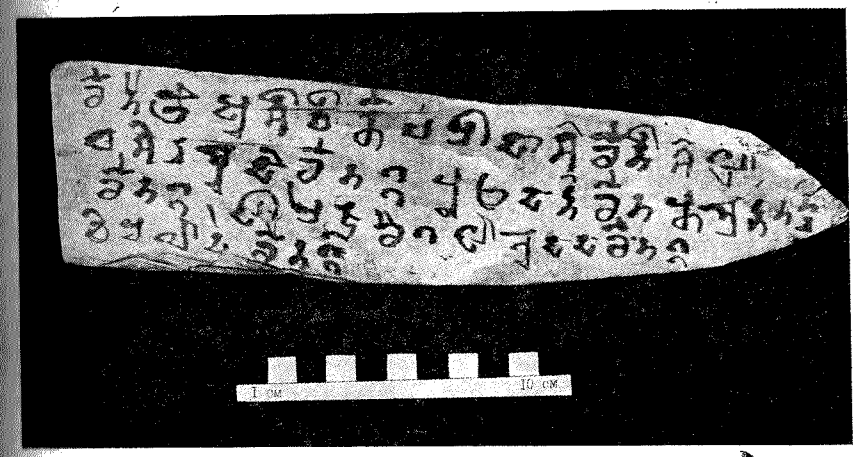


Рис. 1. Хотано-сакский документ на дереве о сдаче налогов тканями (VIII—IX вв.). Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция Н. Ф. Петровского. Публикуется впервые

В следующем же месяце налог сезамом полностью был заменен денежным. В деревне, очевидно, наблюдался избыток денег, поскольку старостой Сидаки был подан список товаров, которые необходимо привезти в Гайсату [91].

Другая статья натуральных налогов — скот: взрослые животные (*stūra*) и молодняк (*jvā*). Скот требовался на довольствие гарнизонов, например в Ние (Hedin 52). Зачастую животных отдавали в качестве «подарка», следовавшего должностным лицам за исполнение их обязанностей. Так, некий Сениха получил взрослых животных вместе с процентами в счет налога за второй зимний месяц — мутачаджи (Hedin 45).

О срочной доставке в город скота, сданного в счет налога, говорится в документе Or. 11252,4б. Скот должен быть пригнан в город немедленно, к вечеру того же дня, и для его сопровождения и ухода за ним придан один человек. В другой части того же документа — перечень взрослых животных, предназначенных для перевозки грузов (*bīrra*). При животных — 24 «слуги» (*serāña*), которые названы «княжескими людьми». В документе Or. 11344,8 упоминается скот, предназначенный для перевозки зерна из оазиса Чира, а также три возчика. В многочисленных документах содержатся списки лиц, сдавших налог скотом (Khadaliq IX, 19: 94,8; 95,12; 98,9; 103,6).

Документ Or. 6400,2,2 представляет собой своеобразный реестр уплаты налогов за месяц: Памди сдал два куска шелка по девять чха; Кхаттинай сдал два куска ткани, 200 мури денег, пять коров и еще куски ткани в счет процента; Пуньяргам сдал шесть кусков ткани по 11 чха; Пхемдука — 11 кусков ткани по 11 чха, одну козу (или овцу?), 250 мури денег, а также четыре козы и четыре овцы на сумму 400 мури. Из этого и аналогичных доку-

ментов видно, что налоги на хозяйства были тяжелы и уплатить их могли только богатые хозяйства, владевшие многочисленными стадами скота, производившие большое количество тканей, располагавшие товарной продукцией, которую можно было продать. Богатые хозяйства, которые давали зерно и деньги в долг под проценты, упомянуты в двух документах. Один из них — Kha VI 14b 1 — гласит, что некий Джиджса дает зерно (?) в долг под процент — *Jijsa pāśī heḍa ysaṃthäna*. Далее приводится список лиц, взявших зерно в долг и оставивших отпечатки пальцев в качестве подписи. В этом списке — преимущественно имена женщин, одолживших небольшие количества зерна, например два мешка, 16 шамга пшеницы. В том же документе указаны имена еще двух заимодавцев, причем второй — женщина. Их должники тоже взяли в долг небольшие количества зерна — не более двух мешков каждый.

В то же время из документа Or. 6397,2 мы узнали о ростовщиках, взимавших большой процент с данных в долг сумм. Перечислены семь человек, каждый из которых дал в долг около 700 мури, с тем чтобы должник отдал на 100 мури больше, т. е. из 7% роста. Такой же ссудный процент при даче денег в долг практиковался и в Гайсате (103, 43).

В Хотане, как отмечалось, собирались дополнительные поборы в пользу чужеземной администрации. О поборах (*murahaṃgaṃ*) в пользу тибетцев говорится в документе Dumaqu A$_1$: спата сообщает пхарше, что тибетцы требуют еще 20 тыс. мури, хотя налог уже выплачен. Предлагается разложить 20 тыс. мури на трех человек, присоединив к этой сумме процент в пользу спаты. Содержится также требование купить для спаты коня [92]. О поставках представителям китайской администрации говорится в документе Hedin 60. Спата Вималадатта сообщает, что китайский тайши потребовал прислать коней в его конюшню, а также реквизировал 35 человек для заготовки корма (люцерны) верблюдам. На исполнение требований тайши израсходовано до 2 тыс. мури. Аналогичный документ хранится в собрании рукописей ИВАН (103, 24). Китайский администратор квакхай Фу потребовал прислать в Гару сверх выплаченных налогов 20 мешков люцерны. 10 мешков пришлось дать самому старосте Сидаки, 10 мешков — его помощнику [93]. Люцерну принял чиновник из «управления общественных работ» цзянцзоцзянь Ян Цзиньцин.

СВЕДЕНИЯ О СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ

На протяжении всего I тыс. н. э., вплоть до 1006 г., Хотан был самостоятельным государством с собственной династией, власть которой оставалась достаточно сильной, несмотря на присутствие китайской администрации и тибетскую оккупацию. О классовой структуре общества прямых указаний в хотанских текстах нет. Вся терминология относится только к лично-свобод-

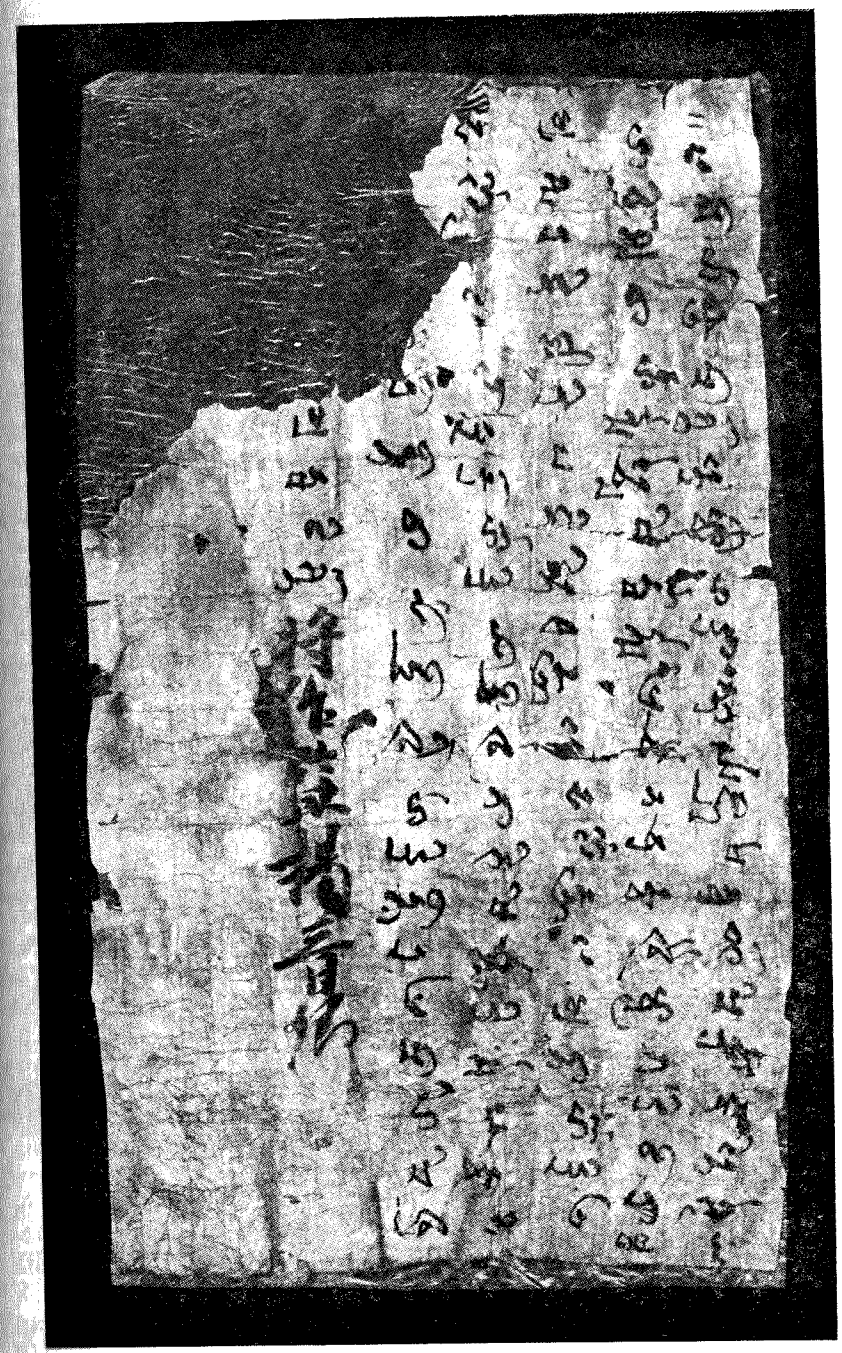


Рис. 2. Хотано-сакский документ на бумаге о поставке люцерны для китайских чиновников (VIII—IX вв.). Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция Н. Ф. Петровского. Публикуется впервые

ным, о лично-несвободных никаких сведений нет. Свободные обозначаются термином *āysāta*, известным по многим иранским диалектам. Это — основной класс непосредственных производителей материальных благ. В «Книге Замбасты» (гл. 3, шлока 64) сказано: «*Harbiśśä āysāta ne ju ye bīsa karä* «все [в Хотане] высокорожденные, ни одного слуги нет вообще». Хотя это явное преувеличение, все же терминов, которые можно было бы трактовать как «раб» или «лично-несвободный», в хотано-сакских текстах пока обнаружить не удалось. Большая группа терминов со значением «слуга, служанка» касается только домашнего хозяйства: *bīsa* «слуга по дому» [94], *bīśśa* (*bīśaka*) «служанка», *māśavīraa* «работник по дому». Термин *kīraraa* «работник» (букв. «делающий дело») относится как к ремесленникам с указанием рода занятий, так и к людям, занятым в сельском хозяйстве; к социальной терминологии его причислять нельзя. Обычный эпитет для людей высокого рода — *āysña* (авест. *āsna*) «благородный, высокородный» (Bailey, 1981, с. 12). Категория знатных людей, станада, получающих процент от налогов и сделок за несение административной службы, подробно описана выше.

Три документа показывают, что в Хотане существовала система усыновления, сходная с китайской, а также отдача родственников под залог. Усыновлению посвящен документ Or. 9268/III, составленный в «год шау Видьядатты» (вторая половина VIII в.). Некто Пуньядатта из деревни Биргамдара отдал своего трехлетнего сына на воспитание родному брату своей жены. Поскольку семья голодала, за мальчика получено вознаграждение — 500 мури деньгами и три чха ткани стоимостью 200 мури (т. е. всего 700 мури). В документе указано, что с этого дня мальчик является сыном заплатившего за него родственника и никто другой на него не имеет никаких прав. Всем деревенским чиновникам усыновивший выплатил «подарок в полной сумме» (т. е. процент от сделки) [95].

Другой документ, как считает Р. Эммерик, имеет отношение скорее не к усыновлению, а к продаже (Emmerick, 1984, с. 193—198). Чиновник по имени Шурай продал сына своего брата за 2 тыс. мури «знатному человеку» Шанираке. Возраст сына в документе не указан. Документ удостоверяет, что «мужчина Кхарса (имя проданного.— *М. В.-Д.*) теперь принадлежит знатному человеку Шанираке» и никто не может предъявить к последнему претензий, если тот извлечет пользу из сделки. Плата получена сполна, документ подписан свидетелями и послан на утверждение шау Кхамьикадатте. В данном случае Кхарса не является родственником Шанираки [96]. Этот документ можно, конечно, рассматривать и как завуалированный акт продажи, но переход юноши в положение лично-несвободного не оговорен. Третий документ (Or. 6393, I) — доклад спате от анонима, в котором содержится жалоба на задержку выплаты денег за сына. Некто «отдал в заклад» своего сына — «*yani tta nvī vī pūri paśītem*» [97] — за 5 тыс. мури; 2 тыс. мури ему выплатили, а 3 тыс. удерживают [98].

Все же вопрос о превращении отданных в залог родственников в лично-зависимых людей в Хотане VII—X вв. остается открытым.

ПАМЯТНИКИ ХОТАНО-САКСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ VIII—X вв.

Изучая документы брахми, добытые научными экспедициями в Восточном Туркестане, известный индолог Р. Хёрнле установил, что они написаны на двух различных, до тех пор неизвестных языках, один из которых близок к памирским языкам.

Некоторые рукописи, созданные на этом последнем языке, были посланы в Страсбур Э. Лейману, ставшему пионером в его изучении. Э. Лейману же, назвавшему данный язык «северноарийским», принадлежат первые публикации о нем. Исследователь полагал, что язык не относился ни к иранским (с которыми, однако, обнаруживал родство в фонетике), ни к индоарийским, хотя и изобиловал индийской лексикой. К изучению этого языка приступил также крупный норвежский индолог С. Конов, доказавший его принадлежность к иранской семье и выдвинувший гипотезу о том, что он родствен языку саков, правивших Индией в I в. до н. э. Справедливость этой гипотезы подтвердил Г. Людерс, заметивший, что в написании имени Исэмотика (отца сакского сатрапа области Уджайна) тот же орфографический прием для обозначения [z], что и в языке древнего Хотана. Были замечены и другие соответствия между языком саков и языком хотанских текстов: *hora* «дар», др.-перс. *fra-bara* (Lüders, 1913). С тех пор данный язык стали называть хотано-сакским, чтобы отличить его от других сакских языков и от тибетских и тюркских наречий, на которых в разные эпохи говорили в Хотане.

Дальнейшая деятельность по изучению памятников хотано-сакского языка характеризуется многочисленными публикациями. Наиболее крупные из них — «Saka studies» С. Конова (Konow, 1932), включивший всю известную к тому времени лексику и не утративший до сих пор своего значения грамматический очерк, а также ленинградская рукопись «Е», опубликованная Э. и М. Лейманами. Этот самый объемистый хотано-сакский манускрипт (более 2 тыс. стихов) заново издан Р. Эммериком, В. С. и М. И. Воробьевыми-Десятовскими (Leumann E., Leumann M., 1933—1936; Воробьев-Десятовский, Воробьева-Десятовская, 1965; Emmerick, 1968).

Большинство памятников, представляющих собой буддийские сочинения, были известны на тибетском и китайском языках, реже — на санскрите, и их интерпретация представляла собой толкование билингв. К огромной рукописи «Е» иноязычных параллелей не было, тем более велики научные заслуги Э. Леймана. Предложенные им перевод и толкование слов подверглись критическому анализу С. Конова, а также Г. Бейли, труды которого знаменуют новый этап в изучении хотано-сакского языка. Г. Бей-

ли публикует в шести томах транслитерацию большинства памятников, находящихся в различных странах (Bailey, 1945—1957; 1951; 1960—1968), им издан этимологический словарь хотано-сакского языка (Bailey, 1979). Значительная часть памятников им переведена и комментирована. Работы Г. Бейли характеризуются глубоким проникновением в структуру языка и привлечением огромного сравнительного материала из иранских и других языков. После второй мировой войны в работу над памятниками хотано-сакского языка включились М. Дрезден (Dresden, 1955), Э. Асмуссен (Asmussen, 1961) и Р. Эммерик (Emmerick, 1979) — ученики Г. Бейли. Хотано-сакские материалы привлекались для сравнительных целей и другими учеными — В. И. Абаевым, П. Тедеско, Г. Моргенштерном, Э. Бенвенистом, Э. Швентнером.

Весьма близок к хотано-сакскому языку тумшукско-сакский язык, на котором созданы тексты, найденные в районах Маралбаши, Тумшука, Барчука (южные склоны Тянь-Шаня). Сходство в области фонетики и лексики видно из следующих примеров: тумш.-сакс. *khaza*, хот.-сакс. *khāys* «есть»; тумш.-сакс. *dzī*, хот.-сакс. *jsī-* «идти»; тумш.-сакс. *neša-*, хот.-сакс. *nīs* «брать»; тумш.-сакс. *dzana*, хот-.сакс. *jsan* «убивать»; тумш.-сакс. *aurse*, хот.-сакс. *orsä* «желание»; тумш.-сакс. *kathā*, хот.-сакс. *kantha* «город»; тумш.-сакс. *šau*, хот.-сакс. *śśau* «начальник»; тумш.-сакс. *jezda*, хот.-сакс. *gyastä* «бог»; тумш.-сакс. *dzara*, хот.-сакс. *jsīra* «зерно»; тумш.-сакс. *Bārsa*, хот.-сакс. *Balysa* «Будда»; тумш.-сакс. *śazda*, хот.-сакс. *śśaysda* «змея»; тумш.-сакс. *uzanavara*, хот.-сакс. *uysnorä* «имущество».

В СССР имеются богатые возможности для работы над памятниками хотано-сакского языка. В той или иной мере эти материалы использованы в трудах А. А. Сталь-Гольштейна, В. С. Воробьева-Десятовского, В. А. Лившица, М. И. Воробьевой-Десятовской, И. М. Оранского (Воробьев-Десятовский, 1955; 1958; Воробьев-Десятовский, Воробьева-Десятовская, 1965; Герценберг, 1985; 1981; Лившиц, 1962; Оранский, 1960; 1979; Stäel-Holstein, 1908; 1909).

Глава 3

ИНДИЙЦЫ

ИНДИЙЦЫ НА ТЕРРИТОРИИ ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА НА РУБЕЖЕ НОВОЙ ЭРЫ. ГОСУДАРСТВО КРОРАЙНА

Наиболее ранние источники, написанные на территории Восточного Туркестана индийскими письменностями,— это рукописи и документы кхароштн на северо-западном пракрите [1].

В настоящее время известны многочисленные надписи кхароштн на скалах, барельефах, ступах, пьедесталах статуй, на предметах корнпластики и на других памятниках искусства и материальной культуры. Эти надписи открыты на огромной территории — от Термеза на западе до восточных пределов Восточного Туркестана. Легенды письмом кхароштн известны на монетах индо-греческих, индо-скифских и индо-парфянских правителей, на монетах ранних кушанских царей (до царя Канишки) и хотанских двуязычных монетах (сино-кхароштн). До нас дошли только две рукописи на кхароштн, позволяющие заключить, что это письмо применялось и для фиксации буддийских текстов. Речь идет о рукописи «Дхармапады» на бересте (I в. н. э.), происходящей с территории Восточного Туркестана [2], и о небольшом фрагменте рукописи на пальмовом листе (с текстом на двух сторонах), представляющем собой, по нашему мнению, отрывок из «Махапаринирванасутры». Фрагмент привезен С. Ф. Ольденбургом из первой экспедиции в Восточный Туркестан и хранится в собрании рукописей ИВ АН СССР [3].

Самая большая коллекция документов на дереве, написанных письмом кхароштн на особой разновидности северо-западного пракрита, была найдена экспедициями А. Стейна в оазисах Нии и Крорайны, расположенных к югу от пустыни Такла-Макан, вокруг оз. Лобнор. Эта область в первых веках новой эры процветала благодаря проходившей через нее южной трассе Великого шелкового пути. Издавна она привлекала многие племена и народы, ей пришлось испытать набеги северных кочевников, а также нашествия тибетцев. Начиная с эпохи Хань в городах Крорайны размещались китайские гарнизоны для охраны торговых караванов.

О времени проникновения выходцев из Индии на эту территорию, как и вообще в Восточный Туркестан, точных сведений

нет. Во II в. н. э., когда история Нии и Крорайны прослеживается по местным документам, численность местного индийского населения уже была значительной. Судя по языку документов — северо-западному пракриту, исконному языку Гандхары, в южные оазисы Восточного Туркестана в основном переселились выходцы из Северо-Западной Индии и Кашмира. Ряд обстоятельств истории и географического положения этих областей облегчили миграцию индийцев в бассейн Тарима. Действительно, и с запада, и с востока подступы к Гандхаре, например, легкодоступны. Именно здесь индийская цивилизация вступила в контакты с греческой и иранской цивилизациями. В конце VI — второй половине IV в. до н. э. Гандхара и Синд были подчинены империи Ахеменидов. В 20-х годах IV в. до н. э. этот район завоевал Александр Македонский, а в III в. до н. э. Гандхара стала центром владений Ашоки. В последующие годы на Северо-Западную Индию распространили свою власть сначала индо-греческие правители, индо-парфяне и саки, а затем кушаны. Гандхара была центром индийской образованности, областью, где получила широкое распространение письменность кхарошти. Вхождение Северо-Западной Индии в состав больших государственных объединений способствовало процветанию торговли и расширению культурных контактов. Близость южных оазисов Восточного Туркестана к Индии и к кушанским владениям в Бактрии облегчила распространение влияния индийской культуры посредством торговых контактов, а также деятельности буддийских миссионеров. Наличие таких связей подтверждается упомянутыми выше документами из Нии и Крорайны, к анализу которых мы переходим.

Первые таблички письмом кхарошти обнаружены А. Стейном в 1901 г. в развалинах древнего города, расположенного вдоль высохшего русла р. Ния, на расстоянии около 90 км к северу от современного города Ниябазар. В ходе первой экспедиции А. Стейна в Восточный Туркестан здесь найдено около 300 деревянных табличек и несколько рукописей кхарошти на коже.

Каждая деревянная табличка представляет собой две одинаковые по размеру клинообразные дощечки, соединенные таким образом, что верхняя является крышкой для нижней. Текст документов занимал внутренние части обеих дощечек; на крышке, как на конверте, был обозначен адресат и имелось небольшое углубление для глиняной печати отправителя. Ни одного клочка бумаги — с текстом или без текста — на территории Нии не обнаружено. Несколько документов А. Стейн нашел на территории древних развалин в районе современного города Эндере, к востоку от Нии, на полпути к оз. Лобнор. В Ние и Эндере были найдены также узкие деревянные планки с одной строкой китайских иероглифов, которые, как установил Э. Шаванн, относятся к тому же периоду, что и пракритские документы (Chavannes, 1913, с. 5). Вторично А. Стейн посетил Нию в 1906 г. В ходе второй экспедиции он обследовал древние развалины на северо-западном берегу Лобнора, на расстоянии около 500 км от Нии.

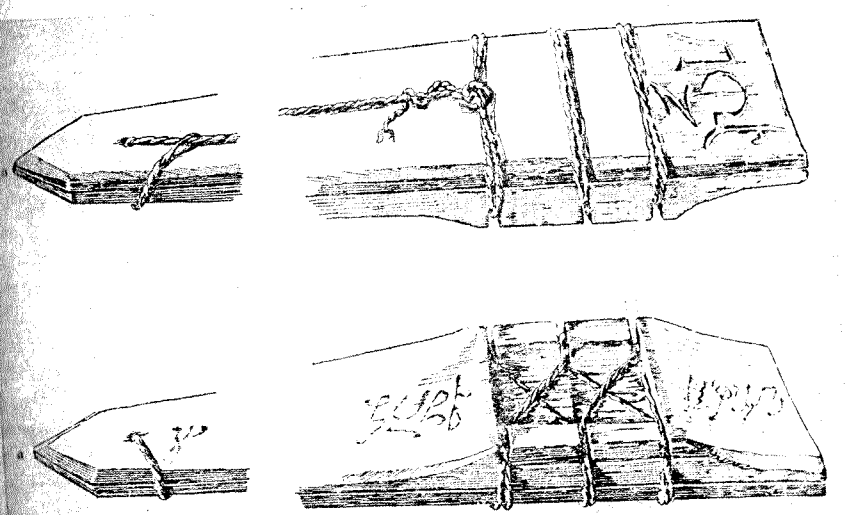


Рис. 3. Внешний вид документа письмом кхарошти из Нии (две деревянные таблички, скрепленные шнуром)

Здесь были найдены новые документы кхарошти на деревянных табличках, китайские документы на дереве, один документ кхарошти на шелке и три фрагмента документов на бумаге (Stein, 1921, vol. 1, с. 372). В 1913—1916 гг. А. Стейн провел третью экспедицию в районы Нии и Лобнора и пополнил свою коллекцию еще 50 документами кхарошти (Stein, 1927, vol. 1, с. 214—280). В тот же период районы Нии и Лобнора посетили Э. Хантингтон (Huntington, 1907) и японский ученый Татибана Дзуйтё, которым удалось сделать важные открытия на уже обследованных А. Стейном объектах [4].

Над дешифровкой и изданием документов письмом кхарошти работали Э. Рапсон, П. Нобль, А. Буайе, Ф. Томас, Э. Сенар. Китайские документы обрабатывал Э. Шаванн. В 1920—1929 гг. вышли из печати три тома документов кхарошти, в которых опубликованы транслитерации 764 манускриптов на дереве, коже и бумаге (Boyer, Rapson, Senart, 1920—1929), в том числе шесть табличек, найденных Э. Хантингтоном и расшифрованных Ф. Томасом. В 1937—1939 гг. были опубликованы последние 18 табличек из числа найденных в Восточном Туркестане пракритских рукописей (Burrow, 1938). Таким образом, в транслитерации к настоящему времени изданы 782 документа кхарошти из Нии и района оз. Лобнор. Что касается факсимиле, то, к сожалению, к изданию транслитерации приложены фотокопии только 46 документов [5]. В приложениях к работам А. Стейна изданы в общей сложности еще 94 документа (в том числе шесть — на коже, три —

на бумаге, один — на шелке, 84 — на дереве) [6]. Фотовоспроизведения остальных оригиналов документов пока не опубликованы.

Э. Рапсон и П. Нобль в предисловии к третьему тому данного издания выражали сожаление по поводу того, что оригиналы документов недоступны для повторного просмотра, поскольку часть их отправлена во Францию, а остальные законсервированы в Лондоне. На то же жаловался Т. Барроу, который по фотокопиям готовил грамматический очерк и словарь языка документов (Burrow, 1937). В настоящее время оригиналы документов № 213–427 и 510—565 хранятся в Британском музее в Лондоне, остальные — в Дели.

Перевод рукописей кхарошти на английский язык с небольшими примечаниями, в которых главным образом отмечаются поправки к изданным ранее чтениям, в 1940 г. издал Т. Барроу (Burrow, 1940). Он же посвятил изучению отдельных вопросов грамматики и лексики языка документов серию статей, опубликованных в различных востоковедных журналах в 30-е годы. Его исследования, а также работы таких крупных ученых, как В. Хеннинг, Г. Бейли, Ф. Томас, позволили сделать некоторые выводы об этническом составе населения древнего государства Кроранна, расположенного на территории от Нии на западе до оз. Лобнор на востоке.

Тот факт, что документы кхарошти написаны на северо-западном пракрите, позволяет предположить, что между Крорайной и Кушанской империей поддерживались регулярные тесные контакты. Многие исследователи полагают — и эта точка зрения со времен А. Стейна и С. Конова, первых интерпретаторов центральноазиатской цивилизации, до недавнего времени была единственной,— что государство Крорайна было индийской колонией, основанной выходцами из Северо-Западной Индии. Однако исследование лексики языка документов обнаружило ряд фактов, которые, как представляется, не укладываются в рамки общепринятой точки зрения о колониальном характере поселений в южных оазисах бассейна Тарима.

Язык документов из Нии и района оз. Лобнор представляет большие трудности для исследователя, прежде всего тем, что в нем присутствует большое количество неиндийских слов, не засвидетельствованных ни в надписях из Северо-Западной Индии, ни в рукописи «Дхармапады» письмом кхарошти, ни в надписях кхарошти первых веков новой эры, открытых в 60—80-х годах на территории Афганистана и Средней Азии. Около 20% неиндийских слов в документах Нии и Крорайны до настоящего времени истолковать не удалось. Дешифрованные неиндийские слова относятся либо к иранской лексике, либо к местному языковому субстрату.

Проанализировав иранские заимствования в документах, Т. Барроу пришел к выводу, что они относятся к разным периодам и к разным иранским языкам, как к западным, так и к восточным (Burrow, 1935). Основная масса заимствований проникла в язык

анализируемых документов кхарошти еще на территории Северо-Западной Индии на рубеже новой эры. В тот же период такие иранские слова, как *divira*, *dranga*, *sthora*, проникли и в другие пракриты и в санскрит. Другой путь проникновения иранской лексики — общение с соседним Хотаном. Из хотано-сакского языка в северо-западный пракрит заимствованы слова *anada* «хорошо, аккуратно», *prahona* «одежда», *lastana* «ссора, спор» (возможно также, что последнее слово заимствовано из бактрийского языка; отмечено оно и в тохарском). Всего в северо-западном пракрите исследователи насчитывают 40—45 слов иранского происхождения (Burrow, 1937, с. 7). Среди имен собственных, встречающихся в документах, иранских — менее десятка. Нам встретились следующие имена: *Arṣagá* (от иран. *Arṣaka*?), *Tamaśpa* (иран. **Tahmāspa-*, *Taxmāspa-*), *Tiraphara*, *Namarajhma* (?), Narasaka (иран. **Nara-sanha-*), *Phuṃāṣeva* (?), *Bujhimoyika* (?), *Spaniyaka*. Последнее имя засвидетельствовано в док. № 661, который был написан в Хотане и датирован по годам правления хотанского князя. В этом документе иранская лексика представлена значительно шире, чем в остальных, включающих местный субстрат (Burrow, 1936, с. 419) [7]. Анализ иранских имен собственных и лексики показал, что в древнем государстве на юге Таримского бассейна почти не было постоянно проживающего там иранского населения.

Наиболее многочисленную группу неиндийских лексем языка документов составляют слова, относящиеся к местному языковому субстрату (Burrow, 1935). В документах засвидетельствовано около 100 таких слов и не менее тысячи имен собственных. В качестве примера можно привести такие слова, как *apru* «степень родства» (зафиксировано только в одном док. № 722, не истолковано), *palṕi* «налог» (местная модификация санскр. *bali*; Lüders, с. 647), *potǵe* «водоем, пруд», *lote* «выкуп», *mukeṣi* «процент со сделки». Фонетическая структура и словообразовательные суффиксы многих слов указывают на то, что эти слова связаны с тохарскими языками A и B (Bailey, 1936). К их числу относятся *kilme* «округ» от тох. *A kālyme* «сторона, направление»; *kitsaitsa* «старший» (титул) от тох. B *ktsaitsañe* «возраст»; *soṭhaṃga* «сборщик налогов» от тох. A *ṣoṣtäṅk*; *amklatsa* «необученный» (о верблюде) от тох. B *akñatse*, тох. A. *āknats*; *ṣilṕoǵa* (*ṣilṕoǵa*) «документ» от тох. A. *ṣlyok* (санскр. *śloka*); *oǵana* «вид сельскохозяйственных культур» (от тох. A *oko* «фрукт», *okar* «растение»); *pake* «доля, паек» от тох. B *pāke* «порция», *maka* «вид пищи» (?) от тох. A *malke* «молоко». Орфография документов показывает, что северо-западный пракрит испытывал сильное влияние фонетики языка местного населения. В док. № 661 указанное влияние ощущается значительно слабее. На этом основании Г. Бейли и Т. Барроу высказали гипотезу, согласно которой в языке документов из Нии — Крорайны присутствует тохарский субстрат. Основная трудность в анализе данной гипотезы состоит в том, что к настоящему времени с привлечением тохарской лексики уда-

лось истолковать лишь незначительное количество слов, причем неинтерпретированными остаются многие термины и бытовая лексика. Следует учитывать, что тохарские языки представлены в основном переводами буддийских сочинений, в которых ни бытовая лексика, ни хозяйственные и административные термины не зафиксированы. Это сильно затрудняет исследование тохарской лексики в документах Нии — Крорайны и не позволяет продвинуться в решении вопроса о характере субстратного языка. Ниже мы попытаемся проанализировать около 100 имен собственных из документа № 80, очевидно списка жителей административной единицы — *śata* «сотня».

Десять имен (№ 7, 26, 29, 30, 34, 35, 39—42) [8] сохранились частично, поэтому они не будут привлекаться к анализу. Среди остальных имен явное большинство — 60 — составляют местные, которые в настоящее время не могут быть этимологизированы на основе известных индоевропейских языков, распространенных в Восточном Туркестане в I тыс. н. э. Нельзя утверждать, что эти имена по происхождению тохарские: тохарская ономастика нам почти неизвестна, в колофонах переводов буддийских текстов на тохарские языки употребляются буддийские имена. Если в качестве критерия определения тохарских имен принять тохарские суффиксы, то таких имен оказывается не так уж много. Можно поэтому предположить, что в языке документов из Нии — Крорайны присутствует неиндоевропейский субстрат (не тибетский!) (Иванов, 1967).

Перечислим засвидетельствованные в документах собственные имена местного происхождения. Указана административная должность некоторых их носителей.

1. *Tsaġa* [*yiṃjiṃ*] *Tsmaḍhi*; первое слово — название должности; *tsaġa* [9]. 3. *Laṃġo*. 5. *Vaṣġeya*. 8. *Saṃghu*[*ti*] *Ye*[*śa*]*kha* (*saṃghuti*, вероятно, от санскр. *saṃghavati* «имеющий отношение к сангхе»). 9. *Aṣġara — Piṃtaya* (второе слово может быть именем женщины от *Pitae* «Питаэ, [жена] Ашгары»). 10. *Apiġa*. 11. *Kaṃcġeya*. 15. *Calmasa*. 17. *Ṣurka*. 18. *Caṣġeya*. 19. *Dutayaṃna*. 20. *Lipu*. 21. *Salvaṣena*. 22. *Pġita*. 25. *Suharata*. 27. *Aġiya*. 28. *Aṃśvara* (ср. санскр. *Iśvara* «божественный, бог»). 31. *Kolaṣena*. 33. *Ṣurka*. 36. *A*[*ṣiṃ*]*na*. 37. *Pġeta*. 38. [*Pagoha*]*ta*. 43. *Daśavida Maġena* («десятник Маггена»). 44. *Layimaka*. 46. *Yitaśura*. 47. *Saṃ*[*ya*]*na*. 48. *Svaya*. 49. *Opiṃta*. 50. *Taṃjaka*. 51. *Piteya*. 53. *Ukiṃteya*. 54. *Ari-Śarsena* («благородный Шарсена»; ari > > санскр. *ārya*). 55. *Kogha*. 56. *Caṣġeya*. 57. *Yipġo*. 59. *Karcika*. 60. *Kaṃjayaṃna*. 61 [*Ko*]*peṃna*. 62. *Yonġeya*. 68. *Ari-kunaṣena*. 69. *Tsuġiya*. 71. *Lamaṃna*. 73. *Aptaġi*. 77. *Tsurkeya*. 78. *Ṣāmaṃyaṃna*. 79. *Camsu*. 80. [*Ro*]*jġe*[*ya*]. 81. *Sunaṃta*. 84. *Naṃmsiṃta*. 85. *Yaṣala*. 86. *Larka*. 87. *Bakuleya*. 89. *Oġaṣena*. 90. *Hu*[*ṃ*]*ġeya*. 91. *Yilġa*. 92. *Kunaṣena*. 93 [*Ro*]*jġe*[*ya*]. 94. *Vāsimta*.

Зафиксировано 24 индийских имени. 2. *Suǰita* (санскр. *Sukhita*). 4. *Svareya* (санскр. *svar* «блестеть»). 6. *Nammaṃśura* (санскр. *Nāmaśura*). 13. *Jivaracća* (санскр. *Jivarakṣa*). 16. [*Si*]*vaṣena* (санскр. *Śivasena*). 23. *Aṣṭaya* (санскр. *Aṣṭaka*, имя царя в сборнике «Махавасту»). 24. *Pumñyatrātha* (санскр. *Puñyatrāta*). 45. *Sarvatrātha* (санскр. *Sarvatrāta*). 52. *Suhakaṃma* (санскр. *Sukhakāma*). 58. *Mocćhapreyaṃna* (санскр. *Moksaprīya*). 63. *Bharsavaḍhi* (санскр. *Bhārśyavaḍhi*?). 64. *Suṃdarśena* (санскр. *Sudarśana*). 65. *Upaṣena* (санскр. *Upasena*). 66. *Jivamitra* (санскр.). 67. *Suǰita*. 70. *Jivadeyu* (санскр. *Jivadeva*). 72. *Balaṣena* (санскр. *Balasena*). 74. *Sarpaya* (санскр.). 75. *Rasvata Upaṣena* (первое слово — некий титул). 76. *Upaśura* (санскр. *Upaśūra*). 82. *Moġaleya* (санскр. *Maudgalīya*). 83. *Puñaṣena* (санскр. *Puñyasena*). 88. *Carko-suǰita* (санскр. *Cakrasukhita*?). 95. *Jeyaka* (санскр.). 96. *Ekhara Suǰita* (первое слово — титул).

Два имени, засвидетельствованные в документах, по-видимому, китайские. 12. *Ciṃgha*[*Se*]*ṅgha*, ср. хот-сакс. *ciṃga*, *śéṃga*, оба слова как апеллятивы означают «китайский; китаец». 14. *ciṃna Kaṃcġeya* («китаец Камчгейа»; ciṃna > cina «китайский»). Иранских имен собственных в этом списке нет.

Имена местного происхождения в большинстве случаев образованы с помощью двух суффиксов — *-eya* (13 имен — № 5, 11, 14, 18, 51, 53, 56, 62, 77, 80, 87, 93, 90) и *-ġa*/*ġo*/*ġi* (шесть имен — № 1, 3, 10, 57, 73, 91). Первый суффикс, вероятно, происходит от др.-инд. суффикса *-ya* перед именной основой на *-e* (гуна?) [10]. Второй суффикс является закономерным пракритским развитием др.-инд. *-ka* после согласного (ассимиляция с утратой предшествующего *a*-). В некоторых именах суффикс *-ka* не подвергся изменениям (№ 17, 33, 44, 69, 86) [11].

Можно видеть еще одну группу имен в зависимости от их лингвистической структуры: первая часть относится к лексике местного субстрата, вторая — индийская (*Salvaṣena*, *Kolaṣena*, *Ari Kunaṣena*, *Oġaṣena*, *Kunaṣena*, *Yitaśura*). В анализируемых манускриптах есть также около 10 заимствований из китайского языка (не все китаизмы, вероятно, выявлены). Часть — термины, обозначающие чиновные должности, зафиксирована и бытовая лексика.

Анализ имен собственных из приведенного списка может на данном этапе исследования приводить, на наш взгляд, к единственному выводу: местные имена — не тохарские, хотя в некоторых и прослеживается влияние тохарских языков. Влияние индийской антропонимии шло как путем заимствований санскритских и пракритских форм имен, так и путем образования сложных двуосновных имен с индийским компонентом. Языковая атрибуция местных имен и тем самым решение вопроса о субстратном языке остаются неясными. Т. Барроу назвал язык, на котором написаны документы, крорайни (Burrow, 1935). По-видимому, в состав населения Крорайны входили индоевропейские племена, родственные тохарам (или сами тохары), которые осели в бассейне Тарима до проникновения туда индийцев и иранцев. Воз-

можность распространения на этой территории северо-западного пракрита и письма кхароштхи была обусловлена тем, что среди чиновников местной администрации и монахов было немало индийцев. Распространение буддизма среди местного населения, а также индийская ономастика повлияли на форму собственных имен местного населения, принятую в письменном языке.

Документы из Нии и Крорайны представляют собой официальные распоряжения администрации относительно сбора налогов, решения споров, разбора жалоб. Другая группа документов — купчие на пахотную землю, на виноградники, на рабов и рабынь. Немало также реестров чиновников, которым положена плата за несение государственной службы, списков домохозяев, проживающих на территории определенной административной единицы, удостоверений на получение провианта и транспортных животных. Много и частных писем. Помимо официальных документов в Нии и Крорайне найдено несколько литературных буддийских текстов: № 523 (Boyer, Rapson, Senart, 1920—1929) — четыре санскритские шлоки, по содержанию сходные с «Махабхаратой» (Burrow, 1940, с. 103); № 511 — поэма на буддийском санскрите, описывающая омовение *ganottama*; № 514 — две любовные шлоки и две шлоки, призывающие к изучению грамматики санскрита (*śabdha*), астрономии (*jotiṣī*), поэтики (*kīvya karaṇa*), искусства танца (*tālava*) и живописи (*cetragara*); № 72 — календарный текст, в котором перечислены солнечные и дождливые дни в году; № 565 — гадательный текст, приуроченный к центральноазиатскому лунно-солнечному календарю; указано, каким делам благоприятствует каждый из годов 12-летнего животного цикла [12].

Содержание рукописей позволяет подробно описать жизнь населения Крорайны, сделать некоторые выводы о политической истории государства на протяжении почти столетия. Для установления хронологических рамок представленного в рукописях крорайни периода исследователи привлекли некоторые данные из китайских документов, также найденных на территории Крорайны. Они заведомо относятся к тому же времени, что и документы кхароштхи, поскольку найдены вперемешку в одних и тех же кучах мусора, написаны на дощечках из одного и того же дерева, одинаковой тушью, снабжены одинаковыми глиняными печатями, в них упоминаются одни и те же имена.

НАЗВАНИЕ ГОСУДАРСТВА И ПЛОЩАДЬ ЕГО ТЕРРИТОРИИ

Манускрипты, найденные в двух крайних точках, отстоящих друг от друга на расстоянии около 500 км,— в Нии на западе и в районе оз. Лобнор на востоке,— сходны по внешнему виду и содержанию, датированы по годам правления одних и тех же князей, упоминают одних и тех же чиновников местной администрации. Это свидетельствует о том, что указанные территории вхо-

дили в состав одного государства. 76 документов датированы по годам правления пяти местных князей. Во вступительной формуле одного из документов (№ 706) указаны титул правителя и название государства, которым он управляет,— «*mayā maharayena kroraiṃnaṃmi*» «мною, махараджей Крорайны». Крорайной назывался также главный город государства, где находился государев дворец: *mahaṃtanagara* (№ 155, 250, 269), *mahaṃtanagara-rayadvara* (№ 5, 489) [13]. Название *Kroraiṃna* (*Krorayina*) отождествлено с китайским названием г. Лоулань, расположенного, судя по раскопкам А. Стейна, на северо-восточном берегу Лобнора, на важнейшем древнем южном пути из Китая на Памир и в долину Амударьи. Эта дорога от Дуньхуана шла через пустыню Лобнор на Лоулань, затем через Нию в Хотан, из Хотана — в Кашгар, из Кашгара — на запад (Stein, 1921, vol. 1, с. 322, 343, 415; Brough, 1965, с. 591—592). Правильность отождествлений А. Стейна (на основе анализа китайских источников эпохи Хань, сделанного Э. Шаванном) впоследствии подтвердил В. Хеннинг, который засвидетельствовал согдийский топоним, соответствующий кит. Лоулань, — *Kr'wr'n* (*Krōrān*) (в «Старых письмах») (Henning, 1948, с. 611) [14].

В китайских документах из Нии было прочтено китайское название государства Крорайна — Шаньшань. Легенда китайской печати, обнаруженной на трех документах кхароштхи, гласит: «Указ князя Шаньшаня» (*Шаньшань цзюнь вэй*); согласно Дж. Брафу — «главный уполномоченный в Шаньшане» [15].

Лоулань и Шаньшань упоминаются в китайских источниках начиная с эпохи Ранняя Хань. О первых китайских военных гарнизонах в Лоулане известно с середины II в. до н. э. (Chavannes, 1906, с. 254). Топоним Шаньшань по отношению к государству, на территории которого расположен Лоулань, зафиксирован в китайских источниках с 77 г. до н. э. [16].

В двух документах из Нии (№ 14 и 214) описан отрезок пути между Крорайной и Хотаном. Названы основные перевалочные станции и области, через которые проходила караванная дорога Крорайна — Чалмадана — Нина (главный город области Чадота) — Сача — Хотан. Таким образом, область Чадота граничила с Хотаном. Отождествление упомянутых в манускриптах географических названий с современной картой Восточного Туркестана и с китайскими топонимами эпох Хань и Тан (в описании путешествия Сюаньцзана) сделал А. Стейн. Чалмадана — кит. Цемо, у Сюаньцзана — *Chihmot'ona*, ныне Черчен (Stein, 1907, vol. 1, с. 311; 1921, vol. 1, с. 219; Boyer, Rapson, Senart, 1920—1929, vol. 3, с. 325) [17]. Сача — кит. Сяоюань, у Сюаньцзана — *Tuhuolo*, ныне Эндере (Stein, 1907, vol. 1, с. 417, 435; Stein, 1921, vol. 1, с. 270; Brough, 1965, с. 593). Нина — у Сюаньцзана *Ni-jang*; совр. Ния (Stein, 1907, т. 1, с. 311) [18]. Чадота — кит. Цзинцзюэ (Stein, 1921, vol. 1, с. 219; Boyer, Rapson, Senart, 1920—1929, vol. 3, с. 325). Чаще всего в документах упоминается Чадота — 34 раза; Чалмадана упоминается 19 раз. Очевидно,

государство Крорайна делилось на три области: собственно Крорайну, Чадоту и Чалмадану, причем две последние в административном отношении подчинялись Крорайне. Это подтверждает док. № 246 — приказ из Крорайны выйти на исполнение общественных работ «всем жителям Чалмаданы и Чадоты» (*Calmadana Cadodade jaṃna sarvi*). Что касается Сачи — Эндере, то, судя по содержанию документов, в которых она упоминается, там были расквартированы гарнизон и стража на караванном пути (док. № 1: *seniye saciṃciye*; № 123: *Sācade senasya*).

ПРАВЯЩАЯ ДИНАСТИЯ. ПРОБЛЕМЫ ЕЕ АБСОЛЮТНОЙ И ОТНОСИТЕЛЬНОЙ ХРОНОЛОГИИ

Судя по дошедшим до нас сведениям, государство Крорайна в описываемый период было самостоятельным. 76 документов датированы по годам правления пяти местных князей — Пепийа (четыре документа), Таджака (один документ), Амгока (26 документов), Махири (31 документ) и Вашмана (14 документов). Период их правления охватывает около 100 лет. Имена правителей не являются бесспорно индийскими, хотя для них можно привести санскритские эквиваленты. Не являются они и иранскими, хотя для одного-двух можно подобрать иранские этимологии (Brough, 1965, с. 595). У издателей документов некоторые сомнения остались по поводу чтения имени Пепийа. Два имени как будто бы упоминаются в китайских документах из Крорайны. Для одного из них — Амгока (*Aṃgoka*, *Aṃǵoka*, *Aṃgvaka*) — Ф. Томас указывает точное китайское соответствие — Аньчжоу (Thomas, 1935, с. 49, 50) [19]. В документах упоминаются 3-й год правления Таджаки, 3—8-й — Пепийи, 5—36-й — Амгоки, 4—28-й — Махири, 3—11-й — Вашманы. Последовательность царствований установлена по косвенным данным издателями документов Э. Рапсоном и П. Ноблем (Boyer, Rapson, Senart, 1920—1929, т. 3, с. 323—328).

Если происхождение имен собственных правителей Крорайны остается невыясненным, то их титулатура, несомненно, связана с кушанской, засвидетельствованной в надписях и на монетах. См., например, док. № 579, датированный 9-м годом правления Амгоки: *Maharaya rayati rayasa mahamtasa jayamtasa dharmiyasa sacadharmasthidasa mahanuava maharaya Aṃkvaga devaputrasa*» «Махараджи, раджи раджей, великого, победоносного, приверженного дхарме, установившего [в своем государстве] истинную дхарму, обладающего великим достоинством, махараджи Амгоки, сына богов» (все в родительном падеже). С небольшими сокращениями или дополнениями указанный титул засвидетельствован во всех датированных документах. Некоторые эпитеты такой титулатуры употреблялись в Индии и до кушанов, но более близкие к ней варианты встречаются в надписях кушанских правителей [20].

Из документов видно, что во времена их составления Крорайна не находилась в контактах с Кушанской империей, нет упоминаний и о каком-либо верховном сюзерене, находящемся за пределами государства [21]. Вряд ли и титулы, и язык, и письмо были лишь результатом влияния соседнего Кушанского государства. Сомнение это впервые появилось у А. Стейна, который писал, что исследователи должны решить, являются ли все эти факты культуры результатом политических контактов и зависимости от Кушанской империи, которая в определенный период распространила свою власть на бассейн Тарима, или они привнесены как из Индии, так и из Бактрии помимо кушанов (Stein, 1921, vol. 1, с. 243). Попытку дать утвердительный ответ на первую часть этого вопроса сделал Дж. Браф. Он доказал, что власть кушанов распространилась на бассейн Тарима в середине III в. н. э., в эпоху же распада империи Крорайна получила независимость. В пользу своей точки зрения он привел ряд хронологических выкладок, которые заслуживают внимательного рассмотрения.

В момент составления самого раннего из документов Крорайна была самостоятельным государством, не подчиненным ни кушанам, ни Хотану. Это обусловлено как слабостью империи Хань к концу правления династии (ее потеснили кушаны, поставив, вероятно, под свой контроль огромную территорию к востоку от Памира, включая Кашгар и Хотан) и крушением самой Кушанской империи, которую разгромили Сасаниды в 260 или даже в 230 г. н. э. (Bivar, 1969, с. 499) [22]. 20—30-ми годами III в. как раз и датированы самые ранние документы из Крорайны.

Китайский документ, найденный в Ние в помещении № V.XV вместе с документами кхарошти, содержит дату, соответствующую 269 г. н. э. (Stein, 1907, vol. 1, с. 338; 399; Boyer, Rapson, Senart, 1920—1929, vol. 3, с. 325). Другие китайские документы на дереве, изданные Э. Шаванном, имеют следующие даты:

263 г.— док. № 738;
264 г.— док. № 721;
265 г.— док. № 722, 723, 730;
266 г.— док. № 724, 739;
268 г.— док. № 725, 728;
269 г.— док. № 726, 727, 741;
270 г.— док. № 729, 733, 735, 736, 748;
330 г.— док. № 886.

Два документа на бумаге датированы 270 г. (№ 896) и 312 г. (№ 910, 912) (Chavannes, 1913). Документ на бумаге, найденный Татибана Дзуйтё, содержит дату 324 г. н. э. (Stein, 1921, vol. 1, с. 377).

Самому раннему китайскому документу, относящемуся, по мнению Дж. Брафа, к 263 г. н. э., соответствуют две рукописи кхарошти (№ 571 и 590), найденные вместе с ним и датированные 17-м годом правления Амгоки. Начиная с этого года правители

Крорайны стали носить титул *jiṭuga* (*jiṭughi*, *citughi*), который, как доказал Дж. Браф, восходит к кит. *шичжун* (Brough, 1965, с. 602). Дж. Браф высказал предположение, что этот титул правители Крорайны получили около 265 г., когда в Китае к власти пришла династия Западная Цзинь. Если встать на эту точку зрения, то самый поздний документ кхарошти нужно датировать 321 г. н. э. Начало правления Амгоки следует относить к 247 г. н. э., если же учесть, что ему предшествовали два правителя — Таджака и Пепийа, 11 лет правления которых засвидетельствованы документами, но конечные даты правлений неизвестны, то приход к власти новой династии в независимой Крорайне нужно передвинуть к 230 г. н. э. (Brough, 1965, с. 604).

С точкой зрения Дж. Брафа согласились не все исследователи, о чем свидетельствует статья индийского ученого Б. Н. Мукерджи (Mukherjee, 1979). Ссылаясь на нумизматические материалы из Восточного Туркестана, он доказывает, что и письменность кхарошти, и северо-западный пракрит, и буддизм проникли в Крорайну до кушанов. Именно поэтому первые переводы буддийских текстов на китайский язык сделаны с северо-западного пракрита. Приведенные аргументы, на наш взгляд, не противоречат точке зрения Дж. Брафа, который, однако, считает, что только кушаны придали этим письменности и языку статус государственных на обширной территории своей империи. Соответственно, если часть Восточного Туркестана действительно входила в состав Кушанской империи, то этим объясняется использование кхарошти и разновидности гандхари — крорайни в канцелярии Крорайны. Архив из Нии и Крорайны — до сих пор единственное известное собрание официальных документов, подтверждающее использование кхарошти и гандхари в языке кушанской канцелярии. Все остальные памятники, как указано выше, это или надписи (правителей и частных лиц), или буддийские тексты. С гибелью последних остатков кушанской государственности кхарошти вышел из употребления: нам неизвестны манускрипты, созданные этим письмом после середины IV в. н. э.

Следует отметить, что китайские источники периодов Хань и Тан сообщают ряд сведений, свидетельствующих в пользу гипотезы Дж. Брафа. В «Хоуханьшу», как показали Ж. Клапрот и О. Франке, передан рассказ о правителе Сулэ (Кашгара) по имени Аньго, который был вынужден послать заложником к юэчжи своего родственника Чэньпаня (Klaproth, 1824, с. 166; Franke, 1903, с. 740; ср.: Nurain, 1968, с. 206—239). Последний после смерти Аньго был возведен юэчжи на трон и правил с их помощью в 114—120 гг. (Stein, 1907, 1, с. 55—56). Вмешательство юэчжи в дела Кашгара привело к введению там около 120 г. н. э. буддизма хинаяны, который, по сведениям китайских источников, был распространен в соседней Бактрии — главном владении юэчжи-кушанов (Stein, 1907, vol. 1, с. 56). Подтвердив эти сведения, Сюаньцзан также пересказал легенду, согласно которой Канишка повел свои войска за Памир и все земли нынешнего Восточного

Туркестана признали его власть (Beal, 1884, vol. 1, с. 56; Brough, 1965, с. 588). Ясно, что и «Хоуханьшу», и записки Сюаньцзана передают одну и ту же историографическую традицию, согласно которой Кашгар и Хотан находились в зависимости от Кушанской державы при первых ее государях.

Китайские источники не содержат прямых указаний относительно подчинения южных оазисов Восточного Туркестана власти кушанов. Исследователи вынуждены подвергать сведения этих источников многократному анализу с разных точек зрения, чтобы определить, о чем в них умалчивается.

«Хоуханьшу» относит первое появление юэчжийского войска в Восточном Туркестане к 88—90 гг., когда юэчжи нанесли поражение китайской армии под командованием Бань Чао (Zürcher, 1968, с. 346—390). Рассказ этот основан на докладе военачальника Бань Юна и датируется концом царствования Ань-ди (106—125). Доклад был посвящен походу Бань Юна в западные районы Восточного Туркестана. Все точно датированные события заканчиваются 107 г. (по-видимому, китайское войско покинуло в том году Западный край), и повествование о событиях последующих 20 лет не основано на личных наблюдениях Бань Юна. В его пересказе впервые в китайские хроники попала более или менее подробная информация о кушанских правителях — основателе империи Куджула Кадфизе и о его наследнике Вима Кадфизе, который совершил победоносный поход в долину Инда и оставил там своего наместника. О том, что Вима Кадфиз основал в Индии свое государство, сведений нет, ясно, что Бань Юн не знал об этом. Описание в «Хоуханьшу» событий 107—127 гг. в Хотане проанализировал Э. Цюрхер (Zürcher, 1968), который установил, что китайцы не имели прямой информации о них. Сопоставив эти выводы с археологическим и нумизматическим материалом, Д. Макдоуэлл, Т. де Лакупри и Э. Пуллиблэнк пришли к выводу, что в указанные годы китайскую администрацию и войска вытеснили из Хотана кушаны (Lacouperie, MacDowall, 1968, с. 134—149; Pulleyblank, 1968, с. 247—258). Обладание Хотаном делало кушанских правителей хозяевами южной ветви Великого шелкового пути, что стимулировало их торговлю с Китаем.

Хронологическую последовательность событий 107—132 гг. в Хотане по хотанским эмиссиям монет сино-кхарошти и кушанским монетам, найденным в Хотане, восстановили Дж. Крибб и Е. В. Зеймаль (Зеймаль, 1971, с. 114—119; Cribb, 1984—1985, с. 143—144). Были изучены 320 монет сино-кхарошти (с легендой письмом кхарошти на лицевой стороне и иероглифами на оборотной стороне) 13 типов, сходных отдельными чертами с индо-греческим, индо-скифским и раннекушанским чеканами правителей Бактрии и Гандхары, которые Дж. Крибб датирует временем основания Кушанской империи (Cribb, 1984—1985, vol. 1, с. 143). На монетах представлены четыре имени правителей Хотана, которые по другим источникам неизвестны. Вторую группу источников составляют более 60 кушанских монет, найденных в Хо-

тане (одна монета Куджула Кадфиза, 24 медные монеты Канишки, чеканенные в Кашмире), золотые монеты этого государя, три монеты-билингвы Вима Кадфиза. Чеканка монет сино-кхароштхи была явно обусловлена потребностями торговли. Время выпуска хотанских двуязычных монет точно не установлено, поскольку оно зависит от нерешенной проблемы абсолютной хронологии кушанской истории. Дж. Кribб, принимая за начало правления Канишки 78 г. н. э., полагает, что выпуск этих монет прекратился в 107 г. н. э.; согласно Е. В. Зеймалю (Зеймаль, 1971, с. 117—119), их начали чеканить не ранее середины II в. н. э.

Оазисы Ния и Крорайны, к сожалению, почти не дали монетного материала. Лишь недавно китайские ученые издали единственную пока находку — медную тетрадрахму Вима Кадфиза, обнаруженную на территории Крорайны. Это, по всей вероятности, объясняется недостаточной степенью археологической исследованности Ния и Крорайны. В «Хоуханьшу» также нет сведений о событиях на этой территории в 107—132 гг. Возможно, не только Хотан, но и Ния в указанный период были заняты кушанами.

АДМИНИСТРАТИВНОЕ ДЕЛЕНИЕ КРОРАЙНЫ. АППАРАТ УПРАВЛЕНИЯ

А. Стейн указал, что термин «город» в том значении, в котором исследователи древних культур обычно его употребляют, неприменим ни к одному типу поселений, раскопанных английским ученым в Ние и Крорайне (Stein, 1907, vol. 1, с. 382). Жилища в этих поселениях отстояли друг от друга на значительное расстояние, между ними располагались поля и сады. Естественной границей поселений являлись не стены и валы, а пустыня, которая все время наступала на оазисы. Для борьбы с ней требовался огромный труд многих поколений, возводивших и ремонтировавших оросительные сооружения, усердно возделывавших землю. Судя по раскопкам А. Стейна в Ние и Крорайне, первый оазис занимал довольно большую площадь — около 11,5 км с севера на юг и около 3,5 км с востока на запад (современные оазисы Гума, Чира, Таваккель). Все постройки были сооружены и покинуты одновременно. Удалось обнаружить несколько древних зданий основательной кирпичной кладки, остальные дома — глинобитные мазанки мелких земледельцев. В центре поселений помещались «базары» — площади, не занятые жилищами. О численности жителей Нии и Крорайны судить трудно. Собрания документов были найдены в нескольких помещениях, очевидно домах местной администрации, в которых размещались также служебные присутствия.

В Лоулане (Крорайне) А. Стейну удалось раскопать комплекс L. A. II, построенный солдатами в первые годы пребывания китайского гарнизона в городе и просуществовавший, очевидно, до того периода, когда оазис покинули все жители. Это квадратная площадка на террасоподобной насыпи, огороженная глинобитными стенами. Внутри стен — строения из сырцового кирпича. Главное здание состояло из трех узких комнат, разделенных тонкими стенками. Здесь экспедицией были найдены первые китайские документы и таблички письменами кхароштхи. По форме и устройству здание напоминало китайский ямынь и скорее всего было резиденцией китайской администрации в Лоулане. Здесь же проживали семьи китайских чиновников, их слуги и челядь. Характерной особенностью постройки являются массивные стены Т-образной формы из сырцового кирпича, вдоль которых располагались все внутренние комнаты комплекса L. A. II. Каркас стен сооружен из тамариска. Другой комплекс — L. A. IV — также определен А. Стейном как резиденция местной администрации.

Позднее, во второй половине VIII — середине IX в. н. э., в Миране, к югу от оз. Лобнор, на территории древней Крорайны, высились форты крепости, возведенной тибетцами. В тибетских документах VIII—IX вв. бывшая территория государства Крорайны называется Ноб (ср. Лобнор), причем различались Малый Ноб (Миран) и Большой Ноб (Чарклык). Тибетские термины, которые употребляются в документах для обозначения населенных местностей, принято переводить как «город»: *mkhar* «укрепленный город»; *khrom* «город с рынком», *khrom-chen-po* и *gron-khyer* «большой город». Терминов, означающих «деревня», «сельская местность», в тибетских документах не засвидетельствовано. Из этого можно сделать вывод, что тибетцы называли городами все те поселения, которые они застали в Крорайне. Очевидно, на этой территории с древности располагались поселения одного и того же типа. Единственной отличительной чертой таких поселений, как Лоулань и Малый Ноб, были цитадели, построенные для своих гарнизонов завоевателями — китайцами и тибетцами.

В условиях жестокой борьбы с природой каждый клочок годной для обработки земли оценивался количеством зерна, которое можно на нем посеять, или урожаем, который он может дать (док. № 222). Как и на многих территориях Средней Азии со сходными природными условиями, в Центральной Азии существовала особая система налогообложения — не участка земли, а количества посеянного на нем зерна и собранного урожая.

Поскольку нет ни одного документа, в котором было бы описано административное деление Крорайны, все выводы могут быть сделаны только на основе сопоставления представленных в документах отдельных фактов. Основной административной единицей — самой крупной по количеству жителей, очевидно, был *avana* — округ. Это слово ни разу не употребляется в документах без названия. Этимология слова «авана» подсказана нам В. А. Лившицем [23]. Данный термин в текстах из Крорайны употреблялся в двух значениях: «селение» и «округ». В одном документе в значении *avana* употребляется санскр. *nagara*: *Peta nagaraṃmi* (№ 25). В другом документе (№ 124) упоминаются земли, относящиеся

к *Peta-aväna* — «*Peta-avaneṃci bhumana prace*». В документах упоминаются 11 аванов: 1) *Yave-aväna* (18 документов: № 37, 121, 254, 279, 401, 431-2, 439, 468, 474, 481, 495, 497, 532, 581, 621, 632, 740, 745). 2. *Peta aväna* (15 документов: № 10, 16, 32, 42, 46, 105, 110, 121, 124, 136-7, 162, 164, 165, 494, 622). 3. *Catiṣa*[24] *devi aväna* (*devi Catisae avana*) (7 документов: № 46, 290, 295, 334, 474, 497, 516). 4. *Yiruṃdhina aväna* (док. № 297). 5. *Ajiyama-aväna* (6 документов: № 105, 181, 199, 422, 573, 714). 6. *Vaṃtu-aväna* (док. № 296). 7. *Tra_a-aväna* (3 документа: № 70, 326, 393). 8. *Navaǵa-aväna* (док. № 366). 9. *Toṃgraka maharay aṣa aväṇaṃmi*, (док. № 549). 10. *Deviyae ogu Anuǵaya ni aväṇaṃmi* (док. № 629). 11. *Pag'na aväṇaṃmi* (док. № 750).

В четырех документах (№ 42, 121, 165, 468) прямо сказано, что авана — административная единица для сбора налогов, см., например, № 42: «*Ṣa ca yahi purvika adehi peta-aväṇaṃmi saṃvatsaru palpi ciṃditaga*» «Как и в прежние времена, для *Peta aväna* определен годовой налог». Авана отдавалась в управление чиновнику, занимавшему одну из верхних ступенек бюрократического аппарата. Как следует из док. № 16, «*Ṣa ca ahono maya maharayena Peta-aväna caṃkura Arjuna_a picavida*» «*Peta-aväna* «теперь передана мною, государем, [в управление] *caṃkura* Арджуне».

Поскольку сумма годового налога, определенная для аваны, складывалась из налогов, внесенных отдельными плательщиками, местная администрация следила за тем, чтобы приписанные к округу жители не покидали его территорию. О прикреплении жителей аваны к месту свидетельствует док. № 46, в котором содержится отчет о разборе судом правителя спорного вопроса, к какому округу относить женщину *Konuma* — к *Peta-* или к *Catisa-deviyae-*. О прикреплении к авану свидетельствует также док. № 532, в котором излагается история некоего Вушмеки. Он пришел в *Yave-aväna* и стал там работать на том основании, что его мать родом из данного округа. Однако Вушмека не имел на это права, поскольку его отец — родом из Чадоты и там проживал. Дети же получают право на работу только в том месте, откуда родом их отец (и соответственно там, где проживает семья). В этом отношении представляет интерес ряд документов, в которых обсуждаются брачные контракты. За женщину, которую брали в жены, платили выкуп (*lote* и *mukeṣi*), после чего она переходила в семью мужа. Если при этом жена переезжала в другую авану, то последний округ должен был вносить выкуп в пользу той аваны, из которой женщину забирали. См., например, док. № 279: *Cakuväae*, сестра *kala Acuñi* из области *Yave-aväna*, стала женой Pg'ena, который относится к *Ajiyama-aväna*. Выкуп за женщину не был взят *Yaväe-aväna*». В таком случае, как явствует из другого документа (№ 474), за женщину в авану, из которой она происходит, следовало выплачивать причитающийся с нее налог. Если налог все же не вносился своевременно, задолженность обязаны были погасить дети женщины, взятой в жены без выкупа (док.

№ 481). Ряд документов свидетельствует о том, что для упрощения практической стороны дела отдельные области заключали между собой соглашения об обмене женщинами. См., например, док. № 338: «*Yo asmahu kilm[e]ciyana parasya mulade striyana mukeṣi kiḍaǵa se camaka janati tasya maṃtra śrunidavya yo saćhiyana teṣa maṃ[tra] lihidavya*» «О том соглашении, которое заключили жители моей *kilme* с другими областями по поводу обмена выкупами за жен, Чамака знает. Этого постановления следует придерживаться. Свидетели, которые будут, должны подписать это постановление». В цитированном выше док. № 279 *Pg'ena*, который не выплатил выкуп в *Yaväe-aväna*, обязуется выдать туда замуж свою дочь в качестве компенсации.

У нас нет данных о числе хозяйств или людей, входивших в состав аваны. Судя по тому, что в авану могло входить несколько *śata* «сотен», можно считать, что ее население составляло около тысячи жителей. Для сравнения можно привести сведения из «Хоуханьшу», которые относятся к государству Шаньшань: число семей — 1570, число жителей — 14,1 тыс. человек, войско насчитывает 2912 воинов (Chavannes, 1906, с. 254).

Аваны делились на *прадеши* — уезды (?) (санскр. *pradeśa*, крорайни *pradeja*). Так, в док. № 37 рассказывается, как во время обмера земель в *Yaväe-aväna* была прорыта канава, которую местные жители стали считать границей прадеша. Если авана в документах обычно связывается со сбором налогов, то термин прадеша употребляется для обозначения определенной территории. Большинство текстов, где засвидетельствован этот термин,— списки чиновников и прочих государственных служащих, которым причитается плата за несение службы — *pakе*; имена чиновников приведены по прадешам. В документах упоминаются 10 прадеш: 1. *Calmasa_ṣa pra°* (№ 163); 2. *Lustua_ṣa pra°* (№ 168, 175, 179); 3. *Vuǵtoa_a pra°* (№ 41, 168); 4. *Apeṃnasa pra°* (№ 41); 5. *Vurua_a* (Vūrua_ṣa) pra° (№ 146, 173, 179); 6. *Aṣ[g'a]_ṣa pra°* (№ 179); 7. *Vuasa pra°* (№ 242); 8. *Vurc[u]ǵana pra°* (№ 277, 304); 9. *Vurc[u]ga luṭhua_ṣa pra°* (№ 277); 10. *Kusala_ṣa pra°* (№ 377). В док. № 79 сохранился только первый слог названия: «*Lṕ ... ṣa pradeјade*».

Другой административной единицей, входящей в авану, является *кильме* «область, владение». Это местное крорайнское слово, которое Т. Барроу считает тохарским А по происхождению (*kalyme* — «направление, область»). О подчиненном аване положении кильме свидетельствует док. № 16 — инструкция управляющему *Peta-aväna* о том, какого возраста верблюдов следует требовать от кильме. Док. № 532 гласит: «*Vusmeka Yave-aväṇaṃmi kilmeci*» «Вушмека, житель кильме в *Yaväe aväne*». В ряде других документов встречается формула *Yaväe-aväṇaṃmi kilmeciyana* «жители кильме в *Yaväe aväne*» (№ 468, 495, 497) или ее сокращенный вариант *yaväe kilmeciyana* (№ 431—2).

Термин кильме в документах засвидетельствован также в дру-

гом значении: «земельное пожалование» (Thomas, 1935, с. 63; Thomas, 1944, с. 96; Burrow, 1935, с. 674). См., например, док. № 24: «*Yo edeṣa devaputrasa padamulade goṭha kilme ladhoǵa tade sarpiǵaśaṣa caule ichati*» — «Он хочет получить в уплату долга Сарпиги дом и землю, которые получены [Сугитой] из-под ноги его светлости сына богов» (отрывок из жалобы на незаконное изъятие собственности хозяина за долг его раба). В качестве обладателей кильме упомянуты лица с высокими титулами и званиями. В док. № 374 земли kilme противопоставлены государственным — *rajade* (санскр. *rājya*): «*Ca Masinaṃmi samvatsari pulpi cimditaga yo kilmeciyana paride yaṃ ca rajade palp'i ciṃditaǵa*» «В Масине ежегодный налог, который определен с жителей кильме, и налог, который определен с жителей государственных земель». Это дает основание рассматривать кильме также как частнособственнические земельные наделы, принадлежащие местной аристократии. О наследовании кильме в документах сведений нет.

Особый интерес представляет другая административная единица — *śata* «сотня». Ряд документов свидетельствует о том, что она тоже связана с налогообложением. Шата входила в состав аваны, о чем свидетельствует док. № 46: «Также он сообщает, что жители *Peta-aväna* не исполняют общественных работ в сотнях *Koñita* и *Maṣḍhiǵa*». Из того же документа видно, что «с прежних времен существует традиция, что мужчины обязаны исполнять общественные работы в сотнях». Во главе сотни стоял старший — *śadavida* (от иран. *śad(t)bed*), причем сотни назывались его именем [25]. Шата — основная налоговая административная единица. Ряд списков, найденных среди документов, содержит названия шата и объем полученных с них натуральных налогов (док. № 73, 74, 76, 92, 168, 169, 342) [26]. Документ № 80, по всей вероятности, является списком хозяйств, входящих в состав шата (сохранились имена 96 плательщиков).

Некоторые документы дают основание полагать, что шата в Крорайне была также военной единицей: сто хозяйств в случае войны должны были выставлять сто воинов. Сотенный начальник в военное время становился командиром отряда.

Другое название, засвидетельствованное в док. № 82,— *viṃśpa*, судя по контексту, должно обозначать аналогичную шата налоговую административную единицу. С *viṃśpa* (*viṃnsa*) *Suǵita* и с *śata Cimge* причитался один верблюд с погонщиком для сборщика налогов Апемньи и один верблюд с погонщиком для Япгу. Напрашиваются сравнения с санскр. *viṃśa*, *viṃśati* «двадцать». Возможно, жители «сотни» объединялись в «двадцатки» для несения различных трудовых повинностей. В рассмотренной цепочке терминов (авана, прадеша, кильме, шата, вимшпа) по крайней мере три — индийского происхождения. Документы не дают возможности в полной мере выяснить их административный статус, формы соподчинения.

В документах упоминается более 50 терминов, обозначающих чины крорайнской администрации. По происхождению термины

делятся на индийские, иранские и местные. К числу традиционно индийских терминов относятся *divira* «писец», *rajaṃmi divira* «царский писец», *carapuruṣa* «тайный агент», *rayadvara-puraṭhita / puraṭhida* (санскр. *purasthita*) «управляющий дворцом», *lekharaka* «носильщики писем, гонцы», *dutiya* (санскр. *dūta*) «посол», *rayadvara-mahatva* «царские судьи, придворные и чиновники». Эти люди обслуживали дворец и самого правителя-махараджу. По-видимому, эти должности заимствованы Крорайной у кушанов. Что касается терминов, обозначающих администрацию на местах, в том числе представителей высших властей, то все они местные или иранские. Происхождение некоторых терминов осталось невыясненным.

Высший пост в крорайнской администрации занимал *ogu*. По фонетическому составу слово не индийское, происхождение его неясно. Сближение огу с новоперс. *aǧa* (поздний термин, проникший из турецкого языка не раньше XIV—XV вв.), инд. *agha* «господин, хозяин, повелитель» или с тиб. *a-khu* «дядя, брат отца» (предложено Ф. Томасом) представляется нам неприемлемым. В документах упоминается около 25 *ogu*. Два из них были владельцами кильме — огу Пумньяша (№ 209) и огу Ашога (№ 315). В их обязанности входили доклады князю по различным административным делам (№ 38), в том числе по сбору налогов (№ 315). От огу исходили приказы по аванам о начале сбора налогов и недоимок за прошлый год, см., например, категорический приказ *ooḥbo Kranaya* и *ṣoṭhaṃgha Lýipeya* прислать годовой налог и недоимки по *Peta-aväne* к определенному сроку с угрозой взыскать все из их кармана в случае опоздания (№ 165). Огу исполняли также судебные функции (№ 318). В док. № 214 огу Альяйа отправляется послом в Хотан с подарками хотанскому правителю. Огу мог иметь собственную печать (№ 326).

С огу тесно связан другой высший административный титул — *guśura*, причем ряд лиц носил оба титула [27]. В функции гушуры входил разбор судебных дел (№ 216, 295). Фонетический облик слова свидетельствует против его крорайнского происхождения. По этому вопросу высказано несколько точек зрения. Ф. Томас сопоставляет этот титул с *kujula*, *kuyula*, *kozoulo*, которые засвидетельствованы на монетах кушанских правителей (Thomas, 1944, с. 66), Т. Барроу сравнивает *guśura* с новоперс. *vazīr*, авест. *vitira* (переход *vi-* в *gu-*; Burrow, 1937, с. 87—88), Г. Бейли (Bailey, 1948, с. 121) сопоставляет этот термин с хот.-сакс. *bisiviraa* «[лицо] высокого рождения, принц» (ср. др.-ир. *visa-puθra-* «сын рода», санскр. *kula-putra*; Bailey, 1937, с. 331) и добавляет санскритские и тибетские аналогии — санскр. *gauśurya* (*gauśara*), тиб. *'ge'u-śusuya*, *go'u-sora* (Bailey, 1948, с. 392). В форме *gauśura* этот термин засвидетельствован также в санскритском тексте из Кучи (Lüders, 1922, с. 255). Этимологии Г. Бейли представляются нам наиболее приемлемыми.

Третьим высшим титулом в Крорайне был *kala* (*kāla*). В документах засвидетельствовано около 10 кала. Возможно, этот

титул означает «принц», поскольку в док. № 331, 622, 634 упоминается «*maharaya-putra kala Puṃñabala*», а в док. № 307 — «*maharaya-putra kala Kupṣuda*». В функции кала входили наблюдение за правильностью разбора жалоб и ссор, надзор за выплатой чиновникам денежного и натурального жалованья за службу (№ 25). Ф. Томас считает, что слово *kala* в форме *kara* засвидетельствовано на кушанских монетах в имени *Kujula* (= *guśura*) *Kara Kadphis* (Thomas, 1935, с. 51). Происхождение термина неясно.

Четвертым по нисходящей линии в документах упоминается *caṃkura* (№ 478, 709, 732). Титул чамкура носил глава *Petaväna* (№ 16). *Caṃkura Karṕeya* был собственником кильмо (№ 437). Вместе с другими представителями высшей администрации чамкура принимает участие в решении судебных дел (№ 318, 506, 583). Ф. Томас сближает *caṃkura* с тиб. *can-khyir*, *can-khyun* «покровитель, глава», засвидетельствованным в тибетских документах VIII в. из Восточного Туркестана. По всей видимости, слово *caṃkura* пользовалось широким распространением в Центральной Азии и было заимствовано не из тибетского, а, напротив, в тибетский язык. Ф. Томасу принадлежит также сопоставление этого термина с санскр. *nagara-rakṣaka*, «тот, кто охраняет город», т. е. «глава городской стражи» (Thomas, 1927—1934, вып. 1, с. 75, 79; вып. 6, с. 550; вып. 7, с. 97, 252; 1935, с. 73). Точная этимология термина не установлена.

Зафиксирован в документах также термин *cojhbo* (*cozbo*) [28]. Этимологию этого термина не удается объяснить с помощью индийских и иранских языков. Л. Н. Меньшиков предложил производить его от кит. *чжубу* (ср.-кит. **jia'buo*, **jiusbuo*) «старший письмоводитель в канцелярии», «заместитель начальника канцелярии». Эта должность была введена в эпоху Хань, причем в обязанности чжубу входил учет и хранение документов. Предложение представляется приемлемым, хотя функции чозбо, как следует из документов, значительно шире, чем прерогативы чжубу. Титул чозбо носили около 40 человек, упомянутых в иерархии чиновников. Чозбо стоял ниже, чем все перечисленные выше администраторы, однако на практике он иногда получал большие полномочия и назначался на высокий пост. Так, судя по док. № 272, чозбо Сомджака был наместником Чадоты. В приказе на его имя князь Крорайны пишет: «Также прошел слух, что многие годные для службы люди высокого рождения не подчиняются чозбо Сомджаке. Они не имеют права так [поступать]. Я вручил страну только в руки этого человека, никто не должен уклоняться от государственной службы». Поскольку численность чозбо, упомянутых в документах, превосходит число огу, гушура и чамкура, нужно полагать, что далеко не все чозбо занимали такой высокий пост, как Сомджака. В обязанности чозбо входил как разбор судебных дел на местах, так и конкретные вопросы управления, например сбор налогов. Большинство документов адресовано чозбо, которые, по-видимому, были самыми активными функционерами административного аппарата Крорайны.

Выше, чем чозбо, но ниже, чем огу, гушура и чамкура, стоял на иерархической лестнице *cuväläyana* (№ 582, 584, 709, 732). В документах упоминаются только пять лиц, носящих этот титул [29]. В документах отмечено главным образом исполнение чувалаяна судебных функций (№ 582, 709, 732). В док. № 135 чувалаяна Ихурмасева отправлен послом в Хотан.

Другой представитель исполнительной власти на местах — *soṭhaṃgha*. Он нес ответственность за сбор налогов, за выпас государевых стад (№ 182, 341), выплачивал жалованье чиновникам, снабжал продовольствием посольства в Хотан (№ 14, 19, 135). В функции шотхамги входил также надзор за виноградниками и винокурением (№ 272, 567). Шотхамга выступал даже в функции писца (№ 520), и его дети становились писцами (№ 507, 598). Слово *soṭhaṃgha* Г. Бейли возводит к тох. А *ṣoṣtäṅkäṃ* «сборщик налогов» (Bailey, 1937, с. 905), хотя, вероятно, слово было заимствовано из пракрита в тохарский язык.

Власть на местах осуществлялась также с помощью *väsu*, чиновников средней категории, которые были заняты в сферах судопроизводства и сбора налогов. Ряд документов содержит одну и ту же формулу, в которой упоминаются судейские чиновники на местах — *väsu* и *aǵeta* [30],— а также верховный суд при дворе князя. См., например, № 571, 715: «*Ko pācima kalaṃmi väsu aǵeta rayadvaraṃmi codeyati vedeyati*» «Кто обнаружит ошибку в [делах], рассмотренных прежде *väsu* и *aǵeta*, [и] сообщит об этом в придворный [суд]...». Васу и агета упоминаются вместе и в других документах; например, в № 496 содержится повеление князя, направленное васу и агета Чадоты не чинить препятствий в передаче двух участков земли шотхамге Льипейа. В док. № 714 васу и агета приглашаются ко двору для обсуждения вопросов налогообложения. В док. № 42 васу предписывается выяснить, собран ли налог, а затем передать все собранное в руки агета. В док. № 25 васу приказано выплатить жалованье чиновникам в *Petaväna*. В документах упоминается около 25 васу. Приведенный материал свидетельствует о том, что на местах судебная власть не отделялась от прочих административных функций чиновников, а верховный суд при дворе был в основном лишь контрольным органом.

Среди *ajhade* (иран. *āzāt*, *āzād*) «благородных» в док. № 436 назван человек, носящий титул *toṃgha*. Его функции были сходны с прерогативами чозбо — ряд писем и приказов адресованы одновременно носителям обоих титулов (№ 11, 23, 28, 37, 42). Судя по док. № 387 и 622, томга был больше связан с надзором над тягловым скотом и с управлением транспортными перевозками. Документ № 96 содержит список томга, причем указано, сколько людей находятся у них в подчинении. Очевидно, имеются в виду *upasthaǵa*, *vaṭhayaǵa* (санскр. *upasthāyaka*), которые упоминаются в док. № 387 и 622 как помощники томга. Ф. Томас связывает термин *toṃgha* с тиб. *stom-gyaṅ*, *stoṅ-dpon*, «военачальник», засвидетельствованным в тибетских документах с террито-

рии Крорайны (Thomas, 1935, с. 53; вып. 7, с. 96—97, 255). Т. Барроу в качестве возможного эквивалента приводит иран. **tuvānaka* (Burrow, 1937, с. 96). Можно также, как предложил В. А. Лившиц, возводить термин *toṃgha* к иран. **tauxmaka* «глава рода».

Лица, занимавшие ряд низших чиновничьих должностей, регулировали только сбор налогов (*palṕi*). К таким чиновникам относятся *koyimaṃḍhi* (№ 38, 164, 309) «чиновник, собирающий зерно» и *tsaṃghina* (*tsaṃgina*, *tsaṃghinaṷa*) «заготовитель зерна; сборщик зерна» (№ 132, 164, 272, 315, 566); часто оба термина употребляются вместе (№ 164, 272). Цамгина относится к немногим титулам крорайнской администрации, происхождение которого может быть объяснено с помощью китайского языка. Очевидно, это слово образовано от ср.-кит. *tsháng* «зерно» с помощью местного адъективирующего суффикса *-ina* (Brough, 1965, с. 603). Заимствование, по-видимому, относится к ханьскому периоду.

Транспортировкой собранных в счет налога продуктов к княжескому двору занимались *śadavida* (упоминается девять носителей этого титула) и *karsenaṷa* (упоминается шесть-семь человек, удостоенных этого титула; см. док. № 159 и 247). Документы № 41, 76, 247, 436, 569 и 656 позволяют считать, что титул шадавида носил «старший в сотне».

Среди остальных низших чиновников чаще других упоминаются *klaseṃci* «чиновники, надзирающие за конями и верблюдами, приписанными к войску» (№ 10, 387, 562), а также *arivaġa* «проводники» (№ 10, 22, 67, 135, 244, 251, 253, 388, 438). Судя по док. № 10, их должности передавались по наследству. По наследству передавалась также должность писца (№ 579, 580, 586, 587, 589, 590, 599).

Среди терминов, служащих для обозначения чиновничьих должностей, по происхождению выделяются индийские или иранские, заимствованные через пракрит (*divira*, *rajaṃmi divira*, *carapuruṣa*, *rayadvara-puraṭhita*, *lekhahāraka*, *dutiya*, *rayadvara-mahattva*), иранские (*guśura*, *śadavida*, *toṃgha*?), тохарские (*ṣoṭhaṃgha*), китайские (*cozbo*, *tsaṃghina*), местные крорайнские, этимология которых неясна, причем некоторые из них засвидетельствованы также в тибетских документах VIII в. (*oġu*, *kala*, *caṃkura*, *cuṷa layana*, *ṷasu*, *aġeta*, *toṃgha koyimaṃḍhi*, *karsenaṷa*, *klaseṃci*, *arivaġa*). Термины индийского происхождения относятся к чиновникам придворной администрации. Сам правитель Крорайны тоже носил индийский титул *maharaya rayâtiraya* в сочетании с эпитетами, часть которых можно рассматривать как кушанские по происхождению: *devaputra*, *dharmiya*, *sacadharmasthida*. Имена правителей этимологизировать не удалось: их носители могли быть и местного происхождения, и индийцы, и выходцы из Бактрии. Что касается титулов местной крорайнской администрации, то они либо иранские по происхождению, либо местные, обнаруживающие порой связь с тохарскими. Упоминание некоторых из этих титулов и должностей в тибетских документах VIII—IX вв.

с территории Крорайны свидетельствует о том, что они прочно вошли в состав хозяйственной и административной терминологии региона и перестали осознаваться как заимствованные.

Анализ документов позволяет предположить, что многочисленные термины, обозначающие чиновников разных категорий, в Ние и Крорайне употреблялись не как обозначения должностей, связанных с исполнением твердо регламентированных обязанностей, а именно как титулы и звания, дававшие их обладателям особые права в обществе. Рассматривать крорайнский аппарат управления как иерархию чиновников, присущую феодализму, нет оснований. Система управления не утратила связей с патриархально-общинным строем, отдельные черты которого прослеживаются в социально-экономической структуре.

О способах оплаты труда чиновников на государственной службе в документах прямых указаний нет. В то же время известны 16 списков лиц, которым за исполнение определенного вида общественных работ причиталась оплата натурой *paḱe* (№ 66, 75, 79, 87, 95, 116, 191, 204, 242, 313, 398, 446, 449, 453, 463, 619). В этих списках содержатся только собственные имена и иногда — название шаты или прадеши, к которым эти лица относятся.

Другой тип формуляра засвидетельствован в док. № 147, также реестре домохозяев. Он гласит: «*Goṭha bhaṭarejaṃna paḱe gi-ḍaṃti*» «[Следующие] домохозяева получили *paḱe*». Далее перечислены 37 имен (среди них — один чиновник, чозбо Льимсу), затем следует приписка: «*Kāla Rutraya śraṃmaṃna Jivamitraṣa ca gilanaġa maṃtrenaṃ*[*ti*]» «Кала Рутрая и шрамана Дживамитра были больны» и поэтому не получили *paḱe*.

Термин паке в форме *pha-tsa* обнаружен Ф. Томасом в тибетских документах в значении «часть, доля» (Thomas, 1935, с. 54). Т. Барроу сближает его с тохарским B *paḱe* «порция, часть» (Burrow, 1937, с. 102). Судя по контексту документов, термин паке должен значить «доля, паек». В док. № 462, например, содержится список лиц, обязанных явиться на какие-то работы, причем указано, что за неявку на работу положено наказание: «Штраф в 10 кхи из его хлебного пайка (*paḱe aṃna*) и 15 палочных ударов». Термин *paḱe aṃna* засвидетельствован также в док. № 175: «*ede aṃ*[*nana*] *paḱeyu* «Эти хлебные пайки [таковы]». Размер паке в документах не указан, за какие работы он выплачивался, из контекста неясно. Среди лиц, поименованных в списках, есть несколько чиновников: «*ṷasu Mogé dasa paḱe 1*» «Один паек васу Могеда» (№ 66) и «*apsu apñiyaṣa paḱe 1*» «Один паек апсу Апния» (№ 87). Очевидно, «паек» получали лишь мелкие чиновники и податные, исполнявшие различные общественные работы. Так, за выпас общественного скота причитались *caḍoġa* «одежда», *pācevara* «пища» и *parikraya* «плата» (док. № 19). Таким путем оплачивались также охрана собственности общины (док. № 25), постоянная почтовая служба и разовая посылка гонцов — *acovina* (№ 133, 139,

272), охрана пастухов верблюжьих стад от нападения разбойников (№ 182). В док. № 224 упоминается список лиц из хозяйств Сунамты, Бимны и Самасены, которых согласно закону следовало послать на государственную службу (*raji jaṃna*). Что касается чиновников высшего разряда, то они, как отмечалось, получали за службу особые земельные пожалования — кильме, юридический статус которых нам неизвестен.

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА. ПОЛОЖЕНИЕ ЛИЧНО-ЗАВИСИМЫХ В КРОРАЙНЕ

Крорайна по социальной структуре была классовым обществом с четким противопоставлением двух антагонистических групп — эксплуататоров и эксплуатируемых. Сословия не были юридически оформлены и выделялись только в зависимости от профессии. Особые термины для обозначения социальных групп в документах не засвидетельствованы. Сословно-профессиональное деление древнеиндийского общества на касты и варны не оказало влияния на социальную структуру Центральной Азии, сами термины, связанные с этими понятиями, в документах из Восточного Туркестана не зарегистрированы (Воробьева-Десятовская, 1986, с. 304—311).

Социальная структура нашла отражение в идеологии крорайнского общества, поэтому термины, которые использованы для обозначения различных социальных групп, одновременно могут служить характеристиками этих групп. Так, термин *ajhada*, который употребляется для обозначения знати, означает также «уважаемый, благородный», а термин *bhaṭaraǵa*, обозначающий «хозяин, господин», имеет также значение «уважаемый, почитаемый». Им противостоят термины *puruṣa*, *manuṣa*, которые означают «простой, обыкновенный человек», и *dajha* «раб». Остановимся подробнее на этих терминах.

Термин *ajhada* (*ajhate*) Т. Барроу возводит к авест. *ādzāta* (новоперс. *ādzāt*) «благородный, свободный» (Burrow, 1937, с. 73). Представляется, что в Крорайне он употреблялся в значении санскр. *arya*. В документах термин *ajhate* засвидетельствован всего семь раз. Наиболее четко его значение выступает в док. № 272 — письме князя наместнику Чадоты чозбо Сомджаке: «Также дошло до нас, что здесь годные для службы молодые люди высокого рождения (*ajhate jaṃna*) не подчиняются чозбо Сомджаке». Речь идет о «золотой молодежи», которая отказывается от государственной службы, и *ajhate*, безусловно, означает здесь «знатный», «высокого рождения». В других документах *ajhate jaṃna* — «уважаемые люди, знатные люди», но не обязательно высокого рождения. Так, в ряде документов данный эпитет характеризует свидетелей при сделках: уважаемые «старейший чозбо Намаразма» (№ 120, 507), «чозбо Джитака» № 507), «чозбо Дхамена» (№ 593), а также следующие чиновники: васу (№ 507, 588, 593), ташуга (№ 436, 507, 588), аривага (№ 507, 593), томга (№ 436), апсу (№ 593), шотхамга (№ 593), дивира (№ 436), а также шрамана (№ 588). Из этого перечня ясно, что термин *ajhate* мог относиться к любому из чиновников местной администрации, независимо от высокого рождения. Однако он ни разу не употребляется по отношению к крестьянам, а также рабам. Очевидно, *ajhate* «благородный» относится к господствующему сословию Крорайны, в состав которого входили представители семьи правителя, члены аристократических родов, потомков родо-племенных вождей, высшее и среднее чиновничество, крупные землевладельцы.

Все прочие жители, независимо от их профессионального деления, назывались, как уже отмечено, *puruṣa jaṃna* и *manuṣa jaṃna* «простые люди». Среди них выделялись лично-свободные «домохозяева» (*goṭha dara*, *goṭha jaṃna*) и мелкие ремесленники (*śilpiga*, ср. санскр. *śilpa*), а также лично-несвободные.

Труд лично-несвободных, к которым причисляли и рабов, использовался при обслуживании княжеского двора, в домашнем хозяйстве знати и нетитулованных крупных землевладельцев. Они обрабатывали землю хозяев, а также арендовали у них земельные участки и стада скота. Об аренде земли у государства сведений нет. Определить положение лично-зависимых в обществе можно, сравнивая его со статусом лично-свободных. Лично-свободные, судя по документам, несли следующие обязанности:

1. Воинская повинность. В армии должны были служить все взрослые мужчины. В военное время каждая шата выставляла отряд под командой шадавида. О численности этого отряда сведений нет. Сравнение с Тибетом, где в V—VI вв. в основе административного деления также лежал принцип разделения на «сотни» и «тысячи», дает основание полагать, что отряды, выставляемые «сотней», далеко не достигали 100 воинов. В мирное время эти отряды несли пограничную службу (док. № 123). В документах нет ни одного упоминания о привлечении к военной службе рабов или других лично-зависимых. В док. № 52 упоминается разнарядка по «сотням» на снабжение армии верховыми лошадьми, верблюдами, а также фуражом. По всей вероятности, она имела отношение ко всем жителям шата и кильме. Поскольку рабов и лично-зависимых, самостоятельно ведущих хозяйство, не вносили в списки шата и кильме, в мирное время они участвовали в снабжении армии скотом и продовольствием, очевидно, не непосредственно, а через своих хозяев, выплачивая их долю. В военное время не делали различий между хозяйствами свободных и несвободных.

2. Общественные работы. В док. № 46 говорится о штрафе за уклонение от таких работ. Документ № 246 представляет собой приказ домохозяевам (*goṭhadara*) Цугийа, Кулейа и другим выйти на починку моста. Такое повеление князя разослано во все шата и кильме Чадоты и Чалмаданы. В док. № 120 перечис-

ляются имена домохозяев, вышедших на очистку пруда или водохранилища. Несвободные в общественных работах участия не принимали.

3. Уплата налогов. В пределах каждой административной единицы налог распределялся между отдельными хозяйствами, за исключением несвободных. Таким образом, несение перечисленных выше обязанностей отличало лично свободное население Крорайны от лично-зависимых в публично-правовом отношении.

Как следует из изложенного выше, не все лично-зависимые были рабами, в документах упоминаются слуги и служанки и просто «зависимые» — *upajiva* (№ 528, 538). О наличии социальной градации лично-зависимого населения Крорайны упоминают Б. А. Литвинский (Литвинский, 1963, с. 474—475) и Р. С. Агравала (Agrawala, 1953). Однако у нас нет достаточного фактического материала для описания различных групп лично-зависимых. Интересно отметить, что термин *dajha* «раб» в рукописях относится главным образом к мужчинам, из женщин рабыней — *dajhi* — названа только одна, некая Чимика (док. № 39 и 45). Хотя во многих документах вместо *dajha* употребляется слово *manuṣa* «человек», из контекста ясно, что речь идет не просто о лично-зависимых, а именно о рабах. Таким образом, раб в Крорайне отнюдь не приравнивался к скоту или к неодушевленным орудиям труда. При перечислении домочадцев рабы обычно упоминались после младших членов семьи: «*putra dhidara dajha jaṃna upajiva sarva*» «сыновья, дочери, рабы и все зависимые [от нее]» (№ 528, 538). Это не означало, что общественное положение раба в Крорайне было действительно достойным человека, в документах он неизменно определяется как чужая собственность. Так, в док. № 590 — купчей на женщину — сказано: «С настоящего времени писец *Raṃṣotsa* является собственником этой женщины [и может] ее бить, привязывать, продавать, дарить другим, обменивать, закладывать, делать с ней [все], что пожелает». Та же формула повторена в док. № 592. Док. № 591 представляет собой купчую на мужчину: «Льипейа является собственником этого человека, [может] продавать его, закладывать его, обменивать его, дарить его другим, делать с ним [все], что пожелает».

Существовали следующие продажные цены на рабов: в док. № 585 раб-мужчина продавался за 12 овец (№ 585); раб порой оценивался в стоимость одного лука (№ 324); в док. № 575 в качестве цены раба выступают также один верблюд-трехлетка, пять мер зерна и три халата (№ 575); за женщину дают одного верблюда-семилетку (№ 209). Об отдаче женщины по имени Чимавати в залог упоминает док. № 492. Документ № 380 подтверждает, что девушка по имени *Soṃjaśrrae* дана кому-то в подарок. Купчие, дарственные, залог оформлялись как юридические документы, с подписями свидетелей и печатями участников сделки.

О путях возникновения рабства документы дают лишь незначительный материал. Главным способом добычи рабов, очевидно, была война. Так, в док. № 415 рассказывается история превращения в рабыню женщины, уведенной в плен во время набега на Чадоту. Ряд документов сообщает о причислении к лично-зависимым «беглых хотанцев» — *khotaṃni palayaṃnga* (№ 296, 149, 735); хотанцы в данном случае, очевидно, рассматриваются как враги, потому что между Крорайной и Хотаном происходили постоянные войны и столкновения. Возможно также, что речь идет о перебежчиках, которые сдались в плен во время военных действий. Мирные жители, переселившиеся из Хотана в Крорайну, рассматривались в качестве беженцев. Так, в док. № 403 идет речь о женщине по имени *Cinaṣyaniyae*, которая вместе с братом перешла границу и была направлена в распоряжение некоего Джеяки, ведавшего делами беженцев. Однако Джеяка заставил ее работать на себя, и женщина убежала от него. В приказе поступок Джеяки расценивается как незаконный. Имущество беженцев, иногда довольно значительное, было неприкосновенным по закону (№ 149, 471).

Очевидно, могли превращаться в лично-зависимых и беглые должники (№ 370), но на какой срок — неизвестно. По всей вероятности, бывали случаи, когда незаконно превращались в лично-зависимых выходцы из соседних горских племен — *parvatiyana*. В док. № 386 рассказывается о том, как два монаха заставили в течение месяца работать на себя «горцев». Князь же предупреждает население Чадоты, чтобы оно «не поступало несправедливо по отношению к жителям гор» («*ma iṃci parvatiyana adhaṁa kareṃti*»). Горная область к югу от Чадоты, Парвата, славилась своими ювелирами, которых приглашали для работы ко двору и для выполнения частных заказов (№ 578). Возможно, имеются в виду попытки задержать именно таких ремесленников.

Наконец, одним из путей роста численности рабов был естественный прирост. О заключении браков между рабами в документах сведений нет, но неоднократно упоминаются лично-зависимые женщины с детьми. В двух документах рассказывается об усыновлении рабом (по всей вероятности, семейным и бездетным) дочери рабыни по имени Чимика (№ 39 и 45). «Плата за молоко», обычная при удочерении в Крорайне, в этом случае отчислялась в пользу хозяина матери. Следовательно, ребенок рабыни рассматривался как его собственность. О случаях насильственной продажи детей рабов отдельно от родителей в документах не упоминается. Одним рабом на паях могли владеть несколько хозяев: в док. № 152 рассказывается о том, что раб ушел в шраманы, но был возвращен, потому что один из хозяев воспротивился этому.

Документы позволяют предположить, что помимо людей, зависимых от частных лиц, в Крорайне были и так называемые «царские зависимые». В док. № 106 упоминается о жалобе некоего Самгхадхамы на незаконную продажу его в собственность Шагане. Самгхадхама отказывается работать на нового хозяина на том основании, что он — «*manuṣa rayaka*» — «царский человек». В другом документе — № 296 — князь дарит человека по имени Дха-

макатхига, который работает в полях в Чалмадане, некоему Мокшакаме, проживающему в другой области. К категории «царских зависимых» причислялись и беглые, которых по усмотрению правителя распределяли на работы при дворе (№ 217), в руки частных хозяев (№ 296, 355) и в распоряжение аван. (№ 136, 296). Среди «беглых» насчитывалось немало ремесленников, на которых в Крорайне был особенно большой спрос: в док. № 217 махараджа просит прислать ко двору такого беглого, который, не будучи ремесленником, не вызывал бы споров между претендентами.

Важно отметить, что мужчина-работник, раб или лично-зависимый, мог владеть собственной землей, скотом, иным имуществом и пользовался относительной свободой в вопросах ведения хозяйства. Так, в док. № 327 зафиксирована покупка земли одним рабом у другого. Участок земли оценен в одну корову стоимостью в 10 неких денежных единиц (мули). Была выплачена также дополнительная плата — процент за покупку (*atǵa-muli*). В качестве свидетелей сделки выступают представители местной администрации высшего ранга — кала, чозбо, шотхамга. В док. № 574 говорится о продаже участка земли рабами некоему свободному по имени Рамшоца. Многие документы позволяют утверждать, что в Крорайне имела место так называемая «раздельная собственность» — собственность господина и собственность его раба существовали независимо друг от друга, господин не мог распоряжаться собственностью своего раба и не отвечал своей собственностью за его долги; собственность раба, как и собственность господина, охранялась государством. Так, в док. № 33 содержится приказ вернуть рабу Патийе коня, взятого у него в долг свободным Сугийей; в док. № 36 — приказ вернуть вещи, незаконно взятые неким свободным у раба Чатая. В док. № 24 хозяин жалуется князю на то, что за коня, взятого в долг его рабом, владелец коня требует отдать коня и участок земли в качестве процентов за задержку; хозяин раба пишет: «Нет такого закона, чтобы имущество хозяина забиралось за долг раба». Раб имел право в имущественных спорах выступать на стороне хозяина: в док. № 593 рассказывается о споре из-за верблюда между двумя группами людей, причем совместно выступают сын прежнего хозяина верблюда и его раб.

Таким образом, сильный мужчина-раб мог обеспечить себе безбедное существование и экономическую независимость, юридически продолжая оставаться в зависимости от хозяина. Богатых рабов, владевших землей, скотом и сельскохозяйственными орудиями, по всей вероятности, было немного, но все же они существовали и не выкупали себя — о выкупе раба упоминается только в одном документе (№ 585). В качестве выкупа (*lote*) следовало вносить плату натурой и определенный процент за выкуп — *mukeṣi*. Замена себя другим рабом не разрешалась. Положение, при котором экономически независимый раб юридически продолжал оставаться зависимым, возможно только в том случае,

если экономический и юридический статусы раба были слиты воедино, причем определяющей стороной был все же юридический статус. В этом отношении особый интерес представляет док. № 491, в котором рассказывается, как раб, захваченный горцами-супиями, бежал из плена и вернулся к своему прежнему господину. По-видимому, в общественном сознании верность раба своему хозяину расценивалась как нравственный долг лично-зависимого.

Раб передавался по наследству — от господина к его детям и родственникам (№ 528, 538, 764). Убийство раба не считалось проступком: согласно док. № 144, убийце раба надлежало лишь компенсировать убытки хозяина, предоставив ему другого раба. Упоминается несколько случаев бегства рабов (№ 136, 217, 355, 506), о мерах к их розыску. Наказания за бегство ни в одном из документов не упоминаются.

Сфера применения рабского труда в Крорайне, как представляется, была ограничена: в документах упоминаются только рабы-арендаторы и рабы — собственники участков земли, скота и сельскохозяйственного инвентаря, от которых хозяин получал гораздо бóльшую материальную выгоду, чем от неимущего домашнего раба или рабыни. Зависимые ремесленники, очевидно, занимали особое положение в обществе и главным образом рассматривались как собственность государя. Анализ документов показывает, что рабский труд не был в Крорайне экономической основой жизни общества. Он ограничивался в основном сферой обслуживания, основным же производителем материальных благ был свободный крестьянин. Поэтому можно говорить лишь о наличии некоторых тенденций к формированию рабовладельческого уклада в южных оазисах Восточного Туркестана в III—IV вв. н. э.

РЕМЕСЛА

О развитии ремесла в Крорайне в документах содержится чрезвычайно скудный материал. Полезных ископаемых и драгоценных минералов, насколько известно, в пределах Крорайны не добывалось. Медью, бирюзой, яшмой, другими драгоценными и полудрагоценными камнями славился соседний Хотан, однако, судя по тибетским документам из Хотана VIII—XI вв., централизованная добыча драгоценных камней и здесь не была организована [31].

Ремесло в Крорайне в основном было связано с переработкой сельскохозяйственного сырья. Среди ремесленников *śilpiga* (санскр. *śilpa*) — ткачей, плотников, кузнецов, ювелиров — наверняка были также каменщики и архитекторы, поскольку в документах упоминаются мосты и плотины (Agrawala, 1955, с. 24—25). Ремесленники не выделялись из среды крестьянства в отдельное сословие, наравне с прочими домохозяевами жили в «сотнях»-

шата, имели свои участки земли, платили налоги натурой. Так, в док. № 715 упоминается о продаже участка земли семьей ремесленника. Из док. № 174, 266, 762 — списков об очередных взносах в счет уплаты натуральных налогов зерном и вином — следует, что равное со всеми жителями шата количество продуктов вносят плотники *tačhana* (*tačhaṃna*, *dačhaṃna*). Из списков видно, что в шата, как правило, проживала одна семья плотников, но на каких условиях обслуживала она соседей плотницкими работами — сведений нет.

В Кроране жили специалисты по изготовлению луков — *dhaṃnukara* (санскр. *dhanuṣkāra*) (№ 361) и мастера, изготовлявшие стрелы для луков — *kaḍakara* (санскр. *kāṇḍakāra*) (№ 715). Очевидно, местные луки были в большой цене: выше упоминается, что на боевой лук обменивали взрослого мужчину-раба. Ювелирами, как упоминалось, славилась, видимо, горная область Парвата. В док. № 578 — докладе двору от старосты из Чадоты — содержится упоминание о тамошних ювелирах (*suvarnakara*, санскр. *suvarṇakāra*). Ремесло передавалось по наследству: в док. № 621 упомянуты отец и сын — гончары (*kulala*), в док. № 715 — отец и сын, изготовлявшие луки.

Ремесленников в Кроране не хватало. Если из Хотана или других областей Центральной Азии бежали (или приходили) ремесленники, среди местной администрации нередко разгорались споры относительно того, в какую авану их направить. Правитель устанавливал очередность на посылку ремесленников в различные области. В двух документах — № 217 и 355 — правитель в указе старостам повелевает прислать ко двору кого-нибудь из беглых, но только не ремесленников, из-за которых идут споры. В док. № 107 — письме шотхамги Льипейи чиновнику из другой области — автор жалуется на то, что человека, который был послан адресатом Льипейе, чиновники отзывают ко двору для «кузнечных работ» — *ayaǵa-karyesu*. По всей вероятности, нехваткой ремесленников объясняются и некоторые послабления в применении штрафов и мер наказания к ним: в док. № 621 содержится приказ князя о приостановлении иска против гончара, который сошелся с чужой женой, не заплатив за нее выкупа.

БУДДИЗМ. ПЕРЕЖИТКИ ДРЕВНИХ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТОВ. ТРАДИЦИОННАЯ ИДЕОЛОГИЯ КРОРАЙНЫ

Как указывалось выше, буддизм начал проникать на территорию Центральной Азии около I в. н. э. двумя путями: из Северо-Западной Индии и Кашмира, а также из Бактрии. Об обстоятельствах его распространения в Кроране в документах нет сведений. В середине III в. н. э. мы застаем его в роли господствующей идеологии и религии: в состав княжеской титулатуры входили

буддийские эпитеты (*dharmiya sacadharmasthida*), в официальной переписке в качестве обращения к правителю и высшей знати употребляется термин *pracačha bodhisatva* «воплощенный бодхисаттва» (№ 288, 698), шраманы составляют одну из самых многочисленных групп населения (№ 554), в пользу буддийской общины (*saṃga*) и монастырей (*saṃgarama*) собирались пожертвования (№ 345, 477), им отпускалось продовольствие из государственных закромов (№ 252). Шраманы, будучи грамотными людьми, привлекаются к службе; в эпистолярный стиль широко входят буддийские формулы [32], большинство индийских имен, засвидетельствованных в документах, содержат компоненты буддийского происхождения. В одном из них (№ 390) прямо указано на распространение в Кроране буддизма махаянского толка, о том же свидетельствует упомянутый выше эпитет *pracačha bodhisatva*. Буддийская монашеская община — *bhičh'usaṃga*,— по всей вероятности, была в каждой области: в док. № 489 упоминается община монахов столицы и община монахов в Чадоте. Согласно указанной выше буддийской традиции, засвидетельствованной в сутрах, на территории Центральной Азии начиная с I в. н. э. строилось большое число буддийских монастырей и храмов, сооружались ступы и другие святилища. Большинство их упомянуто в записках китайских паломников, в частности, Сюаньцзана. Некоторые сохранились до настоящего времени, хотя дважды сменили свои названия: индийская топонимика в VII—IX вв. почти повсюду была заменена тибетской, которая после X в. получила мусульманское переосмысление. А. Стейну во время путешествия по Центральной Азии удалось отождествить ряд буддийских святынь, упомянутых в текстах. В Кроране, судя по документам, тоже были монастыри — *vihāra* (№ 511) и *saṃgarama* (№ 345), однако ни одного названия монастыря или другого культового сооружения в текстах не приведено.

В монастырях жили *bhičhu* (санскр. *bhikṣu*). Старшие монахи в документах названы *sthaira* (санскр. *sthavira*) (№ 511) и просто *vṛdha bhičhu* (санскр. *vṛddha bhikṣu*) (№ 489, 511). Помимо махаянских монастырей, очевидно, были и хинаянские — в документах один раз упомянут *saṃghaṭera* (пали *saṃghathera*) (№ 419). Глава монастыря в документах назван *vihāravala* (санскр. *vihārapāla*) (№ 489). Из других буддийских званий в текстах дважды упомянут *śrāmanera* (№ 288, 358).

Буддийские шраманы, судя по документам, должны рассматриваться как получившие религиозное посвящение последователи буддийского учения, проживающие в миру. Об этом свидетельствуют следующие факты:

1. Шрамана мог владеть землей, усадьбой (№ 419, 549, 652, 655 упоминают о покупке и продаже земли).

2. Шрамана мог иметь семью: в док. № 418 рассказывается о женитьбе шраманы на дочери шраманы; в док. № 474 сообщается о том, что шрамана взял в жены сестру наместника кильме

из *Yaśe-avana*. В док. № 419 и 655 упоминаются сыновья шраманов.

3. Шрамана мог иметь наложниц: о покупке девушки шраманой упоминает док. № 437.

4. Шрамана имел рабов (№ 130, 345).

5. Шрамана исполнял общественные поручения: в док. № 69 шрамана был послан к правителю за подмогой во время нападения извне. В ряде документов шрамана выступает в качестве писца (№ 331, 348), а также «царского писца» — *raja-divira* (№ 375).

6. Шрамана мог распоряжаться большими денежными суммами: в док. № 500 рассказывается о том, что шрамана дал в долг 2,8 тыс. *māṣa*.

7. Шраманы выступали свидетелями при заключении различных сделок наряду с чиновниками и домохозяевами (№ 209, 415, 419). При этом буддийская община могла быть гарантом: в док. № 348 указано, что за нарушение сделки штраф будет выплачен в пользу общины.

В документах ни разу не упомянуто ни о пути спасения — махаянском или хинаянском,— ни о накоплении религиозных заслуг (санскр. *punya*); не засвидетельствован буддийский термин *kuśalamūla* «заслуги и корни спасения». О «благих поступках» (санскр. *kuśala*) и «благочестивом образе жизни» (санскр. *brāhmācarya*) есть упоминание только в док. № 399 — письме по поводу кончины некоего Анасены, заключительная буддийская эпистолярная формула которого гласит: «*Gaṃmamni samprajaya kartarya kuj'ala kartavya brahmacarita*» «С вниманием нужно относиться к [пути, которым мы] идем, совершать благие поступки, вести благочестивый образ жизни». Зато в документах неоднократно упоминается о нарушении шраманами и бхикшу правил поведения, о проступках и наказаниях за них. Так, в док. № 473 содержится жалоба на шраману Самгхаширу, который заложил чужой виноградник и вспахал чужое поле. В док. № 345 шрамана Буддхагоша взял в долг у крестьянина зерно и не вернул его. Особый интерес представляет док. № 489, в котором рассказывается, как «община монахов столицы наводила порядок в самгхе Чадоты» (*khuvaneṃci bhīčhusaṃga Caḍoti bhīčhusaṃgasya kriyakara prañapta*). Главными недостатками в жизни общины названы отсутствие порядка, неуважительное отношение к старшим, уклонение от исполнения монашеских обязанностей, ношение светской одежды, ссоры и драки. В документе перечислены наказания за проступки: за уклонение от участия в церемонии *pasatha* (санскр. *upasatha* — покаяние, которое сопровождалось троекратным чтением «Пратимокшасутры») — штраф одна штука шелка; за драку — от 5 до 15 штук шелка. Это сообщение проливает свет на имущественное положение бхикшу в обществе Кроранны: согласно «Пратимокшасутре», монах мог иметь в качестве собственности только иноческое одеяние, чашку для сбора подаяния, посох, торбу, в которой хранились различные бытовые мелочи

(иголка с игольницей, нож), и циновку. Ни денег, ни драгоценностей, ни предметов роскоши, ни одежды из шелка, шерсти и новых тканей, ни каких-либо запасов монаху хранить не разрешалось. Однако, по всей вероятности, в распоряжении монахов было большое количество шелка, притом китайского, который ценился очень высоко. Как и в Индии, община получала пропитание от мирян: в док. № 345 содержится список пожертвований в пользу общины зерна, а также *mahuraǵa* (термин остался неясным) и *vacarina* — глиняных горшков для пищи. В док. № 343 упомянуто, что чозбо Ларсу купил для общины пищу.

Таким образом, буддизм пустил в Кроранне довольно глубокие корни и проник во все сферы жизни. Тем не менее есть основания предположить, что в Кроранне сохранились и добуддийские религиозные культы, которые, очевидно, восходили к глубокой древности, не были связаны с индийскими религиозными влияниями и отражали верования автохтонного населения бассейна Тарима. Данные об этом содержатся в трех документах и до сих пор не были проанализированы исследователями. Остановимся на них подробно.

В док. № 157 упоминается жертвоприношение коровы и овцы. Как известно, в «Ригведе» сохранились упоминания о принесении ариями в жертву животных — козла, барана, быка, коровы, коня. Буддизм выступал против жертвоприношения животных, заменив их жертвоприношением злаков, цветов, плодов и фигурок из теста. Обратимся к тексту, из которого можно почерпнуть некоторые подробности.

Документ представляет собой ответное письмо шотхамги Льипейи своему брату чозбо Цмайе, сыну — писцу Нгаче и осведомителю по имени Сучамна. Три первых лица носят местные имена, последний — индийское. Автор документа вместе с женой и *ari Kuṅǵeya* находится в отъезде и посылает своим родственникам и подчиненным ряд наставлений. Родственники сообщили ему, что «было совершено жертвоприношение коровы на мосту в честь бога *Bhatro*» «*pirovami Bhatro-devataṣa goyaṃña huda*» (санскр. *go-yajña*). В ответном письме Льипейа приводит слова, высказанные по этому поводу его сотоварищем *ari Kuṅǵeya*: «Я видел сон; это жертвоприношение коровы на мосту не было принято богом». Очевидно, Льипейа полностью солидаризируется с Кунгейей в оценке жертвоприношения. Далее автор письма сообщает, что в коровьем загоне некоего *manaṃciya Opiṃta* (очевидно, вверенного управлению Льипейи) есть одна корова — «*go-vito*», которая тоже предназначена для жертвоприношения богу *Bhatro*. «Жертвоприношение должно состояться во дворе у *ekhara Motǵeya*» («*ekhara-Motgeyasa goṭhaṃmi eda yamña kaṭa[vo]*»). Льипейа просит родственников не жалеть этой коровы, отправить за ней его подчиненных и привести ее к месту жертвоприношения. Далее он сообщает: «Снова *ari Kumǵeya* видел сон об овце, которую нужно принести в жертву от трех апсу в *Buṃni* и в *Ṣamāna* (?)» [33]. И снова Льипейа дает указание родственникам немедленно привести овцу.

Из текста письма видно, что, с одной стороны, шотхамга Льипейа сомневается в целесообразности жертвоприношения, с другой — отдает распоряжение выделить для него скот. Можно предположить, что этот ритуал — дань старым традициям, которые идут вразрез с новой официальной религией — буддизмом. В этом — причина сомнений Льипейи, занимающего один из высших административных постов в государстве. Неясно, производилось ли жертвоприношение тайно или открыто, были ли запрещены такие священнодействия в Крорайне (как, например, в Индии). Не описан сам обряд, известно только, что он производился «на мосту», т. е., по всей вероятности, на проезжей дороге. Имя божества *Bhatro* в других контекстах не засвидетельствовано. Р. С. Агравала (Agrawala, 1955, с. 18) сближает его с санскр. *Bhadra* «Благой» и объявляет эпитетом индийского бога Шивы. Между тем в ведический период данный эпитет к Шиве не применялся, не засвидетельствован он и в шиваитских культах, которые были распространены в первых веках новой эры в Северной Индии. Шива в этих культах выступает как махешвара — «великий бог». Этот эпитет входит в состав легенды письмом кхароштхи на монетах кушанского правителя Вима Кадфиза. На его монетах представлены также три иконографические схемы: «стоящий Шива», «стоящий Шива перед быком зебу», «трезубец-секира и палица — в жертвеннике» (Зеймаль, 1983, с. 180—181). Насколько известно, тантрический культ бога Шивы не включал жертвоприношений животных. Возможно, здесь мы имеем дело с древним культом, сходным с культом ведического Рудры [34].

Имена людей, упомянутых в документах, тоже не индийские и не иранские и, очевидно, должны рассматриваться как местные, крорайнские по происхождению. Можно только предположить, что жертвоприношения домашних животных должны быть связаны с земледельческо-скотоводческой культурой, предполагавшей принесение в жертву богам того, что почиталось главной ценностью. О месте возникновения этих ритуалов ничего определенного сказать нельзя. Сходные культы, засвидетельствованные в Древней Индии в ведийский период, прекратили свое существование под влиянием буддизма там, где он возобладал, и отчасти возродились после ослабления влияния этой религии. У других народов Центральной Азии, например у тангутов, тоже существовало жертвоприношение домашних животных; в государстве Западное Ся официально принятый буддизм поглотил ряд местных культов, включавших жертвоприношение домашних животных.

Другой культ, засвидетельствованный в документах, как представляется, характерен только для земледельческих культур оазисного типа, поскольку он связан с жертвоприношением верблюдов. Верблюду (*uṭa*) в манускриптах из Нии и Крорайны уделяется много внимания, что подтверждает важность этого животного в жизни общества — в условиях пустынного окружения верблюд был единственным средством сообщения с внешним миром и

транспортировки грузов внутри государства. При купле-продаже самые высокие цены, зафиксированные в документах, относятся к верблюдам: верблюд-двухлетка стоил 50 мули [35], необъезженный верблюд — 42 мули (№ 437), верблюд-однолетка — 40 мули (№ 589), верблюд-*viyala* (технический термин) — 40 мули. Для сравнения напомним, что рабыню продавали за одного верблюда-семилетку (№ 209) или за 45 мули (№ 437), а мужчину — за одного верблюда-трехлетку, пять *milima* зерна и три халата (№ 575). В состав налога за год, взимаемого с аваны, обязательно входил один верблюд «не старше 13 лет, в хорошем состоянии» (№ 6, 42). Существовала также разнарядка по снабжению верблюдами войска. Ряд документов представляет собой учетные ведомости верблюдов, где указаны их возраст, масть, происхождение, особые приметы (№ 74, 132, 180, 383). Сохранились отчеты об инвентаризации «царских верблюдов» (*rayaka-uṭa*; № 180, 383). Домохозяева могли владеть одним верблюдом на паях (№ 21); своих верблюдов каждый хозяин клеймил (№ 661). Правитель особыми указами регламентировал размер груза, перевозимого одним верблюдом: три милима зерна (№ 291), один милима и один *khi* (№ 329). Если верблюд в пути лишался сил или заболевал, местным жителям надлежало лечить его и кормить за свой счет (№ 55). Человек, убивший верблюда, даже собственного, представал перед княжеским судом (№ 262). О наказаниях за убийство верблюдов в документах сведений нет.

И вот при таком отношении к верблюду в Крорайне два документа содержат сведения о жертвоприношении этих животных (№ 195 и 383). В док. № 383 — списке «царских верблюдов» — отмечено: «Две другие верблюдицы были принесены в жертву» («*aṃña uṭi 2 yaṃña hutaṃti*»). Текст док. № 195 — шире, приведем его целиком:

(1) «*Saṃvatsare 10 4 1 mahanuava maharaya jiṭuṃgha mahiriya devaputraṣa maṣe*

(2) *nokṣari divaṣe 20 iśa čhunaṃmi asti jaṃna Bhaġaseṃci bhradare vasu Opġeya*

(3) *Sugiya apsu Vuru Kuleya Vuruvisae Kutagaṣa ca yaṃña kitaṃti vasu*

(4) *Opġeyaṣa paride uṭa 1 aṃklatsa yaṃñami nitaṃti yati eṣa uṭa marati naśati*

(5) *sena paraṣa kariśati eda bhradare saṃma saṃma uṭa 1 Opgeyaṣa vyoṣisaṃti*».

Перевод:

(1) «В 15-й год [правления] маханубхавы махараджи *jiṭuṃgha* Махири, сына богов, в месяц

(2) Нового года, в 20-й день, в то самое время, собрались несколько жителей Бхагасы, братьев [и сестер]: *vasu Opġeya*,

(3) *Suġiya*, *apsu Vuru*, *Kuleya*, [сестра] *Vuruviṣae* и *Kutaġa*. Они совершили жертвоприношение. У *vasu*

(4) *Opġeya* они увели для жертвоприношения 1 верблюда-*aṃ-*

klatsa (Burrow, 1937, с. 87—88). Если у него [т. е. у vasu Opǵeya.— *М. В.-Д.*) верблюд умрет [или] пропадет

(5) [или] будет взят для войска, те братья такого же самого одного верблюда *Opǵeya* вернут».

Смысл расписки ясен и не нуждается в комментариях. О самом жертвоприношении подробностей не сообщается; тот факт, что оно совершено в первый месяц Нового года, возможно, не более чем случайное совпадение. Имена участников жертвоприношения — местные, крорайнские. Поскольку индийские источники не содержат никаких сведений о жертвоприношениях верблюдов, есть все основания предположить, что жертвоприношение верблюда является пережитком религиозных верований автохтонного населения бассейна Тарима.

ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ КРОРАЙНЫ

Документы дают возможность сделать некоторые выводы об отношениях Крорайны со своим соседом Хотаном, о набегах кочевых племен и о связях с Китаем.

В тот период, который отражен в документах, отношения с Хотаном были напряженными. В семи документах упоминаются военные столкновения с Хотаном и опустошительные набеги хотанцев на различные области Крорайны, чаще всего на Чадоту (№ 272, 283, 415, 516). В док. № 376 упоминается набег на Ремену. О пограничных инцидентах упоминает также док. № 471. В трех документах (№ 272, 283 и 494) упомянуто чрезвычайное законодательство об уплате долгов, принятое в Крорайне ввиду частых набегов хотанцев. Так, в док. № 272 и 283 говорится, что взыскивать долги можно только в мирное время: «Когда мир и согласие с Хотаном наступят надолго, тогда они и заплатят [долги]». Док. № 494 представляет собой княжеский указ, направленный в *Deviae Peta-avána*, согласно которому запрещается сразу же после ухода хотанцев взыскивать долги, сделанные еще до их набега.

Одной из причин частых конфликтов был вопрос о границах. В док. № 86 — письме правителю от наместника Чадоты — сообщается, что приехали хотанцы, «расхаживают здесь» и ждут переговоров о границе. В 10 документах упоминается о посольствах в Хотан (№ 14, 22, 135, 214, 223, 248, 251, 253, 362, 637), причем док. № 637 сообщает о том, что в Хотан вместе с посольством отправляется супруга князя с подарками. Дары для правителя Хотана отпускаются из «государственных фондов» (№ 22); проводников, верблюдов и продовольствие для посольств выделяют области, через которые проходит дорога, они же обеспечивают охрану посольства (№ 14, 22, 135). В док. № 214 в качестве подарка радже Хотана упоминается конь, прокорм для которого тоже выделяют области, через которые проезжает посольство. В док. № 686 перечислены расходы на подарки хотанцам.

Впоследствии, когда государство Крорайна распалось, Чадота с главным городом Нина (Ния) подпала под власть Хотана. Во

времена Сюаньцзана Ния была хотанским пограничным форпостом (Beal, 1884, vol. 2, с. 324).

В 16 документах упоминается о набегах на Крорайну кочевых племен супиев (*supi*), которые уводили скот (№ 212) и людей (№ 324, 491). Супии совершали набеги как на Чадоту (№ 86, 183, 212, 272, 283), так и на Чалмадану (№ 119, 324, 722). Важным стратегическим пунктом для защиты от внезапных набегов супиев был военный гарнизон в Сача (№ 133, 578). О набегах этих племен упоминается также в хотано-сакских текстах из Хотана (хот.-сакс. *supiya*) (Leumann, 1933, с. 208).

Для III—IV вв. н. э. следует принять отождествление *supi* со ср.-кит. *sup'i*-сяньби, предложенное П. Пеллио (*Pelliot*, 1921, с. 330—331). В тибетских текстах это племя обычно именовалось *so-byi* или *sum-pa* (Thomas, 1935, с. 78, 156). Согласно китайским источникам, сяньби в I—V вв. н. э. проживали в Южной Монголии, на северо-западных рубежах Китая и в Северо-Восточном Тибете (Кюнер, 1961, с. 10) и совершали постоянные набеги на соседей, в том числе на империю Хань.

Документы проливают некоторый свет на роль китайцев в Крорайне. Китайские источники уделяют важное место Крорайне, поскольку через нее пролегал важный участок Великого Шелкового пути. До середины IV в. н. э., пока не запустел оазис Крорайны, именно эта трасса Великого Шелкового пути была главной артерией торговли Китая с Западом. Запустение же оазиса, очевидно, связано с тем, что орошавшая его река сменила русло. Это затрудняло путь вдоль берега Лобнора, и основным стал северный отрезок Великого Шелкового пути — через Турфан, Карашар и Кучу. Шаньшань (Крорайна) в ханьских источниках фигурирует как китайская колония, где размещался большой китайский гарнизон. Между тем только в шести документах кхарошти из Крорайны упоминаются китайцы и Китай. Так, в док. № 35 упоминается о торговле шелком с Китаем. В тексте документа — повелении князя в адрес чозбо Бхимы и шотхамги Льипейи — сказано: «В настоящее время нет купцов из Китая, так что сейчас не следует рассматривать [дела] о долгах шелком. Когда купцы придут из Китая, долги шелком будут рассмотрены». Из этого документа видно, что торговая связь с Китаем не была прочной и постоянной и торговые караваны приходили довольно редко. В остальных документах китайцы упоминаются только как жители Крорайны или лица, состоящие на государственной службе. Так, в док. № 8 среди чиновников, которым приказано выдать зерно на пропитание, назван «китаец *Kolp'isa*». В док. № 80 в списке жителей шаты среди 96 жителей, имена которых сохранились, названы три китайца. В док. № 324 упоминается китаец *Sǵaṣi*, который продает подаренного ему супиями раба по имени *Saṃrpina*. В док. № 446 среди чиновников, которым за службу положен паек, назван китаец по имени *Catona*. В док. № 686 перечислены расходы на подарки «китайцам в Ние».

Таким образом, китайцы скорее всего не играли заметной роли

в общественной жизни Крорайны. Вместе с тем и в Ние, и в Крорайне большое число документов на китайском языке обнаружено в тех же местах, что и документы на крорайни. Очевидно, китайские чиновники, которые составляли эти документы, не имели своих ямыней и пользовались теми же помещениями, что и местные чиновники. По-видимому, в Ние не было постоянного ханьского гарнизона — там найдено не более 50 китайских документов, в то время как основная масса рукописей на крорайни обнаружена именно в Ние. В Крорайне, наоборот, найдено около 200 китайских документов и незначительное число документов на крорайни. Последние по времени китайские документы датированы 30-ми годами IV в. н. э. В III. в. здесь, очевидно, квартировал небольшой китайский отряд, причем связи с Китаем через Дунхуан были эпизодическими (Stein, 1928, vol. 1, с. 230).

Среди географических названий в документах трижды упоминается Куча — «*Kuci raja*» (№ 621, 629, 632) и один раз Кашгар («кашгарец» — *suliga*, ср. тиб. *śu-lig*, док. № 661). Это свидетельствует о том, что постоянных связей с Кашгаром и северными оазисами края Крорайна не поддерживала.

О внешней торговле Крорайны в документах сведений нет. В Крорайне был в ходу золотой статер — *suvarna sadera* (*satera*), очевидно введенный индийцами (Agrawala, 1943, с. 222). Однако нет данных о золотом статере как денежной единице в Индии кушанского периода. Документы ничего не сообщают о достоинстве статера, как и другой денежной единицы — мули. Р. С. Агравала не исключает, что обе единицы были не денежные, а весовые.

Таким образом, Крорайна была небольшим самостоятельным государством, занимавшим в середине III — середине IV в. н. э. оазисы вдоль южного края пустыни Такла-Макан и вокруг оз. Лобнор. Эти оазисы были заселены оседлым земледельческим индоевропейским населением, которое находилось в постоянных контактах с Северо-Западной Индией. Индийцы играли важную роль в политической жизни этих территорий начиная с первых веков новой эры, пользовались значительным влиянием при дворе. Что касается иранцев и китайцев, то они составляли среди жителей Крорайны явное меньшинство. У власти в Крорайне стояла местная династия, принявшая за образец государственного устройства кушанскую административную систему. Администрация на местах была представлена разветвленным чиновничьим аппаратом, вызревшим в недрах патриархальной общины и имевшим длительную историю формирования. Придворная верхушка и местная администрация составляли господствующий класс — *ajhate*, «благородных». К нему относились также родственники правителя и богатые домохозяева. Основную массу непосредственных производителей материальных благ составляли крестьянство, мелкие домохозяева — *goṭha*. Значительную роль в хозяйственной жизни играли рабы (*dajha*) и другие категории лично-несвободного населения. Господствующей идеологией и религией был буддизм. О добуддийских местных верованиях сохранились лишь единичные упоминания.

Насколько можно судить по сохранившимся письменным памятникам, инфильтрация индийцев в Восточный Туркестан, образование там многолюдных индийских общин ускорили создание в крае государственных образований, условия для которых постепенно вызрели в ходе социально-экономического развития региона. Индийцы явились также той сплачивающей силой, которая при помощи буддийской идеологии объединила удаленные друг от друга и оторванные от внешнего мира оазисы, сделала буддизм господствующей религией, поглотившей почти без остатка местные верования. Благодаря введению индийской письменности и проникновению индийских языков — санскрита и пракритов, языков буддийской литературы, и особенно северо-западного пракрита — государственного языка Кушанской империи, влиявшей, прямо или косвенно, на положение в бассейне Тарима, обрели письменную традицию местные бесписьменные народы, которые сумели внести свой вклад в упрочение буддийской традиции. В течение десяти веков буддизм прочно занимал позиции господствующей религии Восточного Туркестана, а сам этот регион был его крупнейшим международным центром и оплотом. Именно благодаря этому до нас дошли многие памятники буддийской литературы, которые в самой Индии оказались утраченными. Но здесь мы уже переходим к другому вопросу — о роли Восточного Туркестана в сохранении индийского культурного наследия.

В первые века новой эры буддизм стал тем мостом, по которому индийская культура проникала в Центральную Азию. Индийские влияния в живописи, скульптуре, архитектуре, наконец, в материальной культуре Центральной Азии, несмотря на то что их проникновение на эту территорию началось еще до введения здесь буддизма, в наибольшей степени распространились в Восточном Туркестане именно благодаря буддизму.

Следует подчеркнуть, что индийское влияние на политическую, культурную, духовную жизнь Восточного Туркестана распространялось исключительно мирным путем. Индийцы не совершили ни одного завоевательного похода в Центральную Азию, они мирно переселялись на эти территории и растворялись в местном населении. Элементы индийской культуры после проникновения в Центральную Азию подверглись осмыслению и творческой переработке. Поэтому культура народов Центральной Азии в домусульманский период — это своеобразное и неповторимое явление, вполне оригинальное, несмотря на то что многие соседние народы в течение ряда веков принимали участие в ее становлении. Этот вопрос в настоящее время еще полностью не изучен и заслуживает специального рассмотрения.

Глава 4

ХУННЫ И ТЮРКИ

Территория Восточного Туркестана никогда не была однородной в хозяйственно-культурном отношении. Здесь соседствовали оседлоземледельческое хозяйство оазисного типа и экстенсивное кочевое скотоводческое хозяйство. Оба типа экономики не только не были изолированы друг от друга, но и достигли известных форм симбиоза (Литвинский, 1984, с. 22), получившего также отражение в культуре и политической жизни. Наиболее ярко сращение двух хозяйственно-культурных типов проявилось на севере страны, где богатые оазисные города-государства Таримского бассейна на протяжении всей их истории поддерживали самые тесные связи с кочевниками Семиречья, Восточного Тянь-Шаня, Джунгарии и Западной Монголии.

РАННИЕ КОЧЕВНИКИ НА ГРАНИЦАХ ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА

В начале I тыс. до н. э. племена, населявшие Центральную Азию, включая горно-степные районы Восточного Туркестана и нынешней пров. Ганьсу, создали кочевническую культуру скифского типа. Они освоили металлургию бронзы и железа, металлообработку, колесные повозки и всадничество. Жилищем им служила полусферическая войлочная кибитка с коническим верхом, которую при перекочевке укрепляли на большой повозке, влекомой быками. Свойственный скифам тип вооружения и конской сбруи, характерная «скифская» одежда, «звериный» стиль в искусстве засвидетельствованы раскопками по соседству с Восточным Туркестаном (в Семиречье, на Алтае, в Туве и Монголии) так же хорошо, как и в Причерноморье (Руденко, 1960; Грач, 1980). Такая культура скифского типа была распространена и в Восточном Туркестане (Восточный Туркестан, гл. 4).

Облик скифской культуры Центральной Азии, восстановленный по археологическим материалам, мало дополняется письменными источниками. Возможно, сами кочевники уже в VI—V вв. до н. э. знали письмо, как о том свидетельствует загадочная надпись на серебряном сосуде из скифского погребения в Иссыке (V—IV вв. до н. э.) (Акишев, 1978, с. 53—60). Однако поиск памятников этой предполагаемой скифской письменности, как и ее дешифровка,— дело будущего. Пока же единственные письменные свидетельства о тогдашнем населении Центральной Азии, свидетельства крайне скудные, сохранились лишь в китайской письменной традиции.

В иньских надписях на панцирях черепах и лопаточных костях животных (XIV—XI вв. до н. э.) северо-восточные соседи протокитайских племен обычно именуются цянами или, позднее, уже в исторических трактатах, жунами. Они названы в текстах «лошадными цянами» и «во множестве разводящими лошадей цянами» (Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 175). Северные соседи китайских государств VIII—VII вв. до н. э., именовавшиеся *ди*, также относились к кругу скифоидных племен, что археологически засвидетельствовано находками так называемых «ордосских бронз» — великолепных памятников скифского искусства Центральной Азии (Andersson, 1933; Крюков, Сафронов, Чебоксаров, 1978, с. 183—184).

Ранние рассказы о «северных варварах» собрал в «Шицзи» Сыма Цянь (135—67 или 140—90 гг. до н. э.). Все его сведения по этому сюжету отрывочны, несистематичны, предельно кратки и ничем не напоминают обширные повествования Геродота о причерноморских скифах. Кочевники, населявшие Центральную Азию в VII—VI вв., именуются Сыма Цянем *жун* и ди; позднее их стали называть *ху*. В ту же эпоху в степях Внутренней Монголии, Южной Маньчжурии и в отрогах Большого Хингана жили *шаньжуны* (горные жуны) и *дунху* (восточные варвары). Северные племена были постоянными участниками политической жизни древнекитайских государств, то сражаясь с ними, то вступая в коалиции воюющих друг с другом царств и получая за это вознаграждение (Бичурин, 1950, т. 1, с. 33—45; Таскин, 1968, с. 34—37).

Сыма Цянь ярко описывает «варварский» образ жизни и общественное устройство северных племен. Жуны и дунху не были политически объединены, «все они были рассеяны по горным долинам, имели собственных вождей, и, хотя нередко собиралось свыше ста [племен] жунов, они не сумели объединиться в одно целое» (Таскин, 1968, с. 36). В источниках упомянуты посевы проса у жунов и дунху, но главным их занятием было кочевое скотоводство: «Переходят со скотом с места на место, смотря по достатку в траве и воде. Постоянного пребывания не знают. Живут в круглых юртах, из коих выход обращен к востоку. Питаются мясом, пьют кумыс, одежду делают из разноцветных шерстяных тканей. Кто храбр, силен и способен разбирать спорные дела, тех поставляют старейшинами. Наследственного преемника у них нет. Каждое стойбище имеет низшего начальника. От ста до тысячи юрт составляют общину. От старейшин до последнего подчиненного каждый сам пасет свой скот и печется о своем имуществе, а не употребляют друг друга в услужение. В каждом деле следуют мнению женщин, одни военные дела сами решают. Войну ставят важным делом» (Бичурин, 1950, т. 1, с. 142—143).

Трудно нарисовать более выразительную картину родо-пле-

менного общества, не знавшего классового расслоения. По словам китайского историографа, у жунов «высшие сохраняют простоту в отношении низших, а низшие служат высшим (т. е. выборным старейшинам и вождям.— *С. К.*), руководствуясь искренностью и преданностью» (Таскин, 1968, с. 123). Война и набег с целью захвата добычи — важная сторона их жизни. Но даже во времена наибольшей слабости мелких китайских царств жуны никогда не угрожали им завоеванием. Набеги кочевников сдерживались или ограничивались военными мерами, дарами, подкупом вождей, торговлей. В ходе столкновений китайцы не раз убеждались в достоинствах варварской конницы, а иногда перенимали одежду и оружие своих противников.

Радикальное изменение общей ситуации в Центральной Азии произошло, согласно Сыма Цяню, в эпоху Чжаньго (403—221 гг. до н. э.). Вместо прежних жунов на севере и западе появляются сильные объединения кочевых племен сюнну (хунны) и юэчжи, а про дунху сообщается, что они «достигли расцвета» и у них появился единый правитель (Таскин, 1968, с. 36). В IV в. до н. э. китайцы впервые называют хуннов среди своих противников; позднее те начинают ожесточенную борьбу за Ордос с царством Чжао. Война шла с переменным успехом; за это время в составе хуннского объединения оказались те хуннские племена, которые прежде были независимыми. На западе соседями хуннов были юэчжи — по-видимому, восточноскифские (сакские) племена, занимавшие вместе с родственными им усунями огромную территорию от Тянь-Шаня до Центральной Монголии. Тамги (геральдические знаки) вождей юэчжийских племен, недавно обнаруженные на базальтовых скалах ущелья Цагангол в Гобийском Алтае, фиксируют южную границу юэчжийских земель (Вайнберг, Новгородова, 1976, с. 66—74).

В последние десятилетия III в. до н. э. союз хуннских племен, возглавлявшийся военным вождем — шаньюем, испытал небывалую ломку традиционных отношений, завершившуюся возникновением примитивного варварского государства. Государство хуннов, выросшее из военной аристократии жуньских племен VIII—IV вв. до н. э., сложившееся в борьбе не на жизнь, а на смерть с соседними племенными союзами и китайскими царствами, государство, цель которого его создатели и их преемники видели в господстве над «всеми народами, натягивающими лук» (т. е. над кочевниками), и превосходстве над «людьми, живущими в земляных домах» (т. е. над оседлыми землепашцами), такое государство могло существовать и существовало до тех пор, пока оно оставалось централизованной империей, организованной на военно-административных принципах. Основатель хуннской державы, Маодунь, в ходе победоносных войн сумел принудить Ханьскую империю не только к признанию его полного суверенитета, но и к уплате ежегодной дани. В 203—202 гг. Маодунь подчинил племена Саян, Алтая и верхнего Енисея; в 176—165 гг. он и его наследник Лаошан, одержав над юэчжи победу и вытеснив их в

Среднюю Азию, установили контроль над богатыми оазисными государствами бассейна Тарима.

ХУННЫ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

Письмо, отправленное Маодунь-шаньюем в 176 г. до н. э. императору Вэнь-ди, подробно повествует китайскому двору о разгроме юэчжи и покорении других племен на Западе: «Благодаря милости Неба командиры и воины были в хорошем состоянии, лошади сильны, что позволило мне уничтожить юэчжей, которые были истреблены или сдались. Я усмирил также лоуланей, усуней, хуцзе и двадцать шесть других соседних с ними владений, которые все стали принадлежать сюнну» (Таскин, 1968, с. 43). Маодунь явно преувеличивает свои успехи — ни юэчжи, ни усуни не были тогда разгромлены и покорены, хотя и понесли тяжкие поражения. Но в этом письме впервые упоминается о вторжении хуннов в Восточный Туркестан и начале утверждения там их власти.

Княжество Лоулань, расположенное близ оз. Лобнор (Stein, 1921, т. 1, с. 414—415; Enoki, 1963, с. 147; Clauson, 1931, с. 303), оставалось во власти хуннов около столетия и лишь в 77 г. до н. э., после окончательного утверждения там ханьской администрации, было переименовано в Шаньшань (об истории Кроранны-Шаньшаня см. главу 3). Хуцзе, одно из племен, соседствовавших с усунями на их первоначальных территориях в Ганьсу, локализовалось северо-западнее Гуачжоу, т. е. в северо-восточной части Восточного Туркестана (Groot, 1921, с. 79; Liu Mau-tsai, 1969, с. 218) [1]. Локализация остальных 26 владений, обычно относимых к бассейну Тарима, все же неясна (Бернштам, 1951, с. 108; Pulleyblank, 1970, с. 156) [2].

Безраздельное политическое влияние хуннов в Восточном Туркестане и западной части нынешней пров. Ганьсу длилось более полувека. Формы проявления и экономические последствия этого влияния до настоящего времени не исследованы. Политический авторитет хуннских шаньюев в Западном крае на протяжении почти столетия был очень велик: «Всякий раз, как посланник сюнну с верительными знаками от шаньюя прибывал в одно из государств [Западного края], его сопровождали в пути из государства в государство, снабжали продуктами и никто не осмеливался задержать его или чинить ему помехи» (Hulsewé, 1979, с. 137). Трепет, который внушала власть шаньюев их западным соседям, заставлял владетелей малых государств Таримского бассейна признавать сюзеренные права хуннских владык и блюсти их интересы даже после фактического подчинения ханьскому двору. Так было, например, с лоуланьским князем в 90-х годах I в. до н. э.: «Как скоро владение Лэулань (Лоулань.— *С. К.*) поддалось Китаю, то обязалось представлять дань. Хунны, узнав о сем, произвели нападение: почему лэу-

ланьский владетель послал одного сына в заложники хуннам, другого Китаю. Владетель на упреки государя (императора У-ди) дал следующий ответ: „Небольшое государство, лежащее между двумя сильными державами, если не будет под зависимостью обеих, то не может наслаждаться спокойствием". Государь нашел сей ответ справедливым» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 174). Ситуация двоевластия, сложившаяся в Западном крае в первой половине I в. до н. э., сохранялась до распада хуннской державы и подчинения шаньюя южных хуннов Хуханье власти ханьского императора в 53 г. до н. э. (Hulsewé, 1979, с. 138).

Успех или неудача соперников отражали общее соотношение сил между ними [3]. Особенно драматичными были эпизоды борьбы за овладение богатейшим Турфанским оазисом (Чэши); так, между 99 и 74 гг. до н. э. власть несколько раз попеременно захватывали то ханьцы, то хунны, создавшие там свой военный аванпост (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 48). Экономическое значение оазисов и пастбищ Восточного Туркестана для хуннов было, очевидно, весьма значительным. Сразу после утверждения там власти Маодуня и его наследников Жичжу, «князь западной границы» сюнну, учредил должность «воеводы покоренных [земель] (*тунбу дувэй*) для управления Западным краем. Воевода постоянно пребывал в Яньци (Карашаре.— *С. К.*) и взыскивал богатства и подати с тех государств» (Hulsewé, 1967, с. 134; Yü Ying-shin, 1967, с. 134). Система даннической эксплуатации хуннами таримских оазисов продержалась до 59 г. до н. э.: «Жичжу-князь восстал против шаньюя и во главе своих людей подчинился [ханьскому наместнику]. С этого времени и впредь должность „военачальника покоренных [земель]" была упразднена. Сюнну очень ослабели и оставили Западный край» (Hulsewé, 1979, с. 78) [4].

Таким образом, в середине I в. до н. э. хунны были отрезаны от земледельческих и ремесленных центров на западе. Их политическая слабость в этот момент усугублялась экономической зависимостью от поставок из Китая, ставшего для хуннов монопольным обладателем столь важной для кочевников земледельческой продукции. Самые неблагоприятные последствия, во всяком случае для западных хуннов, имела утрата пастбищ в Западном крае. Когда в 121 г. до н. э. ханьский полководец Хо Цюйбин вытеснил хуннов из горного района Цилянь, где когда-то находились коренные земли юэчжи, хунны сложили песню об этой утрате, содержание которой изложил ханьский комментатор: «Потеря наших гор Цилянь привела к тому, что шесть видов нашего скота перестали размножаться» (Таскин, 1968, с. 147—148, 179, 183).

Бóльшая часть Хэси (Ганьсу) до конца I в. н. э. была населена хуннскими и юэчжийскими племенами. Так, ханьский город Гуцзан [5], согласно «Цзиньшу», был построен хуннами, а сам топоним — хуннского происхождения (Малявкин, 1981, с. 35, 199) [6]. Территория уезда Чжанъе (Хэси), согласно «Ханьшу», была подчинена хуннскому князю Кунье (хуннского племени куньехунье); там же жило еще одно хуннское племя, сючу. В конце

II в. до н. э. оба племени были подчинены ханьской военной администрации в Цзюцюани. Хуннскими по происхождению являются и многие другие топонимы в Хэси — Лудэ (от хуннского титула), Яньчжи (горы, поросшие, как следует из хуннского топонима, растением сафлор), Дайлинь (от хуннского названия места для проведения осеннего праздника) (Малявкин, 1981, с. 36—37, 145—146, 150, 151, 153). Позднейшее китайское название Бешбалыка, города в Джунгарии, Бэйтин, восходит к хуннскому термину, означающему «северная ставка шаньюя» (Малявкин, 1981, с. 176).

Северные хунны восстановили свое политическое влияние в Восточном Туркестане в начале I в. н. э. Какая-то часть хуннов переселилась на Восточный Тянь-Шань; их кочевья поблизости от Чэши и Иу (Хами) разгромил в 90 г. н. э. ханьский полководец Доу Сянь (Бичурин, 1950, т. 2, с. 237). Ожесточенная борьба между хуннами и Китаем за обладание Западным краем возобновилась в 73—94 гг. (Васильев, 1955, с. 108—121). Успех ханьских войск, нанесших хуннам в 91 г. тяжелое поражение, предопределил временное подчинение империи всего Восточного Туркестана. Однако в начале II в. общее ослабление Ханьской империи привело к исчезновению на сотни лет всякого влияния Китая в Западном крае.

ПОЗДНИЕ ХУННЫ И ПЛЕМЯ АШИНА (ТЮРК) В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

Вышедшие из среды позднехуннских племен, переселившихся в Восточный Туркестан, тюрки оказали особенно значительное влияние на судьбы Восточного Туркестана. Утвердившись в конце I тыс. н. э. в Таримском бассейне и Джунгарии, один из тюркоязычных племенных союзов, уйгуры, стал основным населением региона, полностью воспринял и обогатил хозяйственную и культурную традиции, сложившиеся в иной этнической среде.

Исторические сведения, относящиеся к «доалтайскому» периоду существования племен *тюрк*, наиболее полно сохранены в «Суйшу»: «Предками туцзюэ были смешанные ху Пинляна. Их родовое прозвание было ашина. Когда северовэйский император Тай У-ди уничтожал Цзюйцюй (439 г.— *С. К.*), Ашина (вождь племени) с пятьюстами семей бежал к жужу (жуженям). Они (племя ашина.— *С. К.*) жили из рода в род у гор Цзиньшань (Алтай) и занимались обработкой железа» (Суйшу, цзюань 84; Liu Mau-tsai, 1958, т. 1, с. 40) [7]. Сообщение «Суйшу» тесно связывает раннюю историю племени тюрк (ашина) с историей позднехуннских государств, существовавших на территории Китая в 308—460 гг. (Cordier, 1920, т. 1, с. 340—384; Franke, 1936, т. 2, с. 117—250; McGovern, 1939, с. 311—355).

После распада Ханьской империи в 220 г. н. э. во внутренние районы Китая началось массовое переселение варварских племен:

хуннов (преимущественно тюркоязычные племена)[8], сяньби (конгломерат тюркоязычных и монголоязычных племен с преобладанием последних) (Eberhard, 1942a, с. 45—46; Bazin, 1953, с. 129—138; Franke, 1937, т. 3, с. 170—171)[9], ди и цянов (тангутотибетские племена) (Worse, Jen, 1936, с. 102—137; Thomas, 1948, с. 52, 57), цзе (вероятно, одно из ираноязычных юэчжийских племен) (Яо Вэйюань, 1958, с. 355—358)[10]. Только между 276 и 289 гг. в провинции Хэбэй, Шаньси и Шэньси переселилось более 400 тыс. хуннов и сяньби; в Гуаньчжуне поселилось более 500 тыс. ди и цянов, что составило половину населения этого района (Очерки по истории Китая, 1959, с. 134). Переселившиеся в Китай племена сохранили свою военную и племенную организацию, свой образ жизни, язык и обычаи, хотя сильнейшее китайское влияние на их общественный строй и культуру несомненно. Они активно участвовали в политической борьбе, происходившей в Китае, а в начале IV в. выступили как самостоятельная сила.

В 308 г. шаньюй хуннских племен Шаньси, Лю Юань, носивший до 304 г. титул князя Хань, провозгласил себя императором (Eberhard, 1942б, с. 72; Franke, 1936, vol. 2, с. 40—59). В 311 г. его сын, «китайский Аттила», Лю Цун осадил столицу империи Западная Цзинь (280—316) — Лоян. Драматические события, последовавшие за взятием города, нашли отражение в одном из интереснейших документов, написанном очевидцем,— письме согдийского купца Нанайвандака (Henning, 1948, с. 601—615)[11]. Вскоре империя Западная Цзинь перестала существовать, хотя лишь на юге страны, в бассейне Янцзы, родственник правящего дома Сыма Жуй удержал власть и основал империю Восточная Цзинь (317—420). Созданное Лю Юанем государство Раннее Чжао (316—329) было уничтожено юэчжийским племенем цзе (государство Позднее Чжао, 319—350). На территории Северного Китая возникло несколько эфемерных варварских государств, находившихся в состоянии постоянной войны друг с другом. Время с 304 по 439 г. в традиционной китайской историографии получило название периода «шестнадцати государств пяти племен» (Очерки по истории Китая, 1959, с. 134; Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 25—28).

В конце IV в. усилилось одно из сяньбийских племен на северовостоке Китая — табгачи (кит. *тоба*, др.-тюрк. *tabgač*, араб. *тамгадж*) (Bazin, 1950, с. 228—329; Moravcsik, 1958, с. 302—303; Minorsky, 1942, с. 18, 62, 96; Pritsak, 1954, с. 20). В 386 г. их вождь Тоба Гуй основал государство Северное Вэй (386—532), объединившее в 439 г. под своей властью весь Северный Китай (Eberhard, 1949). К концу V в. правящая династия и само племя табгачей почти полностью ассимилировались в китайской этнической среде. В рунических надписях этим именем называлось коренное население Китая (Thomsen, 1896, с. 139—140). В 431—439 гг. вэйский император Тай У-ди (424—452) овладел двумя последними хуннскими государствами на территории Китая — царством Ся (407—431) в Шэньси и Пинляне и царством

Северное Лян (401—439) в Хэси (Franke, 1936, т. 2, с. 180—200). С этими двумя царствами связано первое упоминание племени ашина в китайской историографической литературе (Gabain, 1955, с. 14—18; Ögel, 1957, с. 92—93)[12].

Проникновение хуннов в Пинлян и Хэси началось в первой половине II в. до н. э. Оттеснив на запад, в Семиречье и Среднюю Азию, автохтонное население— юэчжи и усуней, хунны, однако, не удержались на захваченной территории. Миграция юэчжийских и усуньских племен не была полной — еще в V в. н. э. некоторые из них упоминаются в пределах древней племенной территории (Haloun, 1937, с. 280, 284—285, 293—297; 1949, с. 119—132; Chavannes, 1905a, с. 527—528). В 25—55 гг. в Хэси под защиту Великой стены бегут многие роды разгромленных хуннами динлинов, ухуаней и сяньби (Chavannes, 1905a, с. 525). Массовое переселение хуннских племен в этот район началось в 265 г., когда «на границе за Великой стеной [роды] Дашуй, Сайни, Хэнаньские и другие, 20 тыс. с лишком семейств, приняли [китайское] подданство. Император, приняв их, отправил на местожительство в Хэси под древний город Иян, и затем снова [они] смешались с цзиньскими людьми. Затем в Пинъяне, Сихэ, Тайюане, Синьсине, Шандине, Лопине, повсюду не было [округа], где не было бы хуннов» (Цзиньшу, цзюань 97, цит. по: Бернштам, 1951, с. 220).

После распада Цзиньской империи в Хэси и Гаочане возникло китайское государство Раннее Лян. В 376 г. Северный Китай на несколько лет был объединен династией Ранняя Цинь, но уже в 385 г. полководец этой династии Люй Гуан создал в Хэси независимое государство Позднее Лян (385—403), под протекторат которого подпали Гаочан и некоторые другие княжества Таримского бассейна. К началу V в. хунны Ордоса, возглавленные племенем хэлянь, захватили северную часть Шэньси и Пинлян. Их вождь Хэлянь-бобо создал здесь царство Ся (407—431), последний государь которого погиб в борьбе с сяньбийским племенем тугухунь, а земли захвачены северовэйским императором Тай У-ди. Племя хэлянь и примыкавшие к нему хуннские племена частью подчинились табгачам, частью бежали на запад, в Хэси, где в 397—401 гг. хуннским князем Цзюйцюй Мэнсюнем[13] было основано государство Северное Лян (территория Хэси и Гаочан). В 439 г. Тай У-ди завхатил Хэси, но двое из сыновей Мэнсюна — Ухуэй и Аньчжоу — с 10 тыс. семейств бежали в Шаньшань, а затем в Гаочан, где, опираясь на союз с жужанями, продержались до 460 г. В 460 г. этот союз был нарушен: по сообщению «Цзычжи тунцзянь ганьму», «жуаньжуани (жужани.— *С. К.*) напали на Гаочан, убили Цзюйцюй Аньчжоу и истребили род Цзюйцюй»[14] (Franke, 1937, т. 3, с. 298—299; Miller, 1959, с. 5, 17—19).

Исторические сообщения о ранних тюрках коррелируются с их генеалогической легендой. Источники сохранили несколько ее вариантов (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 40; vol. 2, с 488)[15],

причем один из них нашел неожиданное иконографическое подтверждение. Открытый в Монголии единственный эпиграфический памятник начального периода существования Тюркского каганата — Бугутская стела с согдийской надписью — имеет наверши ем барельефное изображение волчицы, под брюхом которой расположена человеческая фигурка с обрубленными руками и ногами (Кляшторный, Лившиц, 1971а, с. 121—146).

Согласно данному варианту легенды, предки тюрок, жившие на краю большого болота, были истреблены воинами соседнего племени. Уцелел лишь изувеченный врагами (ему отрубили руки и ноги) десятилетний мальчик, которого выкормила волчица, ставшая впоследствии его женой. Скрываясь от врагов, в конце концов убивших мальчика, волчица бежит в горы севернее Турфана. Там, в пещере, она рожает десятерых сыновей, которые женятся на женщинах из Турфана. Один из них, Ашина, стал вождем нового племени и дал ему свое имя. Позднее вожди ашина выводят своих сородичей на Алтай, где они, возглавив местные племена, принимают имя «тюрк». Таким образом, легенда связывает происхождение тюрок с Восточным Туркестаном.

Сведения о связях племени ашина с хуннскими племенами Пинляна и Хэси в сопоставлении с тюркской генеалогической легендой делают весьма вероятным предположение, что это племя иммигрировало в Ганьсу после 265 г., в период массового переселения за Великую стену хуннских и зависимых от хунно племен Центральной Азии и Южной Сибири. За время обитания в Пинляне и Хэси племя ашина восприняло в свой состав новый этнический компонент автохтонного некитайского и нехуннского населения страны («смешанные ху»; ср. мотив женитьбы на турфанских женщинах в первой легенде). После разгрома государства Северное Лян в Хэси ашина вместе с Ухуэем и Аньчжоу бежали в Гаочан, где вскоре подпали под власть жужаней и были переселены к южным отрогам Алтая. Согласно обеим легендам, только после переселения на Алтай племя приняло наименование «тюрк», а старое название племени стало династийным именем правящего рода.

Несколько иную реконструкцию событий предлагает Ма Чаншоу, который отмечает лишь два этапа миграции племени ашина: разгромленное сяньбийцами племя бежало в район Гаочана и позднее влилось в состав государства Северное Лян. За время пребывания в Гаочане, славившемся своими рудными разработками, племя овладело навыками добычи и обработки металлов. Жужани, захватившие на короткий срок власть в Гаочане (460 г.), переселили ашина в богатый железными рудами район Алтая. Племя, принявшее наименование «тюрк», выплачивало железом дань своим новым сюзеренам. Сведения, содержащиеся в «Суйшу», Ма Чаншоу не считает возможным использовать без дополнительных подтверждений (Ма Чаншоу, 1958, с. 16—18).

Независимо от предпочтения, которое может быть отдано той или иной из изложенных здесь гипотез, следует решительно отказаться от традиционной реконструкции ранней истории племени ашина (тюрк), согласно которой все события, имевшие место до образования Тюркского каганата, связаны только с территорией Алтая и Южной Сибири, а специфические особенности социальной организации и культурные традиции тюркского общества не выходили за пределы сугубо региональных норм и представлений. Эта гипотеза построена на вероятном толковании лишь одной из генеалогических тюркских легенд и, таким образом, недостаточно обоснована. Попытка подкрепить предположение об «алтайской древности туг-ю» материалами Кудыргинского могильника основана на датировке этого памятника временем более ранним, «чем время сложения древнего государства алтайских туг-ю во главе с ханом (каганом) Бумынем» (Киселев, 1951, с. 497). Однако, как показали исследования А. А. Гавриловой, terminus post quem погребений тюркского времени определяется китайской монетой с девизом правления Цяньдэ (575—577) (Гаврилова, 1965, с. 43) [16]. Не отрицая возможной связи племени ашина с Алтаем и Сибирью до момента миграции в район к югу от Великой стены, мы должны отметить, что лишь после 460 г. в предгорьях Южного Алтая складывается та группировка племен, возглавленная вождями — Асянь-шадом, «великим ябгу» Туу и Бумынем (460—553),— которая в 551—555 гг. нанесла сокрушительный удар Жужаньскому каганату [17].

Этому событию предшествовали начало непосредственной торговли тюрок с Китаем и установление дипломатических отношений с государством Западное Вэй (Liu Mau-tsai, 1968, т. 1, с. 6—7) [18]. В 545 г. посол западновэйского императора Тайцзу, согдиец из Цзюцюаня (Ганьсу) Аньнопанто прибыл в ставку князя туцзюэ, а на следующий год ответное посольство Бумыня «представило местные произведения» императорскому двору (Liu Mau-tsai, 1968, т. 1, с. 6; т. 3, с. 490—491). Одновременно Бумынь вмешался на стороне жужаней в их войну с племенным союзом теле и, усилившись за счет разгромленных племен этого союза, прервал связь с жужанями. Формальным предлогом для этого акта послужил оскорбительный отказ жужаньского кагана Анахуаня «установить брачное родство» с домом Ашина. В результате начавшейся войны (551—555) жужани были разгромлены и в большей части физически истреблены. На их землях в Северной Монголии возникла новая центральноазиатская империя — Тюркский каганат (551—744).

ПЕРВЫЙ ТЮРКСКИЙ КАГАНАТ. ТЕРМИН «ТЮРК»

В 551 г. основатель тюркского государства, Бумынь, принял титул кагана; в 552 г. он умер. Ему наследовали Кара-каган (552—553) и Муган-каган (553—562), которые довершили разгром жужаней. Именно во второй половине VI в. термин «тюрк» как

название союза племен и государства получил самое широкое распространение.

Письменно этот термин был впервые зафиксирован в согдийских и китайских текстах. В согдоязычной надписи из Монголии, Бугутском памятнике (582—583), этноним передан в форме согдийского множественного числа: *tr'wkt* (Kljaštorny; Livšic, 1972, с. 85). Согдийскую форму, очевидно обычную в согдийской дипломатике, заимствовали китайские историографы (Harmatta, 1972, с. 263—273) [19]. Вслед за тем термин «тюрк» фиксируется византийцами, арабами, сирийцами, попадает в санскрит, в различные иранские языки, в тибетский [20]. До создания каганата термин «тюрк» означал лишь союз 10 (10 сыновей волчицы), позднее 12 племен, сложившийся вскоре после 460 г. на Алтае (Czeglédy, 1972, с. 275—281). Это значение термин сохранял и позднее, оно отражено древнейшими тюркскими текстами в выражении *türk bodun*. Слово *bodun* (*bod* «племя») как раз и означает совокупность, союз племен, народ, состоящий из отдельных племен. Этим же термином обозначено и государство, созданное тюркским племенным союзом,— *Türk el*. Оба значения термина отражены в древнетюркских эпиграфических памятниках и китайских источниках. Наряду с этим термин стал обозначать, в чисто политическом значении, принадлежность различных кочевых племен к державе, созданной тюрками (Бартольд, 1963, т. 6, с. 579). В этом смысле его употребляли византийцы и иранцы (например, в «Шахнаме» Фирдоуси), но не сами тюрки.

Дальнейшее развитие последнее значение термина получило у арабских историков и географов IX—XI вв., у которых «слово тюрк появляется как название группы народов и языков, а не как название какого-либо одного народа или государства» (Бартольд, 1963, т. 5, с. 584). Именно в арабской научной литературе появилось общее понятие о генетическом родстве языков, на которых говорили тюркские племена, и генеалогическом родстве самих этих племен. Вне сферы мусульманской образованности столь широкая трактовка термина нигде не проявлялась. Так, в русских летописях под 985 г. упоминается племя торков (т. е. тюрок), но это лишь одно из многих кочевых объединений Дикого поля, упоминаемое вместе с берендеями, печенегами, черными клобуками, половцами. Среди самих тюркоязычных племен, несмотря на древнее языковое родство, никакого «тюркского» этнического самосознания не было, как и не было общности их исторических судеб или единства созданных ими в древности и средневековье государственных образований. Само использование термина «тюрк», утратившего в середине VIII в. реальный этнополитический смысл (Бартольд, 1963а, т. 5, с. 563; Кононов, 1947, с. 40—47), имеет значение лишь для лингвистических и историко-этнографических классификаций. Как конкретный этнополитический термин он возродился в огузской племенной среде Передней Азии и позднее стал самоназванием турецкого народа.

Муган-каган окончательно утвердил господство тюркского

эля в Центральной Азии и Южной Сибири, покорив монгольские племена киданей в Юго-Западной Маньчжурии и тюркоязычных кыргызов на Енисее (в Туве и Минусинской котловине). По словам китайской летописи, он «привел в трепет все владения, лежащие за границей (Великой стеной.— *С. К.*). С востока от Корейского залива на запад до Западного моря (Каспия.— *С. К.*) до десяти тысяч ли, с юга от Песчаной степи (пустыни Алашань и Гоби.— *С. К.*) на север до Северного моря (Байкал.— *С. К.*) от пяти до шести тысяч ли,— все сие пространство земель находилось под его державой. Он сделался соперником Срединному царству» (Бичурин, 1950, т. 1, с. 228). Последнее утверждение не вполне точно: каганат в эту эпоху фактически превратил оба северокитайских государства — Северное Ци и Северное Чжоу — в своих данников. Особенно усилилась эта зависимость при наследнике Муган-кагана — Таспар-кагане (572—581). По словам китайского историографа, «он имел намерение разгромить Срединное государство, но двор (Северное Чжоу.— *С. К.*) поспешил заключить с ним союз мира и родства и ежегодно давал ему 100 тыс. кусков шелка. Дом Ци страшился их набегов и грабительств и также истощал свои казнохранилища для платы им. Тобо (Таспар.— *С. К.*) в счастии очень превозносился и приближенным своим говорил: только бы на юге два мальчика (Северное Чжоу и Северное Ци) были покорны нам — тогда не нужно бояться бедности» (Бичурин, 1950, т. 1, с. 233). Успешными для тюрок были и их западные походы. К концу 60-х годов VI в. Тюркский каганат включается в систему политических и экономических отношений крупнейших государств того времени — Византии, сасанидского Ирана, Китая — и ведет борьбу за контроль на торговом пути, связывающем Дальний Восток со странами Средиземноморья.

Непрерывные завоевательные войны на время приглушили острые противоречия, возникшие в ходе социальной перестройки тюркского общества, но первые же неудачи быстро изменили обстановку. В 581—588 гг. раздробленный до того Китай был объединен под властью династии Суй (581—618), ряд реформ привел к быстрому росту экономической и военной мощи империи. Усиление Китая совпало с началом распрей внутри правящей группировки тюрок прежде всего в самом династийном племени ашина, и со страшным голодом в степи — «вместо хлеба употребляли растертые в порошок кости» (Бичурин, 1950, т. 1, с. 236). Территориальное расширение государства, рост влияния тюркской аристократии, стремившейся в автономному управлению захваченными землями, обеднение массы рядовых кочевников, вынесших на своих плечах все тяготы непрерывных войн и лишившихся средств существования вследствие джута 581—583 гг., новая политическая обстановка, не дававшая тюркским каганам возможности искать выход в набегах,— все это привело каганат к острейшему социально-политическому кризису и междоусобице. В 582—603 гг. окончательно завершился распад каганата на

восточную (центральноазиатскую) и западную (среднеазиатскую) части; между Восточнотюркским и Западнотюркским каганатами велись все это время изнурительные войны.

Лишь при Шиби-кагане (609—619) Восточнотюркский каганат на короткое время вышел из состояния кризиса; наметился новый подъем его политического могущества. Гражданская война в Китае (613—618) и падение династии Суй, которую сменил дом Тан (618—907), позволили Шиби и его младшему брату Эль-кагану (620—630) возобновить войны на южной границе. Однако к этому времени обстановка в каганате существенно изменилась. Давно минули времена, когда весь племенной союз тюрк, стоявший на высшей ступени варварства, видел в грабительских походах нормальный и доходный промысел. 80-летний путь исторического развития созданного тюрками государства привел к глубоким качественным изменениям в обществе. Всевластный каган руководствовался в политике интересами аристократической верхушки, в значительной мере оторвавшейся от своих корней в роде и племени. Война становилась выгодной только для правящей прослойки каганата, которой доставалась львиная доля добычи и дани. Основная же масса населения жила доходами скотоводческого хозяйства, часть продукции которого обменивалась на продукты земледелия и ремесленные изделия. Рядовые кочевники были заинтересованы не в походах за рабами и драгоценностями, не в дани шелком, а в мирной меновой торговле. Иногда тюркские каганы считались с насущными нуждами своих подданных, обращались к императорскому правительству Китая с просьбой разрешить меновой торг. Но на протяжении чуть ли не двух тысячелетий пограничная торговля рассматривалась в Китае лишь как средство политического контроля над «варварами», монополизировалась императорским двором и предельно ограничивалась. За двести лет существования в Центральной Азии тюркских каганатов имеется только несколько сообщений об открытии меновых рынков на китайской границе. Суть китайской политики четко сформулирована одним из китайских историографов: «Нет дани (т. е. подчинения.— *С. К.*) — нет торговли, есть дань — есть и вознаграждение» (Мартынов, 1970, с. 234). Поэтому на определенном этапе истории тюркской аристократии удавалось получать широкую поддержку рядовых общинников в ее военных предприятиях на южной границе. Алчность и борьба за господство над чужими землями были свойственны и императорскому двору, и каганской ставке, страдали от этого китайские землепашцы и тюркские скотоводы.

В 620—629 гг. Эль-каган и его военачальники организовали 67 нападений на границах. Непрерывные войны требовали бесперебойного снабжения огромного войска каганата, постоянного ремонта конского состава и многих других затрат. В поисках выхода из этого положения Эль-каган, не довольствуясь данью и добычей, усилил обложение податями и сборами собственного народа. Подати оказались особенно тяжелыми в годы джута и

голода 627—629 гг. Противоречия между народными массами и правящей верхушкой ярко выразились в изменении форм управления. Эль-каган, следуя по пути, проложенному его предшественниками, перешел к методам осуществления власти, свойственным социально более развитым обществам. Не полагаясь на старые органы управления, представители которых были в какой-то степени связаны родо-племенными традициями, каган сместил прежних должностных лиц с ключевых постов гражданского управления, заменив их китайцами и согдийцами.

В глазах народа обострение социального неравенства и классового угнетения было непосредственно связано с переходом реальной власти в руки чужаков. Недовольство угнетенных и обездоленных превратилось в ненависть к иноземцам. Внутренние противоречия в каганате казались столь очевидными, что стали темой докладных записок китайских пограничных чиновников, наблюдения которых резюмировал историограф: «Тюрки имели простые обычаи и были по природе простодушны. Хэли (Эль-каган.— *С. К.*) имел при себе одного китайского ученого, Чжао Дэяня. Он уважал его ради его талантов и питал к нему полное доверие, так что Чжао Дэянь стал мало-помалу управлять государственными делами. Кроме того, Хэли доверил правление ху (согдийцам.— *С. К.*), удалил от себя своих сородичей и не допускал их к службе. Он ежегодно посылал войска в поход, так что его народ не смог более переносить эти тяготы. Год за годом [в стране] был великий голод. Налоги и сборы стали невыносимо тяжелыми, и племена все более отвращались от Хэли» (Liu Mau-tsai, 1975, vol. 1, с. 194).

Последствия не замедлили сказаться. В 629 г. Эль-каган потерпел поражение в Шэньси. Сразу же против него восстали токуз-огузские племена. Воспользовавшись обстановкой, императорская армия вторглась на территорию каганата, и, покинутый всеми, Эль-каган попал в плен (630 г.). Так завершилась история Первого Тюркского каганата.

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В ЕВРАЗИЙСКИХ СТЕПЯХ В I ТЫС. ДО Н. Э.— I ТЫС. Н. Э.

В I тыс. до н. э.— первой половине I тыс. н. э. оседлое население и кочевые племена в полосе степей и гор севернее Восточного Туркестана были преимущественно носителями индоевропейских языков. Вместе с тем уже тогда в результате интенсивных и постоянных миграций населения в евразийских степях на территорию Средней и Центральной Азии постоянно проникали более или менее компактные группы не только индоевропейских, но также протоугорских племен из Западной Сибири и Приуралья и так называемых «алтайских» племен из Восточной Сибири и восточной части Центральной Азии. «Алтайскими» эти племена

названы условно; первоначально они формировались значительно восточнее Алтая, на огромной территории Южной Сибири, между Енисеем и Тихим океаном, в Монголии и Маньчжурии, а также в нынешних провинциях Северного Китая. Во II—I тыс. до н. э. в среде «алтайских» племен постепенно сформировались пратюрко-монгольская и пратунгусо-маньчжурская языковые общности. Внутри первой из них в середине I тыс. до н. э. началось сложение прототюркских и протомонгольских языков, причем племена — носители протомонгольских языков консолидировались в Северной Маньчжурии и Северо-Восточной Монголии, а племена — носители прототюркских языков расселялись главным образом в Центральной и Внутренней Монголии, от Байкала до Ордоса. Процессы языковой дифференциации были весьма сложными и протекали в разных областях неодинаково — на многих территориях прототюркские и протомонгольские племена жили смешанно, причем в Западной и Центральной Монголии, где до начала II в. до н. э. преобладали ираноязычные юэчжи, прототюркские племена находились в непосредственном соседстве с ними.

Такова была в самых общих чертах этнолингвистическая карта Средней и Центральной Азии до образования первой кочевнической «империи» в Центральной Азии, которую создал племенной союз хуннов, оттеснивший юэчжи и другие сакские племена в Среднюю Азию. Хотя язык собственно хуннов неизвестен, внутри хуннской конфедерации преобладали племена, говорившие, по-видимому, на древнейших тюркских языках; следует учесть, что в лингвистическом отношении кочевые племена, входившие в состав хуннской «империи», никогда не были однородны [21].

Проникновение прототюркских и протомонгольских племен на запад началось рано — уже у приаральских ираноязычных саков антропологи фиксируют монголоидную примесь, а ведь именно «алтайские» племена были носителями монголоидного физического типа. Степи на севере Средней Азии в I тыс. до н. э. были очагом постоянных языковых и культурных контактов иранских, угорских (приуральских) и «алтайских» племен. Однако, вероятно, лишь после начавшегося на рубеже новой эры движения на запад хуннских племен в степной зоне Центральной Азии начинают складываться крупные тюркоязычные общности.

В IV—V вв. в Поволжье и Западном Казахстане консолидируются «огурские» племена, самым крупным из которых были булгары. Они говорили на одном из очень архаичных тюркских языков. По отдельным словам и грамматическим формам, сохранившимся в письменных памятниках, отразивших язык волжских и дунайских булгар (до славянизации последних), установлено, что язык булгар был предшественником современного чувашского языка; его элементы сохранены также в языках татар Поволжья, гагаузов, кумыков и некоторых других тюркоязычных народностей. Во II—V вв. в Восточном Казахстане существовало довольно значительное хуннское государство. Иноземные наблюдатели называли его Юэбань, а язык его населения сближали с языком племен гаогюй, предков уйгуров, т. е. относили к тюркским языкам.

Языковая ситуация в степной зоне, примыкающей к Восточному Туркестану, начала существенно меняться в середине VI в., когда после возникновения Тюркского каганата началось массовое переселение сюда древнетюркских племен. В VI—VII вв. на севере Средней Азии и в Поволжье складывается несколько древнетюркских языковых групп: булгарско-хазарская, западнотюркская (огузская), карлукская. Конечно, все указанные этнические группы были весьма неоднородными по определяющим их языковым признакам из-за постоянного изменения состава входивших в них племен, а также постоянного скрещения и взаимовлияния самых различных племенных диалектов. Так, именно в среде западных тюрок и карлуков существовали племена, говорившие на «джекающих» диалектах; об этом свидетельствуют иноязычные письменные источники. В армянских источниках содержится рассказ о походе в Закавказье в 627 г. западнотюркского «Джебу-хакана»; здесь явно отражена тюркская диалектальная «джекающая» форма титула государей Западного Тюркского каганата, ябгу-каганов. Известно также (по арабским и персидским источникам), что государи семиреченских (алтайских) и тохаристанских (бадахшанских) карлуков именовались в VII—VIII вв. то *ябгу*, то *джабгу*. В этом чередовании отразился гетерогенный племенной состав карлукского и, вероятно, огузского союзов племен, а также различия племенных диалектов. Середина и вторая половина I тыс. н. э. стали периодом постепенной тюркизации населения горно-степных районов к западу от Алтая. Процессы распространения древнетюркских языков и диалектов по всей территории, включающей Восточный Туркестан и Среднюю Азию, происходили как в результате миграции с востока тюркских племен, так и в результате ассимиляции в тюркоязычной среде части местного населения, говорившего на индоевропейских языках.

ТЮРКСКИЕ ЗАВОЕВАНИЯ В СРЕДНЕЙ АЗИИ И ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ (V—VI ВВ.)

Тюркский историограф VIII в., повествуя о державе своих предков и завоеваниях первых каганов, пишет: «Вперед (т. е. на восток) вплоть до Кадырканской черни, назад (т. е. на запад) вплоть до Железных ворот они расселили свой народ» [22]. Кадырканская чернь — это горы Большого Хингана, а Железные ворота — проход Бузгала в горах Байсунтау, по дороге из Самарканда в Балх, в 30 км к югу от Шахрисябза. В момент своей наибольшей территориальной экспансии (576 г.) Тюркский каганат простирался от Маньчжурии до Боспора Киммерийского (Керченского пролива), от верховьев Енисея до верховьев Амударьи. Таким образом, тюркские каганы стали создателями первой

евразийской империи, политическое и культурное наследие которой оказало существенное влияние на историю Восточного Туркестана, Средней Азии и Юго-Восточной Европы.

Правителем западных территорий каганата стал брат Бумынь-кагана, Истеми (Сильзибул или Дизавул византийских и Синджибу арабских исторических сочинений); он носил титул ябгу-кагана [23], в дальнейшем традиционный для западной ветви тюркской династии Ашина. Именно при Истеми, который умер в 575 г., тюрки достигли на западе пределов своего военного могущества. Уже в 555 г. тюркские племена, двигавшиеся на запад, овладели большей частью Восточного Туркестана, Семиречьем и всей степной зоной Средней Азии, вплоть до Сырдарьи и Приаралья. Возможно, тогда же сюзеренитет тюркского ябгу-кагана распространился на Хорезм. Движение тюрок на запад было не просто завоеванием, а крупной миграцией центральноазиатских тюркоязычных племен и заселением ими обширных горно-степных районов на севере Восточного Туркестана и востоке Средней Азии. Местные кочевые племена, по языку родственные тюркам, либо были включены в военно-административную систему, созданную тюрками, либо бежали вместе с аварами в степи Юго-Восточной Европы, приняв их этническое имя и значительно усилив военный потенциал аваров. Последнее обстоятельство дало повод византийскому автору Феофилакту Симокатте, писавшему в первой половине VII в., назвать этих беглецов «псевдоаварами» (Феофилакт Симокатта, 1957, с. 159—161). Однако сами тюрки, судя по свидетельству другого византийского историка, Менандра (конец VI в.), именовали бежавших от них врагов именно аварами (Менандр Византиец, 1860, с. 374), в форме «апар» этот этноним упомянут древнетюркскими руническими памятниками (Кляшторный, 1964, с. 71—75).

Нет никаких сведений об изменении тюрками социально-экономического и политического строя завоеванных ими земель с городским и оседлым земледельческим населением. Напротив, отрывочные сведения источников позволяют предположить, что даже на ранних этапах завоеваний тюркский каган ограничился утверждением здесь своего сюзеренитета и получением дани. Кочевое же население было организовано в «десятистрельный племенной союз». Именно так Западный Тюркский каганат и его население именуются орхонскими надписями: *он ок бодун*, *он ок эли* «государство десяти стрел» или просто *он ок* «десять стрел». Подобная организация была вполне аналогична военно-административной системе, существовавшей и у восточных тюрок (Chavannes, 1903, с. 219; Czeglédy, 1972, с. 278). Сам Истеми-ябгу-каган назван в одном из китайских источников «каганом десяти племен».

Однако «стрела», судя по позднейшим сообщениям, была формой военно-административной, а не родо-племенной организации. Возможно, что в состав такой «стрелы» входило несколько племен, принявших общее имя. Каждая «стрела» выставляла один тумен, т. е. 10-тысячное конное войско во главе с «великим предводителем» (шадом), и имела свой боевой стяг (Marquart, 1920, с. 289—291). Все «десять стрел» были сгруппированы в восточный и западный союзы, по пять «стрел» в каждом. «Восточная сторона называлась пять племен дулу, во главе которых были поставлены пять великих чоров. Западная сторона называлась пять племен нушиби. Во главе их стояли пять великих иркинов. Позднее каждая стрела стала называться племенем, а великим вождям стрел было дано звание великих предводителей. Пять племен дулу обитали к востоку от Суяба; пять племен нушиби обитали к западу от Суяба» (Chavannes, 1903, с. 27—28) [24].

Разделение на два крыла было присуще многим крупным тюркским племенным объединениям древности и средневековья. Таков хуннский племенной союз с его «восточной» и «западной» сторонами, такова огузская конфедерация, полумифический прототип которой, улус Огуз-хана, делился на бузуков и учуков (Щербак, 1959, с. 57—63). Символом власти младшей ветви огузской конфедерации, учуков, была стрела. Отметим, что ябгу-каганы западной ветви династии Ашина считались младшей линией каганского рода и находились в том же отношении к каганам восточной ветви, что и учуки к бузукам в легендарных генеалогиях «Огузнаме». В VII в. «десятистрельная» система в Восточнотюркском каганате была сменена системой «12 племен», делившихся на две конфедерации — тёлисов и тердушей (восточное и западное крыло). Ту же систему в VIII в. унаследовал Уйгурский каганат, причем сам уйгурский племенной союз состоял из десяти племен. Таким образом, уже через три года после создания тюркского каганата, в 555 г., на его западных территориях сложилась военно-административная система, подобная той, которая существовала на восточных территориях, но не объединенная с ней. Тем самым были созданы политические условия для последующего разделения каганата.

Освоение новых владений сделало тюрок соседями могущественного государства эфталитов, восточные владения которого (Хотан и вассальные княжества в Семиречье) были тюрками подчинены. Враждебность, сразу же проявившаяся в тюрко-эфталитских отношениях, в течение пяти-семи лет, однако, не приводила к их разрыву. Эфталиты, связанные войной в Индии и опасностью, угрожавшей из Ирана, не решались на поход в степь. Тюркские вожди считали своей главной целью завершение разгрома аваров, которые ушли за Волгу. К 558 г. тюрки завершили покорение Поволжья и Приуралья. В том же году император Юстиниан I принял в Константинополе послов аварского кагана Баяна, овладевшего обширными землями к западу от Волги, а также Северным Кавказом. Вскоре к аварам прибыло ответное византийское посольство. Все это не могло не встревожить Истеми, тем более что набеги аваров на новые тюркские владения создавали на западной границе каганата напряженное положение.

Вместе с тем в конце 40-х годов VI в. перед Истеми открылась перспектива успешных военных действий против эфталитов.

Шах Ирана Хосров I Ануширван (531—579), прекративший выплату дани эфталитам и готовившийся к войне с ними, уже в 557 г. развязал себе руки на западе, возобновив перемирие с Византией. Хотя окончательная договоренность о прочном мире была достигнута только в 561—563 гг., Хосров I предложил тюркам военный союз против эфталитов. Союз был заключен и скреплен брачным договором — дочь Истеми стала женой шаха и впоследствии матерью наследника престола Хормизда IV. Этот союз определил направление новых походов тюрок. В Константинополь было отправлено тюркское посольство во главе с вождем одного из племен нушиби, Эскиль Кюль-иркином, которое прибыло туда в 563 г. с целью добиться от императора прекращения поддержки аваров (Harmatta, 1962, с. 140—143). А тюркские армии, поддержанные ударом иранских войск на Балх, в том же году вторглись в эфталитские земли. Согласно «Шахнаме», решающая битва произошла под Бухарой. Войско эфталитского царя Гатифара подверглось разгрому. Лишь небольшое эфталитское владение в Тохаристане сохраняло некоторое время независимость, но и оно вскоре оказалось под властью Хосрова I, который распространил свое влияние на все бывшие эфталитские земли южнее Амударьи.

Трения между Хосровом I и тюркским каганом, начавшиеся из-за раздела эфталитского наследства, вскоре переросли в открытый конфликт, причиной которого стали различные экономические интересы обеих держав [25]. После завоевания значительной части Средней Азии тюрки стали хозяевами значительной части торгового пути из Китая в страны Средиземноморья — Великого шелкового пути. Главными посредниками в торговле шелком были согдийцы (на центральноазиатском и среднеазиатском участках пути) и персы, контролировавшие путь от Пайкенда до Сирии. Основным покупателем шелковых тканей была Византия. Торговля шелком приносила согдийским купцам и тюркским ханам огромные доходы. Тюрки получали возможность сбывать через согдийцев военную добычу и дань, выплачиваемую им китайскими царствами. Согдийцы сосредоточили в своих руках небывалое количество драгоценных шелковых тканей. В одной из своих неопубликованных работ В. В. Бартольд отмечает, что Византия, как и Иран, не испытывала острой нужды в согдийском шелке, но была заинтересована в союзе с тюрками против персов. Именно этот аспект внешней политики константинопольского двора и стремились использовать согдийцы для заключения торгового соглашения (Бартольд, рукопись, л. 33).

Тюркское посольство во главе с Маниахом было с почетом принято при императорском дворе, и между тюрками и Византией было заключено военное соглашение против Ирана. Вместе с Маниахом в ставку кагана выехал византийский посол Земарх. Каган принял Земарха в своей ставке близ «Золотой горы» на Тянь-Шане [26] и сразу же предложил византийскому послу сопровождать тюркское войско в походе на Иран. Попытка шаха дипломатическим путем остановить тюркское наступление не удалась, и тюрки

захватили в Гургане несколько богатых городов. Впрочем, уже в 569 г. тюркское войско вернулось в Согд.

В 575—576 гг. на короткий срок тюрко-византийские отношения внезапно обострились. После смерти Истеми-кагана один из его сыновей, Турксанф, получивший свой удел на крайнем западе каганата, недовольный мирными переговорами, которые Юстин II вел с аварами, обвинил Византию в нарушении союзных отношений, захватил Боспор Киммерийский и вторгся в Крым. Вскоре, однако, тюрки покинули полуостров. Второй поход тюрок в Иран относится к 588—589 гг. Согласно ирано-арабской традиции, тюркское войско, возглавленное «царем тюрок» Савэ (Шаба), вторглось в Хорасан. Возле Герата его встретили иранские войска, которыми командовал прославленный полководец Бахрам Чубин. Он разгромил тюркское войско и застрелил из лука «царя тюрок». Попытка реванша оказалась безуспешной, и между тюрками и персами был заключен мир. В 616—617 гг. полководец Сасанидов Смбат Багратуни сделал попытку повторить успех Бахрама, но его поход не имел политического результата (Гафуров, 1972, с. 221). Вплоть до разгрома Сасанидов арабами граница между тюркскими владениями в Средней Азии и Ираном оставалась неизменной. Таков исторический контекст краткого упоминания орхонских надписей о расселении тюрок в эпоху основания их государства «вплоть до Железных ворот».

Последовательность подчинения тюрками государств Восточного Туркестана неизвестна. Вплоть до 640—647 гг. восточнотуркестанские оазисные владения сохраняли известную степень независимости, хотя и признавали время от времени сюзеренитет своих могущественных западных, восточных и северных соседей. В 460—550 гг. многие из восточнотуркестанских государств стали ареной соперничества на Великом шелковом пути между эфталитами, жужанями и непокорным вассалом последних — племенным союзом теле. Особенно ожесточенной эта борьба была в Гаочане (Турфане), где ставленники жужаней и эфталитов сменялись ставленниками одного из племен теле — уйгуров. В дела Хотана, Карашара и Гаочана постоянно вмешивались эфталиты, пытаясь утвердить у власти свои креатуры. В 560—570 гг., после гибели жужаней и разгрома эфталитов, их место заняли тюрки. В конце VI в. их сюзеренитет над Восточным Туркестаном был достаточно очевидным. По сообщению «Суйшу», в это время «все владения в Западном крае подчинились» тюркским каганам (Бичурин, 1950, т. 1, с. 216—219; т. 2, с. 278—280). Однако более, чем западных или восточных тюрок на севере Восточного Туркестана, боялись племен теле, прежде всего уйгуров. В то время как с тюрками поддерживали тесные политические связи, подкрепляемые династийными браками (в конце VI в., например, старшей женой правителя Турфана была дочь тюркского кагана) (Chavannes, 1903, с. 13—14), уйгурам, своим непосредственным соседям, тот же турфанский владетель платил немалую дань. Так, уйгуры получали бóльшую часть того, что в Турфане взыс-

кивалось в виде пошлин с караванов, идущих по Великому шелковому пути, причем регулярность и точность выплат контролировал пребывавший в Турфане уйгурский уполномоченный (Бичурин, 1950, т. 2, с. 280). К началу VII в. уйгуры вместе с городами Восточного Туркестана стали подданными западнотюркских ябгу-каганов.

ЗАПАДНОТЮРКСКИЙ КАГАНАТ

Междоусобная война конца VI в. в Тюркском каганате, раздираемом сепаратистскими тенденциями и борьбой за уделы внутри правящего дома, длилась более 20 лет и завершилась в 603 г. окончательным распадом империи на два государства — Западнотюркский каганат в Средней Азии, включая Джунгарию и часть Восточного Туркестана, и Восточнотюркский каганат в Монголии. Кратковременный расцвет Западнотюркского каганата при каганах Шегуе (610—618) и Тон-ябгу (618—630) стал временем максимальной территориальной экспансии нового государства, быстрого обогащения и роста влияния военно-племенной знати, объединившей силы племен под эгидой каганской власти для почти не прекращавшихся и всегда успешных походов. Уже Шегуй сделал Алтай восточной границей каганата и распространил свою власть на весь бассейн Тарима и восточное Припамирье. Тон-ябгу, возродивший активную западную политику каганата, перенес свою зимнюю резиденцию в Суяб — крупный торгово-ремесленный центр в долине р. Чу (г. Токмак), а летнюю ставку — в Мингбулак близ Исфиджаба. Новые походы в Тохаристан и Капису раздвинули границы каганата до верховьев Амударьи и Гиндукуша. Управление Тохаристаном Тон-ябгу передал своему сыну Тарду-шаду, ставка которого находилась в Кундузе.

При Тон-ябгу-кагане был установлен более строгий политический контроль каганата над практически независимыми от него среднеазиатскими государствами, чей вассалитет ограничивался лишь уплатой дани. Во все подвластные ему владения — от Исфиджаба и Чача на севере до территорий Южного Афганистана и современного Северо-Западного Пакистана — были посланы уполномоченные кагана — тудуны, которым вменялся контроль над сбором податей и посылкой дани в каганскую ставку. Местным владетелям были пожалованы тюркские титулы, как бы включавшие их в административную иерархию каганата. Вместе с тем Тон-ябгу стремился укрепить с крупнейшим из местных владетелей личные связи; так, он выдал свою дочь за наиболее сильного в Средней Азии владетеля — правителя Самарканда. Подводя итоги правления Тон-ябгу, «Синьтаншу» замечает: «Никогда еще западные варвары не были столь могущественны» (Chavannes, 1903, с. 24).

Деспотический характер власти Тон-ябгу, который, «полагаясь на свое могущество и богатство, стал немилостив к подданным» (Chavannes, 1903, с. 24), скоро оказался в противоречии с возросшим сепаратизмом разбогатевшей в ходе победоносных войн племенной знати. Пытаясь предотвратить междоусобицу, дядя Тон-ябгу, Кюлюг Сыби-багатур, убил племянника и провозгласил себя каганом. Однако часть племен поддержала другого претендента, и возобновилась межплеменная война. Уже в 630—634 гг. каганат утратил все свои среднеазиатские владения к юго-западу от Сырдарьи. Каганат вступил в полосу затяжного политического кризиса, главной причиной которого стала борьба за власть между знатью двух конфедераций, составлявших западнотюркский племенной союз,— дулу и нушиби.

В 634 г. к власти пришел Ышбара Хилаш-каган, опиравшийся на нушиби. Он попытался возродить действенность военно-административной системы «десяти стрел». Новые реформы превращали племенных вождей (иркинов и чоров) в назначенных или утвержденных каганом «управляющих», зависимых лично от него. Для того чтобы сделать эту зависимость более реальной, в каждую «стрелу» направлялся член каганского рода — шад, никак не связанный с племенной знатью и руководствовавшийся интересами центральной власти. Тем самым политическая инициатива местных вождей резко ограничивалась. Однако военно-политические ресурсы каганской власти оказались недостаточны для удержания племен в повиновении. Уже в 638 г. дулу провозгласили каганом одного из посланных к ним шадов. После кровопролитной и тяжелой войны между дулу и нушиби каганат распался «на два царства», граница между которыми проходила по р. Или (Chavannes, 1903, с. 56). Хилаш-каган был низложен и бежал в Фергану.

Межплеменная и династическая усобицы, продолжавшиеся вплоть до 657 г., вызвали в конце концов вторжение в Семиречье китайских войск, в основном наемников. Танское войско нанесло поражение ополчению «десяти стрел», а последний независимый правитель каганата, Нивар Ышбара-ябгу-каган (Ашина Хэлу), был захвачен в плен и в 659 г. умер. Танская империя пыталась управлять западнотюркскими племенами, опираясь на своих ставленников из каганского рода (Малявкин, 1984). Некоторое время эти методы были эффективными, но непрекращающаяся борьба тюрок за независимость в конце VII в. увенчалась успехом. Тюркская государственность была восстановлена на западе вождем племени тюргешей Уч-элигом, создавшим Тюргешский каганат. К тому времени в Центральной и Средней Азии сложилась новая политическая ситуация, ознаменованная возрождением Восточного Тюркского каганата и арабскими завоеваниями в Средней Азии.

Западнотюркский каганат весьма существенно отличался от Тюркского каганата в Монголии. Если на востоке преобладали кочевники, то на западе значительная часть населения была оседлой и занималась землепашеством, ремеслами и торговлей. Социальная структура Западного каганата была несравненно слож-

ней, и его с бóльшим правом, нежели Восточнотюркский каганат, можно считать государством со сравнительно развитыми феодальными отношениями. Раннесредневековая городская земледельческая культура Западнотюркского каганата была создана согдийцами, поселившимися в Семиречье, Джунгарии и Таримском бассейне.

В городах Восточного Туркестана западные тюрки стремились прочно утвердиться со времени возникновения своего государства. Особенно усилились их позиции в 30—40-х годах VII в., когда угроза китайского военного вторжения стала реальной. Китайский источник отмечает, что после 630 г. турфанский владетель «вступил в связь с тукюесцами (западными тюрками.— *С. К.*)», после чего «китайские посольства в Гаочан терпели притеснение». Более того, тюркский ябгу-каган и турфанский князь «соединенными силами напали на Иу», владетель которого пытался порвать связи с тюрками, опасаясь Китая (Бичурин, 1950, т. 2, с. 290). Отмечаются «дружба» владетеля Карашара с западнотюркским Хилаш-каганом и участие Карашара в междоусобных войнах в каганате (Бичурин, 1950, т. 2, с. 296). В 640 г. тюркам подчинилась Куча, а владетель Кашгара скрепил союз с ними женитьбой на дочери кагана (Бичурин, 1950, т. 2, с. 300).

После создания в Восточном Туркестане сети китайских гарнизонов (40-е годы VII в.) тюргешское политическое влияние там, естественно, ослабло. Однако Тюргешский каганат не только в течение более чем полувека (90-е годы VII в.— 40-е годы VIII в.) сдерживал танскую экспансию, но и успешно противостоял войскам двух китайских наместничеств (Аньси и Бэйтин), отстаивая свои интересы на юго-восточной границе.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ВОСТОЧНОТЮРКСКОГО КАГАНАТА. ТЮРГЕШСКИЙ КАГАНАТ

В 679—687 гг. восточные тюрки в результате упорной борьбы с Танской империей за независимость восстановили свое государство в Монголии. Его первым каганом стал Кутлуг Ильтерес-каган; его ближайшим помощником и советником был Тоньюкук, оставивший описание своих деяний, запечатленное на каменной стеле древнетюркским руническим письмом. Центр каганата находился в Отюкене (Хангайские горы), а его западной границей уже при Ильтерес-кагане был Алтай. В 691 г., после смерти Ильтерес-кагана, на престол сел его брат Капаган-каган (Мочжо) (691—716), при котором отмечен наивысший подъем военно-политического могущества Второго Восточнотюркского каганата. Несколько успешных кампаний против китайских армий в Северном Китае, разгром киданей (696—697), подчинение Тувы и разгром государства енисейских кыргызов (709—710) сделали Капагана господином Центральной Азии. Состояние дел в Западнотюркском каганате дало ему повод для военного вмешательства.

В 90-х годах VII в., как уже отмечалось, против последних западнотюркских каганов — ставленников китайского двора — выступил вождь племенного союза тюргешей, входивших в конфедерацию дулу, Уч-элиг (Учжилэ). В 699 г. он вытеснил в Китай претендента на власть в каганате и танскую креатуру Хосрова Бёри-шада и установил свою власть на всей прежней территории Западнотюркского каганата от Чача до Турфана и Бешбалыка. Вместе с Хосровом Бёри-шадом в Бешбалык, где в 702 г. было возрождено китайское наместничество Бэйтин, ушло 60—70 тыс. человек подвластных ему западнотюркских племен (Малявкин, 1981, с. 9—10, 41). Грозным врагом тюргешей стало наместничество Бэйтин, где кроме крупного китайского гарнизона пребывали все подчинившиеся империи вожди из рода Ашина, претенденты на место кагана «десяти стрел». В 704 г. один из претендентов, Ашина Сянь, вместе с Бёри-шадом совершил глубокий рейд в Семиречье. Тюргеши предприняли несколько ответных нападений и начали подготовку к большому походу в Восточный Туркестан (Малявкин, 1981, с. 9—10, 41).

В Суябе и Кюнгюте (на р. Или) Уч-элиг учредил каганские ставки, разделил страну на 20 областей (во главе с тутуками), каждая из которых выставляла 7 тыс. воинов. При наследнике Уч-элига, Сакале (Согэ), начались первые мятежи племенной аристократии, поддержанной танскими войсками. Сакал нанес поражение восставшим и разбил отряд китайского наместника в Куче.

Поход 708 г. на Кучу (Аньси) готовил еще Уч-элиг, его задачей было покончить с вторжениями в Семиречье, постоянно организуемыми танскими наместниками. В полевых сражениях китайские войска понесли сокрушительные поражения, погиб сам наместник Аньси, Ню Шицзян, а вместе с ним и многие другие высшие китайские военачальники. Остатки гарнизона Кучи отсиделись в крепостях наместничества (Малявкин, 1981, с. 12). Угроза с юга на некоторое время исчезла. Однако вслед за этим поднял восстание младший брат Сакала, обратившийся за помощью к Капаган-кагану.

В 711 г. восточнотюркское войско, во главе которого были сын Капаган-кагана Инэль и апатаркан (главнокомандующий) Тоньюкук, разбило войско Сакала на р. Болучу в Джунгарии. Оба враждовавших между собой брата были по приказу Капаган-кагана казнены, и на некоторое время (711—715) Тюргешский каганат перестал существовать. Остатки тюргешских войск, собранные полководцем Чабыш-Чором Сулуком, отступили за Сырдарью и ушли в Тохаристан. Преследуя их, в 712—713 гг. отряды восточнотюркского войска, которыми командовали Тоньюкук и сыновья Ильтерес-кагана, будущий Бильге-каган и Кюль-тегин оказались в Согде. Здесь они приняли участие в сражениях с арабами на стороне царя Согда Гурека, но, разбитые арабским полководцем Кутейбой б. Муслимом, отступили и в 714 г., преодолевая сопротивление восставших на Алтае карлуков, возвратились в Монголию.

В Семиречье вернулся Сулук (Сулу), провозгласивший себя тюргеш-каганом и восстановивший тюргешское государство. Сулуку приходилось вести борьбу на два фронта. На западе ему серьезно угрожали победоносные арабские армии, в 714—715 гг. не раз переходившие Сырдарью, на востоке же танский двор поддерживал реваншистски настроенных князей из рода Ашина, обосновавшихся в Восточном Туркестане.

Сулук прежде всего попытался нейтрализовать восточную угрозу. В 717 г. он совершил успешную дипломатическую поездку в Чанъань, столицу Танской империи. Вслед за тем он заключил брачные союзы с тремя опасными для него владетелями: он женился на дочери потомка западнотюркских каганов из рода Ашина и тем легитимизировал свою власть; второй женой он сделал дочь Бильге-кагана, сменившего в 716 г. Капагана на троне Второго Восточнотюркского каганата; третьей женой Сулука стала дочь цэнпо Тибета. Своего сына Сулук женил на дочери Бильге-кагана, после чего дружественные отношения между обоими каганатами ни разу не нарушались. Сулук решительно пресекал попытки китайских наместников в Восточном Туркестане ограничить суверенитет каганата. В 726 и 727 гг. тюргешское войско (во второй раз — вместе с тибетцами) дважды осаждало Кучу и опустошало округу (Chavannes, 1903, с. 81—82, 284).

Однако основная военная активность Сулука с 20-х годов VIII в. была направлена на запад, где он активно включился в антиарабскую борьбу государств Средней Азии. В 720—721 гг. полководец Сулука, вождь сары-тюргешей Кули-чор (Курсуль арабских источников) вел успешные боевые действия против арабов в Согде (Бартольд, 1968, с. 306).

В 728—729 гг., во время крупнейшего антиарабского восстания населения Самарканда и Бухары, согдийцы обратились за помощью к тюргешскому кагану. Вторжение тюргешей привело на короткий срок к почти полному освобождению Согда от арабов, которые удерживали лишь Самарканд и Дабусию. В 730 г. арабы сумели одержать известные успехи, но некоторое время спустя (в 731 или 732 г.) были вновь разбиты тюргешами в горах между Кешем и Самаркандом и затем под Кермине. Лишь в конце 732 г. арабский наместник Джунейд б. Абдаллах разбил тюргешей под Тавависом и вошел в Бухару (Бартольд, 1963, т. 5, с. 308). Арабы прозвали Сулука Абу Музахим (букв. «ударяющий, бодающийся») и видели в нем главную угрозу своей власти в Согде. Прошло около пяти лет после взятия Бухары, и тюргешская армия вновь появилась в Мавераннахре, откликнувшись на призыв о помощи осажденного арабами ябгу Тохаристана (сам ябгу принадлежал к тюркской знати). Кагана поддержали и согдийцы. В короткий срок тюргеши вытеснили из Тохаристана армию арабского наместника Асада б. Абдаллаха, но вслед за тем рассеялись мелкими отрядами по стране. Каган с небольшими силами атаковал арабов и потерпел сокрушительное поражение. Эта неудача стоила Сулуку жизни. По возвращении в Невакет (737 г.) он был убит своим полководцем (китайцы именуют его по титулу — Бага-таркан) (Беленицкий, 1950, с. 114—116). Новый арабский наместник в Хорасане, Наср б. Сайяр, в 739 г. вторгся в каганат, нанес тюргешам поражение и казнил захваченного в плен их вождя Кули-чора.

Гибель Сулука положила начало двадцатилетней борьбе за власть между «желтыми» и «черными» тюргешами и привела к распаду и деградации Тюргешского каганата. Междоусобица среди тюргешей дала возможность китайским наместникам в Восточном Туркестане вмешаться в дела кочевой державы. Сначала в Семиречье появляется китайский ставленник, хан «десяти стрел» Ашина Сянь, но в 742 г. он был убит в Кулане. Затем в 748 г. танские войска штурмом берут Суяб, а в 749 г.— Шаш. Однако в 751 г. арабская армия Зияда б. Салиха в союзе с карлуками нанесла танскому полководцу Гао Сяньчжи сокрушительное поражение под Таласом. Территория Семиречья была очищена от войск империи Тан. Усилившиеся в Семиречье после 746 г. карлуки к 766 г. покончили с враждовавшими между собой тюргешскими вождями, и карлукский ябгу создал здесь свое государство, подготовившее рождение Караханидского каганата.

ТЮРКИ МОНГОЛИИ И ВОСТОЧНЫЙ ТУРКЕСТАН

После гибели Капаган-кагана (716 г.) Восточнотюркский каганат пережил тяжелый кризис. Наследовавший Капагану его племянник Бильге-каган лишь в 718 г. сумел подавить восстание уйгуров и других токуз-огузских племен. И сразу же ему пришлось столкнуться с китайской угрозой.

При императоре Сюаньцзуне (712—755) династия Тан достигла вершины могущества. Однако в 712—718 гг. положение империи было нелегким. В 714 г. возобновилась ожесточенная война с тибетцами, военные действия в Ганьсу и Восточном Туркестане развивались не всегда благоприятно для китайских войск. В 714 г. на западной границе империи появляется новый враг — арабы, заключившие союз с тибетцами. В 715 г. наместник Западного края Чан Сяосун с трудом ликвидирует их ставленника в Фергане, а в 717 г. арабы оказывают поддержку тибетцам, вторгшимся в наместничество Аньси (Liu Mau-tsai, 1968, vol. 1, с. 171—172, 224). Тем не менее Сюаньцзун не принял предложения заключить мир, которое сделало в Чанъане посольство Бильге-кагана (718 г.), и повелел создать большой экспедиционный корпус, пригодный для наступательных операций против тюрок (Cordier, 1920, с. 454). Судя по перечню командиров отдельных частей этого войска, ее главной ударной силой была кавалерия федератов, прежде всего басмылов, киданей и татабов, а также тюркские отряды под командованием бежавшего в Китай сына Капаган-кагана, Бег-тегина. Войско возглавил Ван Цзунь, командовавший военным округом Шофан (Liu Mau-tsai,1968, vol. 1, с. 225).

Осенью 720 г. Ван Цзунь двинул на север конницу басмылов, базировавшуюся на Бэйтин, с востока намечалось наступление киданей и татабы. Этим войскам предписывалось захватить врасплох Бильге-кагана в его ставке. Вслед за басмылами основные силы Ван Цзуня должны были довершить разгром тюркской державы. Однако Бильге-кагана и Тоньюкука своевременно осведомили о плане Ван Цзуня, и они успели подготовиться. Тюркское войско выступило навстречу басмылам и обратило их в бегство. Тоньюкук двинулся вслед за басмылами, обошел их, внезапно взял Бэйтин и встретил отступавшего противника там, где тот рассчитывал найти убежище. Победа была полной. Зима 720/721 гг. оказалась роковой для танского войска.

Той же зимой был совершен самый крупный поход восточных тюрок в Ганьсу и Восточный Туркестан. Вторжение было осуществлено двумя отрядами, одним из которых командовал Бильге-каган, другим — Тоньюкук. После овладения Бешбалыком отряд Тоньюкука двинулся на юго-восток, к Чыктыму и далее, через Комул (Хами) на Ланьчжоу. Отряд Бильге-кагана через пустыню Гоби также вышел к Ланьчжоу, где оба отряда соединились и нанесли поражение уже не союзникам танской армии, а самим танским гарнизонам. Этот поход несколько раз упоминается в древнетюркских рунических памятниках. Вот как рассказывает о нем сам Бильге-каган: «Я прошел с войском, увязая в грязи, через [реку] Кёк-онг (совр. Онгин-гол.— *С. К.*). Семь дней [я шел] днем и ночью и пересек безводную пустыню. Я пришел на солончаковые земли. Так как добыча [выкуп]...[я достиг] Кечина (Ланьчжоу.— *С. К.*)» (Tekin, 1968, с.245) [27]. За семь суток войско Бильге-кагана пересекло Гоби, затем прошло солончаковую пустыню Эдзин-гола и по долинам притоков этой реки, преодолев укрепления Великой стены, достигло Кечина. «В первый же день я разгромил семнадцатитысячную китайскую конницу. На второй день я [разгромил] их бесчисленную пехоту» (Tekin, 1968, с. 245). Так описывает Бильге-каган генеральное сражение под Ланьчжоу. Одним из героев этой битвы был Кули-чор Тардушский, сражавшийся во главе всадников-тардушей с туменом танского войска (Tekin, 1968, с. 257). Отряд Кули-чора Тардушского входил в войско Тоньюкука, до того штурмовавшее Бешбалык, как это видно из надписи одного из его воинов на скале Тайхир-чулу, что на р. Хойто-тамир в Центральной Монголии: «С Кули-чором Тардушским мы идем на Бешбалык, там удачлив пусть он будет!» (Малов, 1951, с. 47). А другая надпись указывает и дату: «В год обезьяны, на девятый месяц... (т. е. в августе 720 г.— *С. К.*) мы пошли на Бешбалыка, сто благословенных героев» (Малов, 1951, с. 48). Герой Онгинской надписи, также, вероятно, состоявший в войске Тоньюкука, повествует: «Я достиг города Камыла (Хами.— *С. К.*), там остановился, взял добычу; их (китайцев. — *С. К.*) войско пришло. Я рассеял всех их людей [и подчинил их]. Их бег бежал. Китайцев я разбил, разгромил, уничтожил, рассеял!» (Tekin, 1968, с. 225—256).

Победа над китайскими армиями в Западном крае была полной. «После сего,— пишет китайский историограф,— тукюесцы сделались страшными и покорили весь народ, бывший под державою Мочжо» (Бичурин, 1950, т. 1, с. 226). Новые мирные предложения Бильге-кагана в 721 г. император Сюаньцзун сразу же принял (Кляшторный, 1964, с. 40—41). В древнетюркских источниках нет более упоминаний о походах восточных тюрок в Джунгарию и бассейн Тарима. Лишь в надписи Тоньюкука упомянут Кордан (Хотан) как один из возможных пределов планировавшихся военных походов (Clauson, 1971, с. 127—128). Возможно, тот же топоним упомянут в более поздней Терхинской надписи (Кляшторный, 1980, с. 90).

УЙГУРСКИЙ КАГАНАТ В МОНГОЛИИ

Уйгуры являются одним из древнейших тюркоязычных племенных союзов Центральной Азии, генетически связанным с поздхеннуннскими государствами [28]. В III—IV вв. уйгуры входили в племенное объединение, которое в китайских династийных хрониках носило название *гаогюй* (букв. «высокие телеги»). В конце V — начале VI в. один из уйгурских вождей, Афучжило, и его наследники успешно соперничали с аварами (жужанями) за власть над оазисами Таримского бассейна.

В V в. в китайских источниках появляется новое название племенного союза, куда входили и уйгурские племена,— *теле* (**теграг*). Значительная группа этих племен мигрировала на запад в степи Юго-Восточной Европы и на Северный Кавказ, но бóльшая часть осталась в Центральной Азии. После сложения Тюркского каганата племена теле вошли в его состав, но примерно с 600 г. и до падения Первого Тюркского каганата (630 г.) теле находились в состоянии почти непрерывного мятежа против своих сюзеренов. В 605 г., после предательского избиения западнотюркским Чурын-каганом нескольких сот вождей теле, уйгурский вождь, принявший титул *иркин*, увел часть племен в Северную Монголию, где они составили обособленную орду, получившую в китайских источниках название «девять племен». В орхонских надписях они известны как токуз-огузы (букв. «девять огузов»). С 630 г. токуз-огузы выступают в китайских династийных хрониках как заметная политическая и военная сила. В 40-х годах VII в. преобладание внутри объединения токуз-огузов окончательно перешло к уйгурам, точнее, к группе из десяти уйгурских племен во главе с племенем яглакар [29].

Вождь токуз-огузов, уйгурский эльтебер Тумиду, около 647 г. создал свое государство на севере Монголии со ставкой на р. Тола. Китайские хроники сообщают: «Тумиду все же самовольно именовал себя каганом, учредил должности чиновников, одинаковые с тюркскими [должностями]» (Малявкин, 1980, с. 118). Танский двор не признал вновь созданное государство. Более того, в 660—



Рис. 4. Знатные уйгуры. Фрагмент настенной росписи из храма № 9 в Безеклыке. Западный Берлин, Музей индийского искусства, коллекция А. Лекока.

663 гг. между токуз-огузами и Танской империей шла безуспешная для Китая война. Конфликт был вскоре урегулирован мирными средствами (Малявкин, 1980, с. 117—120).

В начале 80-х годов VII в. токуз-огузы потерпели поражение в боях с восточными тюрками, возродившими свое государство (Кляшторный, 1964, с. 31—34). Часть токуз-огузских племен, не желая примириться с господством тюрок, ушла в низовья Эдзин-гола и поселилась, признав танский протекторат, в округах Ганьчжоу и Ланьчжоу (Ганьсу). Впоследствии, после 843 г., эта группа уйгурских племен составила ядро уйгурского Ганьчжоуского княжества (Pulleyblank, 1956, с. 38—39). В 727 г. часть

токуз-огузов, спровоцированная на мятеж действиями китайского наместника, вынуждена была бежать в Монголию под власть тюрок. Именно из этой группы племен выдвинулись впоследствии вожди нового Уйгурского каганата (Pulleyblank, 1956, с. 38—39).

В 744—745 гг. объединенные силы уйгуров, басмылов и карлуков сокрушили Восточнотюркский каганат. В 746—747 гг. уйгуры нанесли поражение своим союзникам и подчинили басмылов. Карлуки большей частью бежали в Семиречье и Джунгарию, где после 766 г. заняли первенствующее положение среди западнотюркских племен. События, связанные с образованием Уйгурского каганата в Монголии, подробно излагаются в двух древнеуйгурских рунических памятниках — Терхинской надписи (около 556 г.) (Кляшторный, 1980, с. 82—95) и надписи из Могон Шинэусу (около 760 г.) (Ramstedt, 1913, с. 1—63). Обе надписи написаны от имени Элетмиш Бильге-кагана, именуемого в китайских источниках Мояньчжо (747—759).

Именно в годы правления этого кагана, а также его сына и наследника, Тенгри Эльтутмыш Алп Кюлюг Инги Бильге-кагана (Идигянь Мэуюй) (759—779), произошло событие, коренным образом изменившее ситуацию в Центральной Азии. В 755 г. китайский военачальник, выходец из знатного тюрко-согдийского рода, Ань Лушань поднял мятеж против императора Сюаньцзуна. Армия Ань Лушаня, состоявшая главным образом из конницы тюркских федератов империи, одерживала над императорскими войсками победу за победой. Император бежал на юг, а обе столицы, Лоян и Чанъань, перешли в руки мятежников. В этот критический момент танский двор обратился за помощью к уйгурскому кагану. Уйгурская конница во главе с наследником престола нанесла поражение войскам Ань Лушаня, и, получив обещанное вознаграждение, вернулась обратно, чтобы принять участие в походе против кыргызов (758 г.). Однако междоусобица в Китае продолжалась. В 757 г. погибшего в результате заговора Ань Лушаня сменил опытный полководец, согдиец Ши Сымин, а с апреля 761 г. — старший сын последнего Ши Чаои. Северный Китай был опустошен военными действиями, императорские войска терпели неудачи, но и их противник уже не был способен одержать решающую победу. В этой обстановке любое внешнее вмешательство могло решить дело, и танский двор вновь обратился к уйгурам. С 14-тысячным отрядом уйгурский Тенгри-каган перешел границу. В ноябре 762 г. мятеж был подавлен, а в 763 г. Ши Чаои казнен. «Эти двое согдийцев (Ань Лушань и Ши Чаои.— *С. К.*) опустошили весь Китай, и только к исходу восьмого года [восстания] в стране воцарился мир»,— заключает свое повествование китайский автор «Жизнеописания Ань Лушаня» (Rotours, 1962, с. 352). По справедливой оценке Р. де Ротура, восстание Ань Лушаня — Ши Чаои стало началом конца Танской империи, которая так и не смогла оправиться от потрясений (Rotours, 1962, с. 2; Lévi, 1960; Pulleyblank, 1955). Решающую роль в разгроме мятежных армий сыграли уйгуры [30].

Вместе с военной добычей и императорскими дарами уйгурский Бёгю-каган увозил в Ордубалык, свою столицу на Орхоне, проповедников нового учения — согдийских миссионеров-манихеев, чью веру он принял в Лояне. Уйгурское манихейство пережило Уйгурский каганат и способствовало возникновению в оазисах Восточного Туркестана своеобразной культуры и искусства, письменной традиции на тюркском и согдийском языках. Эта рукописная литература сохранила память о Бёгю-кагане как учредителе уйгурской манихейской общины. В одном из тюркских манихейских фрагментов, найденных в Турфанском оазисе, Бёгю-каган именуется «великим каганом», «мудрым уйгурским каганом», «эманацией Мани» (Müller, 1911, с. 95; Chavannes, Pelliot, 1913, с. 213). После 763 г. и почти до конца VIII в. уйгуры являлись решающей политической силой в делах Центральной Азии. Их соперниками были только тибетцы.

УЙГУРСКОЕ ГОСУДАРСТВО КОЧО В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ В IX—X ВВ.

Созданию Уйгурского государства в Восточном Туркестане предшествовал длительный период тесных связей между уйгурами, переселившимися после 679 г. в Лянчжоу и Ганьчжоу (Ганьсу), и городами-оазисами на трассе Великого шелкового пути. Во главе ганьсуских уйгуров была та самая яглакарская династия, которая в 744 г. установила свою власть в Отюкенской черни. В тюркских турфанских общинах хорошо помнили князя, возглавившего обратное переселение уйгуров на север после 727 г. и создавшего там в 744 г. Уйгурский каганат. Селенгинская надпись именует основателя династии Кюль Бильге-каганом (Ramstedt, 1913, с. 13). Бёгю-каган унаследовал не только учрежденный дедом престол, но и особые отношения с восточнотуркестанскими городами.

При Бёгю-кагане уйгурское влияние в Восточном Притяньшанье приняло форму открытого протектората, который, однако, не исключал ни китайского присутствия, ни автономии оазисных государств и кочевых племен. Степень возрожденного политического влияния Уйгурского каганата помогают уточнить только тюркские манихейские и буддийские тексты из Турфана; китайские нарративные источники по понятным причинам о нем умалчивают.

Тюркский манихейский текст TM-301, опубликованный А. Лекоком, датирован временем, когда «снаружи», т. е. за пределами Кочо, в степи, правил Эльтутмыш Улуг Бильге Тенгри-[каган], т. е. Бёгю-каган. А «его возлюбленным сыном» назван «правитель города Кочо» иль-ögеси Тюзлюг-бег (Le Coq, 1972, vol. 3, с. 43). Ныне издан еще один документ — буддийская вотивная надпись на стеле из монастыря в Тойоке, в которой донаторы называют

своими покровителями «нашего божественного Бёгю-тенгрикена» и «правителя Кочо» Тюзлюг-бега. Надпись датируется 767—780 гг. (Tekin, 1976, с. 228—229).

Таким образом, с первых лет правления уйгурского Бёгю-кагана, еще до принятия им манихейства, тюркские манихейские и буддийские общины Турфанского оазиса признали его своим покровителем. Один из текстов, найденных в Кочо, сообщает, что власть кагана простирается «от Сачжу (Дуньхуана) на востоке до Нуч-Барсхана на западе» (Müller, 1915, с. 26). По всей вероятности, и здесь речь идет о покровительстве тюркским манихейским и буддийским общинам в Дуньхуане, Таримском бассейне и в какой-то части Семиречья. Вскоре после 767 г. государем Кочо стал сын или вассал Бёгю-кагана, которого тот именует «возлюбленным сыном».

К интерпретации 14-й строки Терхинской надписи. Восточный Туркестан и каганы Ордубалыка

Терхинская надпись — первый из известных памятников уйгурских каганов из династии Яглакаров (Кляшторный, 1980). Он создан вскоре после 753 г. и до 756 г., при правлении фактического основателя Уйгурского каганата Элетмиш Бильге-кагана. Содержащиеся в нем сведения относятся к начальным годам существования каганата, они фиксируют военные и политические меры, принятые Элетмиш Бильге-каганом и его ближайшим окружением для укрепления безопасности рубежей и расширения зоны влияния нового государства. К числу такого рода военно-политических акций относятся и те, о которых сообщает четырнадцатая строка Терхинской надписи (Кляшторный, 1980, с. 91—92):

(14) «...*buny jaratyγma Bilge Qutluγ tarqan seŋün bunča bodunγ atyn jolyn jaγma lun čyšy* (*вар.*: *čisi*) *eki jarytdy Qutluγ Bilge seŋün Urušu qutluγ tarqan seŋün eki jor* (15) *jarlyqady*.»

(14) «Тот, кто соорудил этот (памятник), Бильге Кутлуг таркан-сенгун, столь многие народы со славой (победил): [против] ягма и лум чышы двоих послал. Кутлуг Бильге-сенгуну и Урушу Кутлуг-таркан-сенгуну, тем двоим — „Идите!“ (15) — он повелел».

В следующей строке следует перечень вождей, подчинившихся после этого похода уйгурскому кагану. Названы главы (*baš*) байарку, ягма, китайцев, согдийцев. Непосредственную инициативу похода приписывает себе автор Терхинской надписи, сын и наследник Элетмиш Бильге-кагана, Бильге Кутлуг таркан-сенгун, будущий Бёгю-каган.

Определение направления и конечных пределов похода двух уйгурских военачальников, состоявшегося между 753—756 гг., зависит от интерпретации двух наименований — ягма и лум чышы.

Тюркский этноним *ягма*, известный прежде всего по двум персидским географическим сочинениям — «Худуд ал-'алам» (X в.)

и «Зайн ал-ахбар» Гардизи (XI в.),— упоминается в рунической письменности впервые. Согласно «Худуд ал-'алам», ягма объединили многочисленные племена, обитающие между токуз-огузами на востоке, кочевьями карлуков на западе и притоками «реки Кучи» на юге, т. е. на той части территории Восточного Тянь-Шаня, что расположена к северу от Кучи и Карашара. На западе ягма контролировали округ и город Кашгар. В X в. правящий род ягма был ветвью правящего рода токуз-огузов, и некоторые их роды жили тогда смешанно с токуз-огузами, на одной территории (Klyashtorny, с. 95—96, 277—281). Гардизи, чьи источники в данной части его труда восходят к середине VIII в. (Czeglédy, с. 257—267), называет ягма «богатыми людьми, владеющими большими табунами лошадей», живущими в стране протяженностью «в один месяц пути» (Бартольд, 1973, т. 8, с. 45—46). Оба сочинения сообщают о непрерывных стычках ягма с карлуками и кимаками, об их зависимости от западнотюркских каганов. Последнее обстоятельство датирует источники информации авторов обоих сочинений, поскольку Западнотюркский каганат распался в 766 г. Тем самым время похода двух уйгурских военачальников в страну ягма совпадает со временем, когда источники фиксируют расселение ягма на обширной территории предгорий Восточного Тянь-Шаня. Такое направление похода вполне оправдывает совместное поименование в числе единовременно подчинившихся «народов» (пятнадцатая строка Терхинской надписи) байарку, ягма, китайцев, согдийцев — все они принадлежали к числу основного населения горно-степных пастбищ Восточного Тянь-Шаня и расположенных в его предгорьях городов и селений Таримского бассейна (Henning, 1948, с. 553, 558).

Обозначение *лум чышы* осталось не понятым нами в цитированных публикациях надписи. Значение второго компонента словосочетания устанавливается без особого труда — это стандартная тюркская транскрипция китайского титула *цыши* «правитель округа». Вне пределов собственно Китая титул цыши носили правители «малых округов», созданных специально для «варваров», т. е. для вождей и правителей зависимых от империи племен и владений. Поскольку театром военных действий был Восточный Туркестан, очевидно, что речь идет об одном из зависимых от империи Тан вождей или правителей региона. В китайских описаниях Западного края (Chavannes, 1903, с. 110—114) такой владетель назван — государи Карашара, вассалы империи, которым был пожалован китайский титул цыши, носили родовое имя Лун. Передача зафиксированного в тюркском тексте тохарского *lum* через *лун* с заменой конечного *-ит*, невозможного для среднекитайского, на наиболее близкое *-ун* вполне закономерна (консультация С. Е. Яхонтова).

Карашар (санскр., тох. Агни, кит. Яньци) в I тыс. н. э. был одним из важнейших оазисных государств Таримского бассейна, наряду с Кучой и Гаочаном (Турфаном) контролировал широтную и меридиональную ветви Великого шелкового пути и южные скло-



Рис. 5. Ваджрапани в образе тохарского аристократа. Фрагмент фрески из Кучи. Собрание Государственного Эрмитажа, коллекция М. М. Березовского

ны Восточного Тянь-Шаня с их обильными водотоками и пастбищами. Местная тохарская династия Лум, впервые упомянутая китайскими источниками в связи с событиями начала IV в., ослабленная в 30—40 годах VII в. войнами с Гаочанем и внутренними неурядицами, в 645 г., после вторжения в Карашар армии Тайцзуна, признала вассальную зависимость от Танской империи. В годы правления Шанъюань (674—675), когда Карашар был под властью тибетцев (670—693), императорское правительство подтвердило эдикт 661 г., по которому в Яньци было создано наместничество (дудуфу). Однако на территории Карашара не были учреждены округа (чжоу), что предопределило сохранение за владетелем Яньци прежнего титула цыши. Обе танские династийные истории отмечают, что до конца лет правления Тяньбао (742—755) владетель Яньци выражал двору вассальную покорность. Восстание Ань Лушаня заставило танский двор в 756—758 гг., после нового вторжения тибетцев в Ганьсу, вывести оттуда имперские гарнизоны. Однако в Западном крае, в Аньси (Куче) и Бэйтине (Бешбалыке), еще располагались и оказывали упорное сопротивление тибетцам имперские войска [31].

Именно этой сложной обстановкой и воспользовались уйгуры. Подчинив около 756 г. тюркские племена Восточного Тянь-Шаня и установив сюзеренитет над Карашаром, они поддержали китайские гарнизоны в Куче и Бешбалыке против тибетцев и взяли под свой контроль все северные ветви Великого шелкового пути и расположенные вдоль него богатейшие оазисные государства. Таков непосредственный исторический контекст упомянутого Терхинской надписью западного похода двух уйгурских военачальников, о котором до сих пор не было известно.

В 80-х годах VIII в. отношения между правящей верхушкой Уйгурского каганата и населением Восточного Притяньшанья резко ухудшились. Вот свидетельство «Цзютаншу»: «Первоначально Бэйтин и Аньси для представления докладов ко двору (для посылки торговых караванов.— *С. К.*) пользовались дорогой, идущей через Уйгурское государство. Поэтому и подчинялись (уйгурам). Варвары были жадны и свирепы, в своих требованиях не знали предела. Бэйтин находился близко к варварам. Они брали силой одежду, пищу, другие ценности, у людей ничего не оставалось для жизни. Кроме того, более 6 тыс. аилов шато были тесно связаны с Бэйтином и также находились в подчинении у уйгуров. Уйгуры по своему произволу грабили их, и народ выражал недовольство» (цит. по: Малявкин, 1983, с. 138). А вот как выглядела ситуация с уйгурской точки зрения: «[Подданные], согласившись с негодными караванными грабителями, стали недоплачивать дань» (Карабалгасунская надпись, китайская версия, XVII) (Васильев, 1897, с. 25).

Недовольство в таримских городах вызвал и антиманихейский переворот в Ордубалыке. В 799 г. уйгурский Бёгю-каган стал жертвой мятежа в своей ставке. Мятеж возглавил самый влиятельный его сановник и отдаленный родственник Тон бага-таркан.

В Терхинской надписи он именуется «глава внутренних буюруков Ынанчу бага-таркан». Тон бага-таркан возглавлял антиманихейскую оппозицию при уйгурском дворе и пользовался поддержкой Китая. В числе убитых кроме Бёгю были два его сына, ближайшие советники и множество согдийцев, в том числе и манихейские вероучители из окружения кагана. Сам Тон Бильге-таркан был провозглашен Алп Кутлуг-бильге-каганом (780—789). К власти пришла боковая ветвь династии Яглакаров, и ближайшие наследники Алп Кутлуг Бильге-кагана — Кюлюг Бильге-каган (789—790) и Кутлуг Бильге-каган (790—795) — продолжили политику отца и деда (Кляшторный, 1983, с. 83—84).

Договорные принципы союза и протектората, благодаря которым Бёгю-кагану удалось утвердиться в Таримском бассейне, были нарушены. Выгодам торговли новые уйгурские каганы предпочли прямое налоговое ограбление согдийских и тюркских общин в притяньшаньских городах, где манихейство тогда было едва ли не господствующей религией. Именно согдийские и тюркские манихейские общины являлись главными координаторами торговых операций на трассе от Семиречья до собственно Китая. Частью этой трассы был путь через Ордубалык, закрытый Алп Кутлугом.

Последствия не заставили себя ждать. Как сообщает «Цзютаншу», «карлуки и туцзюэ в белой одежде (манихеи.— *С. К.*) жили в согласии с уйгурами, но также жаловались на их грабежи. Тибетцы с помощью дорогих подарков подкупили и завлекли их, и они присоединились к тибетцам. И тогда тибетцы во главе карлуков и [тюрок] в белой одежде в предшествующем году (в 788—789 гг. — *С. К.*) вторглись в район Бэйтина. Главный министр уйгуров Иль Угеси возглавил войска для оказания помощи. Потерпел несколько сильных поражений. Тибетцы атаковали и прочно обложили (Бэйтин). Жители Бэйтина страдали от уйгуров и в этом году (в 790 г.— *С. К.*) всем городом сдались тибетцам. Шатоские племена также сдались» (цит. по: Малявкин, 1983, с. 138—139). Вместе с уйгурами бежали их китайские союзники. Новое уйгурское войско численностью 50—60 тыс. человек осенью 791 г. попыталось изменить неблагоприятное развитие событий, но также потерпело поражение. После этого поражения карлуки, союзники тибетцев, захватили уйгурские кочевья по Реке Ступы в Северо-Западной Монголии, и уйгуры эвакуировали последний свой форпост на западе — Турфанский оазис (Малявкин, 1983, с. 138—139).

Неудачи не прошли бесследно для каганской ставки — Кюлюг Бильге-каган в смутной обстановке был убит своим младшим братом, который и сам погиб в ходе мятежа. Продолжалась тяжелая война с тибетцами и карлуками, ход которой неясен. Уйгуры известили танский двор о своей победе под стенами Бешбалыка (осень 791 г.), но правдивость этого сообщения оспаривается (Малявкин, 1983, с. 141—143). В 795 г. к власти в Ордубалыке

пришла новая, Эдизская династия. Каган Алп Кутлуг (795—805) круто изменил западную политику своих предшественников.

В 795 г. во всех правах в Ордубалыке было восстановлено «учение света», и манихейский пресвитер вновь сделал своей резиденцией столицу каганата. Будучи по происхождению представителем Эдизской династии, каган принял «прозвание Иологэ [Яглакар]» (Бичурин, 1950, т. 1, с. 330), отождествив себя тем самым с прежней династией. Нанеся поражение кыргызам, каган, как сообщает Карабалгасунская надпись, вернул под свою власть Бешбалык и Кучу. Тибетцы и карлуки были разгромлены, уйгурское войско дошло до Ферганы (Васильев, 1897, с. 25) [32].

Хронология описанных событий неясна. Племена шато вернулись под власть уйгуров около 797 г. Согласно изданному А. Лекоком уйгурскому манихейскому тексту, «божественный уйгурский Букуг-каган прибыл в Кочо, и в год овцы он посоветовался с можаком относительно назначения трех махистаков [в его государстве]» (Le Coq, 1912, с. 147). Как теперь ясно, «год овцы» соответствует 803 г., а Букуг-хан тождествен «небесному кагану» Алп Кутлугу, герою Карабалгасунской надписи (Moriyasu, 1981, с. 198—199). Союзные и договорные отношения с главой манихейской церкви на Востоке после 15-летнего перерыва были возобновлены, вновь стала эффективной уйгурская власть над оазисами Тарима. По всей вероятности, были урегулированы споры о налогах и поборах и, по словам Карабалгасунской надписи, каган повелел подданным «заниматься [своими обычными] делами» (Васильев, 1897, с. 25). «Тюрки в белых одеждах», тюркские манихейские общины Восточного Притяньшанья вновь приняли покровительство и власть каганов из Ордубалыка. Согласно колофону [33] «Махр-намака» (этот сборник манихейских гимнов на среднеперсидском языке был составлен между 808—821 гг.), в городах Таримского бассейна воцарились близкие родичи нового уйгурского кагана. Так, Яглакар Инал правил в Чинанчкенде, т. е. в Кочо, а двое других — в Карашаре (Moriyasu, 1981, с. 198—199).

В 840 г. после жестоких междоусобиц Уйгурский каганат рухнул. Теряя по пути отставших и отчаявшихся, остатки 15 племен токуз-огузов во главе с Яглакаром Панле-тегином (будущим Менглик-каганом) (Hamilton, 1955, с. 142), оставив родину енисейским кыргызам, пришли в Восточное Притяньшанье, на свои прежние пограничные земли. Менглик-каган, претендуя на верховную власть, занял Кучу. Очевидно, общее руководство было вскоре утрачено, но сильнейшая уйгурская группа укрепилась в Бешбалыке. Ее вождь Буку Чин в 866 г. «захватил Сичжоу (Турфан.— *С. К.*) и подчинил все племена» (Малявкин, 1983, с. 143—159). Разгромив тибетцев, Буку Чин стал господином положения во всем Восточном Притяньшанье. Так было положено начало новому уйгурскому государству Кочо, первой столицей которого был Бешбалык.

О раннем периоде истории княжества Кочо в источниках нет

достаточной информации. Отдельные сведения о «стране тугузгузов» содержатся в упоминавшемся выше сочинении Гардизи «Зайн-ал-ахбар» [34]. Некоторые сведения о стране и ее населении дает отчет сунского посла Ван Яньдэ, посетившего Кочо в 981—983 гг. (Малявкин, 1974, с. 87—91; Julien, 1847, с. 50—56). Небольшой раздел об «области тугузгузов и ее городах» имеется также в упоминавшемся географическом сочинении «Худуд ал-'алам». Лишь немногие фрагменты древнеуйгурских текстов имеют историографическое значение.

В указанных мусульманских историко-географических трудах соседями уйгуров названы Китай (Чин) на востоке, на юге и юго-западе — Тибет и карлуки, на западе и на севере — кыргызы и кимаки. Столицей государства является Чинанджкет (Кочо), а летней ставкой «царя» — Банджикет (Бешбалык). Страна тугузгузов, по «Худуд ал-'алам»,— наиболее обширная и густонаселенная среди других областей тюрков, а жители ее — в основном кочевники, чье главное достояние — «овцы, коровы и лошади» и охотничья добыча. Вместе с тем источник упоминает два города и пять больших селений (Hudud al-'alam, 1937, с. 94—95).

По сообщению Гардизи, первой столицей «хакана» — «царя тугузгузов» — был Арк [35], т. е. Карашар, а Пенджикент (Бешбалык) — лишь одним из городов страны. В результате кровопролитной войны между правителем Пенджикента и хаканом к власти пришла бешбалыкская ветвь династии. В целом страна описывается как земледельческая, с развитым виноградарством и виноделием, со многими городами и селениями. Однако сами тугузгузы, точнее, та их часть, которую источник называет «простой народ», «весь состоит из степняков, живущих в шатрах». Даже в качестве штрафа взимается «крытый шатер из нового войлока». Сам хакан живет во дворце, «низком строении», полы которого устланы войлоком, прикрытым китайской парчой. Одежда правителя, однако, сшита не из шерсти и кож, а из шелка и хлопчатой ткани, которую носит «народ». Очевидно, что переход пришедших из Монголии племен к оседлости произошел не сразу и не повсеместно.

Не произошла в первые десятилетия после переселения и смена веры — и сам хакан, и назначаемые им правители, и их многочисленное окружение были динаверийцами, т. е. манихеями. Так, перед дворцом правителя Чинанджкета, т. е. бека Кочо, «ежедневно собираются 300 или 400 человек из динаверийцев, громкими голосами читают сочинения Мани». Вместе с тем упоминается, что «в городе и владениях есть христиане, зороастрийцы и буддисты» (Бартольд, 1973, т. 8, с. 52—53).

Описываемая система управления не отличается от той, что сложилась в Уйгурском каганате в Монголии. Государь является не только верховным правителем, но также верховным судьей и верховным военачальником. В походе его сопровождает гвардейский тумен тяжеловооруженных копейщиков [36]. Личность правителя была, по всей вероятности, сакрализована. Он редко

показывался народу, всегда окруженный блестящей свитой и стражей, облаченный в одежды из парчи, увенчанный золотой диадемой, препоясанный золотым поясом. Народ падает на колени не только перед хаканом, но даже перед его конем, когда того выводят из дворца. Высшим правительственным органом был совет «девяти везиров» (Бартольд, 1973, т. 8, с. 52). О нем известно и из ранних источников. В «Синьтаншу» упоминаются «шесть внешних и три внутренних министра» уйгурских каганов (Бичурин, 1950, т. 1, с. 305). Более четко характеризует данный институт Терхинская надпись, согласно которой кагана окружали девять «великих буюруков» — «внутренних» и «внешних», причем и те и другие имели своего «главу» (Кляшторный, 1980, с. 90—92). Одновременно буюруки командовали войском кагана. Отмечены случаи, когда реальная власть полностью переходила к одному из «великих буюруков», а в двух случаях, в 780 и 795 гг., они смещали каганов и сами занимали престол. Однако престиж династии Яглакаров в VIII—IX вв. был еще столь высок, что даже в случае, когда узурпатор был из другого племени, он принимал династийное имя прежнего правящего рода.

Немногие сохранившиеся фрагменты некоторых колофонов манихейских и буддийских уйгурских памятников позволили установить, что уйгурские государи Кочо, очевидно через какое-то время после завоевания, перестали именовать себя каганами или ханами. Их полный титул восстанавливается как *arslan bilge tengri ilig yduq-qut* (Arat, 1964, с. 155). Не исключено, что слово *арслан* «лев» осознавалось позднее как родовое имя турфанской династии. Во всяком случае, имя Яглакар встречается только у каганов уйгурского Ганьчжоуского княжества и последний раз упоминается около 1000 г. (Hamilton, 1955, с. 144).

Другим сокращенным вариантом титула государя турфанских уйгуров, полностью сакрализованным, было поименование *yduq-qut tengriken* (Arat, 1964, с. 155). Судя по некоторым соответствиям, именно титул *тенгрикен* — «божественный, богоподобный» заменял титул хан и был сравним с ним. Династия турфанских Арсланидов, утратив самостоятельность, сохранила власть, мирно подчинившись Чингисхану и его наследникам. Последним турфанским владетелем, носившим титул идикут, был Токлуг-Тэмюр (1347—1365) (Arat, 1964, с. 153).

Если полагаться на сведения «Сунши» о «гаочанских уйгурах», то еще в 965 г. их владетель именовался каганом. Во главе посольства в императорскую столицу Кайфэн он поставил тогда буддийского монаха, а в дар преподнес зуб Будды (Малявкин, 1974, с. 88). Очевидно, это одно из первых косвенных свидетельств о смене веры в государстве Кочо.

В 981 г. произошло первое изменение в титуле владетелей Кочо. Один из них «впервые наименовал себя племянником китайского императора, львиным царем Арслан-ханом области Сичжоу» (Малявкин, 1974, с. 88). Здесь фиксируется попытка упрочить отношения с Сунской империей и новое династийное имя



Рис. 6. Идикут Турфана с сыном. Цветное изображение на шелке. Собрание Государственного Эрмитажа, коллекция М. М. Березовского

хана. Остается неясным, было ли появление нового имени и последующее исчезновение титула хан связано со сменой династии. В отчете сунского посла Ван Яньдэ Кочо описано как процветающее государство, где даже бедняки едят мясо, а знать не ведает счета конским табунам. Важное место в хозяйстве принадлежит орошаемому земледелию, обработке металлов, другим ремеслам. Совсем нет упоминаний о военном потенциале страны, сообщается лишь о любви жителей к верховой езде и стрельбе из лука. Об упорядоченном делопроизводстве свидетельствует существование специального здания государственного архива. Ближайшим вельможей хана, управлявшим делами в его отсутствие в столице, был дядя владетеля, занимавший пост «главного министра» (*ана ёге*). Совершенно определенно сообщается о возвышении буддизма и упадке манихейства, которое связывалось только с «персидскими монахами» (Малявкин, 1974, с. 88—89; Balien, 1847).

Информацией Ван Яньдэ исчерпываются сведения о ранней истории государства Кочо. Хозяйственный и культурный подъем княжества достиг апогея несколько позже и вполне определился к началу XIII в.

Глава 5

ТИБЕТЦЫ

ТИБЕТЦЫ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

Контакты между народами, населявшими Тибет и Восточный Туркестан, начались в те времена, когда в Тибете еще не было централизованного государства и на его территории насчитывалось около 20 военно-племенных образований («18 племен»). Разделявшие Тибет и Восточный Туркестан горы Куньлунь и высокие плато не служили преградой для тибетцев. Они проникали не только в оазисы, расположенные вокруг оз. Лобнор и опоясывающие с юга пустыню Такла-Макан, но и в глубь Таримского бассейна, далеко на северо-запад, в область Хотана. Следы древних связей были обнаружены исследователями как в этническом составе населения Кроранны и Хотана, так и в языке.

Завоевание тибетцами Восточного Туркестана началось в последней трети VII в. Около 120 лет тибетцы держали регион под своим контролем, что отразилось на процессе формирования центральноазиатских этносов, на политической и культурной истории Центральной Азии. Тибетцы нанесли поражение империи Тан сначала в Восточном Туркестане, а затем и на собственно ханьских территориях — в Дуньхуане и в нынешней пров. Ганьсу, даже захватили в 763 г. имперскую столицу Чанъань. На несколько веков Китай вышел из борьбы за Восточный Туркестан.

ИСТОРИЯ ТИБЕТСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА

Создание тибетского государства тибетские источники приписывают Сонгцэн-гампо (629—649), который завершил длительный процесс объединения тибетских племен. Историческим центром тибетского государства была долина р. Ярлунг (на юго-востоке Тибета). Сюда, на место современной Лхасы, в V в. н. э. первый объединитель тибетских племен, легендарный цэнпо (царь) Лхатхотхори, перенес свою столицу (Haarh, 1969, с. 5; Schlagintweit, 1866, с. 17). В формировании тибетского этноса приняли участие автохтонное население, цяны, а также соседние народы. Среди них — племена и народности, перечисленные в дуньхуанских хрониках среди «13 вассалов Тибета» (Bacot, Thomas, Toussaint,

1940—1946, с. 80—81, 83—85): *'a-ža* или тогоны (туюйхуни), обитавшие в районе оз. Кукунор; тибетцы частично покорили их уже в начале VII в. (Bacot, Thomas, Toussaint, с. 111, 147) [1]; шангшунги, проживавшие в Гуге, западной области Цанга, и покоренные около 630 г. [2]; *dvags-po*, жители Ладакха (Bacot, Thomas, Toussaint, с. 106—107, 139—140); сумпа, племенное объединение на востоке Тибета.

На основе данных тибетских хроник из Дуньхуана Ф. Томас очерчивает границы тибетского государства к моменту вступления на престол Сонгцэн-гампо: северный рубеж пролегал по хр. Тангла, по течению р. Дричху (верхнее течение Янцзы); восточный — по р. Цангпо (Брахмапутре) до ее излучины перед поворотом на юг. На юге Тибет граничил с неварскими княжествами на территории нынешних Непала и Бутана, его территория простиралась до горы Кайлас (т. е. до истоков Цангпо), до границ независимого тогда государства шангшунгов (Thomas, 1957, с. 7).

Тибетцы начиная с времени правления Сонгцэн-гампо ведут активную завоевательную политику по отношению к пограничным народам. Они проникают в район оз. Кукунор, проводят военные операции в нынешних провинциях Сычуань и Юньнань, завоевывают земли шангшунгов и выходят на границы княжеств Гилгита и Балтистан, на ближние подступы к Хотану. На юге вассальную зависимость от Тибета признают неварские княжества, через территорию которых тибетцы проникают в Северную Индию. В тот же период Тибет вступает в столкновения с Китаем. Согласно «Цзютаншу», в 634 г. Сонгцэн-гампо отправляет первое посольство в Чанъань (Бичурин, 1833, с. 130—131). В 641 г., после разгрома тогонов, империя Тан спешит заключить с Тибетом мирный договор, скрепленный соглашением о женитьбе Сонгцэн-гампо на танской принцессе. Однако столкновения между Китаем и Тибетом вокруг наследства тогонов продолжались и в последующие годы. Так, дуньхуанские хроники сохранили сведения о сражении при *Stong-ru* (близ *Mtsho-nag*) в 659 г., когда «[население *'A-ža*] сократилось с 80 тысяч до 1 тысячи» (Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946, с. 14, 31—32).

Из текстов дуньхуанских хроник можно почерпнуть некоторые сведения о дипломатических и военных отношениях Тибета со странами Центральной Азии в 675—760 гг. В этом регионе Тибет столкнулся с двумя силами, которым ему пришлось противостоять в борьбе за расширение и укрепление своего влияния,— с Танской империей и с Западным Тюркским каганатом. Соперничество за преобладание в крае завершилось первоначально в пользу Китая после разгрома им западных тюрок в 659—660 гг. В дуньхуанских хрониках сохранились сообщения о 18 китайских посольствах в Тибет в 699, 700, 703, 713, 729, 730—737, 742—744, 757, 762 гг. Из китайских официальных летописей можно почерпнуть сведения о 22 послах в Тибет в 650, 663, 672 (?) гг., 678 (?) — 680 гг., 696 (?), 710, 713 гг., в 714, 729, 731, 733 гг., в 734, 735, 755, 757, 763 гг. При этом в 714, 733, 735 гг. из Китая прибывало по два посла в Тибет. (Chang Kun, 1959—1960, с. 144).

Открыто тибетцы начали вмешиваться в дела Западного края около 662 г., когда они впервые напали на танское войско, отправившееся на подавление волнений в Кашгаре. В 663 г. они одержали победу над тогонами в районе оз. Кукунор. Подстрекаемые Кашгаром тибетцы напали в 665 г. на Хотан (Chavannes, 1903, с. 122, 280). В 670 г. они нанесли поражение китайцам близ Кукунора (Bacot, Thomas, Thoussaint, 1940—1946, с. 14, 33), захватили Хотан, разрушили стены Кучи, после чего учрежденный в Восточном Туркестане китайский округ «Четыре инспекции» фактически оказался под властью тибетцев (Бичурин, 1833, с. 138; Chavannes, 1903, с. 114, 280). Тибетцы контролировали эти районы до 692 г. (Chavannes, 1903, с. 122). Поражение китайцев в Восточном Туркестане совпало с внутренними распрями в самом Китае, в результате чего империя Тан на время вышла из схватки за влияние в Восточном Туркестане. Власть империи в некоторых областях Таримского бассейна сохранялась лишь номинально.

В событиях последней четверти VII в., описанных в дуньхуанских хрониках, значительное место отводится отношениям Тибета с *Dru-gu-yul* — «Страной тюрок» и с правителем тюрков *Ton-ya-bgo-kha-gan* (тюркск. *Ton yabγu qaγan*). В связи с этим представляется необходимым выяснить, что следует понимать под «Страной тюрок» для рассматриваемого периода и как в тибетских хрониках менялось содержание этого понятия.

Описывая события конца VI — начала VII в. (захват владений некоего *Liṅ-po-rje* в ходе борьбы за объединение разрозненных областей в единое тибетское государство), «Старая дуньхуанская хроника» (о ее структуре и датировке см.: Uray, 1968, с. 289—299; 1972, с. 37—39; Macdonald, 1971, с. 219—220, 259—261, 332—335) упоминает *Dru-gu-yul* не как конкретные тюркские владения, а как неизвестную область к северу и западу от Тибета. Такой подход имеет под собой реальные исторические основания. После разгрома между 563 и 567 гг. государства эфталитов западные тюрки захватили все их владения. Китайские источники указывают, что правители подчиненных государств остались на престолах, однако при каждом вассальном князе пребывал тюркский наместник-*тудун*, который ведал сбором дани (Chavannes, 1903, с. 52, 263). Таким образом, почти вся территория к северу от Тибета находилась под контролем тюрок.

В последней четверти VII в., познакомившись с новым положением дел в Восточном Туркестане и столкнувшись там с западными тюрками, тибетцы по традиции продолжали пользоваться топонимом *Dru-gu-uyl* как собирательным наименованием большой территории севернее и западнее Тибета. Об этом свидетельствуют следующие сообщения дуньхуанских хроник о событиях 675—700 гг.:

1. 675 г. (конец лета — великий советник из рода Гар *Bcan-sña* отправился в «Страну тюрок».

2. 676/77 г. (весна) — тот же советник предпринял военную экспедицию против «Страны тюрок».

3. 686 г. (лето) — другой великий советник из рода Гар — *Khri-'briń* — отправился в поход против «Страны тюрок». В 687 г. он продвинулся до *Dru-gu Gu-zan* (*тюрк. Küsen*) [3]. Летом 689 г. *Khri-'briń* вернулся в Тибет.

4. 694/95, 699/700 гг. (весна) — Тон-ябгу-каган прислал послов с подарками ко двору тибетского цэнпо и в 700 г. с помощью тибетцев был водворен в свои владения (имеется в виду освобождение из китайского плена).

В китайских источниках подтверждаются сведения тибетских хроник и сообщается, что в 662—705 гг. тибетцы находились в союзе с западными тюрками и совершали военные экспедиции в бассейн Тарима и в Фергану. Поскольку после разгрома китайцами тюрки утратили свое влияние в Таримском бассейне, ясно, что под *Dru-gu-yul* в дуньхуанских хрониках для 675—700 гг. следует понимать не владения западных тюрок в узком смысле слова (т. е. земли к северу и югу от Тяньшаня, которые тибетцы считали владениями тюркских «десяти племен»), а всю территорию к северу и западу от Тибета. Речь идет и о Таримском бассейне, о Фергане и даже о Тохаристане и Гандхаре, которые в этот период не находились под властью тюрок, но на влияние в которых тюрки продолжали претендовать (Uray, 1979, с. 280—282). Как установил Л. Петек, Тон-ябгу-каган идентифицируется с Ашина Туйцзы китайских источников, каганом западных тюркских племен *дуло* в Джунгарии, которого тибетцы называли «каганом десяти племен». В 694 г. он потерпел сильное поражение от китайцев. В соответствии с сообщениями дуньхуанских хроник, после 700 г. он собрал на короткое время силы в Фергане. Поэтому для периода после 700 г. *Dru-gu-yul* дуньхуанских хроник следует идентифицировать и с Ферганой (Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946, с. 15—18; Thomas, 1951, с. 268—269; перевод: Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946, с. 34, 36—39; Thomas, 1951, с. 268—269; Chavannes, 1904, с. 23). Таким образом, в последней четверти VII в. тибетцам удалось вытеснить из бассейна Тарима как китайцев, так и тюрок.

Однако в 692 г. империя Тан собралась с силами и нанесла тибетцам поражение. Этому предшествовали неудачные военные действия, которые вели в верховьях Хуанхэ в 691 г. тибетские сановники из рода Гар, в результате чего на сторону китайцев перешли дансяны, цяны и мани (Бичурин, 1833, с. 146). Попытка Тибета в 694 г. получить реванш не увенчалась успехом. Очевидно, об этой неудачной попытке тибетцев восстановить свое господство в Восточном Туркестане повествует рассказ дуньхуанской хроники о захвате в 694 г. тибетского сановника из рода Гар *Sta-gu* согдийцами из Хотана (*sog-dag*) [4]. Под 695 г. дуньхуанская хроника сообщает о победе тибетского великого

советника *Khri-'bring'a* над китайской армией при *Stag-la-rgya-dur* в стране *'A-ža* (Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946, с. 17—18, 38). В 696 г. тибетский цэнпо Тидэцунгцэн (676—704 ?) (Petech, 1939, с. 58) пытался дипломатическим путем вернуть Восточный Туркестан. Он предлагал Танской империи вывести оттуда свои войска и поделить с Тибетом власть над западными тюрками, но чанъаньский двор ответил отказом (Бичурин, 1833, с. 150—153).

БОРЬБА ЗА ВОСТОЧНЫЙ ТУРКЕСТАН В VIII В.

После победы над тибетцами в 692 г. Китаю с трудом удавалось удерживать Восточный Туркестан под своим контролем в течение 50 лет, преодолевая натиск арабов на западе и тибетцев на юге. В 715 г. тибетцы совместно с арабами вторглись в Фергану и пытались посадить там на трон своего ставленника. События, связанные с этим вторжением, по-разному отражены в мусульманских и китайских источниках, поэтому следовало бы подробнее проанализировать этот вопрос.

В начале VIII в. арабы под предводительством Кутейбы провели несколько успешных операций в Средней Азии, подчинили своей власти Шаш (Ташкент) и Фергану. Как сообщают ат-Табари и Наршахи, в 715 г. арабы совершили поход в Восточный Туркестан и захватили Кашгар (ат-Табари, 1987, с. 145—149; Gibb, 1923, т. 1, с. 468). Вторжение на территорию Восточного Туркестана небольшого отряда и его присутствие в Кашгаре в 715 г. больше напоминают дипломатическую миссию, чем завоевание (ат-Табари, 1987, с. 146—148; 1923, т. 1, с. 473). Ат-Табари ничего не сообщает о союзе с тибетцами и о совместных военных действиях в Фергане — это обстоятельство получило освещение только в китайских источниках (Chavannes, 1903, с. 148; Gibb, 1923, т. 2, с. 613—622), которые, в свою очередь, даже не упоминают о приходе арабов в Кашгар. Очевидно, что обе традиции описывают одну и ту же кампанию; военный же союз арабов с тибетцами и участие последних в нападении на Фергану следовало бы считать неподтвержденными (Gibb, 1923, т. 1, с. 472).

Тем не менее в первой половине VIII в. тибетцы расширили свои контакты с народами, проживавшими к западу от Тибета, в первую очередь с небольшими памирскими государствами. Об этом сообщают тибетские «Царские анналы», найденные в Дуньхуане. Под 721 г. они сообщают о приеме тибетским цэнпо посольства с дарами из «Верхних областей». В 722 г. тибетцы захватили «девять городов» в области *Bru-ža* (кит. Малый Болюй, араб. Belūr, совр. Гилгит). Правитель Гилгита *Mo-chin-mang* обратился за помощью к Китаю. Китайцы оказали ему военную поддержку, и Гилгит был освобожден от тибетцев. Однако в 737/38 гг., согласно «Царским анналам», состоялась новая успешная тибетская экспедиция против *Bru-ža*. Вновь китайцам пришлось вмешиваться, в 737 г. они нанесли тибетцам удар в районе к западу

от Кукунора и вынудили их вывести войска из Гилгита. Все же Тибет не оставил намерений закрепиться в этом княжестве. Достижению этой цели способствовала женитьба гилгитского раджи на тибетской принцессе *Khri-ma-lod*. Однако и для Китая Гилгит имел важное стратегическое значение, поскольку через княжество проходила кратчайшая и наиболее удобная дорога из Восточного Туркестана в Среднюю Азию через верховья Инда, Ясин и перевал Барогхил. Свои ворота на запад Китай всячески стремился охранять от тибетцев. В то же время Тибет с древних времен владел Ладакхом и постоянно продвигался вниз по долине Инда в Балтистан (тиб. *Skar-do*, кит. Большой Болюй), граничащий с Гилгитом на юго-западе. Балтистан подпал под власть тибетцев в середине VIII в., однако в 717 и 721 гг. правители княжества дважды объявляли себя вассалами Китая. Обладание Гилгитом открывало Тибету дороги к «Четырем инспекциям», т. е. в вассальный империи Тан Восточный Туркестан. Все же летом 747 г. китайцы вновь овладели Гилгитом, а затем нанесли тибетцам поражение на Памире.

Для империи Тан эта победа имела большое моральное значение, продемонстрировав арабам ее военную мощь. Кроме того, государства Средней Азии видели в Танской империи силу, которая может защитить их от арабов. В. В. Бартольд приводит текст письма самаркандского владетеля Гурека императору Сюаньцзуну во «втором месяце» 719 г., в котором сообщается о поражении самаркандцев в сражении с Кутейбой и содержится просьба о помощи войскам (Бартольд, т. 2, с. 381—382; Chavannes, 1903, с. 204—205). Со своей стороны, и Китай стремился укрепить свои позиции в регионе. Однако вмешательство империи Тан во внутренние дела небольшого владения Шаш вызвало возмущение местного населения, которое на этот раз призвало на помощь арабов. Летом 751 г. танское войско потерпело крупное поражение в сражении у р. Талас, после чего попытки Китая укрепить свои позиции в Средней Азии прекратились [5].

Тибетцы в первое десятилетие VIII в. вели также борьбу с китайцами на северо-восточных рубежах за господство над родственными тибетцам племенами мань (тиб. черные и белые *may-va*), жившими в нынешней пров. Юньнань. Страна Мьява, на наш взгляд, может быть идентифицирована с государством Наньчжао китайских источников (Chang Kun, 1959—1960, с. 147). Итогом этой борьбы стало в 710 г. покорение маней тибетцами. Дуньхуанские хроники упоминают об их восстаниях против Тибета в последующие годы, а также, впрочем, о совместных действиях маней и тибетцев против китайцев (Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946, с. 112—114, 149—150, 115, 154, 150—152). Потеряв контроль над манями, империя Тан в 711 г. была вынуждена начать мирные переговоры с тибетцами и выдать замуж за тибетского цэнпо Тидэцуктэна (705—755) дочь князя императорской фамилии Li-she'u-li. Переговоры тянулись до 730 г. и окончились заключением мирного договора, по которому «хребет Чилин был назначен границею и по вершинам его поставлены большие камни, на которых вырезан был договор» (Бичурин, 1833, с. 159—160).

Одновременно тибетцы продолжали борьбу за Восточный Туркестан. В 717 г. произошло волнение западных тюрок, в результате которого арабы и тибетцы вторглись на территорию «Четырех инспекций» и захватили Учтурфан и Аксу на дороге из Кашгара в Кучу (Chavannes, 1903, с. 284). Тибетская граффити в храме в Эндере также свидетельствует о том, что в 719 г. тибетские отряды действовали в южной части бассейна Тарима (Stein, 1907, т. 1, с. 62). Тибетцы названы в этой надписи «великими фань»: по-видимому, они чувствовали себя уверенно в Восточном Туркестане. Этноним «великие фань» встречается также в тексте китайско-тибетского договора 822 г., сохранившегося на колоннах в Лхасе. На стенах храма в Эндере много тибетских граффити, некоторые из них — курсивные. По содержанию они в основном вотивные. Интерес представляют также китайские и тибетские граффити в развалинах соседнего с храмом большого здания, раскопанного А. Стейном. Тибетские граффити были, очевидно, написаны позднее китайских, поверх них. В одной упоминается какая-то военная победа тибетцев, когда «много пищи для тигров было получено» [6]. Другая надпись содержит ответ на первую: «[Теперь] ешь, пока не разжиреешь» (Stein, 1907, vol. 1, с. 432). Археологические данные свидетельствуют о том, что храм и жилой комплекс были покинуты не позднее середины VIII в. Приведенные надписи могут служить убедительным свидетельством военных побед тибетцев и их превосходства над империей Тан в Хотане в первой половине VIII в. Однако и представители танской администрации не уходили из Хотана окончательно.

«Старая дуньхуанская хроника» сообщает, что в 727 г. тибетцы захватили китайский город *Kva-čи* (Гуачжоу), который характеризуется как важный торговый центр. Текст хроники гласит: «В то время сила Китая была велика. Все тюрки северных областей подчинялись [ему], и все [земли] вплоть до *Ta-zig* (т. е. земель арабов) относились к китайской территории. Поэтому много богатств было у Китая, которые должны были быть перевезены в Верхние области, и они были сосредоточены в *Kva-čи*. Все они были захвачены тибетцами и стали [их] собственностью» (Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946, с. 24, 48; Uray, 1979, с. 287).

«Царские родословные» сообщают также об отношениях тибетцев с тюрками-тюргешами (тиб. *dur-gyis*). Летом 732 г. тибетский цэнпо принимал посольства с подарками от китайцев, арабов и тюргешей. Летом 734 г. замуж за тюргешского кагана была выдана тибетская принцесса. В 744 г. цэнпо вновь принимал дары от китайцев и тюргешей. Эти факты находят подтверждение и в китайских источниках (Chavannes, 1903, с. 46, 81—83, 284). В 729/30 г. и летом 736 г. тибетцы совершили два похода против

Dru-gu-yul. Однако остается неясным, о какой территории идет речь. Может быть, имеются в виду экспедиции в Таримский бассейн, которые относятся китайскими источниками к 717 и 727 гг., когда тибетцы выступали в союзе с тюргешами.

Вторая половина VIII в. была периодом блестящих военных успехов Тибета. В царствование Тисонгдэцэна (755—797) тибетское государство достигло наибольшего могущества и продолжало завоевания на западе и на востоке. В это же время империя Тан вступила в неблагоприятную полосу истории, неудачи во внешней политике сочетались с мятежами и восстаниями внутри страны (Chavannes, 1903, с. 298). В 755 г. начался мятеж Ань Лушаня, и пограничные китайские гарнизоны были готовы присоединиться к отрядам восставших, которые угрожали трону. Тибетцы не упускали случая воспользоваться благоприятным моментом и всячески помогали восставшим. В 758—759 гг. они постоянно совершали набеги на территории нынешних провинций Ганьсу и Шаньси. В 759 г. был взят Дуньхуан, в 760—766 гг. завоевана почти вся территория Ганьсу, и сообщение между Танской империей и Восточным Туркестаном прервалось (Чугуевский, 1983, с. 15).

Воспользовавшись слабостью Китая, в 763 г. тибетская армия совершила стремительный бросок в глубь китайских земель и на 15 дней заняла столицу империи — Чанъань. За этот срок тибетцы успели посадить на китайский трон своего ставленника, представителя правящего дома Ли Чэнхуня (Бичурин, 1833, с. 177). Дуньхуанская хроника сообщает об этих событиях под 762 г.: «Прошлой зимой китайский император умер, и был возведен на трон новый император, однако [ему] не доставляли вовремя шелка, [собранного в виде] налога, [и не было] плана владений, поэтому китайское правительство было готово к падению. [Тогда] *Zhang-Rgyal-zigs* и *Zhang-Stong-rtsan* и другие перешли через железный мост в *Bum-ling* и напали [на Китай]. Много китайских городов — *'Bul-shing-kun*, *Zin-cu*, *Ga-cu* и другие — было захвачено. Вернувшись в Тибет, *Zhang-Rgyal-zigs* вместе с советниками *Stag-sgra*, *Zhang-stong-rtsan*, *Zhang Btsan-ba* и другими предприняли нападение на *Keng-shi* (Чанъань) и захватили его. Китайский император бежал. Новый китайский император был возведен на трон. Вернувшись из похода, *Zhang-Rgyual-zigs* отправился в Тибет на большой совет» (Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946, с. 59—50, 65—66).

Танскому войску удалось вскоре очистить столицу от тибетцев, которые, однако, еще оставались на китайской территории, а год спустя предприняли новую, правда неудачную, попытку захватить Чанъань. Китайцы срочно отправили в Тибет посольство для переговоров, которые продолжались три года (780—783) и завершились подписанием очередного мирного договора (Бичурин, 1833, с. 189). После этого тибетские войска оказали помощь китайским войскам в подавлении восстания цзедуши *Чжу-цзы* и нанесли ему поражение при Утинчуане. Урегулировав отношения с Китаем, Тибет приступил к укреплению своих позиций в Восточном Туркестане. В 787 г. тибетцы захватили Кучу и Бэйтин, а в 791 г. вступили в Хотан. Тюркское племя карлуков помогло тибетцам захватить Турфан и нанести поражение уйгурам, которые на том этапе борьбы за Восточный Туркестан выступали как союзники империи Тан (Stein, 1907, т. 1, с. 65). Тибетскому войску удалось также добиться успехов в Индии, где сюзеренитет Тибета признали династия Пала в Бенгалии и Бихар (Petech, 1939, с. 68).

ОСЛАБЛЕНИЕ ТИБЕТСКОГО ВЛИЯНИЯ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

К 90-м годам VIII в. под властью Тибета оказалась огромная территория, включающая весь Таримский бассейн, Гилгит, Непал, часть Северной Индии, Ганьсу, Юньнань. Тибетцы стали опасным соседом своих бывших союзников, арабов, укрепившихся в Средней Азии. Теперь уже Китай обратился за помощью к арабам против тибетцев. Арабы согласились помочь китайцам, и в 798 г. Харун ар-Рашид отправил в Китай послов, чтобы договориться о совместных военных действиях (Cordier, 1920, с. 461). Как следует из китайских источников, фактически арабы начали военные операции против тибетцев уже в 785 г., так что Тибету ежегодно приходилось посылать войска на запад (Бичурин, 1950—1953, т. 1, с. 363). В 802—804 гг. арабам удалось сковать силы половины тибетского войска, и Танская империя провела в Восточном Туркестане ряд успешных операций. Все же до конца VIII в. Тибет удерживал свои позиции в Восточном Туркестане, несмотря на атаки с двух сторон. Последний завоевательный поход на запад тибетцы предприняли при Тидэсонгцэне (804—817), когда тибетские отряды дошли до Самарканда.

В создавшейся обстановке равновесия сил в 821/22 г. Тибет заключил с Китаем мирный договор. В соответствии с ним прекращались военные действия между сторонами, определялись границы государств. Тибет и Китай обязались не вмешиваться во внутренние дела друг друга и оказывать взаимную помощь (Богословский, 1962, с. 69) [7]. Из текста договора можно судить о расстановке сил в Восточном Туркестане в первые десятилетия IX в. В нем упоминаются «четыре высоких правителя» (*mthoбži-rgyal-po*) — китайский, тибетский, тюркский (*drug*) и *jaй*. Тиб. *'Jaй* Ф. Томас отождествляет с дансянами или тангутами, проживавшими на северо-восточных рубежах Тибета (Thomas, вып. 3, с. 85). Дансяны были подчинены тибетцами в 703 г., при Тидэцунгцэне (Bacot, Thomas, Thoussaint, 1940—1946, с. 112, 149—150). В дуньхуанских хрониках рассказывается также о сооружении тибетцами после заключения договоров с Китаем в 783 и 821—822 гг. большого числа буддийских монастырей вдоль тибетско-китайской границы и в районе оз. Кукунор (Thomas, вып. 3, с. 88—96).

К середине IX в. положение Тибета в Восточном Туркестане резко ухудшилось. Уйгуры, теснимые с севера кыргызами, приступили к завоеванию Таримского бассейна. К 843 г. они овладели Турфаном, Бешбалыком, Карашаром, Кучой, Хотан же оставался независимым. Другие округа «Четырех инспекций» отошли под власть каганата карлуков, кочевавших вокруг оз. Иссык-Куль. В X в. сведения об этих областях стали появляться в арабо-персидских источниках, в середине же столетия территория между Иссык-Кулем и Кашгаром была обращена в ислам. Исламизация Хотана относится к началу XI в. (Stein, 1907, vol. 1, с. 180) (подробнее см. главу 2).

Конечное поражение Тибета в Восточном Туркестане было обусловлено внутренними социально-экономическими и политическими процессами. Усиление аристократических родов и борьба за власть между ними, с одной стороны, и возрастание могущества буддийского духовенства — с другой, привели к ослаблению центральной власти. В середине IX в. единое централизованное государство практически перестало существовать, распавшись на отдельные владения.

ТИБЕТСКАЯ ОККУПАЦИЯ ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА

Проанализировав имена собственные, сохранившиеся в китайских источниках, связанных с Дуньхуаном и Восточным Туркестаном, а также в эпиграфических памятниках с этих территорий за 102 г. до н. э.— 995 г. н. э., В. Эберхард установил, что уже в начале этого периода в Дуньхуане жили тибетцы (цяны) (Eberhard, 1942). Имена из китайских документов, обнаруженных в могильниках Турфана (Астана), свидетельствуют о том, что в китайском войске в тот период служило значительное число тибетцев, в основном конников (Eberhard, 1967, с. 90). С другой стороны, резко падает число китайских имен, засвидетельствованных на территории Восточного Туркестана в 790—860 гг., когда в регионе было установлено тибетское господство (Eberhard, 1967, с. 77).

Тибетское войско, оккупировавшее оазисы Восточного Туркестана, область древних цивилизаций, казалось местным жителям скопищем дикарей, более грубых и неотесанных, чем северные кочевники, от набегов которых Таримский бассейн страдал с древнейших времен. Впереди отрядов мчались всадники на прославленных амдоских скакунах, за ними двигались лучники — горцы-охотники с твердой рукой и острым глазом. Зловещими казались шаманы и прорицатели — *пхурмьи*, вооруженные короткими кинжалами. Замыкали шествие вóйска отряды одетых в кольчуги копьеносцев, ощетинившиеся лесом копий (Thomas, 1927—1934, vol. 6, с. 384). Стрелы с невиданными наконечниками и оперением, бунчуки, стяги, чуть красноватые,

обветренные лица воинов — все наводило страх. И неудивительно: не прошло и столетия, как эти потомки «царя обезьян и горной ведьмы» (Кычанов, Савицкий, 1975, с. 19—25) создали свое государство. Не успев разобраться со своими внутренними делами — вновь введенная буддийская религия оказалась не по душе бонским шаманам и простому народу,— тибетцы приступили к расширению своей территории и в ходе военных столкновений и дипломатических контактов очень быстро восприняли опыт более развитых цивилизаций. Ко времени вторжения в Восточный Туркестан тибетские цэнпо завели собственный двор по индийскому и китайскому образцам, разработали дипломатический церемониал, создали письменность на индийской основе, воспользовавшись опытом Крорайны и Хотана. Тибетцы начали запись своей истории по китайскому образцу (царские анналы, погодные хроники), восприняли индийский эпистолярный стиль, приступили к переводам с санскрита буддийской литературы и к обучению грамоте с помощью буддийских монахов, приглашенных из различных индийских областей.

Тибетские документы, найденные А. Стейном в основном в двух пунктах Восточного Туркестана — Мазартаге (развалины тибетской крепости посреди пустыни Такла-Макан, на левом берегу р. Хотан) и Миране (развалины крепости к югу от оз. Лобнор), относятся ко второй половине VIII — первой половине IX в., эпохе господства Тибета на этих территориях. Как показали раскопки А. Стейна, обе крепости были построены тибетцами из необтесанных камней, грубого сырцового кирпича и пахсы с включением большого числа глиняных черепков. И оборонительные сооружения, и жилые дома в крепости построены грубо, неудобны для жилья. На каменных полах сохранились остатки глиняных очагов, повсюду — кучи отбросов, накопившихся за 100 с лишним лет, когда тибетцы были бессменными хозяевами Мазартага и Мирана. Именно среди отбросов и были найдены документы, представляющие собой часть древних архивов [8]. Коллекция, собранная А. Стейном, насчитывает около 2 тыс. документов и их фрагментов на дереве и на бумаге и в настоящее время хранится в Британской библиотеке.

В собрании ИВАН также имеется коллекция тибетских документов на дереве, собранная С. Е. Маловым. Она состоит из 57 узких дощечек с обструганными краями, 2—20 см в длину, 1,5—2 см в ширину, 0,3—0,5 см толщиной. Документы имеют шифры хранения ТД-1 — ТД-56б (ТД — «тибетский документ»). В. С. Воробьев-Десятовский издал четыре документа: ТД-15, ТД-23, ТД-24 и ТД-28 (Воробьев-Десятовский, т. 2—3, 1953). Нами подготовлены к изданию пять не опубликованных пока документов: ТД-25, ТД-26, ТД-27, ТД-29, ТД-49; остальные манускрипты содержат незначительный по размерам текст. Документ ТД-47, например, по размерам подобен перечисленным выше, однако вряд ли может быть издан из-за плохой сохранности: текст смыт, различимы только отдельные слова. Под шифром ТД-1 хранится

деревянный кубик типа игральной кости. Более 20 документов — небольшие таблички неизвестного назначения с именами людей или топонимами. Их назначение не определено. Два документа — ТД-16 и ТД-20 — налоговые дощечки с насечками на боковых гранях, одна из сторон этих дощечек покрыта красной краской. На такой же дощечке с насечками и окрашенной поверхностью одной стороны написан долговой документ ТД-29. Документ ТД-44 — табличка с надписью брахми в одну строку. Три дощечки лишены текста, хотя, вероятно, были подготовлены для письма.

Большинство изданных и подготовленных к изданию дощечек содержит по две строки текста на каждой стороне. Лишь один документ — ТД-27 (10 × 2 см, толщина — около 0,5 см) — имеет текст на четырех гранях. Начинаясь на боковой грани, он продолжается на лицевой стороне дощечки, переходит на другую боковую грань и заканчивается на оборотной стороне (всего — шесть строк). Дощечки имеют небольшое круглое отверстие справа: очевидно, они были нанизаны на веревку, по образцу китайских табличек. Среди документов, изданных В. С. Воробьевым-Десятовским, два экземпляра представляют другой тип рукописи — это верхние крышки от парных табличек, напоминающих документы на дереве из Нии и Крорайны. На одной крышке сохранилось углубление для печати со следами глины, на другой — следы шнурка на боковых гранях (небольшие надрезы) для скрепления с другой дощечкой. Часть дощечек, возможно, представляет собой черновики писем: бумага на протяжении всего I тыс. н. э. оставалась в Восточном Туркестане в большой цене. О черновом характере некоторых документов, как представляется, можно судить по тексту документа ТД-27, который обозначается *spriṅ-śog*. «послание на бумаге». Очевидно, впоследствии текст письма был перенесен с дощечки на бумагу. Сохранность большинства документов хорошая.

Документы на дереве из коллекции А. Стейна тоже хорошо сохранились. Документы на бумаге пострадали больше, на них — грязь, следы пищи, остатки испражнений, текст поврежден и местами не читается. В рукописях из этой коллекции засвидетельствованы уставный и скорописный почерки. Документы из Мазартага в основном написаны уставным *u* черком, миранские документы, как правило, скорописные. Сравнение с документами письмом брахми и кхарошти из Восточного Туркестана показывает, что во II—IX вв. здесь сохранялся один и тот же тип писем и документов на всех языках народов региона. Формуляры документов — через множество промежуточных звеньев — могут быть возведены к ахеменидской канцелярии. Небрежность, с которой написаны многие тибетские документы и письма, нарушение норм эпистолярного стиля, употребление одних и тех же дощечек дважды (текст стирался или счищался) свидетельствуют о снижении уровня канцелярского дела в эпоху тибетского завоевания.

По содержанию документы из коллекций А. Стейна и С. Е. Малова представляют собой архив тибетских гарнизонов на завоеванных землях, а также тибетских гражданских канцелярий. Среди рукописей можно найти прошения, инвентари снаряжения и оружия, ведомости о распределении продуктов и подарков, инструкции часовым и осведомителям, докладные записки о посылке продовольствия и об уплате налогов, жалобы на задержку продовольствия и жалованья, доклады о болезнях солдат, прошения о медицинской помощи, приказы о назначении на должности, списки транспорта для перевозки вооружения, дощечки-талоны на получение провизии, удостоверения личности, сообщения о военных столкновениях и победах (ТД-23, 25—27), договоры об аренде земли, долговые расписки (ТД-29), личные письма и даже одна анонимная жалоба на хотанского *naṅ-rje-po* «советника по внутренним делам» (Thomas, vol. 1, с. 78).

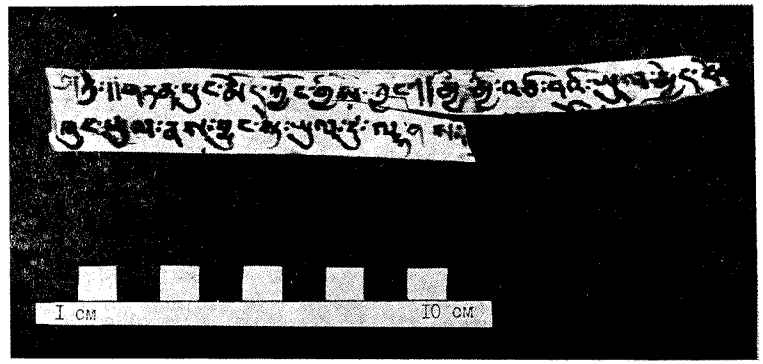


Рис. 7. Тибетский документ на дереве (VIII—IX вв.). Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция С. Е. Малова. Публикуется впервые

Особый интерес представляют налоговые ведомости, специфические именно для Центральной Азии. Речь идет о деревянных табличках двух видов. Во-первых, о бирках квадратной формы длиной 30—40 см. На краях бирок — зарубки, очевидно означающие количество мер зерна, внесенных в счет налога. Около зарубок написаны слова: ячмень, пшеница, просо, трава, корм для коней. На другой стороне таблички — имя плательщика и заметки об уплате налога деньгами. Во-вторых, в ходу были короткие деревянные таблички, лицевая сторона которых покрыта красной краской. Правый нижний угол табличек обычно срезан, на сторонах нанесены зарубки, перемежающиеся с короткими записями: «шесть *bre* ячменя не получено», «получено позднее»; «четыре *bre* ячменя получено позднее». Возможно, это документы о задолженностях по налогам. На некоторых табличках есть два слова: *bab* — «налог» и *thar* «освобожден». Очевидно, подобный документ освобождал от уплаты налогов. К такому типу относятся манускрипты ТД-16 и ТД-20 из коллекции ЛО ИВАН. Найдены также таблички с широкой красной полосой посередине,

на одной из них такая полоса начертана кровью. Назначение полосы неизвестно (Francke, 1914, с. 48—49). По всей вероятности, такие же бирки для регистрации налогов, долгов имели хождение в Тибете. Так, в рукописях из Дуньхуана говорится об учетных документах, которые, как показал венгерский ученый А. Рона-Таш, представляли собой деревянные бирки — *khram* (Róna-Taš, 1956). В погодных дуньхуанских хрониках упоминаются также *khram-dmar-po* «красные трэм» (Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946, с. 17, 37, 192).

Документы датированы по годам 12-летнего «звериного» цикла, причем указаны день и месяц. Дата по 60-летнему циклу не зарегистрирована ни в одном документе; по-видимому, он был введен в Тибете позднее. Год делился на четыре сезона по три месяца, каждые месяцы в пределах сезона называются «первый» (*sla-ra-ba*), «средний» (*'bring-po*) и «последний» (*mtha-chungs*). Число дней в месяце остается неизвестным.

Ряд документов содержит упражнения в написании тибетских букв — это листы из тетрадей для обучения грамоте. Эти манускрипты важны, во-первых, потому, что относятся ко времени, когда тибетский алфавит только что был изобретен. В силу этого можно заключить, что он не отличался от современного алфавита. Во-вторых, зафиксированный в них порядок букв указывает на несомненную связь с индийским алфавитом (Hoernle, 1914, с. 51—52). Порядок расположения слогов в алфавитных таблицах свидетельствует о знакомстве тибетцев с центральноазиатскими таблицами брахми (Воробьев-Десятовский, 1958, с. 280—308; Hoernle, 1911, с. 447—460).

Тибетские документы VIII—IX вв. из Восточного Туркестана наряду с дуньхуанскими рукописями представляют собой единственный источник для анализа тибетского языка рассматриваемого периода, до сих пор почти не изученного (Воробьева-Десятовская, 1966). Основной причиной этого является отсутствие в течение долгого времени факсимильных изданий документов; исследовать же орфографию и грамматику по чужим транслитерациям было нецелесообразно. Знакомство с коллекцией тибетских документов С. Е. Малова позволило теперь сделать некоторые предварительные выводы относительно особенностей тибетского языка той эпохи. Общие палеографические особенности документов сходны — все они написаны скорописными вариантами письма *бучан* (головастиковое), причем четко прослеживаются индивидуальные особенности почерков писавших.

Тибетские документы VIII—IX вв. из Восточного Туркестана уникальны близостью их языка к разговорным формам живого языка именно танской эпохи, на котором общались между собой воины тибетских гарнизонов в Восточном Туркестане. Зафиксированы и некоторые эпистолярные штампы, которые получили распространение в более поздний период; например, выражение *ža-sñar* «в присутствии, перед лицом» — признак орнифического стиля (ТД-15). Упомянем также словосочетание *bka'-stsald-pa* «приказание», относящееся к эпистолярному стилю (ТД-24). В последующий период число эпистолярных формул и оборотов намного возросло, был детально разработан орнифический стиль, присущий ранней комментаторской и оригинальной тибетской литературе. Орфография документов отличается некоторым разнобоем, одни и те же слова пишутся по-разному у разных писцов, есть и постоянные отклонения от норм письменного языка более позднего периода. Одной из причин этого разнобоя можно считать отсутствие длительной письменной традиции, поскольку со времени введения тибетской письменности прошло всего 100—150 лет. Нужно учитывать и недостаточную грамотность писавших, часто — простых солдат. Две особенности, засвидетельствованные в документах собрания ЛО ИВАН, встречаются и в других письменных памятниках VIII—IX вв., поэтому их можно считать орфографическими нормами письменного языка рассматриваемого периода. Это, во-первых, написание *mye* и *myi* вместо *me* и *mi* [9], во-вторых, наличие так называемого *da-drag* после l [10]. После XI в. обе эти особенности исчезли, нормы орфографии изменились, и сейчас соответствующие написания служат важным критерием датировки рукописей. Очевидно, произошли изменения произносительных норм речи.

Важная особенность документов собрания ЛО ИВАН состоит в том, что в их языке прослеживаются особенности диалектов, отличавшихся от лхасского диалекта, положенного в основу письменного тибетского языка, языка делопроизводства. Так, в лхасском диалекте не засвидетельствована важная тенденция к сокращению слогов путем редукции конечных согласных, зафиксированная в документах: например, *stag-sña* (ТД-25) вместо *stag-sñan*; *gro-rma* (ТД-15) вместо *grogs-rmaṅ*; *stag-rma* (ТД-15) вместо *stag-rmaṅ*. Утрачиваются также префиксы: *ruṅ* (ТД-49) вместо *druṅ* «войско»; *byoṅ* (ТД-25) вместо *'byoṅs* «совершенный»; *rad-pha* (ТД-24) вместо *bgrad-pa* «открытый настежь». Поскольку диалектология тибетского языка изучена крайне слабо, особенно в историческом плане, соотнести эти особенности с каким-либо определенным диалектом в настоящее время не представляется возможным. Изучение ряда диалектов современного тибетского языка позволило ученым (одними из первых были Ю. Н. Рерих и Г. Ураи) приблизиться к пониманию этой проблемы (Рерих, 1961, с. 19—25; Roerich, Phuntshok, 1933, Roerich, 1958; Uray, 1949; 1955). Особой архаичностью произношения отличаются так называемые «диалекты кочевников» (*'brog-skad*) и диалекты периферии Тибетского нагорья — балти и пурик на крайнем западе и амдоский и голокский на востоке. Их носители произносят максимальное количество звуков, отраженных на письме (все префиксы, все конечные согласные). Так, в одном из наречий Амдо — *dpa-ri* — до сих пор произносится *da-drag* после *l* и *n*: *rold* вместо *rol*; *śind* вместо *śin* (Uray, 1955, с. 309—310). В лхасском, лахульском и других диалектах центральной группы пре-

фиксы не произносятся; звонкие согласные в конце слога также не произносятся, но влияют на произношение предшествующего гласного. Особняком стоит диалект Цанга (тоже центральная группа), в письменности которого сохранились некоторые архаичные эпистолярные формулы (Рерих, 1961, с. 20). В диалекте Амдо *roň-skad* не произносятся ни префиксы, ни согласные в конце слогов. То же относится ко многим диалектам Кхама (Восточный Тибет). С учетом этих тенденций, развившихся в современных диалектах, можно предположить, что в документах из Восточного Туркестана отражены как западные и восточные диалекты, сохранившие свою архаичность до наших дней, например наречие «страны шангшунгов», упоминающейся в документах (область Нгари, Западный Тибет), или амдоский диалект *dpa-ri*, так и диалекты, которые проявили тенденцию к обновлению (диалект Амдо *roň-skad*, кхамские диалекты и говоры).

Из других орфографических особенностей языка рукописей можно отметить колебание в употреблении *c* и *ch* там, где в классическом тибетском — только *ch* (ТД-23, ТД-49). Грамматической же особенностью является употребление глагола *mchi* «быть» в функции глагола-связки (совр. *yod* «быть, находиться»).

Тибетские документы из собрания А. Стейна обработаны и частично дешифрованы А. Франке и Ф. Томасом. В публикациях Ф. Томаса издано в общей сложности около 400 манускриптов, представляющих наибольший интерес и сохранившихся лучше других. Их изучение позволило Ф. Томасу прийти к некоторым важным выводам относительно истории самого Тибета и Восточного Туркестана в период тибетского господства. К числу этих выводов следует отнести заключение о характере тибетской оккупации Восточного Туркестана и сфере ее распространения.

Документы свидетельствуют о том, что тибетские войска оккупировали не всю территорию Восточного Туркестана, а только Хотан, оазисы к югу от пустыни Такла-Макан и вокруг оз. Лобнор, а также Дуньхуан и Ганьсу, закрывающие проход в Восточный Туркестан со стороны империи Тан. Государства, расположенные вдоль северной ветви Великого Шелкового пути,— Турфан, Карашар, Куча, Аксу, Кашгар — с 675 г. находились под контролем Тибета, но не были заняты его войсками, поэтому в документах почти нет сведений об этих государствах региона. Археологические исследования показали, что в годы тибетского господства материальная и духовная культура в названных княжествах находилась на более высоком уровне, чем в районах к югу от Такла-Макан. Это объясняется тем, что оазисы вдоль северной ветви не только имели более удобное географическое положение и обладали значительными материальными ресурсами, но и главным образом не страдали от тибетской оккупации.

Яркенд, Каргалык, Хотан, Шаньшань находились в другом положении. Хотя первые два города только упоминаются в документах (Thomas, 1927—1934, т. 4, с. 288—291), но характер

этих упоминаний позволяет заключить, что здесь тибетская власть была сильна. Так, среди «полков» или «округов», организованных тибетцами на завоеванных территориях, упоминается *Gyar-skyaň-gi-sde* = *Yar-skyaň-gi-sde* (Яркендский полк) [11]. Больше всего информации в документах содержится относительно Хотана и Шаньшаня (Ноб тибетских источников), хотя характер тибетского господства здесь был различным. Если Хотан оставался под властью собственных правителей, то в Нобе и военная и гражданская власть в центре и на местах была в руках тибетцев. В Хотане также квартировали тибетские гарнизоны. Так, г. Утхен был резиденцией тибетского военного коменданта, верховный же наместник жил при штаб-квартире тибетских войск в Хотане — в крепости *Śiň-śan* (Мазартаг). Сбор денежных и натуральных налогов, контрибуции в пользу тибетской армии, как продемонстрировано выше, осуществлялся местной хотанской администрацией (см. главу 2).

АДМИНИСТРАТИВНОЕ УСТРОЙСТВО ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА В ГОДЫ ТИБЕТСКОГО ВЛАДЫЧЕСТВА И УПРАВЛЕНИЕ КРАЕМ

Вступив в середине VII в. в полосу войн, Тибет должен был прежде всего реорганизовать свое войско. Из дуньхуанских хроник можно заключить, что тибетская военная система основана на территориальном принципе. Все государство было разделено на определенное число военных зон — *ru*, букв. «рог», «крыло» войск. В хрониках сохранились названия пяти *ru*, первоначально же территория делилась на три таких округа: *gyo-ru* «левый рог», *dbu-ru* «средний рог» и *gyas-ru* (< **gya'ru*) «правый рог». В результате присоединения земель соседних племен появилось еще два «рога» — *Gtsang ru-lag* «дополнительный рог Цанг» (кратко — *ru-lag* «дополнительный рог») на западе и *yan-lag gsum-pa'i ru* «дополнительный рог сумпа» (кратко *sum-pa'i ru* «рог сумпа») в Mdo-smad на востоке (Uray, 1960, с. 53). Обычный термин дуньхуанских хроник — «четыре рога», под которыми следует понимать «правый рог», «средний рог», «левый рог» и «дополнительный рог Цанг» [12] (Chang Kun, 1959—1960, с. 138—140). Каждый из этих «рогов» подразделялся на верхнюю (*stoň*) и нижнюю (*smad*) «части», а также на восемь *stoň-sde* «полков», «округов» (Chang Kun, 1959—1960, с. 139). Последний термин засвидетельствован также в рукописях из Восточного Туркестана и буквально означает «округ, состоящий из тысячи хозяйств (и семей)». Тысяча мужчин из этих семей должна была составлять полк под командой stoň-dpon'a — «начальника тысячи». Как показывают более поздние тибетские письменные источники (Богословский, 1962, с. 128—135), а также документы из Восточного Туркестана, в VIII—IX вв. *stoň-sde* практически не состоял из

тысячи хозяйств, *stoṅ-dpon* же был не военным командиром тысячи солдат, а администратором округа. Военачальниками при них назначались *dmag-dpon* «командующие войском».

В Тибете административное деление на *ru* и *sde* накладывалось на старое родо-племенное деление, и «начальники тысячи» — *stoṅ-sde*, как представляется, назначались из числа прежних родовых или племенных вождей. В документах из Восточного Туркестана сохранилось около 20 названий полков, относящихся к собственно Тибету (Thomas, т. 6, с. 553). Китайские источники сообщают, что войско Сонгцэн-гампо насчитывало 200 тыс. человек (Thomas, т. 6, с. 380). Практически все мужское население боеспособного возраста несло военную службу.

Захватывая новые территории, тибетцы распространяли на них свое военно-административное деление. Система организации войска по территориальному принципу, как свидетельствуют документы кхарошти из Крорайны, не была чужда и Восточному Туркестану. Как уже упоминалось, в Крорайне одной из единиц административного деления была шата «сотня», во главе которой стоял *śadavida*, исполняющий в военное время обязанности командира отряда, а в мирное время — административные функции. Во времена тибетского господства территория Хотана и Ноба делилась на *stoṅ-sde* «полки» или «округа в тысячу хозяйств». В районе Ноба по документам зарегистрировано 10 названий полков, в Хотане и прилегающих областях — 19 названий (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 553—568). Из списков личного состава, найденных среди документов, видно, что службу несли как тибетцы и представители племен, завоеванных ими, так и хотанцы и другие местные жители Восточного Туркестана. В документах из коллекции С. Е. Малова упоминаются воины из «страны шангшунгов» (ТД-49) и из племени мон [13] (ТД-27). Верховное командование армией, оккупировавшей Восточный Туркестан, как представляется, осуществлялось советом (*bde-sde*) округа (полка) *Mdo-smad* в северо-восточном Тибете (Thomas, vol. 7, с. 97). Деление на *stoṅ-sde* в Хотане и Нобе, по-видимому, накладывалось на местное административное деление. Так, Хотан, по данным тибетских буддийских текстов, делился на пять областей: *Mdo-lo*, *Me-kar*, *Kam-śed*, *Ku-śed* и *Koṅ-śed* (Thomas, 1925, с. 259—260; Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 88). В годы тибетского господства территория княжества подразделялась также на уезды — *tshar*.

Сохранились названия трех *tshar*, которые, вероятно, охватывают всю территорию Хотана: *Śi-ro-ña* на западе, *Has-go-ña* на востоке, *Bar-ma-ro-ña* (букв. «средний») занимал центральные территории Хотана (МТв, 1/0048; Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 50). Сохранились списки солдат или чиновников, расквартированных в *tshar*, их имена — хотанские. Ф. Томас высказал предположение, что само слово *tshar* по происхождению также хотанское, а не тибетское. В тибетском языке, по его мнению, ему соответствует слово *ljoṅs*, засвидетельствованное в тибетских

буддийских текстах из Хотана. Можно предложить и другое толкование термина *tshar*. На наш взгляд, *tshar* является тибетской калькой хотано-сакского *ysarä* (произносилось *зар*) «тысяча».

В тибетских документах из Восточного Туркестана засвидетельствована еще одна единица территориального деления — *khri* «десять тысяч». В док. М.1, Х.2 упоминается *khri-dpon* «начальник десяти тысяч», которому подчинялся *stoṅ-dpon*. Оба чина имели прямое отношение к гражданской администрации Ноба (Thomas, 1927—1934, vol. 6, с. 549—550). Интересно также указание дуньхуанских хроник о том, что каждый полк имел свою военную канцелярию — *yig-tshaṅs*, во главе которой стоял *yig-tshaṅs-pa* «начальник канцелярии». Он использовал для письма чернила особого цвета (Thomas, 1927—1934, vol. 6, с. 380), к сожалению неизвестно, какого именно. Цветовая символика была с древнейших времен широко распространена как у тибетцев, так и у других народов Центральной Азии и Дальнего Востока и выражалась, в частности, в том, что каждая сторона света имела свое символическое цветовое обозначение (Кононов, 1975, с. 160). Это дает основание предположить, что символика цветов, используемых в военных канцеляриях, связана с ориентацией военных подразделений по сторонам света.

Таким образом, тибетцы реорганизовали административное устройство завоеванных областей Восточного Туркестана и ввели новое деление на «полки». Сам же принцип деления — объединение хозяйств по «сотням», «тысячам»,— судя по источникам, был издавна известен в регионе. Новые «полки» были этнически неоднородными, состояли как из хотанцев и других местных жителей, мобилизованных для несения военной службы, так и из тибетцев, расквартированных по поселениям, крепостям и сторожевым постам. Хотанцы служили на низших должностях, зачастую использовались как обслуга гарнизона. В Хотане, крайней западной точке тибетских завоеваний, большинство личного состава войска составляли тибетцы. В Нобе, напротив, в войско вербовали местных жителей (из областей *Rgod*, *Nag-śod*, *'Dzom*, *Kha-dro* [14] (Thomas, 1927—1934, vol. 6, с. 385). Тибетские воины, как уже отмечалось, в документах называются *so* или *so-pa*, а также *stag* «тигры». На местных жителей этот эпитет, как правило, не распространялся. За несение военной службы воин получал *so-gla* «солдатское жалованье» (МТа, V, 001) (Thomas, 1927—1934, vol. 6, с. 400), а также *tshal-ma* «паек». Во время похода солдату выдавали особый «дорожный паек» и обмундирование.

Как уже упоминалось, режим оккупации тибетцами Хотана и Ноба был различным. В Хотане тибетцы оставили у власти местную династию. В документах «хотанский царь» — *Li'i rgyal-po* — упоминается несколько раз, но имя одного из них засвидетельствовано только в док. МТbI, 0092 (Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 66—68) — *'Traṅ-ched-po*, «великий Трэн». Ф. Томас вы-

сказал предположение, что тот же *rgyal-po* упоминается в тибетском документе из Дуньхуана под именем *Mun-dmag-traṅ* [15]. С. Конов отождествляет этого *rgyal-po* с *Vijaya-bohan-chen-po* тибетской хотанской хроники (Konow, 1914, с. 342—343; Stein, 1907, vol. 1, с. 582) и с Виша Вахамом хотано-сакских документов.

Резиденцией правителя Хотана в документах назван город *U-ten* (*'U-den*, *'U-then*) — кит. Юйтянь. Относительно придворной администрации и хотанской администрации на местах в документах сведений нет. Из китайских источников известно, что китайский император пожаловал хотанскому князю и прочим правителям Восточного Туркестана титул *амочжи* (Chavannes, 1903, с. 207—208; Stein, 1907, vol. 1, с. 66, 176, 256, 523). Этот титул засвидетельствован также в тибетских документах в форме *'a-ma-cha*. Ф. Томас обнаружил, что этот титул значительно позднее был в ходу в Ладакхе (Thomas, 1927—1934, vol. 1, с. 121—122). В Утхене при княжеском дворе находилась тибетская гвардия, высший военачальник — *dmag-dpon* «командующий войском» — и при нем совет — *gdan-cha* (док. MT 0515) (Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 77).

Об отношениях хотанских властей с тибетской военной администрацией можно судить по упомянутому выше док. MTb, I, 0092, представляющему собой письмо хотанского князя в штаб-квартиру тибетской армии в *Siṅ-śaṅ'* (Мазартаг). В нем упомянут тибетский *naṅ-rje-po Khri-bžer* — «советник по внутренним делам Кхрибшэр», находящийся при хотанском дворе. Очевидно, в его функции входил контроль над деятельностью хотанского князя и сановников. Письмо содержит объяснения по поводу нападения местного населения (в тексте употреблен термин *nag* «разбойники») на тибетский обоз с продовольствием и обещание не допускать таких происшествий в будущем. Тибетский документ ТД-25 из собрания ЛО ИВАН, по-видимому, дает возможность этимологизировать топоним Шингшан, поскольку фиксирует другую его форму — *Śoṅ-śaṅ*, т. е. «горная гряда», «горная цепь». Хотано-сакское название этого места *Gira* (*Gära*, *Gaḍi*) этимологизируется «гора», «холм». В док. ТД-25 говорится, что в «Шингшан доставлены три воза муки», утром доставившие «ушли обратно в Большой Ноб».

Между Шингшаном, Хотаном, Большим и Малым Нобом, с одной стороны, и Тибетом — с другой, поддерживались постоянные связи. Курьер из Хотана в Шингшан ездил пять раз в день, доставляя необходимые сведения и приказы (док. MTc, II, 0040; Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 80). В Шингшане, очевидно, была расположена тибетская военная ставка, канцелярия, ведавшая гражданскими делами Хотана, цитадель и «*Śiṅ-śaṅ mkhar-bu*» — «Малая крепость Шингшан», т. е. поселение (док. MTc, IV, 0039; Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 87). Администратором города был *rtse-rje* «главный правитель», при котором состоял *naṅ-rje-po* «советник по внутренним делам», контролировавший снабжение продовольствием многочисленных тибетских военных постов в Хотане. Очевидно, кроме шингшанского *naṅ-rje-po* в Хотане был и второй носитель этого титула, состоявший при княжеском дворе (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 92). Какой именно из двух «советников по внутренним делам» имеется в виду в документе из Мирана (ТД-15), неизвестно — сохранилась только верхняя крышка этого документа с адресом: «*naṅ-rje-po gro-rma'i ža-sṅar ña-gser-gyi mcid-gsol-ba*» «господину советнику по внутренним делам Дорма прошение Нягсэра».

Доставку продовольствия из различных мест Хотана осуществляли тибетские чиновники *ltaṅ-sags* (*-ltaṅ-sogs*?) «сборщики урожая» (?) и *stsaṅ-'dren* «доставляющие урожай» (док. MT 0501; MTb, I, 0097; Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 89—90). Очевидно, снабжение армии осуществлялось по двухступенчатой системе: хлеб (пшеница, ячмень, просо), масло, мясо, фрукты, овощи в счет натуральных налогов собирались по повелению хотанского правителя местными чиновниками в соответствии с хотанскими законами и традицией. Часть собранного оставлялась в пользу князя, другая — отчислялась тибетцам и передавалась тибетским чиновникам *ltaṅ-sags* и *stsaṅ-'dren*, которые, в свою очередь, хранили продовольствие на складах и развозили по крепостям и сторожевым постам.

В оазисах к югу от Такла-Макан и вокруг оз. Лобнор тибетский оккупационный режим был иным. На данной территории в первых веках новой эры находилось независимое государство Кроранна, прекратившее свое существование в середине IV в. (см. главу 3). Около 445 г. оазисы были завоеваны тогонами. Сюаньцзан, посетивший эти места в середине VII в., называл оазисы близ Лобнора Нафупо (ср. тибетское Ноб и современное Лоб) (Stein, 1921, vol. 1, с. 468). В тибетских источниках встречаются три соответствующих топонима: просто Ноб, Малый Ноб — *Nob-chuṅ* и Большой Ноб — *Nob-chen* (*Nob-ched-po*) [16]. Как установил А. Стейн, из полутора тысяч найденных им в Миране документов почти все адресованы в Малый Ноб и, очевидно, именно там были собраны в архиве. На этом основании Малый Ноб был идентифицирован с современным Мираном. Большой Ноб находился в нынешнем оазисе Чарклык (Pelliot, 1959—1973, vol. 2, с. 770; Stein, 1921, vol. 1, с. 469). К территории Ноба относился также оазис Черчен, причем этот топоним впервые засвидетельствован в док. M I, XXVIII, 2 (Pelliot, 1959—1973, vol. 2, с. 770; Stein, 1921, vol. 1, с. 469).

Как уже упоминалось, административное устройство и управление государством Кроранна в III—IV вв. н. э. известны по документам письмом кхарошти. Тибетский архив из Мирана дает возможность познакомиться с положением дел на этой территории в середине VIII—IX вв. н. э. и проследить, насколько сохранились старые институты и как их преобразовали тибетцы. Следует сразу же отметить, что тибетские документы содержат значительно более скудные сведения: их составляли завоеватели, которые

не особенно вникали во внутреннюю жизнь населения. Нет среди тибетских документов повелений и указов тибетских цэнпо, актов законодательства по гражданским делам Ноба, материалов, позволяющих судить о социальной структуре общества. Тибетскую администрацию в основном интересовало снабжение оккупационной армии продовольствием и осуществление военного и политического контроля над территорией между Нобом, Дуньхуаном и Ганьсу.

Ноб при тибетцах был разделен на семь *stoṅ-sde*: *Nag-śod*, *'Dzom-stod*, *'Dzom smad*, *Rgod-stod*, *Rgod-smad*, *Rgod-ldiṅ*, *Kha-dro*. Округ *Rgod*, очевидно, был крайней восточной точкой тибетских завоеваний: *Kha-dro*, по всей вероятности, соответствовал Чадоте документов кхарошти; *'Dzom* — Эндере или Черчену (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 96). Во главе каждого округа стоял *stoṅ-dpon*. Очевидно, этот начальник командовал не только войском области Ноб, но и полками соседних областей, и резиденция его находилась в *Tshal-bi*, городе на территории Тибета (*Salvi*, *Saluvi* документов кхарошти; Thomas, 1927—1934, vol. 3, с. 556). Как полагает Ф. Томас, в *Tshal-byi* находился также «главный правитель (*rje-bla*) Большого и Малого Ноба» (Thomas, vol. 3, с. 586).

В документах упоминаются три-четыре «города» на территории Ноба (*mkhar-gsum*, *mkhar-bži*). Ф. Томас считает, что в это число должны входить Малый Ноб, Большой Ноб, Черчен, Кадаг и Цэтхон (тиб. *Rtse-thon*, кит. Цитунь) (Thomas, vol. 7, с. 96). Каждое такое поселение имело свою администрацию, которая занималась как военными, так и гражданскими делами, причем административные посты занимали только тибетцы. Во главе администрации стоял *rtse-rje* «главный правитель» (док. M.I, VII, 27, 76; XIV, 0027; XXVI, 13; XXXII, 13). У него был помощник или заместитель — *mgo-rnom* (док. MI, VII, 27; X, 3), а также «советник по делам внешних сношений» — *phyi-blon*, *dgra-blon* (док. MI, XXVII, 7), «советник по внутренним делам» — *naṅ-rje-po* (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 98). В каждом городе был свой главный лама — *rtse-bla-ma*, он же выполнял функции «главного медика» — *rtse-sman* (док. MI, IV, 138). Многие городские чиновники носили высокие титулы, которые в самом Тибете присваивались представителям высшей аристократии, выходцам из родо-племенной знати. А. Стейн склонен считать, что в Нобе, как и в Восточном Туркестане вообще, эти должности были высокими только по названию: численность гарнизонов и масштабы военных операций позволяют предположить, что управлением ведали рядовые чиновники (Stein, 1921, vol. 1, с. 470). Помимо названных выше чиновников в источниках упоминаются также *blon* «советники» и *žan-blon*, расшифровка титула которых долгое время вызывала споры среди ученых. Ф. Томас полагал, что это «дядя-советник», чисто тибетский титул, который восходит к эпохе родо-племенного строя и в Восточном Туркестане жаловался представителям местной знати (ср. *ogu* документов письмом кхарошти, который Ф. Томас сопоставлял с тиб. *'a-khu* «дядя»; Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 99). Б. Лауфер предложил другое толкование термина *žan-blon*: тиб. *žan* — транслитерация кит. шан «глава» (Laufer, 1914, с. 103). В настоящее время данное толкование принято большинством исследователей. Функция *blon* и *žan-blon* в документах не оговорена. В самом Тибете институт «советников» возник в период становления централизованного государства, титул *blon* получали представители родо-племенной аристократии, соратники цэнпо в борьбе за власть. Можно предположить, что «советники» и «главные советники» в Центральной Азии либо выполняли специальные поручения тибетского цэнпо, либо действительно были представителями местной аристократии, которым титул жаловался в качестве поощрения.

Чиновники *ños-pon* (*ños-dpon*) ведали охраной города. Ф. Томас сопоставляет тиб. *ños-pon* с санскр. *anta-pāla* «начальник стражи» (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 99). В документах упоминаются также *khrims-dpon* «судебные чиновники», *khral-dpon* «сборщики налогов» и *chaṅ-kyur*, обязанности которых неясны. Ф. Томас сближает тиб. *chaṅ-kyur* с *caṃkura* документов кхарошти (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 97).

В документах из Восточного Туркестана встречаются также два термина для обозначения чиновников для особых поручений, значение которых неоднократно обсуждалось в научной литературе в связи с Тибетом,— *mṅan* и *khab-so* (Thomas, 1933—1935, vol. 8, с. 290; Tucci, 1950, с. 79, 43). Как показал В. А. Богословский (Богословский, 1962, с. 164—165), данные термины обозначали правительственных чиновников, назначенных центральной властью, которая и определяла их функции и статус. Чиновники *mṅan* должны были осуществлять контроль над соблюдением прав собственности и следить за правильностью составления и хранения хозяйственной документации. Чиновники *khab-so*, вероятно, были их помощниками — собирали налоги, осуществляли конфискации.

Попытки Ф. Томаса толковать встречающиеся в документах термины *rtse-rje* и *jo-co* «главный правитель» как чозбо и шотхамга документов кхарошти представляются неубедительными, особенно в тех случаях, когда он объясняет происхождение кроранского слова *cojhbo* (более старая орфография — *co-zbo*) от тиб. *rtse—rje*. Напомним, что чозбо и шотхамга были представителями исполнительной власти на местах; *rtse-rje* и *jo-co* — главы тибетской администрации на захваченных территориях, пользовавшиеся всей полнотой власти. Если большинство повелений кроранского князя было адресовано чозбо и шотхамге, то среди тибетских документов нет ни одного распоряжения, присланного для исполнения *rtse-rje* или *jo-co*. Сохранились только распоряжения местным чиновникам, исходившие от имени этих сановников.

ЗЕМЛЕПОЛЬЗОВАНИЕ В ГОДЫ ТИБЕТСКОГО ГОСПОДСТВА

При решении юридических вопросов, касающихся местного населения, тибетцы, по всей вероятности, применяли не свои законы, а местные, которые неоднократно упоминаются как в документах кхарошти, так и в тибетских (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 101). Это предположение подтверждает док. M I, IV, 93в из Мирана (Stein, 1921, vol. 1, с. 469; Thomas, 1927—1934, vol. 3, с. 571—573). Поскольку он представляет интерес со многих точек зрения, приведем его текст целиком: «Летом года зайца земли господина Малого Ноба (*Nob-chuṅu'i-rje-žiṅ*) были разделены на пять областей *bžeṅs-kha*. [Особый] совет был создан, чтобы разделить земледельцев (*žiṅ-pa*) по счету (букв. «пересчитав»), и общее число хозяев, и тех, кто желал работать *в соответствии с древним пользованием землей и хозяйством*, было записано с обозначением имен. Было решено разделить посчетно и тех, у кого был земельный надел (*dbaṅ-taṅ-can*), и тех, кто владел обрабатываемой землей (*gtan-žiṅ ... myi*), и тех, кто владел невозделываемой землей (*ra-śul* «пастбища»?) одинаково, [а также] собственников различных мелких участков (*žin-ciṅ-sna-myi*). Никто не имел права бросить плуг или нарушить [пределы] разделенного, деление было произведено на пять областей, и границы [каждой] области были обнесены пограничными знаками. Если кто-нибудь оказывался вне зафиксированного [на данной] территории числа [людей] (*rtsis-mgo-las-'gal-te*), или нарушал [границы] области, или покидал плуг, не говоря уже о насильственном [нарушении самого] деления земель, их привлекали [к ответственности правители] свыше (*tog-blar bsdu*?)». В некоторых случаях были зафиксированы суммы штрафов. Численность земледельцев (*žiṅ-pa'i myi*) была указана в письменном виде в «песне» (*glu-yig-tu bgyis*, ср. «ревизская сказка»?), и [списки] были переданы различным главным чиновникам на границах города (*mkhar-ris-kyi dpon-sna*). Если кто-нибудь не подчинялся, или причинял вред водоснабжению, или оскорблял чиновников, или пытался нарушить то, что было записано, с ним поступали в *соответствии со старыми законами города прежних времен*» (курсив наш — *М. В.-Д.*).

В документе, как видим, дважды упоминаются старые установления: один раз — закон «о древнем пользовании землей и хозяйством», в другой раз — наказания за нарушение проведенного раздела на области по «старым законам прежних времен».

Как представляется, в документе содержатся и другие ценные указания. Во-первых, в нем перечислены все категории земельной собственности Малого Ноба: земли, принадлежавшие «господину Малого Ноба» (*rje-žin* «земли господина»); земельные наделы, принадлежащие частным собственникам (*dbaṅ-taṅ-can*), которые состоят как из «обрабатываемых» (*gtan-žin*), так и из «невозделываемых» (*ra-śul*) участков; «мелкие участки» (*žiṅ-ciṅ*), принадлежащие мелким землевладельцам.

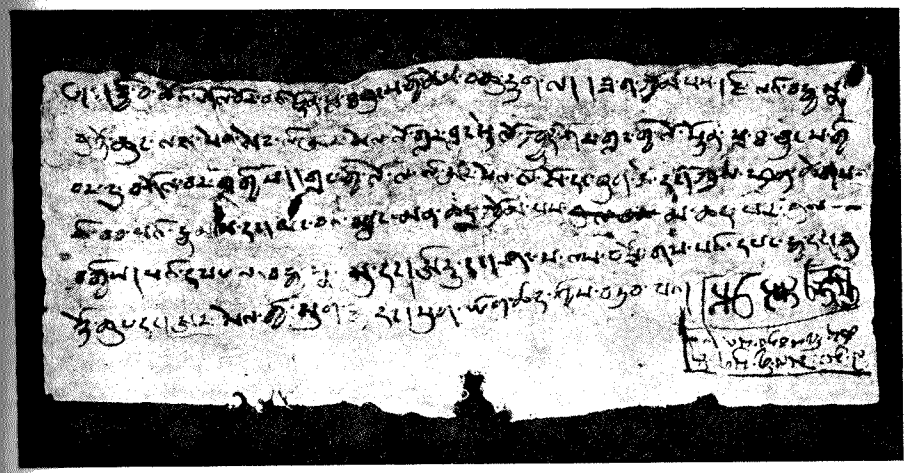


Рис. 8. Тибетский хозяйственный документ на бумаге (VIII—IX вв.) из гарнизонного архива в В осточном Туркестане. Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция Н. Ф. Петровского. Публикуется впервые.

Земли первой категории относятся к числу так называемых «царских» или «государственных» земель. Вопрос относительно этих земель в Хотане может быть решен вполне определенно — это земли князя Хотана, разбитые на участки и отданные для обработки непосредственным производителям. За пользование землей крестьяне платили князю налог частью урожая с этого участка, а также поставляли двору другие сельскохозяйственные продукты. Как правило, налог выплачивался только натурой, деньги в источниках не упоминаются. Термин, обозначающий налог с земель категории *rje-žin*, который употребляется в тибетских документах из Восточного Туркестана, тот же, что и в самом Тибете,— *khral*. Часть собранного со своих крестьян налога хотанский князь отдавал тибетцам.

Что касается Ноба, то здесь положение было сложнее. «Царскими» землями в Малом Нобе в документах названы земли, которые, очевидно, принадлежали правителю Ноба [17]. Если принять эту точку зрения, то система распределения доходов с указанных земель, по всей вероятности, была та же, что и в Хотане. Однако верховным собственником земель Ноба мог быть и тибетский цэнпо. Во всех случаях местные правители продолжали взимать налог *khral* и отчисляли определенный процент собранного тибетцам. Об этом свидетельствует ряд документов, которые Ф. Томас связывает с районами *'Brug*, *'A-ža* и *Sa-cu*. Например, док. Fr. 66 из Дуньхуана представляет собой приказ тибетского резидента области *God* трем землевладельцам из районов *'Brug*, *'A-ža* и *Sa-cu* отправить в *Sa-cu* тибетским чиновникам остатки налога зерном (Thomas, 1927—1934, vol. 1, с. 66—67). Документ из Мирана M I, XXVIII, I (Thomas, 1927—1934, vol. 1, с. 80—81)

гласит: «Когда домохозяева *'A-ža* из Верхнего царского района (*'A-ža-khri-sde-stod-pa*), который примыкает к Китаю, соберут вместе зерно из каждого урожая, царские чиновники, соединив его с ячменем из *Drug-can*, должны отправить немного, сколько нужно для овец, Gnag». Это — приказ главы тибетской администрации в Нобе.

Земли категории *rje-žin*, как представляется, решительно преобладали в Восточном Туркестане в период, зафиксированный в письменных источниках, т. е. с первых веков новой эры (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 270).

В источниках ничего не сказано о наследственных землях представителей родо-племенной знати. Термины *žiṅ-bdag* или *žiṅ-dpon* «хозяин земли», «землевладелец» (Thomas, 1927—1934 vol. 3, с. 562; 564; vol. 7, с. 256) практически могут обозначать любого владельца земли — и мелкого собственника-крестьянина, и крупного землевладельца. Термин *žiṅ-pa* обычно относится к крестьянину, занимающемуся обработкой земли.

Из контекста документов видно, кто был владельцами земель второй категории, упомянутой в документах,— *dbaṅ-taṅ-can*, букв. «обладающий правом [на землю] по приказу» (*taṅ=thaṅ=bka'-thaṅ* «приказ, распоряжение»). Так, в док. M I, XXV, 001 (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 266) упоминаются следующие земельные владения: «земля военачальника» (*dmag-poṅ-gi-žiṅ*); «земля советника по внешним сношениям» (*dgra-blon-žiṅ*); «земля, принадлежащая [правительственному] чиновнику *mṅan*» (*mṅan-gi-žiṅ*); «земля командующего рогом» (*rud-pon-gi-žiṅ*). В док. M I XXXIII, 5 (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 273) «земля учетчика налогов» (*khrai-rts[i]s-kyi yi-ge-pa...žiṅ*). Были ли эти земли получены их владельцами за несение службы из числа государственных или ничейных, или это некая иная форма частного владения, из документов неясно. Сам термин *dbaṅ-taṅ-can* позволяет предположить, что речь идет о землях, данных тибетскими цэнпо представителям местной администрации за несение службы (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 270). Это подтверждается и перечнем получивших землю: как правило, это тибетские чиновники, которым отданы земли завоеванных областей [18]. Обрабатывали эти земли крестьяне, платившие владельцу налог. Документы не дают основания считать, что статус крестьян, проживавших на землях, пожалованных за службу, отличался от статуса крестьян других частных владений. Тем не менее в документах из Восточного Туркестана, так же как и в памятниках, относящихся к собственно Тибету, засвидетельствован термин «трэн» (*braṅ*), который означает категорию лично-зависимых людей — земледельцев, ремесленников, слуг и служанок (*braṅ-mo*). Многие исследователи толкуют данный термин как «раб». А. Рона-Таш, анализируя «Список дарений», отрывок из тибетской дуньхуанской хроники, пришел к выводу, что трэны фигурируют в нем как закрепощенные крестьяне, социальная группа раннефеодального общества (Róna-Taš, 1955, с. 263). К этому же выводу пришел В. А. Богословский (Богословский, 1962, с. 107). Употребление термина трэн в документах Восточного Туркестана, как представляется, связано не только с ленными землями, пути образования категории лично-зависимых людей не указаны. Все документы, в которых упомянут термин «трэн», свидетельствуют об одном — о личной несвободе трэнов. Процитируем некоторые источники.

Док. Ch. fr. 61 из Дуньхуана: «В *Doṅ-to-kun* 3 [человека], *Khri-sgra'*, *Khyuṅ-koṅ* и *Bzaṅ-koṅ*, поделили слуг (*braṅ*); имена и семьи слуг были переписаны в общий список, [врученный] каждому [хозяину; записали также], какие общественные работы и какие налоги (*khrald*) должны выполняться ими» (Thomas, 1927—1934, vol. 2, с. 818—819). Термин трэн в значении «слуга» упоминается и в других документах из района *Śa-cu* (Thomas, 1927—1934, vol. 3, с. 576). В двух документах из Мирана говорится о людях, которых хозяева в наказание сослали в Восточный Туркестан в распоряжение местных властей. Один из наказанных стал гончаром. Оба лично-зависимых обозначены термином *трэн*. О лично-зависимых — служанках, трэнмо — говорится в док. Ch. 75, III из Дуньхуана (Thomas, vol. 2, с. 830—832). Документ представляет собой список трэнмо, прислуживающих бхикшуни из монастырей Дуньхуана. О трэнах, занимающихся обработкой полей, сообщается в трех документах, причем из их текста неясно, ленные это земли или земли частных владельцев, принадлежащих к родовой аристократии. Нет также данных о наличии у трэнов орудий производства, хозяйственного инвентаря. Два документа позволяют предположить, что и сами поля принадлежали трэнам, находящимся в личной зависимости от своих хозяев: в них упоминается «засеянное поле трэна, принадлежащего *Khar-ko phyaṅ-rdo=poṅ'*», и «засеянное поле трэна, принадлежащего *Bde-red*-bsal'». В третьем документе содержится жалоба двух братьев, сыновей трэна, на то, что они были присланы хозяином к кхабсо для обработки полей, но не получили плату за работу. Братья в тексте не названы трэнами, этот термин относится только к их отцу.

Таким образом, многое остается неясным в юридическом статусе и степени личной несвободы трэнов в Восточном Туркестане в описываемый период. Документы письмом кхарошти из Крорайны свидетельствуют о том, что в II—IV вв. на той же территории лично-зависимые могли обладать значительной экономической самостоятельностью. Возможно, что к VIII в. их экономическая самостоятельность ослабла, а степень личной зависимости возросла.

Третью категорию земельной собственности составляли «мелкие участки», принадлежавшие их владельцам «от века» и передававшиеся по наследству. См., например, док. M I, IX, 15 (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 267): «В Малом Нобе имеется восемь участков наследственных садовых земель (*pa'i ldum-rā lhu brgyad*), они возделывались *ban-de Byaṅ-chub sñiṅ-po*. *Ban-de* заболел, и поэтому мне, низкому, тысяча и шанглон их поручили». Такие

участки, как правило, обрабатывались самими собственниками, а налог выплачивался в казну. Процентное соотношение земель различных категорий собственности ни для одного из районов Восточного Туркестана по источникам установить не удается.

Ряд документов упоминает о землях, сданных в аренду. Приведем текст одного из них, в котором указаны условия аренды,— Or. 8212 (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 266): «Весна года собаки. *Bamo Saṅ-tshen*, имеющий в *Hve-gu* обрабатываемую землю, один *dor* [19] в трех маленьких участках, для вспашки под просо уступил ее *Waṅ Bur-'do*, испольщику на паях (*thun-moṅ-du*) [из расчета] половины [урожая]. Названный человек должен работать одинаково [на всех трех участках]. Вспашка и обработка вручную [участков] должна быть обеспечена *Waṅ Bur-'do*. Полученный урожай (*ji-byuṅ-ba*, букв. «то, что уродится») проса должен быть разделен поровну. В качестве подтверждения прилагаются печати свидетелей (*dpaṅ-rgya*) *Sag-dge-legs'* и *Soṅ Hyve-'do*; подпись (или „отпечаток руки"?) хозяина земли (*žiṅ-bdag*) *Saṅ-tsheṅ'*...».

Помимо указанных выше категорий земельной собственности в документах упоминаются монастырские земли. О путях получения с них дохода можно судить по док. M I. XXXIII, I (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 259): «Земли, относящиеся к этому монастырю (*gnas-gtsug-lag-khaṅ-gi rjyen sa-sñon*), составляли прежде 13 [*dor*] без половины. В прошлом году из-за неполадок и ссор налог (*'babs*) [не был собран]... жизнь тех, кто относится к самгхе, не обеспечивалась домохозяевами. Мы, шесть призираемых (*rkyen-druṅ*), требуем донатора (*sku-yon*). В качестве подарка главным чиновникам из Лхарий, сангха, [расположенная] в Лхарий, [посылает]...».

Из документа ясно, что обеспечение самгхи шло за счет доноторов. Донаторы жертвовали самгхе землю, «домохозяева», т. е. крестьяне, обрабатывали ее и ренту вносили в пользу самгхи. Эта рента составляла основу доходов монастырей. Среди тибетских документов из Дуньхуана найдено несколько учетных ведомостей, в которых перечислены названия монастырей, имена доноторов и отметка о поступлении урожая в пользу монастыря (например, док. Ch. 73, VIII, 5) (Thomas, 1927—1934, vol. 3, с. 66 sq).

Приведенный выше документ о разделе земель Малого Ноба на пять областей, как представляется, свидетельствует о том, что в Нобе сохранилось старое административное деление Крорайны на аваны. Тибетский термин *bžeṅs-kha* (букв. «составная часть»), который служит для обозначения этой единицы административного деления, в других источниках не засвидетельствован. В документе указано, что раздел сопровождался составлением списков всех жителей каждой области и установкой межевых знаков. Переход из одной области в другую, а также прекращение полевых работ карались наказаниями «в соответствии со старыми законами... прежних времен». Прикрепление крестьян к аванам — характерная черта организации общества, основанного на

налогообложении непосредственных производителей, которое, в свою очередь, обусловлено закрепощением крестьян, начавшимся на стадии перехода к феодализму. Как видно из источников, тибетцы, к VIII в. не перешедшие еще от родо-племенной общности к феодализму, консервировали на завоеванных ими землях Восточного Туркестана сложившиеся к тому времени социально-экономические отношения и тем самым тормозили развитие в регионе феодализма. Контроль над сбором налогов, как видно из документов с территории Восточного Туркестана, оставался эффективным в течение всего рассматриваемого периода.

ОБЕСПЕЧЕНИЕ ТИБЕТСКОГО ВОЙСКА ПРОДОВОЛЬСТВИЕМ.

Как свидетельствуют источники, основной проблемой для тибетского войска, оккупировавшего области Восточного Туркестана, оставалось снабжение продовольствием. Значительная часть документов — приказы о подвозе продовольствия в различные гарнизоны и на сторожевые посты, удостоверения на право получения продуктов, ярлыки на перевозку продуктов, сообщения об отправке обозов с продовольствием. Ряд документов содержит прямые указания на то, что для воинов, военачальников, чиновников тибетской администрации, а также различных гражданских лиц и их слуг, как и для путешествующих местных жителей, существовала норма отпуска продуктов, паек (*'tsal-ma*), который выдавался по талонам-табличкам — *brgyags-byaṅ*. Приведем текст этих документов. Например, MT 0574 (Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 260): «Слуга домохозяина *Lo-ci* пошел в *Seṅ-ka-tse* без корзины с продовольствием. [Норма выдачи] продовольствия в последний летний месяц — 3 *bre* ячменя и 3 *bre* муки — не была получена» [20]. Документ M I X, 3 (Thomas, 1927—1934, vol. 6, с. 547—548): «В отношении нескольких пришедших сюда друзей (или «слуг»? *sñan-myi*), у которых нет талонов (*brgyags-byaṅ*) на продовольствие и [которые] вынуждены голодать, будьте столь добры прислать распоряжение главе чиновников (*rtse-rje*) Большого Ноба». Документ MT 0019 (Thomas, 1927—1934, vol. 6, с. 547—548): «Господину *Khri(o)-bžer'* и внукам *Cuṅ-ra* и *Cuṅ-'brin*: письмо-прошение от *'Pan-sgyes*. Паек для *Stag-cuṅ* совершенно не был прислан, он умирает от голода. Мой собственный паек тоже пришел не полностью (*gnod-ciṅ-mchis*, букв. «нарушен»), прошу выслать». В док. M I XXVIII, 0036 (Thomas, 1927—1934, vol. 2, с. 819—820) указано, что воинам в походе разрешено увеличить рацион муки до 4 *khor* (?).

В док. M I, XXXIII, 2 содержится перечень продуктов, запасенных, по всей вероятности, тибетским чиновником: «Продукты питания на месяц: белой [пшеницы] — 6 *bre*, черной [пшеницы] — 4 *bre*. Норма на пять с половиной месяцев: белой [пшеницы] — один воз (*khal*) и 17 (?) *bre*; черной — 18 *bre*; кормов для

мула (*de-'u-ṅan*?) — 2 [*bre*]. На случай приема важных гостей (*sku-bla*) [белой] — 9 *bre*, черной — 3 *bre*; стоимость овцы [для гостей] — белой [пшеницы] 1 воз и 3 *bre*; фрукты (?), барашек (?) — 3 *bre*».

ТИБЕТЦЫ И БУДДИЗМ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

На годы тибетского владычества в Восточном Туркестане приходится разгар борьбы в самом Тибете за утверждение буддизма. Сторонники прежних верований, потомки старой родо-племенной аристократии, были достаточно сильны, и, хотя цэнпо выступали поборниками нового учения, буддизм пробивал себе дорогу в тибетском обществе с большим трудом. Только в 787 г., в правление Тисонгдэцэна, буддизм был провозглашен государственной религией. С этого времени буддийское духовенство постепенно начинает забирать в свои руки политическую власть в стране. При Ральпачане (817—836) ему удается значительно преуспеть в этом деле, но правление следующего цэнпо, Лангдармы (836—842), ознаменовалось крупными гонениями на буддизм.

Тибетская оккупация Восточного Туркестана по времени совпала с превращением региона в цитадель буддизма. В связи с этим необходимо отметить два момента, важных для понимания центральноазиатского буддизма как особого явления в истории буддийского учения. Во-первых, произошло заметное изменение религиозного мировоззрения тибетцев, оказавшихся на территории Восточного Туркестана: они использовали проведенные здесь годы для изучения этой религии, сбора санскритских буддийских сочинений, перевода буддийских текстов махаяны на тибетский язык. В поле зрения тибетских книжников и переводчиков попал компендиум той буддийской литературы, которая пользовалась наибольшей популярностью в Восточном Туркестане. Захватив Дуньхуан, тибетцы получили возможность познакомиться с крупнейшим китайским буддийским центром и перенять опыт организации библиотечного дела и размножения буддийских текстов. Это не могло не сказаться на составе тибетского буддийского канона («Канджура» и «Танджура»), который включил почти исключительно махаянические тексты, популярные в Восточном Туркестане и Дуньхуане. Первая попытка классификации буддийских сочинений произошла позднее, в XIV в., на территории Тибета, но уже в IX в. для придворных библиотек составлялись первые каталоги переведенных с санскрита сутр.

Во-вторых, тибетцы, в основной своей массе носители народных верований (тиб. *мичой*), близких к анимизму и шаманизму, способствовали расширению махаянского пантеона, переосмыслению функций ряда бодхисаттв (таких, как Авалокитешвара — духовный покровитель Тибета, Вайрочана — покровитель Хотана, Манджушри — покоритель демонов вод) и приняли участие в формировании в Восточном Туркестане нового направления буддизма — ваджраяны. Буддийские мантры и дхарани, сходные по форме с заклинаниями и воинскими кличами тибетских племен, равно как и прочих горцев и кочевников, обитавших в Восточном Туркестане и на прилегающих территориях, легко могли включить в свой состав эти заклинания. Именно поэтому дхарани из Восточного Туркестана, на каком бы языке они ни были записаны (санскрит, тибетский, китайский, древнеуйгурский), как правило, апокрифичны и не следуют правилам составления индийских дхарани и мантр. Йогический транс (различные виды самадхи) напоминал транс шаманов, хорошо знакомый тибетцам и прочим горным племенам. Поэтому, с одной стороны, тибетцы легко могли воспринять эти стороны буддийской практики, получившие распространение в Восточном Туркестане, Дуньхуане и Хара-Хото в конце I тыс. н. э. С другой стороны, тибетские буддийские тексты, найденные в Дуньхуане, показывают, что становление тантризма как основного направления тибетского буддизма в последующий период началось в годы пребывания тибетцев в Восточном Туркестане. Таким образом, тибетцы внесли вклад в формирование центральноазиатского буддизма и заложили основы тантризма, использовав местные ваджраянские традиции.

Попробуем доказать это положение на основании письменных источников. О том, что тибетские завоеватели Восточного Туркестана в VII—VIII вв. продолжали придерживаться традиционных верований, свидетельствуют их имена, зафиксированные в источниках. Среди них очень мало имен, связанных с буддийской символикой: *Byaṅ-chub-bkra-shis*, *Gžon-nu-dpal-grub*, *Spyaṅ-ras*, *Yon-tan-seṅ-ge*, *Sha-ri-bu* (санскр. *Śāriputra*), *Lha-sbyin* (санскр. Devadatta), *Rdo-rje* (санскр. *Vajra*), *Rdo-rje-dbyaṅs* (санскр. Vajraghoša), Dge-mtho (Francke, 1914, с. 42). Большинство же имен небуддийские: они содержат элементы *lha* «бог», *klu* «нага», *khro* «гневный», *gshen* (ср. имя основателя учения бон — *Gshen-rab*') (Francke, 1914, с. 41). Приведем список небуддийских имен собственных из документов, хранящихся в ЛО ИВАН: Чхадраг, букв. «Тот, у кого надежная доля», «Благополучный» (тиб. *Ca-drag* вместо классического *Cha-drag*; ТД-27); Джонзан — «Совершенноблагой» [21] (тиб. *byoṅ-bzaṅ* вместо классического '*byoṅs-bzaṅ*; ТД-25); Тагсня — «Удачливый тигр» (тиб. *stag-sña* вместо классического *stag-sñan*; ТД-25); Тагрма — «Сильный тигр» (тиб. *stag-rma* вместо классического *stag-rman*; ТД-15); Дорма — «Надежный друг» (тиб. *gro-rma* вместо классического *grogs-rman* ТД-15); Гьюбцэн — «Твердая бирюза» (тиб. *gyu-btsan*; ТД-26); Клусбьин — «Подносящий дары водяным змеям» (тиб. *khlu-sbyin* вместо классического *klu-byin*, *klu-sbyin*; ТД-23); Нягсэр — «Золотая рыба» (тиб. *ña-gser*; ТД-15).

Буддийское духовенство обозначается в документах только двумя терминами: *mkhas* (санскр. *paṇḍita*, *prājña*) и *baṇḍe*. Среди рядовых последователей буддийского учения несколько раз упо-

минаются *dge-sloṅ* (санскр. *bhikṣu*), *dge-bsñen* (санскр. *upāsaka*) и *dben* или *sben* «отшельник».

О том, что многие тибетцы, попав в буддийскую среду в Восточном Туркестане, продолжали придерживаться традиционных верований, говорят документы, в которых содержатся описания местных обрядов. К сожалению, они плохо сохранились, Ф. Томасу не удалось прочесть и интерпретировать многие очень важные тексты, факсимиле которых в настоящее время не изданы. Все же приведем некоторые из них.

Умерших оплакивали жены — док. M I, VII, 3 из Мирана (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 477), во время плача совершалась церемония «питья воды» (или пива?) (док. M I, VII, 55) (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 478): «Вторая забота [об умершем]: семь шаманов *бонпо* и два старших шамана (*bon-rje*), всего девять, все вместе, с того времени, когда жена начинает оплакивать [умершего], ежедневно требуют, чтобы каждый человек, [участвующий в церемонии], выпивал по 10 полных ложек (*skyogs-*[*sk*]*yams*) вина (пива?) из самого большого из шести бурдюков (*thul*): выпито три бурдюка» (см. также M I, VII, 2, Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 478—479). В док. M I, VI, 12 (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 479—480) упоминается, что в церемонии «питья» принимает участие 21 упасака» (*dge-'dun-ñi-śu-rtsa-gcig*), а также представители высшей администрации — всего 24 человека (*žal-ta-pa stod-rims ñi-śu-rtsa-bži*).

Особый интерес представляет док. M I, VI, 2a (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 480), в котором описан обряд изготовления *klud* (классическое тиб. *glud-tshal*; Das, 1901, с. 259) чучела из соломы, при помощи которого живые пытаются дать «выкуп», умилостивить душу умершего и отправить ее в царство мертвых: «В сумерки (*srod*) в виде одной порции еды душа (*thugs*) должна быть помещена в *thugs-klu*[*d*]. Затем, после того как дана полная ложка [еды] для вселения души, на следующий день три полные ложки пищи, смешанной с ячменем, должны быть даны [чучелу]. Считая, что душа [уже] вселилась [после принятия] одной ложки [пищи], несут во двор в [определенное] место, [в которое должен прийти злой дух], хворост и [вместе с] хворостом выбрасывают [чучело], быстро произнося бранные слова (?)...» После этого чучело, очевидно, сжигали. Описанная церемония представляет собой типичный шаманский обряд, распространенный, например, у многих народов Сибири. В док. M I, VIII, 33; VII, 90; IV, 60 и IV, 121 (Thomas, 1927—1934, vol. 7, с. 481—483) описывается другая бонская церемония, сопровождающаяся раздачей ее участникам — аристократам, бонским шаманам, врачам и их слугам — пищи (фруктов, муки, масла, зерна). Смысл церемонии и названия ряда атрибутов остались неясными. Китайские источники содержат информацию об обрядах кремации, распространенных в Хотане. Исключение составляли, очевидно, князья, которых хоронили далеко в пустыне, причем на местах захоронения сооружали храмы (Rémusat, 1820, с. 22).

В течение 120 лет тибетской гегемонии в Восточном Туркестане в религиозных верованиях тибетцев произошли значительные изменения. Местная буддийская среда и постоянные связи с Тибетом, где буддизм получил поддержку цэнпо и постепенно стал государственной религией, оказали заметное влияние и на тибетцев, проживавших в Восточном Туркестане. Это нашло отражение как в политике местной администрации, так и в поведении тибетских воинов. Из настенных вотивных надписей, в том числе и тибетских (Barnett, 1921, vol. 3, с. 1472—1474), и документов явствует, что в тот период в Восточном Туркестане и в Дуньхуане было сооружено большое число буддийских монастырей и храмов. Тибетцы в IX в. не только не наносили ущерба буддийским святыням, но и зарывали около ступ свои приношения — буддийские канонические тексты, вотивные рисунки, в которых в наглядном виде изображали свои просьбы. Так, близ ступы в Эндере найдены тибетские рукописи «Шалистамбхасутры» [22] и рисунки верблюдицы с верблюжонком (Stein, 1907, vol. 1, с. 430—438, 549—556). Помимо махаянских сутр в Дуньхуане найдены также тибетские рукописи, содержащие мантры и сутры ваджраяны. Одной из таких сутр является «*Dmyigs-su myed-pa tshul gcig-pa'i gzuṅ*», в которой трактуется возможность «мгновенного просветления» в течение одного рождения (Faber, 1985, с. 47—77) [23].

В IX в. тибетские буддисты в Восточном Туркестане нашли текстологическую основу для тантризма — «Панчаракшасутру», т. е. «Сутру пяти защит». Данный текст, созданный в традициях махаяны, знаменует переход к ваджраяне и представляет собой сборник сутр и заклинаний, получивший окончательную редакцию именно в Восточном Туркестане. В нем содержится описание буддийского пантеона, представленное только в санскритских текстах, найденных в Восточном Туркестане,— в двух хинаянских сутрах из берлинской Турфанской коллекции, «Атанатикасутре» и «Махасамаджасутре». В сохранившейся палийской версии двух последних сутр содержится только половина имен божеств, ракшасов, якшей, злых и добрых духов (в том числе духов земли, гор, вод, воздушного пространства) — всего около 500. Все три сутры вошли в состав тибетского Канджура. «Панчаракшасутра» стала одной из самых популярных в Тибете: ее рукописи и ксилографы широко представлены в тибетском фонде ЛО ИВАН [24]. Сохранились также печатные тексты дхарани, предназначенные для ладанок. Санскритские тексты этой «Панчаракшасутры» найдены в Восточном Туркестане (в рукописи, получившей название «рукопись Бауэра» из Кучи, имеются отрывки из первого текста «Панчаракшасутры»; фрагменты из этого же текста есть в коллекции Н. Ф. Петровского в ЛО ИВАН), в Гилгите (листы из второго текста «Панчаракшасутры») и в Непале (полный текст сборника, поздние рукописи XVIII в.). Сборник пользовался в Восточном Туркестане особой популярностью: помимо тибетского он переведен на китайский (восемь переводов), староуйгурский, тангутский, монгольский и другие языки. Он

состоит из пяти сутр, каждая из которых посвящена одной из «пяти матерей» [25]. Санскритские фрагменты из рукописи Бауэра изданы Р. Хёрнле (Hoernle, 1893, vol. 1, с. 222—240). Фрагменты из коллекции Н. Ф. Петровского впервые введены в научный оборот вместе с непальскими рукописями из английского собрания С. Ф. Ольденбургом (Ольденбург, 1899).

Тибетская администрация содействовала процветанию в Восточном Туркестане буддийских монастырей, выделяя им земли для кормления. Но главным источником существования буддийских общин были приношения последователей учения и земельные пожалования донаторов из числа местных землевладельцев. Монастыри получали также большие доходы от переписки буддийских канонических текстов, которые они копировали как для частных лиц, так и для городов. В документах из коллекции С. Е. Малова и в дуньхуанских хрониках имеются сведения о том, что тибетцы сооружали буддийские храмы и монастыри на некоторых пограничных территориях, стремясь оградить таким путем Восточный Туркестан от вторжения танских войск. Монахами в них становились и местные жители, и тибетцы. Например, в док. MTa, III, 0012 (Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 63) упоминаются хотанцы из различных храмов: «Хотанец *Gos-de* из храма *Tshar-ma-'jo*; хотанец *Śir-de* из храма *Tshar-ma-'jo*; хотанец *Hir-bod* из храма 'Gum-tir». Храм *Tshar-ma'jo*, или *Tshar-ma*, упоминается и у Сюаньцзана (Beal, 1888, с. 237—238). Большой известностью пользовалась также чайтья *'Gum-tir* (Thomas, 1925, vol. 3, с. 262—263). В док. MTa, IV, 0023 (*Thomas*, 1927—1934, vol. 4, с. 64) говорится о «*Žo-da* из храма *Be-da* в *So-ma-ña*». Очевидно, имеется в виду знаменитая вихара *So-ma-ña* (*Sym-ña*), которая упоминается у Сюаньцзана под названием Сомоцзе (Stein, 1907, vol. 1, с. 194, 223—225). В док. MTb, I, 0090 (Thomas, 1927—1934, vol. 4, с. 63) зафиксировано название храма *Bru-ño* (*Phru-no*), который описан в тибетской хронике из Хотана (Thomas, 1925, с. 266). Число примеров легко можно было бы увеличить.

В тибетских источниках из Восточного Туркестана сохранились очень интересные сведения о школах переписчиков сутр при буддийских монастырях Центральной Азии, в которых буддийский канон переводился на тибетский и китайский языки. Об этом говорят, например, тысячи свитков «Амитаюснамамахаяна-сутры», переписанной в Дуньхуане, которые хранятся во всех собраниях тибетских рукописей из Восточного Туркестана и Центральной Азии в целом (в том числе и в собрании ЛО ИВАН АН СССР). Тибетские документы из Дуньхуана свидетельствуют, что построенные тибетцами на территории Дуньхуана и Восточного Туркестана монастыри брали заказы на переписку таких больших по размеру сочинений махаяны, как «Праджньяпарамита-сутра», которая занимает 600 цзюаней в китайском переводе и более 20 томов — в тибетском. Текст переписывался на деньги донаторов и рассылался по библиотекам монастырей и городов (Воробьева-Десятовская, 1988, с. 347—350).

В Восточном Туркестане изготовлялась своя собственная бумага, что способствовало развитию книжного дела. Вероятно, бумага стала производиться здесь в первых веках новой эры, т. е. раньше, чем в Индии. Это явилось одной из причин сохранения в Восточном Туркестане самых ранних письменных памятников на санскрите и пракритах. Именно наличием бумаги, как представляется, следует объяснить начало книгопечатания, которое датируется серединой VIII в. Есть все основания полагать, что первый буддийский хинаянский канон на санскрите был отпечатан ксилографическим способом в Турфане.

Тысячи монахов и монахинь, которые стекались изо всей Азии, спасаясь от арабских завоеваний и от притеснений и гонений в Индии и Китае, к середине VIII в. наводняли Восточный Туркестан. Здесь они находили себе приют вплоть до X в., пока территория Центральной Азии не была покорена уйгурами и другими тюркскими племенами и последовавшей за этим исламизации края. Но даже после завоевания этих областей приверженцами ислама в течение длительного времени ряд буддийских монастырей не был закрыт, так как они приносили большой доход новым правителям. Дольше всего буддизм сохранялся в Турфане.

В эпоху же тибетского господства буддизм в Восточном Туркестане был массовой религией, проникавшей во все сферы общественной и частной жизни. Об этом, как ни парадоксально, свидетельствует ряд сообщений тибетских источников о нарушении чистоты учения, строго соблюдающейся, по нашему мнению, только тогда, когда его последователи составляют лишь незначительную долю населения. Так, в буддийских тибетских текстах IX в. (например, в «Вималапрабхапарипраччхе») зафиксировано много заклинаний, дхарани, упоминаются различные магические приемы, амулеты, чудеса. Судя по всему, в Восточном Туркестане легко искупались грехи, разрешались большие вольности в быту, вплоть до употребления в пищу мяса. Все это свидетельствует о широком распространении буддийского учения в народе (Thomas, 1935, с. 174).

В «Пророчестве архата Самгхавардханы» (Thomas, 1935, с. 41—69) говорится о кризисе буддизма в Хотане и в соседних странах — в Тибете, в индийских землях Гандхара, Каушамби. Этот кризис, очевидно, был связан с борьбой между различными школами. Факты, изложенные в «Пророчестве архата Самгхавардханы», находят подтверждение в другом тибетском тексте — уже упоминавшемся «Пророчестве о стране Ли», сохранившемся в двух дуньхуанских рукописях IX—X вв. Сюжетная канва обоих «Пророчеств» такова: группа буддийских монахов, очевидно в результате вероисповедных раздоров, была изгнана из Хотана и отправилась в Тибет, где их с радостью приняли тибетский цэнпо Тидэцуктэн и его супруга-китаянка. В Тибете монахи счастливо прожили три года (или 12 лет), а затем там началась эпидемия чумы, народ восстал и изгнал монахов.

Изгнанники удалились в Гандхару и там прожили пять-шесть

лет, после чего их вновь изгнали. Тогда монахи ушли в Каушамби, где также прожили недолго, до крупного публичного диспута на буддийском соборе, на котором они потерпели поражение и были изгнаны.

Описанные события, как установил Ф. Томас, охватывают период 644/45—746/47 гг. и хорошо согласуются с историей Тибета в эти годы. Основные школы, между которыми происходили столкновения, судя по этим источникам, относились к трем направлениям буддизма — хинаяне, махаяне и ваджраяне. С перемещением центра буддизма в Хотан в VII—VIII вв. китайские и тибетские буддийские паломники и книжники стали приезжать сюда в поисках священных текстов и изображений. Во второй половине VIII в. в Хотане активно переводили махаянские сутры на хотано-сакский и тибетский языки. Отсюда в Китай были вывезены рукописи сутр, впоследствии составившие три свода — «Буддхаватамсаки», «Ратнакуты» и «Махасаннипаты». В составлении сводов сутр, популярных в Хотане и Кашгаре, принимали участие китайские и тибетские монахи, которые, переводя санскритские тексты на местные языки, пытались их классифицировать (Nakamura, 1980, с. 194—197, 210—211, 216—218). Тибетские переводы названных собраний сутр, как нам удалось установить благодаря их сопоставлению с китайскими переводами, выполнены с санскритских рукописей, аналогичных тем, которые были положены в основу китайских переводов. Несомненно, речь идет о буддийских манускриптах из Хотана V—IX вв.

Как уже указывалось, в конце VIII в. в Хотане был написан на тибетском языке ряд апокрифических буддийских сутр, посвященных событиям, имевшим место на территории Хотана. В настоящее время изучен и введен в научный оборот важный сборник буддийских дидактических повествовательных произведений, также переведенных в Хотане (632 г.) с санскрита на тибетский язык,— «Сутра о мудрости и глупости» (Цзанлундо) (Парфионович, 1978). В основу китайского перевода сутры в 445 г., очевидно, лег другой список V в., также происходивший из Хотана и дополненный устными рассказами китайских монахов (Парфионович, 1978, с. 8). Долгое время среди востоковедов было распространено мнение, что тибетский перевод сделан с китайского языка, теперь Ю. М. Парфионовичу удалось доказать ошибочность этого предположения. Культурные контакты между Тибетом и Восточным Туркестаном не ограничивались переводами буддийского канона. Как показал С. Ф. Ольденбург, тибетское искусство и архитектура оказали огромное влияние на культуру Восточного Туркестана (Ольденбург, 1903 а, б; 1914).

Обобщая рассмотренное выше, следует подчеркнуть, что тибетское господство в Восточном Туркестане в VII—VIII вв. отрицательно сказалось на состоянии экономики региона. Большое количество хлеба и других сельскохозяйственных продуктов уходило на содержание иноземных гарнизонов, реквизициям подвергались тягловый скот, вьючные верблюды. Налоговое обложение непосредственных производителей на территории Хотана, например, возросло (о других областях нет сведений). На обслуживание тибетских администраторов и военачальников из сферы производства отвлекалось множество людей. Начавшийся в Хотане процесс феодализации с приходом к власти тибетцев, находившихся на более ранней стадии экономического развития, был приостановлен.

После ухода основных отрядов тибетского войска из Восточного Туркестана в середине IX в. в Хотане на некоторых территориях остались тибетские администраторы и тибетские гарнизоны. Об этом свидетельствуют два документа на хотано-сакском языке из Хотана из коллекции С. Гедина — Hedin 20 и Hedin 21. Оба документа относятся к оазису Чира в юго-восточной части княжества. В первом документе спата Сударджам со ссылкой на представителей тибетской администрации Лунахабашира (вероятно, тиб. *blon Lha-ba gśen-rabs*[26] «советник Божественный Шинраб», ср. имя основателя тибетской религии бон — Шенраб) и Луначабизамги (очевидно, тиб. *blon Tshab-'dzaṅs* «помощник советника Мудрый») передает приказ местным жителям укрыться в крепости в Пхема, поскольку приближается китайский отряд численностью 2 тыс. воинов во главе с Латхихачьена. Во втором документе местная администрация просит чиновников из «Шести деревень» из Чиры прислать в Пхема продовольствие и оружие, а за луками, стрелами и копьями обратиться к тибетцам, очевидно к воинам тибетского гарнизона.

Глава 6

КИТАЙЦЫ

Появление китайцев в оазисах Восточного Туркестана, их расселение вдоль Великого Шелкового пути связаны в первую очередь с организацией *туньтянь* — поселений военных землепашцев. Их создание преследовало практическую цель — иметь продовольственные базы близ мест постоянной дислокации войск, особенно в районе возможных боевых действий. Формировались туньтянь из *тяньцзу* «пахотных солдат», которые привлекались к участию в военных действиях, видимо, лишь в крайних случаях. Возникновение поселений солдат-землепашцев относится еще к раннему периоду ханьско-хуннских отношений, когда в округа Шанцзюнь, Шофан, Сихэ и Хэси были назначены чиновники по делам земледелия (тяньгуань). Границы вновь присоединенных земель, в том числе и обрабатываемые поля, охраняло 600-тысячное войско (Материалы, 1973, т. 2, с. 162; Бань Гу, 1958, цз. 24, л. 16а).

Историко-археологические и письменные памятники Западного края, открытые научными экспедициями в Восточный Туркестан, сохранили довольно много свидетельств, позволяющих проанализировать сложную систему китайской колонизации. Это не только остатки укреплений на присоединенной территории, но и документальные материалы, раскрывающие внутреннюю жизнь китайских гарнизонов. Ценные данные для анализа этой проблемы содержатся в табличках из г. Цзюйянь, особенно в регистрах, фиксирующих сведения о солдатах-землепашцах. Учет их вели по принципу, принятому для солдат гарнизонной службы: регистрировались фамилия, возраст, место рождения, звание или чин. Как установили исследователи табличек, родиной всех солдат-землепашцев были внутренние районы Китая, преимущественно Шаньдун. Большинство документов относится к начальному периоду царствования ханьского императора Чжао-ди — 86—77 гг. до н. э.

Первые поселения китайских солдат в Восточном Туркестане появились в Кашгарии, на северном тракте Великого Шелкового пути. Одно из них, насчитывавшее несколько сотен человек, было создано в Бугуре (Луньтай) на территории небольшого княжества, названного китайцами Луньтоу. Вторгшиеся сюда в 103—102 гг. до н. э. отряды известного ханьского военачальника Ли Гуанли, возглавлявшего поход на Давань (Фергану), вырезали поголовно все население Луньтоу (Бичурин, 1950, т. 2, с. 164; Кюнер, 1961, с. 126; Сыма Цянь, 1958, цз. 123, л. 18а). Вторая колония была образована на землях другого небольшого княжества, Курля (Цюйли), о котором современники писали: «К востоку от бывшего [владения] Луньтай лежат два древних владения — Цзечжи и Цюйли. Их земли обширны, обильны водой и травой, там имеется более 5 тыс. цинов орошаемых полей. Климат теплый, поля урожайные. Можно дополнительно провести оросительные каналы и сеять пять видов злаков, которые вызревают в то же время, что и в Срединном государстве» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 199—200; Материалы, 1973, т. 2, с. 118; Бань Гу, 145в, цз. 96б, с. 1284).

Историю создания первых ханьских военных поселений в оазисах Восточного Туркестана, как и предшествующее этому появление китайцев в Хэси и Ордосе, следует рассматривать прежде всего через призму ханьско-хуннских отношений, борьбы за земли, которые открывали выход на просторы Центральной Азии (подробнее см. главу 5) [1]. На протяжении всей истории проникновения китайцев в Западный край актуальным оставался вопрос о контроле над княжеством Цзюйши (Чэши) [2]. Дело в том, что Цзюйши, занимавшее тогда территорию Турфанской впадины и земли, лежавшие к северу от нее вдоль северных склонов Восточного Тяньшаня, служило «воротами в Западный край с севера» (Фань Е, 1958, т. 14, цз. 88, с. 2914), ключ от которых держали хунны. К тому же со стороны империи Хань подступы к Цзюйши были прикрыты княжеством Крорайна (Лоулань).

Первое упоминание о Лоулане в китайских хрониках относится к 176 г до н. э. и содержится в упомянутом выше (Глава 5) послании хуннского шаньюя ханьскому императору Вэнь-ди. Оно свидетельствует, что с 176 г. до н. э. княжество Лоулань находилось в зависимости от хуннов. Для ханьского У-ди, стремившегося к расширению пределов империи, деяния его предшественников вряд ли могли оставаться неизвестными. К тому же о Лоулане он имел и более свежие сведения от только что совершившего поездку на Запад Чжан Цяня, который впервые открыл туда путь из Китая [3]. Население этого княжества, расположенного близ оз. Лобнор, по данным «Цяньханьшу», насчитывало 14,1 тыс. душ, среди них — 2912 шэнбинов [4]. На засушливых землях восточного Лоуланя местные жители занимались в основном скотоводством, на западе же княжества процветали земледелие, садоводство и виноградарство (Бичурин, 1950, т. 2, с. 173; Бань Гу, 1958, цз. 96а, с. 1272).

В 108 г. до н. э. княжество подверглось вторжению ханьских войск. Замышляя поход на Давань, император У-ди решил вытеснить хуннов из Лоуланя и из Западного края вообще. Для этого он отправил войско под командованием Чжао Пону, который должен был установить контроль над Цзюйши и создать там опорную базу для последующих экспедиций на Запад. По пути в Цзюйши Чжао Пону во главе отряда легкой кавалерии, насчитывавшего немногим более 700 всадников, ворвался в столицу Лоуланя и взял в плен его правителя. Хотя Лоулань оказался в руках

ханьских войск, хунны не собирались примириться с этой потерей. Вскоре их конница, выждав момент, ворвалась в Лоулань и учинила резню и грабеж (Бичурин, 1950, т. 2, с. 174; Думан, 1977б, с. 78; Бань Гу, 1958, цз. 96а, с. 1272). В итоге Лоулань стал вассалом и империи Хань, и хуннов. Правитель княжества вынужден был посылать своих сыновей заложниками одновременно и в Чанъань, и в ставку шаньюя. Поэтому, когда обстоятельства позволили хуннам возвести на престол Лоуланя находившегося у них заложника, они не преминули этим воспользоваться. В середине I в. до н. э. борьба вокруг Лоуланя завершилась окончательным уничтожением независимости княжества, превращенного в буферную зону между Китаем и кочевьями хуннов.

Что касается конечной цели похода Чжао Пону, то, как сказано в «Шицзи», он разгромил Гуши (Цзюйши) [5] (Бичурин, 1950, т. 2, с. 159; Сыма Цянь, 1958, цз. 123). Но это явное преувеличение: в результате похода только Лоулань признал свою зависимость от Ханьской империи, а Цзюйши ограничилось посылкой в Китай своих послов. Скорее всего это произошло только в 102 г. до н. э., после завершения похода в Среднюю Азию, когда многие владетели Западного края отправили посольства в Китай с данью. Как отмечалось в советской научной литературе (Кучера, 1977б, с. 48), описанные выше захват Лоуланя и «разгром» Цзюйши некоторые исследователи рассматривают как завоевание их Китаем, а вместе с кампанией против Даваня — как покорение Ханьской империей всего Западного края. Между тем завоевание только еще начиналось, притом не всегда оно шло успешно. Так, Цзюйши, судя по тем же китайским хроникам, еще очень долго продолжало числиться «близким к поражению, но еще полностью не уничтоженным (Бичурин, 1950, т. 2, с. 171; Бань Гу, 1958, цз. 96а, 1271). По-видимому, события 108 г. не нашли никакого отражения в истории самого княжества.

В 99 г. до н. э. империя Хань попыталась подчинить Цзюйши с помощью кайлинхоу Цзехэ-вана (бывшего хуннского старшины, перешедшего на службу к китайцам) и зависимого Лоуланя. Однако несколько десятков тысяч конницы правого сяньвана (второго помощника шаньюя), которая встала на пути кайлинхоу, заставили его отступить (Бань Гу, 1958, цз. 96б, с. 1287).

Следующий большой — и последний — поход на Цзюйши, организованный при жизни У-ди, был частью широкомасштабной экспедиции, предпринятой китайцами в ответ на вторжение хуннских войск в Хэси и Ордос в 91 г. до н. э. Как сообщается в «Повествовании о владении Цзюйши», 40-тысячная армия полководца Ма Туна была направлена против хуннов по дороге, проходившей севернее Цзюйши,— население княжества не питало симпатий к Хань. Опасаясь, что местные жители перекроют китайцам дорогу, У-ди приказал Цзехэ-вану, возглавив войска шести владений Западного края (в том числе Лоуланя, Вэйли и Вэйсюя), напасть на Цзюйши. В результате этого нападения правитель княжества признал свою зависимость от Хань. Это произошло в 88 г. до н. э.

Однако ханьское войско было истощено, владения Западного края, где оно прошло походом, не могли обеспечить завоевателей продовольствием на обратный путь. В результате несколько тысяч воинов умерло от голода. Из округов Чжанъе и Цзюцюань пришлось выслать навстречу войскам караваны с продовольствием, но многие из них не дошли до цели.

88 год до н. э. вряд ли можно считать датой подчинения Цзюйши власти ханьского Китая. Уже в 87 г. до н. э., после смерти У-ди, сюнну снова разместили здесь 4-тысячный отряд, который должен был не просто стоять гарнизоном, а еще и обрабатывать поля (Бичурин, 1950, т. 2, с. 207; Бань Гу, 1958, цз. 96б, с. 1287).

Тяжелое экономическое положение Китая в последние годы правления У-ди побудило императора отказаться от продолжения борьбы за Западный край. Признание провала его внешней политики в этом регионе зафиксировано в «Сиюйцзи», в разделе, посвященном княжеству Цюйли, где был создан первый туньтянь (Бань Гу, 1958, цз. 96б, с. 1284). В это описание автор «Цяньханьшу» включил пересказ доклада *соусу дувэя* Сан Хунъяна, представившего совместно с чэнсяном и юйши, сторонниками продолжения завоевательной политики, программу дальнейшего освоения края. Они предлагали направить в Цзечжи и Цюйли, располагавшие 5 тыс. цинов плодородной земли, три отряда солдат-землепашцев. Во главе каждого поселения должен был стать сяовэй, в функции которого, насколько об этом можно судить по «Цяньханьшу», должно было входить решение всех дел — от административных до землеустроительных и агротехнических.

Авторы проекта предлагали постепенно расширить площадь поливных полей, набрать молодых, здоровых крестьян, которые согласились бы отправиться на Запад с семьями, привести с собою скот, обзавестись хозяйством. Предполагалось постепенно создать цепь наблюдательных постов, которые, протянувшись на запад от города к городу, привели бы в покорность Западный край и оказали помощь усуням. Организация дозорной службы подразумевала надежную связь с Китаем. Для этого сыма, начальник пограничного округа в Чжанъе и Цзюцюани, должен был держать всадников-нарочных, подчиненных сяовэям. В докладе отмечалось, что на границу уже отправлен чиновник, которому поручено произвести инспектирование отдельных ее участков, причем этот чиновник уполномочен давать предписания местным властям о приведении в порядок сигнальных огней и дозорных вышек, о наборе лучших воинов и лошадей, о пополнении запасов фуража.

Одним из способов пополнения запасов продовольствия в Цюйли составители доклада считали организацию торгового обмена: «Соседние владения имеют недостаток в иглах и ножах, дорого ценят золото и шелковые ткани. На эти вещи можно выменивать зерно для питания, что будет способствовать снабжению, недостатка не будет». Судя по тому, что в докладе упоминаются события, явно связанные с последним походом на Цзюйши в 88 г. до н. э.,

следует думать, что проект Сан Хунъяна был представлен либо в том же году, либо в год смерти У-ди (67 г. до н. э.). Реакция У-ди на этот доклад нашла свое отражение в указе, содержание которого также изложено в «Сиюйчжуань». Отвергая предложения Сан Хунъяна, государь указал, что начал войну против хуннов по неразумению, чтобы показать свое величие. У-ди напомнил, что ханьские войска 32 года [6] подряд провели в дальних походах и это привело страну в полное запустение. Поражение Ли Гуанли, продолжал император, вызывает в его сердце великую скорбь, и он не может слышать о возделывании полей в далеком Луньтае и о возведении там наблюдательных вышек: все это обессилит Поднебесную и не принесет изобилия народу.

Преемник У-ди, император Чжао-ди (87—74 гг. до н. э.), явно не имел намерений оставлять Западный край. Он принял проект Сан Хунъяна, назначив князя Лайданя *сяовэй цзяньцзюнем* (управляющим) военных поселенцев в Луньтае. Лайдань, сын правителя небольшого княжества, находившегося в свое время в зависимости от Кучи, оставался там заложником, когда возвращавшийся из похода в Давань Ли Гуанли забрал его в Китай. Вернувшись на родину в качестве китайского эмиссара, Лайдань был вскоре убит (Бичурин, 1950, т. 2, с. 203; Бань Гу, 1958, цз. 96б, 1285).

Следующее поселение солдат-колонистов в период правления Чжао-ди было создано на землях Лоуланя. В 77 г. до н. э. китайцы, подослав дипломата-убийцу, расправились с князем Лоуланя, придерживавшимся хуннской ориентации. На престол Лоуланя, переименованного в Шаньшань, был возведен Вэйтуци, бывший заложник в Чанъане. Столицей Шаньшаня стал город Юйни, который находился на расстоянии 1600 ли от китайской пограничной заставы Янгуань.

Вэйтуци, получив в имперской столице печать, символ власти, а также воспитанную при дворе девицу в супруги, был отправлен на родину. Опасаясь мести со стороны сородичей, Вэйтуци перед отъездом обратился к Чжао-ди со словами: «Я долго находился при вашем дворе и ныне возвращаюсь малосилен. После покойного владетеля сыновья остались: опасаюсь, чтобы они не убили меня. В нашем владении есть город Исюнь (Миран — *Л. Ч.*), около которого земли тучные. Желательно, чтобы из Китая отправили двух военных чиновников с военными поселенцами для заготовки хлеба, а я буду иметь опору и силу в них» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 176; Бань Гу, 1958, цз. 96а, 1273). Ханьский двор отправил сначала одного сыма и 40 лиши, которые должны были не только составить ядро поселения военных земледельцев в Миране, но, как сказано в «Сиюйчжуань», также охранять страну. В связи с этим возникает вопрос о возможной численности китайского контингента в Шаньшане. Если исходить из приведенных сведений, согласно которым население княжества немногим превышало 17 тыс. человек, то, сколь бы ни было мало население Мирана, 41 вооруженный китаец в случае чрезвычайных происшествий не мог бы даже обеспечить личную безопасность правителя. Скорее всего ханьское военное присутствие в Шаньшане являлось чисто символической демонстрацией имперского величия.

Вскоре в Миран был назначен китайский администратор — дувэй [7]. Считается, что с этого момента империя Хань поставила под полный контроль положение в Шаньшане. Наиболее значительных успехов в насаждении своей администрации в Западном крае китайцы добились в годы правления императоров Сюань-ди (73—99 гг. до н. э.) и Юань-ди (48—33 гг. до н. э.). Эти государи, как и их предшественники, первостепенное внимание уделяли проблеме контроля над землями Цзюйши. В 72 г. ханьско-усуньскому 200-тысячному войску удается оттеснить орду хуннов на север. Был вынужден уйти из Цзюйши и хуннский отряд, занимавшийся там хлебопашеством, после чего китайцы предприняли ряд попыток закрепиться в княжестве. Этому предшествовало решение ханьского двора усилить колонию военных поселенцев в Цюйли, чтобы создать там продовольственные запасы для предстоящих наступательных действий. Для этого в 68 г. до н. э. из Китая в Цюйли прибыло пополнение во главе с чиланом Чжэн Цзи, составленное из амнистированных преступников.

Осенью, после сбора урожая, Чжэн Цзи навербовал в близлежащих княжествах 10-тысячное войско и, присоединив к нему 1500 военных поселенцев, выступил против Цзюйши [8]. Цзяохэ без сопротивления сдался — сам правитель Угуй в это время был на севере, в Шичэне, и не успел собраться с силами для ответного удара. Чжэн Цзи, израсходовав запасы продовольствия, возвратился в Цюйли, не разгромив неприятеля. Осенью 67 г. до н. э. он вновь выступил в поход против Цзюйши, намереваясь осадить Угуя в Шичэне. Однако Угуй уклонился от противостояния китайцам и ушел за помощью к хуннам, которые, правда, ему отказали. Тогда Угуй сдался на милость победителя. Узнав об этом, хунны выслали войско, но выступивший им навстречу Чжэн Цзи заставил кочевников повернуть вспять. Оставив в Цзяохэ 20 человек в качестве охраны князя, Чжэн Цзи вернулся с отрядом в Цюйли.

Владетель Цзюйши, опасаясь, что хунны расправятся с ним за измену, бежал к усуням. Семью его Чжэн Цзи сначала укрыл восточнее Цюйли, а позже отправил в Чанъань, сам же отправился к двору с докладом о положении дел в крае. Доехав до Цзюцюани, Чжэн Цзи получил повеление вернуться, чтобы заняться «умиротворением» Западного края, тревожить нападениями хуннов и, главное, продолжать заготовку хлеба в Цюйли и Цзюйши. С этой целью Чжэн Цзи направляет партию из 300 человек для создания туньтяня непосредственно на землях Цзюйши. Эти действия настолько обеспокоили хуннов, что они сразу же нанесли удар по новой ханьской колонии. Чжэн Цзи со своими 1,5 тыс. тяньцзу пришел на помощь, но силы были неравны: китайцам, даже после успешной обороны Цзяохэ, пришлось уйти оттуда в Цюйли.

Чжэн Цзи был вынужден вновь обратиться в Чанъань за помощью. В докладе двору он сетовал на то, что расстояние между Цюйли и Цзяохэ, находящимся в непосредственной близости от сюнну, слишком велико — более 1 тыс. ли; в случае необходимости гарнизоны не в состоянии помочь друг другу, а потому нужно увеличить их численность. В столице, однако, сочли слишком обременительными расходы на содержание туньтяней и предложили временно их упразднить. Тогда в 66 г. до н. э. Чжэн Цзи переселил в Цюйли все 6 тыс. жителей Цзюйши, оставив их земли хуннам (Бичурин, 1950, т. 2, с. 207—209; Бань Гу, 1958, цз. 96б, с. 1288).

После бегства правителя Цзюйши к усуням и переселения части его сородичей на юг хунны поставили во главе Северного Цзюйши Доумо, младшего брата Угуя. При этом и хунны переселили часть жителей Цзюйши на восток, в район оз. Пулэй (Баркуль). Земли княжества, таким образом, опустели и были полностью заняты хуннами. Китайцы же во главе Южного Цзюйши поставили Цзюньсу, который в свое время отказался быть заложником у хуннов и бежал к своему деду в Карашар. Возможно, северные цзюйшисцы вскоре вернулись в родные места, но теперь уже они подчинялись собственному правителю.

В 60 г. до н. э. впервые была учреждена должность *Сиюй духу* — генерал-протектора Западного края. Первым занял этот пост Чжэн Цзи. Резиденцией генерала-протектора стал городок Улэй в 330 ли от Цюйли, расположенный в южных предгорьях Тянь-Шаня, между Карашаром и Кучой. Сиюй духу возглавлял всю гражданскую и военную администрацию края, ему подчинялись как китайские чиновники, так и выходцы из местного населения. Генерал-протектору поручалось также наблюдение за действиями усуней и канцзюй.

Судя по данным Бань Гу (Бичурин, 1950, т. 2, с. 172; Бань Гу, 1958, цз. 96а, с. 1271—1272), сразу же после назначения Сиюй духу было создано топографическое описание края, определены расстояния от резиденции генерал-протектора или от Чанъаня до каждого княжества. Одновременно был проведен и количественный учет местного населения. Данные «Цяньханьшу» о численности жителей, видимо, близки к действительности. Что касается численности самих китайцев, то конкретных цифр «Цяньханьшу» не приводит.

Если на первых порах постоянное присутствие китайцев могло быть чисто символическим, то с утверждением и насаждением административного аппарата края их численность, несомненно, значительно возросла. Из того же труда Бань Гу известно, что за китайскими военнослужащими и особенно чиновниками, направлявшимися в страны Западного края, следовали их домочадцы и, очевидно, слуги. Так, при Ван Мане, когда начальники двух туньтяней — Чэн Лян и Чжун Дай — решились на убийство своего начальника уцзи сяовэя Дяо Ху, то вместе с ним были убиты четверо его сыновей и все его родственники мужского пола. Пощадили лишь женщин и малолетних детей. После этого Чэн Лян и Чжун Дай ушли к хуннам и сдались им с 2 тыс. человек обоего пола, служивших покойному Дяо Ху. Когда хунны по требованию Ван Мана выдали ханьским властям обоих зачинщиков преступления, а также убийцу, их вместе с домочадцами отправили для наказания в Чанъань (Бичурин, 1950, т. 2, 212; Бань Гу, 1958, цз. 96б, 1289).

В разделе «Хоуханьшу», посвященном описанию Соцзюя (Яркенда), содержится сообщение о том, что сын местного правителя, выступавший против хуннов, взял под защиту семейство бывшего генерал-протектора, его чиновников и домочадцев с семьями — всего около 1 тыс. человек (Бичурин, 1950, т. 2, с. 230; Фань Е, 1958, цз. 118, с. 1094). Ханьские деревянные таблички, найденные в местах размещения гарнизонов на северо-западных границах империи, также упоминают членов семей.

Все княжества Западного края, независимо от их реального статуса, в знак формального признания самостоятельности именовались *го* (государство), а их властители были признаны ванами — правителями, государями. Различие заключалось лишь в численности чиновников, утверждавшейся китайскими администраторами. К концу правления династии Ранняя Хань 376 представителей 50 государств Западного края, начиная со старших переводчиков (*ичжан*), начальников городов (*чэнчжан*), военачальников (*дувэй*), вплоть до представителей аристократии и правителей, имели символы власти — ханьские печати и пояса (Бичурин, 1950, т. 2, с. 212—213; Бань Гу, 1958, цз. 96б, с. 1289).

Надо отметить, что большинство титулов присваивалось не в соответствии с географическими обстоятельствами (например, князь Кашгара или князь Восточного Цзюйми), а исходя из заслуг (реальных или воображаемых) их носителей перед империей Хань. Так, например, правители Ближнего Цзюйши и Кучи носили титул *аньгохоу* — «князь-миротворец, усмиритель [своего] государства». Правителям многих княжеств были пожалованы титулы *цзихухоу* — «князь, нанесший поражение северным варварам» или *цюэхухоу* — «князь, презирающий северных варваров». Почти во всех княжествах были носители титула *фугохоу* — «князья, помогающие править государством». Любопытно отметить, что в титулах знати более низкого ранга нашла отражение борьба за Цзюйши. Так, многим военачальникам соседних с Цзюйши владений были пожалованы, например такие титулы, как *цзи Цзюйши дувэй* — «военачальник, нанесший поражение Цзюйши» или *гуйи Цзюйши цзюнь* — «полководец, наставивший Цзюйши на путь справедливости».

После ликвидации хуннской администрации китайцы получили возможность перенести часть своих военных поселений значительно севернее. Так, вскоре после назначения Сиюй духу в местечке Сюйцзянь, на территории Цзюйши, был организован туньтянь под управлением особого сяовэя. К тому же переход хуннского князя Жичжо на сторону империи Хань возволил вернуть

переселенных прежде в Цюйли цзюйшисцев на их прежние земли в район Турфанской котловины. В противовес Дальнему Цзюйши, существовавшему под эгидой хуннов на северных склонах Тянь-Шаня, там было создано княжество Ближнее Цзюйши. Население Дальнего Цзюйши и «шести цзюйшиских государств к северу от гор» в отличие от Ближнего Цзюйши вело, по-видимому, кочевой образ жизни. В качестве местонахождения ставок их правителей названы только долины рек.

В 48 г. до н. э. специально для управления кочевьями и военными поселениями Ближнего Цзюйши была создана должность *уцзи сяовэй* (вторая по степени значения после генерал-протектора). Новому должностному лицу вменялось в обязанность обеспечивать спокойствие на границах. Резиденцией уцзи сяовэя стал вновь созданный туньтянь Гаочан. Тогда же владетель Восточного Пулэя с 1,7 тыс. подданных перешел под покровительство Сиюй духу, который отвел ему для кочевий местность Утаньцзыли, расположенную на западе Дальнего Цзюйши (Бичурин, 1950, т. 2, с. 172; Бань Гу, 1958, цз. 96а, с. 1271).

В конце правления династии Ранняя Хань произошло важное событие в истории освоения китайцами Западного края. Возглавлявший военнопоселенцев в Ближнем Цзюйши уцзи сяовэй Сюй Пу открыл новую дорогу, которая из Юймэньгуаня, минуя Шаньшань и Яньци, перевалочные пункты прежнего тракта, выходила прямо в туньтянь Гаочан, а затем через Цзяохэ шла в долину Уту, в ставку князя Дальнего Цзюйши. Тем самым был значительно сокращен путь в земли к северу от Тянь-Шаня, находившиеся под непосредственным контролем хуннов. По-видимому, проложив новый тракт, китайцы смогли вновь передвинуть свои передовые посты на север, расположив их поблизости от хуннов. Для этого где-то у северных пределов Дальнего Цзюйши были созданы два новых государства — Северное и Южное Цзюйши, о которых сказано выше. К сожалению, в «Цяньханьшу» нет никаких данных, которые позволили бы их локализовать. Правда, в разделе, посвященном узурпации Ван Мана, мы, видимо, находим некоторые интересующие нас сведения. Когда Сиюй духу казнил правителя Дальнего Цзюйши Сюйчжили, брат покойного ушел со своим родом к хуннам, а затем, совершив оттуда набег на Цзюйши, убил «начальника дальней крепости». Там же в это время был ранен сыма — чиновник, состоящий при генерал-протекторе (Бичурин, 1950, т. 2, с. 211; Бань Гу, 1958, цз. 96б, с. 1283). Присутствие в Дальнем Цзюйши представителей ханьской администрации разных рангов наводит на мысль, что речь идет именно о новом северном форпосте империи Хань в княжестве, в котором преобладало кочевое население и не было постоянной резиденции правителя.

Судя по «Хоуханьшу», при династии Поздняя Хань (25—220) государства Западного края трижды восстанавливали независимость от империи, опираясь на союз с хуннами. Правда, новые союзники обычно вскоре становились сюзеренами региона. Для

восстановления имперской власти в Западном крае трижды — между 25 и 122 гг. н. э. — предпринимались ханьские военные походы.

Китайская администрация, восстановленная Бань Юном в 20-е годы II в. н. э., существовала в течение полувека, время от времени оказывая существенное влияние на положение в отдельных княжествах. Основная задача ханьских наместников сводилась, очевидно, к тому, чтобы не допускать усиления вассалов (зачастую номинальных), разжигать разногласия между ними. Так, в 129 г. хотанский владетель Фанцянь захватил соседнее княжество Цзюйми, поставив там правителем своего сына. Ханьский двор повелел ему оставить Цзюйми. Фанцянь не подчинился, но отправил в 131 г. в Чанъань своего сына с дарами. Тогда в 132 г. ханьский тайшоу в Дуньхуане Сюй Ю послал против Хотана кашгарского владетеля Чэньпаня с 20-тысячным войском, который восстановил самостоятельность Цзюйми.

В 134—135 гг. китайские военнопоселенцы в Иу при поддержке войск из Дуньхуана помогали, правда не очень успешно, Дальнему Цзюйши в его борьбе против хуннов. В 151 г. сыма Мао Кай, возглавивший туньтянь в Иу, выслал отряд навстречу хуннам, но вскоре был вынужден сесть в осаду и ждать подкреплений из Дуньхуана, Цзюцюаня и Чжанъе. В том же году по навету владетеля Цзюйми хотанский князь Цзянь был обвинен в отравлении Сиюй чжанши (верховного администратора Западного края) Чжао Пина. В 152 г. новый Сиюй чжанши, Ван Цзин, пришел в Хотан с войском и казнил Цзяня. С Ван Цзином, в свою очередь, расправился хотанский военачальник Шуцзи (Бичурин, 1950, т. 2, с. 223; Фань Е, 1958, цз. 118, с. 1091). Китайский тайшоу в Дуньхуане Ма Да хотел выступить против Хотана, но император не только запретил этот поход, но и сместил Ма Да.

В 153 г. правитель Дальнего Цзюйши, выступив против действий китайского убухоу Янь Хао, осадил Цзюйгу — городок китайских военнопоселенцев. Их командир, уцзи сяовэй Янь Сян, опасаясь прихода хуннов, отобрал печать у своего ставленника и передал ее восставшему (Бичурин, 1950, т. 2, с. 238; Фань Е, 1958, цз. 118, 1096—1097).

В 170 г. правителя Сулэ (Кашгара) и ханьского да дувэя убил на охоте Хэдэ, который затем провозгласил себя князем Сулэ. В том же году Сиюй чжанши Чжан Янь во главе 30-тысячного войска, выставленного Яньци, Цюцы, Ближним и Дальним Цзюйши, выступил против Хэдэ. Он осадил г. Чжэньчжун, но, простояв безуспешно около 40 дней, не смог взять его и повернул обратно (Бичурин, 1950, т. 2, с. 238; Фань Е, 1958, цз. 118, с. 1095).

Хотанский князь Аньго, взошедший на престол в 152 г., напал в 175 г. на Цзюйми, убил тамошнего владетеля и истребил множество людей. Китайский уцзи сяовэй и Сиюй чжанши выступили каждый со своим отрядом и поставили правителем Цзюйми Динсина, бывшего заложника при дворе в Чанъане (Бичурин, 1950, т. 2, с. 222; Фань Е, 1958, цз. 118, с. 1091).

После крушения империй Хань и Цзинь, когда север страны на продолжительное время становится ареной войн между различными племенными объединениями, китайское влияние в Западном крае сходит на нет. Междоусобная война охватила и Хэси. После падения в 316 г. Чанъаня полновластным хозяином Хэси стал бывший цзиньский наместник этой области — Чжан Цзюнь. В пределы созданного им государства Раннее Лян (301—376) со столицей в Гуцзане (Увэй) бежало немало жителей Северного Китая. Чжан Цзюнь неоднократно снаряжал военные экспедиции на Запад и принимал дань от некоторых оазисных государств. В 328 г. на землях Ближнего Цзюйши, где еще с ханьских времен существовала колония китайских поселенцев Гаочан, Чжан Цзюнь учредил область Гаочан и назначил туда своего тайшоу. Правителей Гаочана назначали и владетели других сменявших друг друга государств в Хэси.

Разгром в 439 г. северовэйским императором Тай У-ди сюннуского государства Северное Лян (307—439) со столицей в Чжанъе усилил приток китайских переселенцев в Гаочан. Неудивительно, что в 450 г. местная династия Ближнего Цзюйши пала и возникло новое государство — Гаочан. Его рождению предшествовал ряд событий. В годы правления Тай У-ди (424—452) некий Кань Шуан, китаец по происхождению, провозгласил себя тайшоу Гаочана (Бичурин, 1950, т. 2, с. 250; Лидай, 1958, с. 1993). В 442 г., т. е. спустя три года после падения Северного Лян, область Гаочан захватили бежавшие сюда с войском братья правителя Северного Лян — Цзюйцюй Ухуэй и Цзюйцюй Аньчжоу. Частично заняв земли коренного населения Ближнего Цзюйши, пришельцы нарушили прочно сложившийся уклад жизни. До их появления местное (ираноязычное?) население обитало в основном в районе Цзяохэ, китайцы же селились в Гаочане. В 446 г. братья отстранили от власти Кань Шуана. Его сменил Ухуэй, а того — Аньчжоу. Кань Шуан был вынужден бежать к жужаням, которым в 460 г. удается поставить вассальным правителем нового государства Гаочан местного китайца Кань Бочжоу.

Два десятилетия спустя на политическую арену выходят тюрки, бывшие до того вассалами жужаней. Став самостоятельным, их правитель Кэчжило (это было в 481 г.) убил последнего представителя рода Кань и поставил гаочанским князем уроженца Дуньхуана, китайца Чжан Мэнмина. Однако тюркский ставленник не пользовался влиянием среди населения и при неясных обстоятельствах был убит. Новым князем стал некий Ма Жу, тоже китаец, его советниками — старшим и младшим — были некие Гун Гули и Цюй Цзя.

Ма Жу оказался, как видно, сторонником ликвидации гаочанской колонии. Обостренное чувство родины побудило его обратиться в 497 г. с просьбой к империи Северная Вэй принять осевших в Гаочане китайцев обратно в пределы Срединной империи. Северовэйский Вэнь-ди (471—499) в то время взял курс на китаизацию правящей верхушки тоба. Он дал согласие на просьбу

Ма Жу и отправил в Гаочан военачальника Хань Аньбао во главе 1 тыс. конницы для сопровождения переселенцев на отведенные им близ Иу земли. Однако старожилы Гаочана, возмущенные действиями князя, убили его. Цюй Цзя, младшему советнику Ма Жу, суждено было стать основателем династии, которая продержалась в Гаочане 140 лет (500—640).

В правление дома Цюй окружение вана состояло преимущественно из ханьцев, бежавших в свое время из различных китайских государств. Тамошние законы и обычаи «в малом расходились, в основном совпадали» с китайскими (Лидай, 1958, с. 1396; Ли Яньшоу, 1958, цз. 97). В первые же годы правления династии Цюй из Китая был выписан конфуцианский канон «Ушу», на котором зиждилась традиционная китайская система образования. Были получены исторические хроники, создана школа для детей сановников. Для наследников правящего дома пригласили наставника Лю Бяня. В тронном зале была вывешена картина с изображением Ай-гуна, князя удела Лу, вопрошающего Конфуция об управлении государством (Бичурин, 1950, т. 2, с. 253; Лидай, 1958, 1995; Ли Яньшоу, 1958, цз. 97). По китайскому образцу строился весь бюрократический аппарат. Была разработана система ведомственного подчинения государственных учреждений. Существовали табели о рангах; правда, многие носители высоких титулов практически не имели административных обязанностей. Структура государственного аппарата Гаочана, как считают исследователи (Симадзаки, 1977, с. 275), была рассчитана лишь на создание парадной пышности при дворе князя.

Гаочан поддерживал оживленные отношения с китайскими государствами эпохи Наньбэйчао, периода наивысшего расцвета родовой знати. Под влиянием господствовавших в китайском обществе тенденций и в Гаочане сформировались аристократические кланы, служившие княжескому дому Цюй, выходцы из которых наследовали гражданские должности и ранги, военные титулы и звания.

Все сколько-нибудь важные дела в Гаочане решались лично князем и менее важные — наследником, носителем титула *линъин* «государственный распорядитель». Ему помогали два гуна — Тяньди-гун и Цзяохэ-гун, которым были отданы в наследственное владение уезды Тяньди (Лючжун) и Цзяохэ (Бичурин, 1950, т. 2, с. 253; Лидай, 1958, с. 1995; Ли Яньшоу, 1958, цз. 97).

Своеобразная китайская колония в Гаочане испытывала влияние многочисленных этнических групп некитайского происхождения. Так, если женщины в Гаочане носили одежду китайского покроя, то мужчины одевались на «варварский» манер. В частности, Гаочан подвергся длительному влиянию тюрок, особенно сильному в эпоху Суй (581—618). Не исключено, что население княжества тогда было в основном тюркского происхождения, говорило на тюркском языке. Тюркским языком владела и правящая ханьская верхушка, тюркские обычаи были широко распространены и в высших, и в низших слоях общества. Так, источники при-

водят факт биографии последнего князя династии Цюй, Цюй Вэньтая. Жена его деда, дочь тюркского кагана, согласно обычаю предков, после смерти мужа вышла замуж за Цюй Боя, отца Цюй Вэньтая. Когда умер Цюй Боя, то и сам Цюй Вэньтай (сын наложницы) должен был жениться на супруге своих отца и деда.

По китайскому образцу наряду с высшим государственным аппаратом строилось и местное управление. Из главы «Цзютаншу», посвященной Гаочану (Цзютаншу, 1958, цз. 198, с. 3б — 5б), известно, что ко времени завоевания княжества танской армией Хоу Цзюньцзи его территория была разделена на три округа и пять уездов [9]. Известны округа Тяньди, Цзяохэ и Хэнцзе. Что касается уездов, то пока локализуются только три — Синьсин (Сенгим), Хэнцзе (Ханьдунь) и Улинь (Булюк). Возможно, одним из двух других уездов был Яньчэн. Подобная нечеткость административной структуры, возможно, обусловлена ее частыми реорганизациями. Известно, например, что, когда тюрки в 550 г. распространили свое влияние до границ Гаочана, уезд Хэнцзе был переведен в ранг округа, причем пост тайшоу Хэнцзе считался достаточно ответственным, так как его занял один из членов правящего дома — Цюй Шаохуэй (Симадзаки, 1977, с. 196).

Основной единицей низшего административно-территориального звена в Гаочане был *сян* (волость, деревня). Найденные при раскопках 70-х годов документы гаочанского происхождения свидетельствуют, что это традиционное для Китая деление было перенесено в пределы княжества, еще когда Гаочан подчинялся государству Западное Лян. В датированном 418 г. списке вещей, сопровождающих захоронение, говорится: «[Я], Хань Цюй, житель деревни Сяоцзинли волости Дусян, уезда Гаочан, округа Гаочан...» [ТД, 1981, т. 1, с. 14—15). Структура низовой администрации и ее влияние на условия жизни населения могут быть прослежены по документам, в том числе административно-цензовым и налогово-учетным. Важны и письменные контракты, оформлявшие двусторонние сделки при аренде земли или займах под проценты, в которых обязательно содержалось указание на место приписки (волость и деревня) договаривающихся сторон. К сожалению, если в турфанских документах эпохи Тан и особенно в документах из Дуньхуана это было правилом, то для гаочанских контрактов такая точность, похоже, исключение.

Основным занятием китайского населения Гаочана, как и других оазисов Восточного Туркестана, являлось земледелие. Еще на первых порах освоения китайцами засушливых земель Западного края строились необходимые ирригационные системы. Турфанские документы не только сохранили более 50 названий каналов, но и позволили составить схему оросительной системы, существовавшей в Гаочане (Нисимура, 1968, с. 450—453). Хорошо иллюстрирует структуру административного аппарата, регулировавшего водопользование еще до образования государства Гаочан, одна из последних находок — фрагмент докладной записки, представленной в 406 г. чиновником отдела общественных работ (*гунцао*) волостной управы. Как следует из документа, некоему Чжао указано (видимо, в порядке повинности) исполнять обязанности *сибу пиншуй* — «[заведующего] распределением воды западного района» (ТД, 1981, т. 1, с. 179).

В турфанских документах содержатся конкретные свидетельства о строительстве ирригационных сооружений, применении удобрений, сборе двух урожаев в год. Главными зерновыми культурами являлись пшеница, ячмень, рожь и просо, широко были распространены бахчевые культуры, славилась своими плодами лючжунская ююба. В Дуньхуанском фонде ЛО ИВАН хранится фрагмент официального документа гаочанского происхождения, датируемый нами первой половиной VI в. (Китайские документы, 1983, т. 1, с. 130—132). Фрагмент представляет заключительную часть отчета, в котором подытожено общее количество земельной площади, занятой как под посевы в целом, так и под отдельные продовольственные культуры. Документ, по-видимому, был объемистым, так как первые десять строк фрагмента сохранили нам сведения только о 99 му засеянных земель у канала Шичуйцюй — всего 2% тех 4922 му, о которых упомянуто в отчете. Небезынтересно и процентное соотношение пахотных площадей под культурами, возделывавшимися, как мы полагаем, под Гаочаном. Под пшеницей здесь было занято 97,59% (4803,5 му) земли, под бобовыми — 1,18 (58,5), под просом — 0,93 (45), под ячменем — 0,29 (14,5), под бахчевыми — лишь 0,01% (0,5 му).

Весьма вероятно, что одной из наиболее важных отраслей сельского хозяйства Гаочана было виноградарство. В документах времени правления дома Цюй среди налогоплательщиков — владельцев виноградников мы встречаем китайцев, согдийцев. Соответствующий налог платили также монастыри в целом, а также отдельные монахи и монахини, чиновники местной администрации (ТД, 1983, с. 50—57). Сохранились контракты о продаже и сдаче в аренду виноградников, записи по учету занятых под виноград площадей, о поступлениях с них налога вином. Разовые поступления крупных партий вина заставляют предполагать наличие больших хранилищ (Синьцзян, 1977, с. 22).

Для изучения аграрных отношений важны документы, свидетельствующие о купле-продаже земельных участков. В одной из могил в Астане обнаружен датированный 541 г. фрагмент соглашения о приобретении у некоего Цзо Фодэ пахотного участка площадью 5,5 му (ТД, 1963, т. 3, с. 71). Другие найденные в Астане документы этого типа показывают, что сделки о продаже пахотной земли и виноградников совершались лишь с санкции гаочанского князя. Найдены тексты трех прошений местных властей о разрешении продажи участков с одинаковой резолюцией: «Разрешить покупкой» (ТД, вып. 4, 1984, с. 247—250).

Заметную роль в сельском хозяйстве края играли и технические культуры, прежде всего хлопчатник, кунжут и соя. В нарративных источниках самое раннее упоминание о выращивании в Гаочане хлопчатника зафиксировано в «Ляншу», однако в од-

ном из турфанских документов эпохи «шестнадцати царств пяти племен» (304—441) говорится о «трех кусках хлопчатой ткани».

Существование в самом начале V в. в Турфанском оазисе развитого шелководства засвидетельствовано фрагментом письменного обязательства: «В 28-й день 2-го месяца 14-го года Цзяньчу (418 г. н. э. — *Л. Ч.*) [я], Янь Фуюань, арендовал у Кань Цзяньдэ три кормушки (корзины.— *Л. Ч.*) для разведения шелковичных червей, в оплату [за аренду] передал [ему] коврик (шерстяное одеяло? — *Л. Ч.*)» (ТД, 1981, т. 1, с. 17; Ху Жулэй, 1976, с. 24). Документы показывают, что кроме Гаочана в Восточном Туркестане существовали и другие центры производства шелковых многоцветных тканей, в частности Сулэ, Яньци (Карашар) и Цюцы (Куча). Упоминание о кучаской ткани имеет, например, в тексте письменного договора на продажу 25-летней рабыни Шаонюй, которую некий Ши Ану в 450 г. купил за 3,5 куска цюцыского шелка у Чжай Шаоцюаня (ТД, 1981, т. 1, с. 187). Тот же Чжай Шаоцюань тремя годами ранее (ТД, 1981, т. 1, с. 181) дал в рост кусок яньцискоЙ многоцветной ткани с желтым фоном некоему Ану, старшему брату монаха Фааня.

Основой экономики было, несомненно, земледелие, но заметное развитие получило и скотоводство. Документы, связанные с учетом домашнего скота, показывают, что местные власти постоянно держали под контролем рост поголовья. Так, в догаочанский период в Турфанском оазисе существовала неизвестная прежде система повинностей *пэйма*, которая предусматривала участие всего населения в «выращивании лошадей соответственно имущественному положению» (Чжулэй, 1983, с. 35—36). Кроме лошадей в документах упоминаются волы, верблюды, ослы, бараны.

Турфанские находки позволяют говорить о существовании в Гаочане организованного ремесленного производства. В документах первых лет существования княжества Гаочан есть упоминания о «трехгодичном обучении ремеслу»,— видимо, здесь издавна существовал институт ученичества с установленными сроками подготовки специалистов (Синьцзян, 1977, с. 23). Несколько фрагментов хозяйственных отчетов (в частности, отчетов о расходах продуктов питания) сохранили записи о выдаче кормовых «мастерам-наставникам по железу» — *теши*, «мастерам-наставникам по золоту» — *цзиньши* (ТД, 1984, вып. 3, с. 256—260). В других случаях упомянуты расходы на питание «дворовых людей» — *гунжэнь*, занятых шитьем пологов (ТД, 1981, т. 1, с. 170).

В материалах эпохи Тан, особенно в документах, связанных с учетом податного населения, рассеяны сведения о мастерах, занятых выделкой кож, плетением корзин и циновок, производством ковров, сбруи. Сохранились два обрывка учетного документа, в которых перечисляются фамилии плотников, портных, маляров, художников, забойщиков свиней (ТД, 1984, т. 4, с. 16—17). Возможно, среди перечисленных в списке мастеров по дублению кож были одни лишь согдийцы. Вероятно, речь идет о перечне лиц, которые в порядке отбывания государственной трудовой повинности привлекались на работу в казенные мастерские. В таких мастерских использовался, видимо, и труд различных категорий несвободных. Так, составители обзора найденных письменных документов, относящихся к эпохе Цзинь — Тан, упоминают об одном официальном документе, из которого видно, что на бумагоделательные мастерские в Сичжоу направлена на принудительные работы группа заключенных (Синьцзян, 1977, с. 23).

В документах сохранилось много свидетельств, характеризующих состояние местной торговли. Среди текстов, относящихся ко времени правления дома Цюй, имеется ведомость поступлений серебряной монеты в кассу рынка «за взвешивание» товаров. Перечень операций по взвешиванию показывает, что совершались сделки, связанные с куплей-продажей золота, серебра, латуни, нашатыря, лука, шафрана, благовоний, лекарств, шелковой пряжи. В документе зафиксированы единоразовые операции, когда один человек приобрел 10 лян золота, 532 цзиня ароматических веществ, 30 цзиней латуни (в другом случае — 363 цзиня благовоний и 240 цзиней нашатыря). Среди участников сделок, названных в этом документе, очень много некитайских имен. Некоторые товары были привозными, но определенная часть продукции была местного производства и, несомненно, приобреталась для вывоза в другие оазисы Восточного Туркестана.

Позднее, при династии Тан, торговая активность возросла. В документах этой эпохи встречаются упоминания о нескольких категориях торговцев, принадлежащих к различным этническим группам. Они постоянно курсировали со своими товарами по краю, а также часто ездили с товарами в столицу — Чанъань. Один такой купец-китаец вез партию лекарств, равную по стоимости 235 кускам шелковой ткани. Другой — Цао Лушань, «по происхождению ху, не знающий китайского языка»,— возбудил в Гаочане дело против «столичного ханьца» Ли Шаоцзина, который, будучи ранее в Гунъюэ, взял у старшего брата Цао Лушаня взаймы шелк и не вернул (Синьцзян, 1977, с. 23, 29).

Много свидетельств в документах о налогах (*цзушуй*) и повинностях (*яои*), которыми облагалось население Гаочана (в частности, в годы правления дома Цюй). Если из китайских хроник было известно лишь, что «подати платят с площади земли серебряной монетой, а кто не имеет денег, платит пеньковым холстом» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 254; Лидай, 1958, т. 2, с. 1996), то турфанские документы фиксируют несколько десятков объектов налогообложения. В частности, облагались налогами доходы от аренды, заготовленный хворост, население оплачивало расходы на «дальние поездки», особый налог взимался за число деревьев в саду. Платили тканями, зерном, ватой и даже лопатами. Трудно установить, каковы были ставки налогов. Чтобы истолковать некоторые из найденных документов, содержащих такие данные, предстоит раскрыть содержание терминов и формы поборов, необходим очень тщательный исторический и филологический анализ терминов и сохранившихся фрагментов.

В конце VI в., когда Китай был объединен в пределах государства Суй (581—618), властители возрожденной империи вновь обратили взоры на Западный край. Ян-ди (605—616), предпоследний император династии, под впечатлением «Сиюйцзи», представленного ему Пэй Цзюем [10], одним из руководителей внешней политики Китая, в 608 г. решил отправить экспедицию против тогонов. К этому времени в Шаньшане и Цзюймо, расположенных на южном тракте Великого Шелкового пути, тогоны взяли под свой контроль важнейший участок торговой магистрали.

Полководец Сюэ Шисюн, посланный на покорение тогонов, заняв Хами, построил восточнее старого укрепления Иу (ныне это уездный центр Начжи) новый город, сохранившийся под названием Иу и в наши дни. На территории Шаньшаня, Цзюймо и Иу династия Суй создала свои округа (Лидай, 1958, с. 2105), которые, впрочем, существовали номинально, поскольку освоение Западного края при династии Суй на этом, собственно, и закончилось.

В 618 г. к власти пришла династия Тан (618—907). Унаследовав от династии Суй Иу, где во вновь построенных крепостях уже стояли гарнизоны, танские власти учредили область Ичжоу, включившую три уезда — Иу, Жоуюань и Начжи. Этим танский Китай создал прямую угрозу Кэханьфотоу, тюркскому форпосту на восточных рубежах Западнотюркского каганата.

Подобно династии Суй, начавшей в 634 г. проникновение на Запад с покорения тогонов, династия Тан возобновила экспансию в Западный край карательной экспедицией также против этого племени. Тогоны, воспользовавшись смутой в Китае при падении династии Суй, восстановили контроль над Шаньшанем и Цзюймо. В 635 г. танские войска овладели их опорной базой — г. Фуи (близ оз. Цинхай) и ликвидировали тем самым господство тогонов над южным трактом Великого шелкового пути.

Несколько позже, в рамках подготовки похода на Гаочан, в Ичжоу было направлено большое количество танских войск. Отдельные их отряды, видимо, вышли к северным отрогам Тянь-Шаня, а основные части, перевалив через хребет в районе между Иу и Турфаном, осадили Кэханьфотоу. Здесь западнотюркский владетель Юйгушэ по договоренности с Гаочаном держал свой гарнизон во главе с ябгу, который должен был преградить китайцам путь в Турфанскую котловину. Однако когда подошла танская армия, то Юйгушэ бежал на запад, а ябгу сдался. Танские войска, не встречая сопротивления, направились из Кэханьфотоу на юг, к оставшемуся без союзников Гаочану. Через горный проход Карадаван восточнее Люгу они вышли прямо к Тяньди и, овладев этим городом, двинулись к столице княжества. В 8-м месяце 14-го года эры правления Чжэньгуань (640 г.) было покорено государство Гаочан.

Походу на Гаочан предшествовало обострение отношений между княжеством и империей Тан. В пристрастном изложении китайских хроник события развивались следующим образом. По-

следний правитель Гаочана Цюй Вэньтай считал, что самостоятельность княжества можно обеспечить лишь под эгидой Западнотюркского каганата. Хотя после смерти Тон-ябгу-кагана в 630 г. Цюй Вэньтай ездил в Чанъань, эта поездка не сблизила его с танским двором. Наоборот, именно с этого времени посольства и караваны с Запада терпели в Гаочане притеснения, а область Ичжоу подверглась нападению со стороны Гаочана и союзных ему тюрок. После разгрома в 630 г. Восточнотюркского каганата китайцы, находившиеся при ставке кагана, бежали в Гаочан, причем на требование выдать их Тан гаочанцы не ответили. Не выдали гаочанцы китайских перебежчиков и до этого, в 616 г. В 638 г., когда все вассальные князья, как обычно, прибыли в новый год ко двору с дарами, среди них не было владетеля Гаочана. Император Тайцзун послал письмо гаочанскому князю, побуждая его прибыть в Чанъань, но Цюй Вэньтай, сославшись на недомогание, отказался. Именно после этого появился указ о походе на Гаочан, руководителем которого был назначен Хоу Цзюньцзи, помощник Ли Цина, возглавлявшего прежде экспедицию против тогонов.

Попытки закрепления танского Китая в Западном крае начались с почти одновременного учреждения двух областей, а также высшего органа управления в крае — *Аньси духуфу* — «Управления генерал-протектора Усмиренного Запада». На территории бывшего государства Гаочан была учреждена область Сичжоу, в состав которой вошло пять уездов — Гаочан, Цзяохэ, Тяньшань, Лючжун, Пучан. Город Гаочан, бывшая столица княжества, стал административным центром одноименного уезда. Администрация наместника края разместилась в Цзяохэ. На севере Турфанской котловины была создана область Тинчжоу, первоначально включавшая два уезда: Цзиньмань и Пулэй. Несколько позднее, при императоре Гаоцзуне (650—683), в пределах Тинчжоу был образован уезд Луньтай.

Нужно заметить, что при дворе сохранялось двойственное отношение к дальнейшему освоению Западного края и созданию там китайских административно-территориальных единиц (Кюнер, 1961, с. 168). Как и при образовании области Ичжоу, в Чанъане раздавались голоса протеста. Это, видимо, было вызвано реформами в Китае, в первую очередь введением системы *цзюньтянь* — «равных полей» и связанной с нею системы *фубин*. Все эти реформы способствовали на первых порах росту экономической мощи и решению внешнеполитической экспансии. Когда решался вопрос о включении земель Гаочана в общекитайскую административно-территориальную структуру, два высших сановника, Вэй Чжэн и Чжэ Суйлян, выступили против этого. В их докладе подчеркивалась никчемность создания в отдаленных землях танских округов и уездов. По мнению двух царедворцев, лучше было возвести на гаочанский престол нового князя из числа местных жителей, что соответствовало традиционной в отношении «варваров» политике *цзими* [11].

Политика *цзими* имела целью обеспечить хотя бы относитель-

ную стабильность на границах, однако в создавшихся при династии Тан условиях этого можно было достичь, всемерно расширяя зону имперского контроля над тюрками. Между 630 и 657 гг. танские войска добились значительных успехов, разгромив оба тюркских каганата и некоторые малые государства Восточного Туркестана. Однако борьба с тюрками на этом не закончилась. После разгрома каганатов реальная власть империи Тан распространилась, в сущности, только на те районы, где были учреждены гарнизоны и где функционировал китайский административный аппарат. Что касается остальных территорий, охватывавших огромные степные, полупустынные и пустынные пространства, то там были созданы *цзимичжоу* — своеобразные буферные зоны, пределы которых совпадали с границами расселения тех или иных племенных групп. На административные посты «назначались» вожди племен, носившие дарованные им титулы или звания. В этом лишь и заключалось «присоединение» этих земель к империи Тан.

После разгрома Западнотюркского каганата, а точнее, после разгрома Су Динфаном Ашина Хэлу в 11-м месяце 657 г. резиденция Аньси духу в 658 г. была перенесена в Цюцы (Кучу). На землях же покоренного Гаочана, во вновь учрежденной области Сичжоу, империя Тан на целое столетие обеспечила себе прочное положение во многом благодаря наличию там довольно многочисленного ханьского населения. Реформам в Сичжоу сопутствовал указ Тайцзуна. «Земли Гаочана,— гласил указ,— хотя и находятся за пределами [наших] застав, но весь крестьянский люд, составляющий [их] население, пришел [туда] из Китая. Разумеется, [им] много пришлось пережить в течение [многих] лет (испытаний? — *Л. Ч.*). Мы в [сезон] прошлого урожая послали в поход [свои] войска, [которые] тотчас же водворили [там] спокойствие, вот почему [там] были учреждены уезды, как и во всем Ся (Китае.— *Л. Ч.*). Поэтому простой народ тех земель, всецело понимая наши намерения, должен отбросить варварские обычаи и покорно воспринять нравственное воздействие Сына Неба. В каждом доме должен царить дух уступчивости и покорности, помыслы людей должны клониться к земледелию и шелководству.

Мы, питая любовь и заботу к нашему народу, не разделяем его на новых или старых [подданных], а потому, бросая взор на запад, искренне беспокоимся за ваше благополучие. Нам доставляет радость послать [к вам] в Сичжоу человека в чине 5-го ранга, чтобы объявить наш императорский указ и выразить народу благодарность за службу. Тамошних монахов и монахинь нам также приятно обласкать и успокоить. Бывшие гаочанские чиновники и цвет местного общества, все, кому присущи принципы высоконравственного поведения и преданности, все, кто исполняет службу в волостной и сельской местности, должны единодушно поддерживать порядок. Цяо Шиван, посланный [нами на пост] Аньси духу, полномочен по своему усмотрению назначить чиновников на должности, занимаемые носителями титулов ниже *цидувэя*, но с предоставлением доклада для нашего ознакомления. Выражаем надежду, что все вы в своих селениях будете соблюдать спокойствие и разум всех [вас] будет (направлен на) служение добродетели.

Все имеющиеся в [вашей] области казенные земли надлежит распределить между бывшими [гаочанскими чиновниками] — *шоуванами* — и *байсинами* (простым людом.— *Л. Ч.*). После того как [наше] большое войско завершило усмирение [Гаочана], некоторые мятежники были осуждены с конфискацией имущества, их самих прикрепили к отдельным [государственным] ведомствам (в услужение) и направили во внутренние районы страны отбывать наказание. Избежавших же включения в реестры и продолжающих бродяжничать в вашей области, особенно тех, которые не подлежат наказанию, но до сих пор еще не выявлены и скрываются, надлежит немедленно [выявить и] там же, [в Сичжоу], прикрепить по месту приписки.

[Нашему] посланнику, как обычно, предписано инспектировать [положение] байсинов, с тем чтобы больным по мере возможности выдать лекарства, одиноким и немощным старцам, которым некому помочь в пропитании, также по мере возможности оказать материальную помощь. Мы недавно подобрали кандидатуры чиновников на вакантные места в областную и уездную администрацию. На все должности уже состоялись назначения. Правда, быть может, стоит опасаться, что по прибытии на место [некоторые] окажутся не в состоянии называться подлинными исполнителями полномочий, предоставленных двором. [А потому], если среди них найдутся такие, кто своей алчностью или жестокостью обидит байсинов, то наш посланник должен, вникнув тщательно, разобраться и, если произведенные изменения не благоприятствуют простому народу, должно назначить официальное расследование. Обо всем [этом] подробно намерены услышать по возвращении [нашего посланника]».

Содержание этого указа нашло свое отражение в дошедших до нас официальных документах из Турфана. Во-первых, они свидетельствуют, что не прошло и одного-двух месяцев после захвата танскими войсками Гаочана, как уже полным ходом шла регистрация пахотного фонда. Уездные власти оформляли списки выделяемых земельных наделов. Показателен, например, фрагмент реконструированного нами заявления одного из держателей надела (китайский текст см.: Синьцзян, 1972б, с. 24, ил. 40; Икэда, 1979, с. 234, № 16, ил. 14). Глава дворохозяйства — Ань Кучжиянь

возраст.....
возраст.....
..... возраст.....
Дочь Куси, возраст — шесть лет.
Дочь Ку (?), возраст — три года.
Весь пахотный надел [должен составлять] 80,0 му, [из них];
получено — 6,5 му
недополучено — 73,5 му.
[Полученный надел состоит из]:

Один участок [площадью] 4 му 80 бу — (находится в ...ли) к западу от городской стены [Гаочана, возле.....]
[на востоке — граничит с .....
на западе — .....]
Один участок [площадью] 2 му 40 бу, под персиками.....
Сообщая [вышеприведенные сведения], несу ответственность за свой двор, [своей собственной] рукой подтверждаю.....
В .... день 9-го месяца 14-го года Чжэньгуань (640 г.— *Л. Ч.*)
В чем и подписуюсь, Ань Кучжиянь.

В нашем распоряжении имеется также фрагмент записи о предоставлении дополнительных участков земли тем, кто, как и Ань Кучжиянь, имел надел ниже установленной нормы (китайский текст см.: Икэда, 1979, № 67; Синьцзян, 1973, с. 13, 22, ил. 33).

[Участок площадью ...му, числится за ... находится.....]
Вышеозначенный [участок пере]дать Чжу Гоужэню.
[Надел] доведен до нормы.
2 му [категории] *бутянь* числятся за иху Шэнь Хайчжу:
участок [площадью] 2 му, *бутянь* — [находится в] 2 ли к северу от городской стены [Гаочана] возле канала,
на востоке — омывается каналом,
на западе — граничит с пустырем,
на юге — лежит вдоль дороги,
на севере.....
Вышеозначенный [участок пере]дать Чжан Канкану.
[Надел ему] доведен до нормы.

Эти факты не оставляют сомнений в том, что в Турфане управление местным населением, включая и некитайцев, базировалось на танских законодательных актах, регулировавших, в частности, земельные отношения и учет населения. Первый документ — собственноручное свидетельство одного из гаочанских согдийцев о своем семейном и имущественном положении. Документы такого типа не только отражали численный состав и имущественное положение семьи, но и содержали ряд других сведений, которые учитывались при установлении норм земельных наделов и определении ставок налогов и повинностей (Китайские документы, т. 1, 1983, с. 60—72).

Как следует из летописей, свергнутый гаочанский князь и его окружение были вывезены на поселение в Китай. Приведенный же выше указ Тайцзуна упоминает также группу лиц, осужденных и высланных из Турфана. Одним из них был названный во втором фрагменте *иху* (переселенный) Шэнь Хайчжу. Освободившийся после его высылки земельный участок подлежал передаче тому, кто был внесен в списки лиц, получивших неполные наделы. Таковым оказался Чжан Канкан.

Реальное существование правил наделения землей, зафиксированных в императорских эдикатах, подтверждается многочисленными реестрами, найденными в Турфане [12]. Уездные власти при их составлении исходили из общепринятого возрастного ценза, которым регулировалось распределение земельного фонда. Так, тяглым категорий *диннань* и *чжуннань* полагался земельный надел в 100 му, состоявший из двух частей: *коуфэньтянь* — надела на душу (80 му), который со временем мог отчуждаться, и *юнъетянь* (20 му) — неотчуждаемого, наследуемого надела. Еще 100 му земли полагалось диннань и чжуннань, если они являлись главами семей. Если же глава семьи относился к иной категории (*сяонань*, *лаонань*, *чжуннюй*), то он получал 30 му коуфэньтянь и 20 му юнъетянь. Престарелым мужчинам (лаонань), хронически больным, калекам и инвалидам полагалось 40 му коуфэньтянь, если они не были главами семей. На долю овдовевших женщин (наложниц и жен) полагалось по 30 му коуфэньтянь. Соответствующие нормы наделов были предусмотрены и для неземледельческого населения — купцов, ремесленников, монахов, а также представителей неполноправных категорий населения (*цзяньминь*). Участок под сад и жилье (*юаньчжайди*) предоставлялся из расчета 1 му на трех человек. Однако турфанские реестры свидетельствуют, что даже самые большие семьи, как правило, получали значительно меньше. В условиях Турфана вступало в силу положение о малоземельных районах (*куаньсян*, *сясян*), где размер подушного надела мог быть сокращен наполовину.

По мнению синологов, изучавших документы, отражающие аграрные отношения в Турфане, уездная администрация при распределении местного земельного фонда исходила из норм, предусматривавших наделение диннань и чжуннань 20 му юнъетянь и 40 му коуфэньтянь. Сяонань, лаонань и чжуннюй, если они были главами семей, могли рассчитывать каждый на 20 му юнъетянь и 15 му коуфэньтянь, вдовы — на 15 му подушного надела. При выделении юаньчжайди число душ во внимание не принималось, за единицу учета брался двор, каждому двору выделялось по 1 му. Однако реальная площадь наделов и усадебных участков была значительно ниже даже этих урезанных норм (Нисимура, 1968, с. 428). Так, взрослый трудоспособный держатель земельного участка получал надел в пределах 10—12 му, из них 4—5 му земли категории *чантянь* и 5—8 му — категории *бутянь*. Площадь юаньчжайди ограничивалась, как правило, 40—70 бу.

Площадь юнъетянь, как правило, соответствовала установленным нормам и всегда составляла число, кратное 20[13]. Размеры же подушных наделов всегда были меньше предусмотренных норм, к тому же их площадь постоянно зависела от изменений в хозяйстве — смерти кого-либо из членов семьи, замужества, перехода в другую возрастную группу.

Острый земельный дефицит требовал от местной администрации постоянного и тщательного контроля над фондом сельскохозяйственных угодий. Ежегодно после завершения уборочных работ *личжэн* — низший чин сельской администрации — в течение 40 дней обязан был проверить документы, удостоверяющие держание наделов. С 1-го числа 10-го месяца личжэн приступал к сбору *шоуши* (собственноручное подтверждение) — своеобразных деклараций, в которых каждый двор подтверждал имущественное положение. Приводились сведения о главе дворохозяйства, сообщались его фамилия, возраст, звание или чин, если он их

имел. Те же данные приводились и при поименном перечислении всех членов семьи с добавлением степени родства по отношению к дворохозяину. Фиксировались и сведения о категориях полученной от государства земли, а также о площадях, пошедших как под усадебные участки, так и под пахотные поля. Для последних нужно было указать их место в системе *сычжи*.

Если кто-либо из крестьян имел надел ниже нормы, староста фиксировал необходимость выделить ему дополнительный участок; если же к концу года надел по каким-либо причинам оказывался выше нормы, его надлежало урезать. К 21-му числу 10-го месяца старосты деревень передавали свои сведения *сянгуаню* — начальнику волости, который в 20-дневный срок должен был оформить документы на изъятие излишков земли (*туйтянь*), а также составить списки лиц, имеющих право на новый или дополнительный надел (*цюэтянь*). В последние списки, как правило, вносились *сясяху* и *сячжуху* — представители двух малоимущих категорий населения. Все эти документы направлялись в уездную управу для утверждения также в 20-дневный срок, с тем чтобы в течение 12-го, последнего месяца года завершить передел земли.

Нам более или менее известны функции уездной администрации, располагавшей сведениями, обеспечивающими в конечном счете поступление налогов и поддержание существующего порядка. Однако характер социальных процессов, регулировавших жизнь населения на уровне ниже уезда, можно понять благодаря лишь таким документам, в которых нашли отражение роль «неофициальной администрации», в частности, личжэна и сянгуаня, а также лиц, возглавлявших объединения в рамках сельской общины.

Насаждая в Восточном Туркестане свою систему управления, китайцы сохраняли традиционное деление на *дао* (край, провинция), в состав которого входили *чжоу* (область) и *цзюнь* (округ). Уезды, как и области, имели соответствующую классность, причем мерилом для их определения было число дворов. По количественному признаку строились и самые низшие сельские единицы — соседские объединения *линь* (четыре семьи), *бао* (пять семей), *ли* (100 дворов) и *сян* (500 дворов).

В 13-м году эры правления Чжэньгуань (639 г.), накануне покорения Гаочана, население Сичжоу (Цзютаншу, цз. 40) насчитывало 6466 дворов, а в годы Тяньбао (742—755) — 9016 дворов [14]. Общая же площадь пахотной земли (Тундянь, цз. 174) в 640 г. равнялась 90 тыс. му. Сведения названных источников можно считать достоверными, так как именно таким количеством земли можно было обеспечить минимум земельного надела, который по местным нормам составлял около 10 му.

По данным «Синьтаншу» (цз. 153), население Сичжоу в 13-м году Тяньбао (754 г.) составляло 19 016 дворов (49 476 душ, по 2,6 души на хозяйство). Если допустить, что в каждом дворе был хотя бы один держатель земельного надела, общая площадь пахотной земли должна была составить как минимум 190 тыс. му,

однако фактически земельный фонд был в два с лишним раза меньше. Думается, что в «Синьтаншу» вкралась описка — вместо 19 016 дворов следует читать, как это зафиксировано в «Цзютаншу», 9016. Следовательно, к середине VIII в. население Турфана увеличилось не в три, а в полтора раза.

С ростом населения возрастала необходимость в увеличении площади пахотных земель. Недостатка в земле как таковой, надо полагать, не было — область Сичжоу простиралась с востока на запад на 800 ли, с севера на юг — на 500. Однако в условиях Турфана, как и других оазисов Восточного Туркестана, большинство пригодных для обработки земель нуждалось в искусственном орошении. Все выделенные крестьянам наделы привязаны к оросительным каналам. Следовательно, увеличение пахотной площади создавало предпосылки для развития оросительной системы. Создание сети ирригационных сооружений требовало соответствующих средств и мобилизации рабочей силы. Для периодической очистки каналов, для отведения на поля вод горных ручьев и родников в порядке трудовой повинности постоянно привлекались крестьяне. Сохранился фрагмент официального документа гаочанской уездной управы, предписывавший обеспечить очередной ежегодный ремонт 16 плотин, которые функционировали в долине р. Синьсин. Для этого нужно было подготовить строительные материалы и мобилизовать людей для работ из расчета 600 человеко-дней. На 850 человеко-дней был рассчитан ремонт плотины и канала Цзяньганцюй близ уездного центра (Икэда, 1979, с. 377). Для сооружения плотин, очевидно, привлекались не только земледельцы, но и торговцы, пастухи, представители других категорий населения.

Было бы ошибкой считать, что население Гаочана, а точнее, танской области Сичжоу было полностью крестьянским. Эта территория всегда была одним из важнейших торговых центров Западного края. В таких малоземельных районах, как Турфан, торговцам, разумеется, никаких наделов не выделяли и, следовательно, потенциальными держателями наделов были только те, кому надел давал основные средства существования. 10—12 му официального надела для этого не хватало, и крестьянам приходилось любыми способами доводить площадь пахотной земли до размеров, обеспечивающих прожиточный минимум. Многие крестьяне, видимо, были вынуждены арендовать земельные участки у монастырей и чиновников. Арендная плата была очень высокой. Как следует из письменных обязательств того времени, за 1 му земли крестьянин должен был уплатить 6—7 доу зерна при урожае 2—3 даня (10 доу). Если же арендатор не в состоянии был внести причитающуюся плату, то по условиям договора ему обычно приходилось отдавать в услужение жену или детей.

В Турфане было множество буддийских монастырей, которые играли значительную роль в социальной, экономической и культурной жизни. О контроле над составом и деятельностью буддийских общин свидетельствует предписание, с которым в 762 г.

в Турфан прибыл эмиссар из Чанъаня (Мэн Чи, 1975, с. 16). Местным властям было предложено сократить число буддийских и даосских монахов, чтобы пополнить податное население. Сохранилось ходатайство Фашао, настоятеля турфанского монастыря Хунбаосы, датированное 17-м числом 12-го месяца 14-го года эпохи правления Чжэньгуань (640 г.). Обращаясь к танской администрации, только что утвердившейся в оазисе, Фашао просит перевести земли, с которых кормилась община, в категорию *сытянь*, частных, и разрешить обрабатывать их «своими силами». В годы существования государства Гаочан эти земли были получены общиной в качестве наделов категории юнъетянь и обрабатывались «прикрепленными к монастырю людьми» (Синьцзян, 1973, с. 14, 24). Кстати, в одном из более поздних документов, привезенных экспедицией Отани Сёсин (№ 2371), зарегистрирован участок земли (6 му), принадлежавший монастырю Хунбаосы; монахи обрабатывали его своими силами. По сохранившимся косвенным сведениям, в Турфане было всего два даосских монастыря, причем один из них располагал тремя земельными участками общей площадью 20 му, которые сдавались в аренду (Огасавара, 1959б).

Частноправовые документы, найденные в оазисах Восточного Туркестана, проливают свет на многие социально-экономические вопросы. Немало данных для иллюстрации городской жизни дают, например, рассматривавшиеся местными властями прошения и жалобы жителей. Так, например, Амао, младшая сестра солдата Чжан Шисюаня, жаловалась в уездную управу: «[Мой] старший брат был включен в список военных и причислен к конному двору в Цзяохэ. По сей день он не вернулся [домой], не знаю, жив ли? Возможно, его перевели куда-то в другое место, дали другое военное поручение. Домашние дела идут не так, как этого хотелось бы... [вызвать меня в суд?]... хотелось бы, чтобы заменили брата. Я сама еще не замужем, а потому...»

В гаочанской уездной управе рассматривалось дело об увечьях, нанесенных повозкой, которой управлял возница Кан Шифэнь, видимо согдиец. Когда Цзиньэр, 8-летний сын местного жителя Ши Фуну, и того же возраста дочь Цао Маомао, Сянцзы, вдвоем сидели перед лавкой Чжан Юхао, мимо них с грузом саманного кирпича проезжал житель селения Чуми Кан Шифэнь, работник некоего Цзинь Чэньну. Кан Шифэнь совершил на зд и поранил детей. В ходе проведенного следствия он признает, что дети пострадали по его вине и что он готов нести все расходы по их лечению в период баогу, покуда устанавливается степень увечности пострадавшего. Если раненые в установленный срок не поправятся, он готов нести уголовную ответственность. Некий Хэ Фухунь, выступая в роли поручителя, гарантировал уход за пострадавшими со стороны Цзинь Чэньну и его работника.

Весьма содержательны документы, связанные с оформлением дальних поездок. Сохранилось изрядное количество *госо* — удостоверений на право проезда. Тех, кто пытался совершить поездку

без госо, задерживали на заставах. Процедура оформления этого документа довольно сложна. Проситель должен был подать сведения о своем социальном положении, сообщить биографические данные, указать цель и место поездки, сведения о родственниках, а также уведомить, кто вместо него будет нести повинности. На первой стадии заявления рассматривались сельскими или городскими властями по месту проживания просителя, а затем санкционировались вышестоящими инстанциями.

Превратив на первых порах Турфан в свою основную базу в Восточном Туркестане, империя Тан стала готовиться к дальнейшему продвижению на запад. Первым на этом пути лежало княжество Яньци (Карашар), также являвшееся важным экономическим центром и транзитным пунктом на северном тракте Великого шелкового пути. Еще во время разгрома Гаочана китайцами Карашар получил возможность вернуть пять своих городов, а также пленных, которые в 638 г. были захвачены гаочанцами совместно с тюрками. Когда же Танская империя аннексировала Турфан, Карашар, опасаясь китайского вторжения, заключил союз с Западнотюркским каганатом, а вскоре, видимо не без влияния союзника, прекратил отправлять посольства в Чанъань. В ответ Аньси духу Го Сяокэ в 644 г. захватил Карашар.

Затем империя Тан попыталась продвинуться дальше на запад. После захвата в 648 г. княжества Куча туда была переведена резиденция Аньси духуфу. Правда, вскоре ее вернули в Цзяохэ, и только в 658 г., когда китайцам удалось окончательно разгромить западных тюрок, Куча окончательно стала центром китайской администрации в Западном крае — «четырех инспекций» (Карашар, Куча, Хотан, Кашгар). В 692 г., после отражения нападения тибетцев, в Куче был размещен 30-тысячный китайский гарнизон. Когда жители города обратились к двору с петицией о выводе гарнизона, ссылаясь на невозможность прокормить такое войско, императрица У-хоу отвергла эту просьбу, и гарнизон остался в городе.

Кроме китайцев-военных в Куче, видимо, были также китайцы монахи и чиновники. Местные письменные источники не дают нам в отличие от турфанских сколько-нибудь существенных сведений о воздействии местной китайской администрации на местное гражданское население. Для характеристики китайского присутствия, видимо, можно ограничиться высказыванием Хуэйчао. Возвращаясь в начале VIII в. в Китай из Кашгара через Кучу, он писал: «Направившись из Сулэ на восток, я прибыл в государство Цюцы, туда, где находится Аньси дадухуфу. Здесь сосредоточена бо́льшая часть ханьских войск. Вся страна исполнена буддийских монастырей, полна монахов, проповедовавших хинаяну. Ханьские монахи исповедуют махаяну».

Вторая половина VII—VIII в. характеризовалась усиленным натиском тибетцев на Китай и Восточный Туркестан (подробнее см. главу 5). С севера Западному краю непосредственно угрожало вторжение уйгуров (подробнее см. главу 4). Несмотря на пора-



Рис. 9. Фрагмент китайского свитка из Турфана с цветным изображением бодхисаттвы (X в.). Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция С. Ф. Ольденбурга. Публикуется впервые

жения и территориальные потери, империя Тан до середины VIII в. продолжала удерживать позиции в Центральной Азии. Однако экспансия Арабского халифата и поражение танских войск в 751 г. в битве на р. Талас изменили ситуацию на дальних рубежах Западного края: завладев западной частью Великого шелкового пути, арабы подорвали устои военно-политического и экономического господства империи Тан в Центральной Азии. К тому же после восстания Ань Лушаня и Ши Сымина (755—763), когда мощь империи стала явно клониться к упадку, тибетцы усилили натиск на Китай и вытеснили танские войска из Западного края.

В середине IX в., когда в Тибете разгорелась междоусобица и ухудшилось его внешнеполитическое положение, на подступах к Восточному Туркестану, в Дуньхуане вспыхнуло восстание местного населения под руководством Чжан Ичао. В 848 г. он освободил Дуньхуан от тибетцев и стал номинальным вассалом империи Тан. К 850 г. с помощью уйгуров Чжан Ичао захватил Хами и Турфан. С этого времени начинается почти 200-летний период изоляции Дуньхуана от Китая. Признав вскоре свою зависимость от уйгуров, Дуньхуан, где все это время правил сначала род Чжанов, а затем дом Цао, поддерживал контакты с Турфаном и Кучой (Китайские документы, 1983, с. 13—21; Малявкин, 1983; Cuguevskii, 1981).

Следует подчеркнуть, что численность китайского населения в Восточном Туркестане заметно пульсировала. На территории края оно было распределено неравномерно; более всего в его восточных районах, особенно в Турфане. Удельный вес китайского этноса был невелик, в некоторые периоды — незначителен. Шире распространились китайский язык, письменность, культура, которые являлись важными, но не определяющими чертами этнолингвокультурного облика населения Восточного Туркестана.

Глава 7

ПАМЯТНИКИ ТОХАРОЯЗЫЧНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Честь открытия первого тохарского текста принадлежит великому русскому востоковеду акад. С. Ф. Ольденбургу, который опубликовал в 1892—1893 гг. фотографию тохарского В текста (перевод с санскрита), а также санскритские тексты из собрания русского консула в Кашгаре Н. Ф. Петровского (Ольденбург, 1892; 1893).

На заседании Восточного отделения Русского археологического общества С. Ф. Ольденбург 28 ноября 1891 г. сделал заявление, в котором кратко изложил обстоятельства обнаружения Бауэром буддийской рукописи, найденной у развалин буддийского святилища возле Кучи (к заявлению приложена библиография вопроса за 1890—1891 гг.). Ольденбург приходил к выводу о подтверждении новыми находками «отрывочных сообщений разных путешественников о том, что в Куче находятся остатки буддийских древностей». Он предлагал обратиться к «представителю России в Кашгарии Н. Ф. Петровскому, хорошо известному своим просвещенным отношением ко всем вопросам науки», с просьбой получить «сведения об остатках древности в Куче или в иных местах Кашгарии», а также выяснить возможность отправления в Кучу экспедиции для археологических разысканий (Протоколы заседаний, 1891, с. 1—11). В своем ответе на запрос Восточного отделения Н. Ф. Петровский в январе 1892 г. писал, что он давно собирает сведения о буддийских памятниках в Восточном Туркестане, и отметил, что большое число их находится близ Кучи. Н. Ф. Петровский послал для ознакомления «листок, написанный на неизвестном языке», купленный им года за два до того,— первую тохарскую рукопись, которую С. Ф. Ольденбург и опубликовал сразу после ее получения. Ссылаясь на книгу В. В. Григорьева о Восточном Туркестане, Н. Ф. Петровский обращал внимание на содержащиеся в ней сведения о том, что в древности тохары обитали к востоку от Хотана, и высказывал предположение, что вслед за местными жителями следует искать их следы в песках пустыни Такла-Макан (Петровский, 1892, с. 296).

Печатая тохарскую В рукопись, полученную от Н. Ф. Петровского, С. Ф. Ольденбург пояснял, что она «заключает в себе новый, доселе не встречавшийся алфавит» (Ольденбург, 1892, с. 81). На призыв Н. Ф. Петровского заняться новым алфавитом почти сразу же откликнулся английский палеограф Р. Хёрнле, в 1893 г.

опубликовавший частично верную транслитерацию рукописи Петровского и установивший тождество ее письма и языка (который он долгое время считал индоевропейским) письму и языку обнаруженной к тому времени рукописи Вебера [1] (Hoernle, 1893). Одновременно рукописью Петровского занимался Э. Лейман, который, изучая первый ее лист, получил от Ф. Ольденбурга копию второго, к тому времени обнаруженного. Э. Лейман сделал для того времени весьма далеко продвинутый анализ обоих текстов, выявив их метрическую структуру и — на основании содержавшихся в них санскритских слов — вероятный общий смысл. По его мнению, автор или переводчик был приверженцем «северного буддизма». Как и Р. Хёрнле, Э. Лейман, однако, не понял фонетического значения характеризующих только тохарские тексты «чужих знаков» [2]. После опубликования детального комбинаторного анализа двух листов из собрания Н. Ф. Петровского — Э. Лейманом (Leumann, 1900) и медицинских рукописей — Р. Хёрнле (Hoernle, 1902а; 1902б) стало очевидно, что один лишь анализ санскритских заимствований не может дать ключа к дешифровке, хотя и позволяет приблизиться к пониманию общего смысла. Необходимо было уяснить характер «чужих знаков», отличающих тохарское письмо от центральноазиатского брахми, которым написаны тексты на других языках региона. Вместе с тем нужно было найти методы не просто выяснения приблизительной тематической характеристики текста, а определения конкретного значения слов. Обе эти задачи были блестяще решены к 1908 г. двумя выдающимися немецкими индологами — Э. Зигом (1866—1951) и В. Зиглингом (1880—1946). В качестве объекта для окончательной дешифровки они избрали относительно простые тексты с большим количеством повторов, суммирующихся соответствующими числительными (что давало возможность также удостоверить значения этих последних). Э. Зиг и В. Зиглинг хорошо знали содержание обычного буддийского текста, и, выбрав один из них, они сумели путем тщательного его анализа определить значения отдельных слов и форм. При этом исследователи установили индоевропейский характер обоих тохарских языков, что помогло им в дальнейшем и при определении значений отдельных элементов текста. В публикации 1908 г. при всей ее краткости на примере одного выбранного тохарского А текста (воспроизведенного фотографически и в транслитерации, введенной обоими дешифровщиками) показаны методы и результаты дешифровки.

Э. Зиг и В. Зиглинг издали в своей транскрипции все берлинские тексты на тохарском А (Sieg, Siegling, 1921) и почти все тексты на тохарском В (Sieg, Siegling, 1949—1952) [3]. Кроме того, ими совместно (Sieg, Siegling, 1925; 1933), и главным образом Э. Зигом (Sieg, 1916; 1918; 1920; 1952; Müller, Sieg, 1916), проведена огромная работа по переводу части текстов на тохарском А, их сличению с санскритскими оригиналами и переводами на другие языки. Итогом явилась образцовая грамматика тохарского А, написанная ими совместно с компаративистом В. Шульце (Sieg,

Siegling, Schulze, 1921), которому принадлежит ряд специальных этюдов по тохарским языкам (Schulze, 1934). Аналогичную работу Э. Зиг и В. Зиглинг начали, но не успели завершить и по отношению к тем текстам на тохарском В, которые Э. Зиг снабдил словарем (Sieg, Siegling, 1949). Тохарская филология в большой степени создана полувековым трудом этих двух замечательных ученых.

Одновременно с началом исследований текстов берлинского собрания очень интенсивно, хотя и с недостаточной филологической тщательностью, работал над парижской коллекцией С. Леви, опубликовавший серию статей, а затем и книгу (Lévi, 1911—1913; 1916; 1925; 1932; 1933). Его работу в отношении медицинских текстов продолжили Э. Филлиоза (Filliozat, 1948) и В. Куврер (Couvreur, 1948—1970). На первых порах энергично разрабатывались и находки, хранившиеся в России. Н. Д. Миронов напечатал фрагмент двуязычного текста «Дхармапады» на санскрите и тохарском В, найденный экспедицией М. М. Березовского (Миронов, 1909), и откликается на продолжение своей публикации в работе С. Леви (Lévi, 1911б; Миронов, 1912).

Особо следует отметить несомненный талант, сказавшийся уже в первых публикациях Н. Д. Миронова, на которые обратили внимание Э. Зиг, вступивший с ним в переписку, и С. Леви, использовавший его результаты (ср.: Миронов, 1909; 1912). Позднее Н. Д. Миронов стал одним из лучших знатоков тохарских языков и сделал такие открытия, которые намного опередили науку его времени [4].

В качестве отклика на статьи Ф.-В.-К. Мюллера, а также Э. Зига и В. Зиглинга приват-доцент Петербургского университета А. А. Сталь-Гольштейн напечатал в бюллетене Императорской академии наук работы (Staël-Holstein, 1908; 1909; 1914), в которых, как позднее показал чл.-кор. АН СССР А. А. Фрейман, он предвосхитил позднейшую постановку вопроса о различных толкованиях колофона древнетюркской рукописи, переведенной с тохарского (Фрейман, 1952). Эта работа А. А. Сталь-Гольштейна непосредственно затрагивала проблему подлинного наименования тохарских языков, которой позднее была посвящена огромная литература. Еще перед первой мировой войной И. А. Бронников посвятил ее анализу (весьма тонкому и оригинальному) книгу, ныне полностью забытую и не фигурирующую даже в специальных тохароведческих библиографиях. В ней известные автору сведения китайских и античных авторов о тохарах сопоставлены с изученной им (в том числе и во время собственных путешествий) географией Средней и Центральной Азии (Бронников, 1913). Несмотря на фантастичность некоторых построений (опровергнутых в работах: Умняков, 1940, 1946) и известный налет дилетантства, в книге, несомненно, есть интересные выводы, сходные со сделанными много лет спустя.

Известный киевский санскритолог Ф. И. Кнауэр одним из первых проанализировал роль тохарского языка для определения

индоевропейской прародины (Knauer, 1913, с. 87). Позднее к проблеме отношений между тохарским, восточноиранским и некоторыми неиндоевропейскими языками (в частности, тюркскими и монгольскими) обратились крупнейшие наши востоковеды — академики В. В. Бартольд (Бартольд, 1927) и Б. Я. Владимирцов (Владимирцов, 1925, 1929), которые оба высказывались против употребления термина «тохарский» по отношению к неиранским языкам [5]. Дискуссия, в которой участие принял ряд советских ученых (Умняков, 1940; 1946; Фрейман, 1952), пошла по новому пути благодаря обнаружению в собрании ЛО ИВАН В. С. Воробьевым-Десятовским фрагмента санскритско-тохарского В словаря (Воробьев-Десятовский, 1958). Это открытие, вызвавшее оживленное обсуждение (Иванов, 1959б; Winter, 1965a; Bailey, 1970, 1972; Pulleyblank, 1966), показало, что новые материалы могут положить конец затянувшимся спорам. Ранняя смерть оборвала напряженные занятия В. С. Воробьева-Десятовского тохарским языком. Он не только внимательно комментировал публиковавшиеся им тохарские В тексты, но и приступил к сравнительному исследованию тохарских языков. В частности, В. С. Воробьев-Десятовский изучал (как автору этих строк известно из личных бесед с покойным) работы Х. Педерсена, в том числе то исследование датского компаративиста о развитии индоевропейских смычных, которому суждено было сыграть решающую роль в пересмотре традиционных точек зрения по данному вопросу.

Исследования Х. Педерсена по тохарскому языку (Pedersen, 1941; 1944) представляли собой скорее собрание этюдов, нежели законченную сравнительно-историческую грамматику. Опыт последней дали бельгийские ученые — блестящий филолог-тохаровед и компаративист В. Куврер (Couvreur, 1947d) и патриарх сравнительных занятий тохарским языком А. ван Виндекенс, не так давно опубликовавший в новом переработанном издании свою вышедшую еще до второй мировой войны тохарскую морфологию (Windekens, 1979a) и этимологический словарь (Windekens, 1976a), ежегодно им пополняемый во множестве статей (Windekens, 1976—1984). Лучшая сопоставительная (лишь отчасти сравнительно-историческая) грамматика обоих тохарских языков написана В. Краузе (до того давшим исчерпывающее описание тохарского В глагола; Krause, 1952) и Ф. Томасом. Вторая ее часть представляет собой составленную Ф. Томасом хрестоматию тохарских текстов (Krause, Thomas, 1960—1964). Хрестоматия тохарских А текстов в сочетании с параллельными им санскритскими и тибетскими явилась второй частью словаря-тезауруса тохарских А рукописей (с латинскими толкованиями слов в сопровождении обратного словаря и многих ценных указателей), который составил чешский востоковед П. Поуха (Poucha, 1955; 1956). В 30—70-х годах он напечатал также ряд статей по тохарской лексике, особенно по иноязычным заимствованиям в тохарском языке и грамматике. Ф. Томас, начавший с исследований

тохарской грамматики (Tomas, 1952; 1954), позднее стал наиболее активным исследователем текстов на тохарском B, опубликовал значительное число филологических и лингвистических комментариев к ним (Thomas, 1963—1979). В настоящее время ученый приступил к новому комментированному изданию всех тохарских B текстов берлинского собрания, первый том этого монументального издания уже вышел в свет (Thomas, 1983). Отдельные публикации текстов (Gabain, Winter, 1958) и многочисленные лингвистические их исследования (Winter, 1955—1980) принадлежат В. Винтеру. Но, несмотря на обилие грамматических и этимологических исследований (Топоров, 1963; Тохарские языки, 1959, с. 203—218; Schwetner, 1959; Zimmer, 1976a), работа по филологическому изучению тохарских текстов все же пока продвигается медленно. После смерти Э. Зига издано мало переводов текстов на тохарском A, а многие тексты на тохарском B еще вообще не опубликованы (а частично и утрачены) или изданы неудовлетворительно.

Не для всех текстов (особенно на тохарском B из английских собраний) известно точное место их находки. Тексты на тохарском A найдены в Шорчуке около Карашара, а также в трех местах близ Турфана — Безеклык-Муртуке, Сенгиме и Кочо. Все тексты на тохарском A являются переводами (в основном с санскрита) или переработками буддийских сочинений; есть также небольшое число учебных письменных упражнений.

Почти все тохарские тексты написаны особым типом центральноазиатского наклонного письма брахми. Письмо это основано на тех вариантах брахми, которые были в употреблении в Центральной Азии в VII в. н. э., поэтому по палеографическим данным основная масса тохарских текстов и датируется приблизительно этим столетием (Thomas, 1954) [6]. Не исключено, что некоторые из них могут быть копиями более ранних рукописей, однако в этом случае при переписывании форма знаков не остается неизменной, а приспосабливается к более поздней.

В рукописях на обоих тохарских языках использовались обычные слоговые знаки древнеиндийского письма. При этом часть знаков встречается только в заимствованных из санскрита и пракритов словах: *ṛ*, *kha*, *ga*, *gha*, *cha*, *ja*, *jha*, *ṭa*, *ṭha*, *ḍa*, *ḍha*, *ṇa*, *tha*, *da*, *dha*, *pha*, *ba*, *bha*, *va*. Остальные древнеиндийские знаки используются и в собственно тохарских словах, и при передаче заимствований: *ă*, *ā*, *ĭ*, *ī*, *ŭ*, *ū*, *e*, *ai*, *o*, *au*, *ka*, *ṅa*, *ca*, *ña*, *ta*, *na*, *pa*, *ma*, *ya*, *ra*, *la*, *wa*, *śa*, *ṣa*, *sa*, *ha* [7]. Кроме этих обычных знаков среднеазиатского брахми, в тохарском письме используются особые знаки для гласного переднего ряда *ä* [8]; вписанного в слоговой знак для *k* гласного с целью передачи лабиовелярного (*ku*); специальный знак для фонемы *ts* (из древней лигатуры для *t* + *s*), а также целый класс особых «чужих знаков» для передачи *Ka* (в отличие от *ka*), *ṯa*, *p̣a*, *ṣa*, *ṣ̣a*, *ṣ́a*, *ṯs̄a*, *n̤a*, *m̤a*, *l̤a*, *r̤a*. В интерпретации этих написаний у ученых нет единства, хотя все признают, что эти знаки введены для передачи собственно тохарских фонем. Э. Зиг и В. Зиглинг (Sieg, Siegling, 1908), а вслед за ними Х. Педерсен (Pedersen, 1941) считали, что эти знаки предполагают всякий раз произнесение *ä* после согласного (т. е. *k̤a* = *kä*). Дж. Рейтер и Н. Д. Миронов тщательным анализом тохарских текстов обосновали другую точку зрения, согласно которой данные знаки передают палатализованные *k̤a* = [*k'ä*], *ṯa* = [*t'ä*]. В пользу этой точки зрения говорит ряд обстоятельств, в частности то, что не существует такого особого знака для слога с начальным *y* (всегда палатализованным). Таким образом, можно думать, что «чужие знаки» всегда обозначали палатализованные [*k'*], [*t'*], [*p'*], [*ṣ'*], [*ṣ́'*], [*ṣ'*], [*ts'*], [*n'*], [*m'*], [*l'*], [*r'*] либо в сочетании с последующим гласным переднего ряда *ä*, либо без этого гласного (например, в позиции в конце слова). Несколько текстов на тохарском B написано без «чужих знаков».

Как и в других системах индийского происхождения, в тохарском письме широко используются лигатуры. В тохарских языках было значительное число сочетаний согласных, а также использовались удвоенные согласные, для передачи которых применялись соответствующие лигатуры (*kk*, *tt*, *cc*). Интересной, но до сих пор не вполне четко описанной и изученной областью тохарского письма являются разделительные знаки и знаки препинания. Обычно части текста (слова в двуязычном тексте, фразы и строки — в одноязычном) отделяются друг от друга двумя ромбообразными точками: $; в поэтических и драматических произведениях в конце строфы и сцены используются также знаки паузы (две вертикальные линии ||) и сильной паузы [9] — две вертикальные линии, за которыми следуют пробел и еще две такие же линии: || ||. Закономерности употребления этих последних знаков, сходства и отличия по сравнению с индийским образцом пока еще детально не исследованы.

Письменные памятники тохарских языков сохранились в нескольких стандартных формах. Наиболее распространена форма потхи, встречаются и отдельные книги уйгурского (т. е. обычного европейского) типа. Некоторые тексты специфического характера, в частности монастырские документы, написаны кистью на свитках, иногда на оборотах китайских документов кистью. Большинство текстов потхи написано на желтоватой бумаге. Размеры их варьируют (точные размеры и число строк указываются ниже при характеристике отдельных памятников). В большинстве случаев текст нанесен и на лицевую, и на оборотную части листа.

Письменные памятники на тохарских языках относятся к следующим основным жанрам: переводы с санскрита составных частей буддийского канона (сутры-проповеди, виная и пратимокша — сочинения по дисциплине, абхидхарма — филологические трактаты и комментарии к ним), части жизнеописания Будды, тексты о пратитья—самутпада, сборники джатак, частично переведенных в качестве натак, натаки, буддхастотры (стихотворные восхваления Будды) и другие метрические буддийские сочинения, поэмы

и стихотворения на буддийские сюжеты в стиле махакавья (с чередованием метров), сочинения о *karmavibhaṅga-*, медицинские и магические тексты. На тохарском В известны также исторические сочинения, письма, документы хозяйственной отчетности, монастырские записи, караванные пропуска. Основная масса текстов сохранилась в небольших фрагментах.

Одной из характерных особенностей тохарских рукописей («книг», тох. В *postak*), затрудняющей их точную жанровую квалификацию, является соединение [10] в одной книге нескольких жанров неоднородных произведений: вводной буддхастотры, джатаки, философского комментария. Кроме того, именно в тохарской литературе традиционные индийские жанровые границы могут сдвигаться, джатаки приобретают форму натак, в натаки целиком включаются исполняемые в их составе сутры. Поскольку почти все тексты, кроме хозяйственных, либо написаны метрически (в одном или нескольких метрах, всегда указанных особо), либо включают метрические части, подвижной оказывается и грань, отделяющая поэтические сочинения от прозаических.

Опубликованное Э. Зигом и В. Зиглингом берлинское собрание текстов на тохарском А включает ряд основных сочинений. Во-первых, большую композицию, от которой сохранилось 25 почти целых листов размером 12,7 × 42 см и несколько больше сильно фрагментированных (A 1-54). Этот памятник найден в «городской пещере» в Шорчуке. Каждая сторона листа заполнена шестью строками, по 32 акшары в каждой. Лучше всего сохранилась первая часть (A 1-17), представляющая собой «Пуньявантаджатаку», известную в весьма отличающейся от тохарской редакции по «Махавасту» и «Бхадракальпаванаде» (Ольденбург, 1893, с. 240), а также позднейшим индийским версиям (Poucha, 1956, с. 36—44). Ближе к тохарской версии редакция по китайскому переводу «Мулясарвастиваданикаявинаябхайшаджьявасту» (Dschi, 1943), который, возможно, восходит к тохарскому или к неизвестному источнику, общему с тохарским. В отличие от индийских версий джатаки, в которых каждый из пяти принцев, спорящих друг с другом, доказывает превосходство воплощаемой и отстаиваемой им добродетели своими поступками, герои тохарской версии приводят чисто словесные доводы: рассказывают назидательные истории, сопровождая их поэтическими изречениями [11]. Вероятно, тохарский текст, как и большинство других композиций на тохарском А, мог быть предназначен для сценического исполнения; свидетельство тому видят в характере чередования ремарок в настоящем времени, между тем как в тех частях повествования, которые не изображались на сцене, а читались, глаголы оставлены в прошедшем времени (Winter, 1955, с. 29, 30). Такой драматический эффект достигается, в частности, при изложении истории мастера, изготовившего куклу-женщину, и художника (известный сюжет, использованный и в «Панчатантре»). Кроме высоких художественных достоинств тохарской версии этого рассказа стоит отметить и философскую значимость сравнения сделанной из веревок и тряпок куклы с человеческим «я». Цитируя соответствующее изречение из «Абхидхармакоши», тохарский переводчик развивает его далее в стихах «в размере антилопы» (*ylaṃ*), повторяя его и после прозаического разъяснения: «Но очень верно изречение славных людей, когда они говорят: „нет я“ (*mā naṣ añ* < *c* > *äm*); представление о „я“ (*āñ* < *c* > *ma* = *ṣi ime*) создано людьми; в действительности „я“ нет. В размере антилопы [исполняется]:

«Из тряпок, колышков, шкурков, сложенных вместе,
образ мне явился.
Подобно этому из мяса, жил, костей о „я“ людей возникло
представленье.
Когда разглядываю части тела порознь „я“, нет ничего
в них, что мы „я“ назвать могли бы
(A 7 b 4—6; Sieg, 1944, с. 10, 11).

Рассказ о пяти принцах, состязающихся в прославлении пяти добродетелей, кончается, как и в «Махавасту», описанием их путешествия и совершенных в ходе его подвигов. По сравнению с индийскими прототипами эта часть джатаки по-тохарски изложена очень кратко. После того как принц Пуньяван становится царем, джатака заканчивается традиционным обращением Будды.

Некоторые части джатаки явно отражают и добуддийские представления, пережитки астральных культов (A 17 b 1—2):

Pñintuyo koṃñkät mankät yuknäs epreraṃ ‡:
Pñintuyo mañkät śres grahäntu ṣarkäṣträ

Добродетелями солнце в небе месяц побеждает,
Добродетелями месяц звезды застит и планеты.

Э. Зигом и В. Зиглингом опубликован также изобилующий заимствованиями из санскрита эзотерический трактат о числе махакальп (тох. А. *māhakalp-añ*, мн. ч.), которые должны пройти до того, как «к нирване приходит пратьекабудда» (*prattika ptāñkat yäs nervānaṃ*; A b 2). Далее следует рассказ (A 18—25) о горшечнике Брихаддьюти, который через Ананду получил послание заболевшего Будды, а потом добился разрешения увидеть Будду. В награду за оказанную больному услугу горшечнику было обещано, что он станет архатом. Этот рассказ известен и в санкритской версии («Брахадьютикумбакаравадалы»; 5-й раздел «Махаджатакамалы»), удостоверяющей принадлежность к жанру авадана указанного рассказа, как и всего тохарского сочинения, его включающего. Санскритский текст существенно отличается от тохарского, причем последний, по словам Э. Зига, по силе эстетического воздействия достигает «почти драматического изображения» (Sieg, 1944, с. 23). Возможно, что «почти» в цитате из великого тохароведа излишне. Особенно выразительна отсутствующая в санскритской версии сцена, в которой горшечник, получивший разрешение собственными руками вымыть Будду, смотрит на свои руки, от работы «грубые, жесткие, сухие, [все] в глине, холодные» (*tsres*, *paśres*, *āsres*, *tukriñuncas*, *krośśes*) «и

недостойные прикоснуться к те[лу Бу]дды» (*mā yātlyes Ptāñä(kteka)pśnac*; A 23 b 2; Sieg, 1944, с. 27). Гончар «со слезами на глазах» (*ākarnunt asänya*) думает про себя, произнося (очевидно, на сцене) метрический монолог:

Все в блеске, славе, благородстве сияющее Будды тело.
Но холодны, жестки, сухи, работавшие с глиной руки...

Однако, когда горшечник все же решается омыть тело Будды, его руки преображаются и кожа их становится нежной.

Рассказ о горшечнике содержит ссылки на учение о кальпах, поэтому излагающий это учение раздел можно считать введением к нему. Следующие за обрывающимся рассказом фрагменты (A 26—53) в большинстве своем отрывочны. Лучше других сохранился лист (A 49), содержащий славословие царю Канишке. В следующем фрагменте вместе с Буддой дважды назван Маудгальяяна (A 50, Rs. 5, 6), в другом — «бог Брама» (*Bram ñkatt*; 27 Rs. 5) и «город [богов] Сударшана» (*Sudarśam ti[y]*; Vs. 5). «Сто махакальпа» (*känt mahākalpa* < *ñ*) упомянуты в начале фрагмента A 47 Vs. 2, в этом смысле повторяющем часть строки 18a, в. Соответственно в листе 47 Vs. 2—3 и далее до 47 Vs. 6 восстанавливается часть текста, посвященного кальпам (Sieg, 1944, с. 22, примеч. 4), что подтверждает связность всей композиции. По палеографическим признакам может и не входить в это сочинение лучше сохранившийся лист A 54; к нему есть приписка другой рукой, в которой упоминается *postak* — «книги». Описанное выше сочинение дошло до нас далеко не полностью, даже в лучше всего сохранившейся начальной джатаке отсутствуют начальные строки. Всего в нем могло быть несколько сотен листов, по составу текст близок к «Махавасту». Начало «Пуньявантаджатаки» дважды переводилось — Э. Зигом (Sieg, 1916; 1920; 1944) и американским тохароведом Э. Лейном, составившим к ней словарь (Lane, 1947; 1948). Ценные дополнения сделали В. Куврер (Couvreur, 1947; 1949) и А. Брумхед (Broomhead, 1953). В перевод, изданный Э. Зигом, входит и рассказ о гончаре; остальные фрагменты не переводились.

К тому же жанру авадана, по-видимому, принадлежит и большое сочинение, рукопись которого тоже найдена в «городской пещере» Шорчука. Листы (A 55—88) перепутаны и плохо сохранились; вероятно, первоначальный их размер — 13 × 49 см, на каждой стороне листа по шесть строк, но несколько более длинных, чем обычно,— около 42 акшар (начало повреждено). Порядок большей части листов внутри отдельных частей композиции (и примыкающих к ней текстов, найденных в других местах) был восстановлен Э. Зигом, но определить, как именно эти части были связаны друг с другом, пока не представляется возможным. В композицию входят текст (A 58, 66, 67, 75, 77—80, а также 402, 403), по содержанию соответствующий палийской и санскритской *Saddantajataka*, а также китайскому и древнетюркскому ее переводам. Обнаруженное Э. Зигом и подтвержденное последующими исследованиями замечательное свойство тохарского текста заключается в его принадлежности к драматическому жанру (Sieg, 1952, с. 7; Winter, 1955a, с. 28). Формальной приметой таких текстов являются сценические ремарки. Так, в начале рукописи (A 403 a 1—7) речь идет о слонихе Бхадра (*Bhādrā oṅkälmā*), которая почитает Пратьекабудду и, прежде чем броситься в пропасть с горы, высказывает пожелание в другом рождении быть дочерью царя Махендрасены. Следующий раздел сочинения, записанный на обороте того же листа, начинается сценической ремаркой: «Этот, сейчас следующий разговор, однако, должен пониматься как происходящий во дворце царя Махендрасены» (*sas nu tapärk [plācä Mahendra]s[e]nes lānt lāñci waṣ* < *t* > *(am kärsna)-lyi* (A 403 b 1; Sieg, 1952, с. 8). Далее сменяются сцены во дворце и на охоте, во время которой раненый слон-боддхисатва охраняет ранившего его охотника, защищая его от гнева других слонов. Чтобы сохранить охотнику жизнь, слон отдает ему свои бивни; в ответ охотник произносит метрический монолог, восхищаясь добротой слона. За разговором Индры со слоном-бодхисаттвой, которому возвращаются чудесным образом бивни, следует беседа царицы Бхадры с вернувшимся из леса охотником. Текст обрывается сильно поврежденной сценой, в которой царица отправляется говорить с Буддой. Тохарская версия обнаруживает много совпадений с древнетюркской, возможно переложенной с тохарского. Тохарский текст переведен Э. Зигом (Sieg, 1952, с. 7—17).

К той же композиции принадлежит драматический тохарский текст (A 56, 64, 65, 71, 73, 74, 76, 81, 83, 84), основанный на сюжете «Мугапакхаджатаки», но сильно отличающийся от ее палийской и китайской версий. Существенное сходство есть с тибетским рассказом, изданным в свое время Э. Шифнером в «Вестнике Императорской академии наук» (Schiefner, 1877). При наличии сведений о тибето-тохарских культурных и языковых связях (Рерих, 1964) возможность перевода с одного языка на другой вероятна, однако по хронологическим соображениям более вероятен тохарский источник тибетской версии. Каждая сцена (как и в предшествующем сочинении) представляет собой диалоги: беседу царя, желающего, чтобы его молчащий сын заговорил со своими министрами на совете, где царевича приговаривают к смертной казни; мольбу матери приговоренного; похвалы женщин города закованному в цепи царевичу-Боддхисатве; разговоры царя с царевичем о царской власти и решении принца уйти из дома. Текст перевел Э. Зиг (Sieg, 1952, с. 17—26).

Третий сюжет джатаки, использованный в описываемом тохарском A сочинении, был особенно популярен в центральноазиатской литературе на разных языках [12]. Это «Вишвантараджатака», судя по единственному сохранившемуся листу A 70, близкая к санскритскому оригиналу (в «Арьяшурасджатакамала»), но переложенная в стиле диалогов. (Впрочем, сохранилась только речь жены, обращенная к мужу.) Тохарский текст переведен Э. Зигом (Sieg, 1952, С. 43, 44).

Четвертый сюжет в той же композиции (A 59, 85) — «Унмадаянтиджатака» — тоже предельно близок санскритскому подлиннику из того же берлинского собрания [13]. Сохранился только один лист (A 59), начало которого повреждено, другой (A 85) сильно фрагментирован. Перевод Э. Зига (Sieg, 1952, с. 42—43).

Наконец, к жанру авадана относится в той же композиции сюжет, представленный во фрагментах A 57 и A 63 и восходящий к истории Рупьяваты («Рупьяватьявадана», «Дивьявадана»; XXXII). Лист A 68 содержит разговор царя Вишвамитры с брахманом. Тексты не переведены.

Третья большая композиция, также найденная в «городской пещере» в Шорчуке, состоит из фрагментированных листов A 89 — 143 размером примерно 12,5 × 49 см, на каждой стороне листа около 42 акшар в шести строках, число строк одинаково во всех трех композициях. В отличие от двух первых композиций в одном из фрагментов (A 127 Vs. 2) есть остатки заглавия главы или части целого сочинения: [*Saundaranandaca*]*ritānāṭkaṃ nandapravrājam ño* (*mā*)... «(глава) Нандаправраджана из [Саундаранандажа]ританатаки». В большей части сохранившихся листов речь идет о Нанде и его жене Сундари. Ашвагхоша использовал этот сюжет в «Саундаранандакавье», пятая глава которой называется «Нандаправраджана», что, очевидно, объясняется цитированным тохарским названием главы. Глава 7 того же санскритского сочинения называется «Нандавилапа», что совпадает с названием метра *nandavilāpam* [14]. В листе A 118 излагается родословная Будды, а в листе A 120 содержится обычная концовка текста жанра авадана*самавадхана. Вместе с тем именно в этом фрагментированном листе встречается формула «*säm täpärk nande kärsnäl*[*ye*] *kus ne säm*....» — «это теперь надо понимать как [изображение] Нанды, который это...» (120b5). Такие формулы, как установил Э. Зиг, означают перемену декорации, переход к следующей сцене. Приведенная формула подтверждает, отчасти вопреки первоначальным сомнениям Э. Зига и В. Зиглинга (Sieg, Siegling, 1921, с. 51), снятым в их корректурных добавлениях (Sieg, Siegling, 1921, с. 252), что текст в соответствии со своим жанровым обозначением (тох. A nāṭk-) представляет собой пьесу. Другая формула того же типа была фиксирована самими Э. Зигом и В. Зиглингом: «*sās nu tāpärk*...» «теперь же это...» (A 90b6).

Другой интересной особенностью данной композиции является то, что в ней дважды указан один и тот же писец. Первый раз его имя следует в строке, следующей за цитированным обозначением заглавия сочинения и его части: *pekant Kasanāṣki tsa*[*ryo*] «писец Касанаки ру[кой]» (A 127 Vs. 3), во фрагменте A 142 Vs. 5 повторяется: *Kas*[*a*]*nāki* [*tsa*]*ryo* «Кас[а]наки [ру]кой». В обоих случаях в следующей строке следует слово *pracresaśśäl*$^{+}$ «с братьями» (комит. мн. ч.), причем контексты в обоих случаях фрагментированы. Текст натаки не переведен.

В очень сильно поврежденном состоянии в том же месте в Шорчуке найдена другая копия того же сочинения (A 144—211).

Размер листа (в одном случае — A 147 — полностью сохранившегося) — 12,5 × 49 см; как и в описанных выше рукописях, на каждой стороне шесть строк по 42 акшары. Судя по сохранившейся нумерации листов, их число превышало 500. Во фрагменте A 156a, 4 есть заглавие раздела: [*na*](*nda*)*vihārapālaṃ ñom ṣkäṣt sarg*$^{+}$ «„Нандавихарапаланам“ — название шестой сарги». Особый интерес представляет фрагмент A 171, в котором сохранилось слово *saundar*[*a*—] — вероятное заглавие текста или его части (Vs. 4),— а в следующей строке — явный рывок приводившейся выше сценической формулы: ...*Śrāvastyaṃ kärsnāl*(*y*)*i* «(Это) должно пониматься (теперь как происходящее в городе) Шравасти» [15]. Представляется, что этим подтверждается принадлежность рассматриваемого текста к драматическому жанру (Sieg, Siegling, 1921, с. 252). Особенностью композиции является то, что в нее включена «Гарбхавакрантисутра», в которой излагается учение о развитии зародыша во чреве матери. Заглавие сутры (в твор. пад.) во фрагменте A 195 Rs. 1 приведено перед именем Нанды: [*ga*]*rbāvakrāntisūträryo Nande*. Во фрагментах A 146, 148, 150—152, 166—168, 179, 195, 203—204 содержатся части тохарского перевода этой сутры, которую Будда, по-видимому (как и в тибетских и китайских версиях), излагает Нанде. Тохарский текст натаки не переведен.

Из того же места в Шорчуке происходят фрагменты A 217 и A 218, в которых (согласно нумерации, проставленной другой рукой, уже после написания рукописи) приведены строфы 7—19 одного из разделов (XXI) большого поэтического сочинения «Уданаланкара», представляющего собой комментарий к «Уданаварге» (Sieg, Siegling, 1949, с. 6). Во фрагменте излагается один из эпизодов жизнеописания Будды, частично совпадающий с тибетской и китайской версиями «Буддхачариты» Ашвагхоши, но не являющийся переводом этого текста.

Там же найдены отдельные листы и фрагменты (A 219—238) рукописи, по характеру знаков несколько отличные от других рукописей. Размер листов — 13 × 59 см, на каждой стороне семь строк примерно по 55 акшар. Текст представляет собой посвященную Будде Майтрейе поэтическую композицию в ученом стиле *кавья*, разделенную на 23 «части» (тох. A *pāk*), которые занимали 130 листов. Во фрагменте A 226 в строках 3—4 приведено название части рукописи и всего текста: *Maitreyā*(*va*)*dānavyākaraṇaṃ āgārikanarak*[*o*]*papatti ñoma wikiwepiñci pāk* — «Двадцать вторая часть (книги) «Майтрейяваданавьякарана» по имени «Агариканаракопапатти». Это же заглавие всей рукописи приведено в ее конце во фрагменте A 238 5 (текст листа испорчен; на его незаполненном обороте позднее были написаны неразборчивые заметки). Во фрагментах A 239—242 сохранились части другой копии этого же текста (A 239 совпадает с A 222). Каждый лист размером 9 × 40—42 см; на одной стороне по шесть строк в 42 акшары каждая. Переведены только отдельные фразы сочинения (Thomas, 1977a, с. 260; 1983, с. 7). Сочинитель в поэтиче-

ской форме выражает свое неудовлетворение собственной работой: (*pra*)*ski*: *sañce tākañi*» «у меня был страх (и) сомнение» (230 a 3); «*sarki sañcentu māk kātkarñi rakentu māskäṣlā* «потом из-за необходимости смешения слов возникли многие сомнения» (230 a 3). О своей работе (согласно Ф. Томасу, переводческой, но, возможно, и шире — поэтической) составитель текста говорит: *skāyā arth pāssi rakentu* — «я старался сохранить слова» [16] (230 a 4). Любителю поэтических образов может и сегодня прийтись по вкусу призыв автора: *Kusānti tākiṣñi māntne mācär mkältont se kusānti yaṣ* «Пусть мне будет прощение, как мать своему маленькому сыну прощает» (230 b 4).

В той же пещере в Шорчуке найдены фрагменты (A 243 — 250) рукописи небольшого формата (размер листа — 5,5 × × 22 см, на каждой стороне четыре строки по 32 акшары в каждой), представляющей собой буддхастотру. Сохранилось 14 поэтических строф, видимо относящихся к двум разным главам. Там же, в Шорчуке, найдены фрагменты текста, который потохарски называется «*Maitreyasamiti-nāṭaka*». Текст найден в трех экземплярах, от каждого сохранились только части (A 251—294; A 295—305; A 306—310). Первая копия (A 251—294) написана на листах размером 16,5 × 60 см, на каждой стороне листа восемь строк примерно по 52 акшары. Часть листов (A 288—294) написана более мелким почерком и более тонким пером. В начальном листе (A 251) на тохарском B языке содержится пометка о том, что это — первая страница рукописи. Вторая копия (A 295—305) написана на листах размером 18 × × 58 см, число строк то же, число акшар — около 50. Третья копия написана примерно на таких же листах, как первая.

Наиболее замечательной особенностью текста, отличающей его от неточного древнетюркского перевода (Moerloose, 1979, с. 247), является принадлежность тохарского сочинения драматическому жанру. Это видно уже из самого термина натака, который много раз повторен по поводу самого текста: *Maitreyasamiti nā*(*ṭkaṃ*) (A 253a 5—6; 259b 1); *vaibhasikyap Āryacandres raritwu maitreya—samiti nāṭkaṃ* «Вайбхашиком Арьячандрой сложенная (переведенная?) пьеса «Майтрейясамити» (A 258 b, 3, ср. A 263a). Но сами эти повторения заглавия играют определенную структурную роль в пьесе. Они нередко сочетаются (на что до сих пор не обращалось должного внимания) с другими характерными приметами драматической композиции, выявленными Э. Зигом и В. Зиглингом (Sieg, Siegling, 1921, 125). Речь идет о ремарках *praveśakk ār* (санскр. *praveśakaḥ samāptaḥ*) «представление окончено» (A 288 b, 5) и более частых *lcar poñsä* — «уходят все» (санскр. *niṣkrāntāḥ sarve*). Применяется и не раз цитировавшаяся формула с глаголом «должно пониматься» (Müller, Sieg, 1916, с. 398; Sieg, 1952, с. 8). В данном сочинении классический пример этой формулы встречается в сочетании и с формулой «все уходят», и с заглавием: *Ñäktañ kumseñc napeṃsac$I || lcär poṃś vaibhāṣikyäp Āryacandres raritwunt mai* [*treyasa*]*... sās nu tāpärk plāc*

jambudvipaṃ ywārckā parnoreyo yetu sām ketumati rīyam kärsnāl(*y*)[*i*] «Боги приходят к людям. Все уходят. Вайбхашиком Арьячандрой переведенная „Майтрейяса(мити)“ ...(Этот сейчас следующий разговор) нужно понимать (как происходящий) посреди Джамбудвипы на украшенном сиянием острове Кетумати» (Thomas, 1952, с. 17). В приведенном отрывке за заключительными словами сцены следует ремарка «все уходят», означающая ее окончание, затем повторение заглавия и ремарка, вводящая следующую сцену. Аналогичным образом ремарка «все уходят» сочетается с фрагментированным заглавием в A302RS.6 и A297a8. Сочетания данной ремарки с формулой, вводящей новую сцену, представлено в A288b5: (*Lcä*)*r poñś praveśakk ar || || sas nu tāpärk plāc dakṣiṇa* (*pathäs*) ... (*kä*)*rsnālyi* «(Уход)ят все. Представление окончено. Этот теперь следующий разговор следует (пони)мать как происходящий... в (стране) Дакшинапатха» (A 288b5; Sieg, Siegling, 1921, с. 151). Наконец, сочетание тех же трех составных частей — заключительной формулы «все уходят», заглавия и начальной формулы сцены — встречаются во фрагменте A25b1—2: *Lcär p*(*o*)*ñś || maitreyasamit*(*i*) [*naṭ*]*k*(*am*)... [*kä*] *lymeyam kärsnālyi* «Все уходят. В пьесе „Майтрейясамити“... (этот теперь следующий разговор) следует понимать (как происходящий) в области...». Таким образом, сценическая композиция обнаруживается во всем сочинении.

Из древнетюркской версии текста, переведенной с тохарского, известно, что составитель его Арьячандра, принадлежавший к секте вайбхашика, был уроженцем Карашара (Агнидеши) и удостоился степеней бодхисаттвы и архата (Фрейман, 1952, с. 128; Moerloose, 1979, с. 247). Его философская ориентация заявляет о себе уже во вступительном метрическом гимне, где упомянута абхидхарма (A 251 Rs. 3; A 252 Rs. 3). На основании сравнения четырех тохарских версий с древнетюркским переводом Э. Зиг и В. Зиглинг (Sieg, Siegling, 1921, с. 254—256), а за ними и многие современные исследователи, главным образом тюркологии, восстановили содержание 27 актов пьесы, для которой Э. Зиг и В. Зиглинг предполагали существование санскритского драматического оригинала, пока не найденного.

В Шорчуке найдены и фрагменты четвертой тохарской копии «Майтрейясамити» (A 212—216), где в прологе и натаке излагается история старого брахмана Бадхари (тождественная сюжету «Суттанипаты»; V, I), пославшего сына вместо себя к Будде Майтрейе и перечислившего сыну 32 признака Будды, подробно и в необычном порядке изложенные во фрагментах A212 и A213. Вслед за Э. Зигом и В. Зиглингом (Sieg, Siegling, 1921, с. 254) на основании древнетюркского перевода в настоящее время текст связывают с основным экземпляром «Майтрейясамити» (Moerloose, 1979), где брахман Бадхари упомянут в A288b6. Размеры листа — 15,5 × 60 см, на каждой стороне семь строк, примерно по 45 акшар каждая.

Согласно сведениям, сообщаемым китайскими летописями,

в Карашаре 5-го числа 5-го месяца Майтрейя нисходил на землю, чтобы родиться вновь; поклонение Майтрейе отмечалось и в Турфане. Можно думать, что исполнение «Майтрейясамитинатаки» было существенной частью соответствующего буддийского праздника (Levi, 1933, с. 17). Китайские источники сообщают и о покровительстве Майтрейи по отношению к городам Восточного Туркестана. Для хронологии восточнотуркестанских текстов данного круга существенно, что уже Кумараджива был занят переводом «Майтрейявьякараны» на китайский язык (ср. заглавие текста A 219—238; «Майтрейяваданавьякарана»). Сочинение это имеет исключительное значение для тохарской и древнетюркской культуры, но до сих пор переведены только отдельные его части (Müller, Sieg, 1916).

К литературе Майтрейи принадлежит также сочинение, найденное в Шорчуке лишь в двух фрагментах (A 311, A 311 A), обнаруживающих сходство с A 303, упоминающим *Maitreyasamit postäk*, в A 311a2 упоминается *ṣaṭsutra postak* «Книга Шатсутра». Предполагают, что сочинение представляло собой поэтическое введение или заключение к этой книге, до нас не дошедшей. Текст не переведен. В «городской пещере» в Шорчуке найден также уникальный текст A 312—331, к которому до сих пор не обнаружено параллелей в других буддийских традициях. Велеречиво (жанр *буддхасчарьяни*»; Poucha, 1956, с. 9 XIV), в стиле, напоминающем махаянистские описания, прославляется чудо Будды при восходе Солнца. К описанию чуда (A 312, 315/316, 314) примыкают поэтический гимн A 320 и разговор Будды с Анандой (A 313). Перечисленные тексты, ввиду отсутствия параллелей исключительно трудные для понимания и в то же время важные для истории буддизма, мастерски переведены Э. Зигом (Sieg, 1952, с. 26—34); остальные фрагменты не переведены, и связь между ними не выяснена. Ананда упомянут также во фрагментах A 321, 322, 329. Сочинение написано на листах размером 17 × × 58 см, на каждой стороне восемь строк, примерно по 48 акшар каждая.

В Шорчуке найдены и фрагменты A 332—339, принадлежащие рукописи, написанной на листах размером 18 × 54 см (на каждой стороне по девять строк, в среднем по 45 акшар каждая. Текст в диалогической форме повествует о буддийской литературе и ее частях — Трипитаке и ее подразделениях (сутры, виная, абхидхарма) и 12 классах (*anga*). Такие перечисления имеются и в других сочинениях (например, во фрагменте A 293, относящемся к «Майтрейясамити»), но здесь эта проблематика занимает центральное место. Во фрагменте A 336 речь идет об абхидхарме. Текст не переведен.

Из «городской пещеры» в Шорчуке происходят фрагменты A 340 и A 341, относящиеся к тохарскому метрическому переложению «Котикарньяваданы». Размер листов — 19,5 × 62 см, на каждой стороне листа по девять строк в 55 акшар. Тохарский текст значительно ближе к китайской версии, чем к санскритской,

входящей в «Дивьявадану». Оба фрагмента перевел Э. Зиг (Sieg, 1952, с. 37—41).

В той же пещере найдены фрагменты A 342—344, написанные на листах размером 10,5 × 40 см, на каждой стороне по пять строк. Они относятся к «Аранемиджатаке», одной из наиболее популярных джатак в тохарской литературе. Возможно, через тохаров она проникла и к другим народам Центральной Азии. Например, в хотано-сакском фрагменте H149 add.121 b 4 встречается имя *Araṇemi* после тохарского названия метра *käryortañe* (Thomas, 1983, с. 234). Джатака представлена во многих вариантах на тохарском B (Couvreur, 1964; Thomas, 1965б; 1983, с. 233—250). Для исследования взаимных переводов с тохарского A на тохарский B весьма существенно совпадение A 344 с B 77 и особенно дословное — A 343 с B 79, обнаруженное Э. Зигом, переведшим все три фрагмента с тохарского A (Sieg, 1952, с. 34 — 36). При совпадении начальных частей в общем замысле (разговор богов *Tuṣita*) названия их различаются; в тохарском A — *Jñana*[*pra*](*bhe*) и *Karuṇaprabhe* (A 344 b—l), в тох. B — *Jñanastite* и *Guṇasampade* (B 77 2—3). Некоторые строки в A 342 почти дословно совпадают с B 79 (ср. A 342 b 2) [17]: *Päslye mänt wätkaśśñi ṣñi käṣṣiṃ ypeyäs tsäknātsi* — «Как вы мне говорите выслать из страны (моего) собственного учителя?»; B 79 4: *Mäkte teṃ watkaścerñ käṣṣiṃ ypoyme*(*m*)... Очевидна взаимозависимость этих двух версий.

Как установил Э. Зиг, обе они являются драматическими сочинениями. Это обнаруживается и в сценических ремарках, и в роли *puruhit* (санскр. *purohita*, A 343 Vs. 5), Видушаки, аналогичной индийскому шутовскому персонажу, и в смене глагольных форм (Sieg, 1952, с. 34; Thomas, 1983, с. 101; Winter, 1955, с. 27—28).

В Шорчуке найдены фрагменты A 343—344 и два следующих по порядку друг за другом полностью сохранившихся листа A 345 размером 6,5 × 28 см (на каждой стороне четыре строки, примерно по 65 акшар). Они относятся к повествованию о Нанде («Нандавадана») (Poucha, 1956, с. 9) и излагают его разговор с богами. Текст не переведен.

Вместе с этими двумя листами найден по палеографическим признакам к ним примыкающий, но написанный другой рукой лист A 347. Он представляет собой конец неизвестного произведения, заглавие которого «*Ars krānt*» (Poucha, 1956, с. 9, 15) сообщается в последней строке с указанием, что это произведение «окончено». Следующие полторы строки соответственно не заполнены.

В «городской пещере» Шорчука найдены два фрагмента — A 348 и A 349, относящиеся к метрическим воззваниям, адресованным Майтрейе (на каждой стороне по пять строк, длина поврежденных листов — 6,5 см); мелко исписанный поврежденный фрагмент A 350 (на каждой стороне по пять строк) и одиночный фрагмент A 351 (возможно, отрывок начала произведения); единичный лист A 355 со строфами [18], прославляющими Будду («Буддха-

стотрапракаранья»; Poucha, 1956, с. 9). Обнаружены также лист А 356, исписанный текстами разного содержания (и разными писцами), и палеографически сходные с ним, но по содержанию не связанные друг с другом листы А 357 и А 358 (в последнем описывается Будда в окружении асуров и нагов). Фрагменты не переведены. Фрагменты А 352—354 относятся к тохарскому переводу «Пратимокшасутры» и достаточно близки санскритскому тексту (Poucha, 1956, с. 18—21). Основное отличие фрагмента А 354, представляющего собой (вместе с А 353) перевод заключительной части, состоит в том, что в конце он содержит перевод двустишия «Уданаварги» (IV, 37—38) — текста, весьма интересовавшего тохарских буддистов, посвятивших ему целое обширное сочинение на тохарском В. Найденные в «городской пещере» Шорчука фрагменты А 359—365 представляют собой остатки свитка, написанного кистью на китайский манер. Текст представляет собой санскритские отрывки из разных классических буддийских источников («Дхармапады», «Уданаварги» и других, входивших в палийский канон хинаяны), снабженные тохарскими переводами. Наиболее близкая параллель обнаружена в китайском переводе «Самьюктагамасутры».

В той же пещере найдены фрагменты А 366—368 (листы размером 6 × 40 см, по четыре строки на каждой стороне), содержащие объяснение формулы пратитьясамутпады, разделения нидан на группы и их отношений к пяти скандхам. На оборотной стороне фрагмента А 367 содержатся санскритские глоссы с тохарскими объяснениями. Фрагмент А 369 (первоначальный размер — 6,8 × 36 см) содержит упражнения в письме и санскритские изречения с тохарскими переводами.

Полностью сохранился найденный там же лист А 370, на одной стороне которого — продолжение начатого на другом (не дошедшем до нас) листе санскритского текста, а на обороте — тохарский, частично, а возможно, и полностью (о чем нельзя судить из-за неполноты санскритского) ему соответствующий. Обращает на себя внимание тох. А *tkaṃ siñi eppre siñi* (Rs. 5) как вероятное соответствие дуальному обозначению «земли (и) неба» [19]. Размер листа — 7 × 21,5 см, на каждой стороне по пять строк. Изолированный фрагмент А 371 (лист размером 7,5 × 31,5 см), найденный там же, носит характер буддийской исповеди (тох. А *deśita*, 371 b 4 < санскр. *deśita*, Poucha, 1956, с. 9). Текст не переведен.

Фрагмент А 372, найденный там же, представляет собой начало неизвестного сочинения, вводные метрические строки которого сохранились на стороне Rs. 1—5. На лицевой стороне есть только остатки пометки на тохарском В, аналогичной той, которая сделана на упомянутом выше листе А 251 первой копии «Майтрейясамити». Место, оставшееся на этой стороне титульного листа пустым, позднее было заполнено упражнениями в письме, а также текстом, не связанным, по-видимому, с основной рукописью. Пометки на тохарском В, как и в случае с «Майтрейясамити»,

относительно которой известно, что она была переведена с тохарского А языка, представляют большой интерес для выяснения соотношения между обоими тохарскими языками. Текст не переведен.

Найденные в «городской пещере» Шорчука фрагменты А 373 и А 374 представляют собой каждый остатки сочинений, написанных на китайский лад в форме свитка. Тох. А *dhutakul* (А 374 7) Э. Зиг и В. Зиглинг выводили из санскр. *dhūtaguṇa-*, но предлагались и другие объяснения (Poucha, 1955, с. 139). Фрагменты не переведены. Из того же Шорчука, но из другой пещеры — «Посвящения священника в сан» — происходят фрагменты А 375 — 378 (листы размером 8,5 × 40 см, на каждой стороне по пять строк, 40 акшар в строке), являющиеся обрывками стотр и обращений к Будде. Из той же пещеры «Посвящения священника в сан» происходят фрагмент метрического текста А 383 (размер 6,7 × 12 см, письмо неразборчиво и плохо сохранилось) и фрагмент А 382, на оборотной стороне которого есть следы красной и зеленой краски; возможно, последний фрагмент был прикреплен к изображению или же содержал картину на обороте; этому соответствует его содержание — посвятительная строфа, обращенная к изображению Будды. Из пещеры «Nakṣatra» в Шорчуке происходит фрагмент А 379 (первоначальный размер — около 7,5 × × 35 см), содержащий часть метрического текста (в строках 3 — 4 перечисляются части света), а также фрагмент А 380. Из «Пещеры рукописей» в Шорчуке происходит фрагмент А 381, относящийся к рукописи *Prātimokṣa-* или *Karmavācā-*. Фрагменты не переведены.

Все описанные выше тексты найдены в Шорчуке и поэтому могут считаться представителями «карашарской» литературы на тохарском А. Восточнее — близ Турфана — также найден ряд рукописей.

Из 1-й пещеры храма Безеклык близ Муртука найдены листы А 384—386, представляющие собой три следующие подряд листа (с нумерацией 44—46) рукописи, состоявшей из санскритских буддийских глосс к философскому тексту (Poucha, 1956, с. 9). Они сопровождаются тохарскими А переводами и пояснениями, причем и в санскрите, и в тохарской А орфографии заметны погрешности. Судя по письму, текст принадлежит к позднему времени. В той же пещере найдены изолированный фрагмент А 393, а также фрагменты А 387—390, относящиеся к санскритскому тексту, который приводится по частям в сопровождении тохарских А переводов и достаточно пространных толкований. Из 2-й пещеры того же храма происходят фрагменты листов А 391 и А 392, относившихся к одной рукописи. Фрагмент А 391 содержит санскритские части «Уданаварги» (XII, 15—XIII, 1) с тохарскими А пояснениями. Фрагмент в последнее время изучался и комментировался в связи с исследованием комментария к тому же санскритскому сочинению на тохарском В (Thomas, 1983). Фрагмент А 392, представляющий собой часть санскрит-

ского текста А буддхастотры Матричеты (Pariccheda VII, 11—17) с тохарским А переводом, недавно исследован и комментирован (Schmidt, 1980).

Исключительный интерес для выяснения этнолингвистической ситуации в Турфане представляет фрагмент А 394, найденный в Сенгиме в развалинах ступы. Лист (размером 11 × 42 см), на котором сохранился номер 28 первоначальной пагинации, представляет собой часть рассказа о сыне царя Махендрадевы, который шестидневной голодовкой добивается от отца резрешения стать *parivrājana*. Под многими словами и формами тохарского А подписаны мелким почерком переводы на тохарском В, а в двух случаях — на древнетюркском. Глоссы неопровержимо свидетельствуют о том, что ко времени их составления тохарский А для говоривших на тохарском В стал непонятен и его надо было специально изучать. Ср. глоссы: тох. А *tsaryo* («рукой», твор. п.); тох. В *ṣarsa* (перлатив.; в тохарском В творительный падеж отсутствовал и ему мог соответствовать перлатив. Показательно, что А *tsar-* и В *ṣar-* — исторически родственные формы, в данном случае изменившиеся до неузнаваемости; ср. далее тох. А *elant* («дары», мн. ч.), тох. В *āyornta* [20]; тох. А *pīntu* («добродетели, заслуги», мн. ч., санскритизм); тох. В *yarponta*; тох. А *wastaṃ* («в доме»); тох. В *osne* [21]; тох. А *ymāṃ* («ушедший», прич. мед. от *i-*); тох. В *ynemne* [22], тох. В *pe*; тох. В *ra*; тох. А *tāp* («ел»); тох. В *śuwa* [23]; тох. А *risat* («он покинул», 3-е л. ед. ч. прош. вр. мед.); тох. В *riṃ* [24]; *nätswässi* («заставить умереть с голоду», инфинитив каузатива к *nätsw-*); тох. В *mätsorsi* [25]; тох. А *kälo*ŕ*a* (перл. на *-ā* абсолютива от *kälp-* «находить»); тох. В *-rsa*, т. е. *kälpor-sa* (тох. В перл.-*sa* вместо тох. А *-ā*); тох. А *posać* («внизу, около»), тох. В *patsane* (очевидно, разговорная форма послелога с тем же значением).

Перечисленные глоссы особенно ценны тем, что они показывают в большинстве случаев взаимную непонимаемость исконно родственных слов, часто приводимых в научной литературе как свидетельство близости двух языков. Из 124 словоформ текста 21 тох. А форма [26] была непонятна говорившему на тохарском В писцу. Но и второй тохарский язык он знал не в совершенстве, употреблял на письме разговорные или прямо ошибочные формы. Видимо, в ряде случаев писцу проще было перевести на древнетюркский: тох. А *kätkaṃ* (прош. вр. от *kätk-*), др.-тюрк. *turti* — «он встал» (=*turdi*) с тохарским оглушением суффикса; тох. В.—*kätk-* с чередованием *sakt-* в прош. вр.); тох. А *mokatsaṃ* «сильный» (от *mok-* ср. рус. могучий; корень в тох. В отсутствует); др.-тюрк. *kyuclyug* (=*küčlüg*). Следовательно, на завершающих этапах рассматриваемого периода в Турфанском княжестве устанавливается иерархия языков: тохарский А (престижный книжный, мертвый или незнакомый большинству язык буддийского оригинала), тохарский В (более знакомый в его разговорном позднем варианте), древнетюркский (разговорный язык). В пользу такого соотношения между двумя тохарскими языками говорят и упомянутые пометы на тохарском В на первых, титульных страницах тохарских А сочинений. Поскольку одно из сочинений, имеющих такие пометы,— «Майтрейясамити»,— было переведено с одного из тохарских языков на другой, а с этого последнего на древнетюркский, в свете указанных фактов можно было бы предположить изложенную ниже ситуацию. Первым из языков мог быть тохарский А, на котором скорее всего и писал Арьячандра, уроженец Карашара, автор или переводчик натаки; его текст представлен в трех копиях. Древнетюркский перевод, сильно отличающийся от тохарского А языка натаки, мог быть сделан с промежуточного тохарского В перевода. Такое толкование древнетюркских колофонов возможно, но оставляет неразъясненным употребление в них названий языков. Поэтому впредь до новых открытий вопрос остается нерешенным.

В развалинах ступы в Сенгиме найден и текст АА 395, относимый к жанру *приядаттавадана* (Poucha, 1956, с. 9). Хорошо сохранившийся лист размером 10,5 × 43,5 см имеет номер 49 по пагинации пропавшей рукописи. Текст переведен на русский язык с комментарием В. Краузе [27] (Краузе, 1959, с. 82—86). К листу А 395 примыкает фрагмент А 396, где в строке Vs. 3 упомянуты *nimittājnes* «о предзнаменовании знающие», т. е. брахманы (Краузе, 1959, с. 83). Из тех же развалин ступы происходят фрагменты А 397 и А 398, относящиеся к ученому сочинению. В А 397 содержится диалог (того же типа, что и в А 332—339) относительно четырех дхьян. В А 398 излагается диалог Будды с женщиной.

Из Сенгима происходят и небольшие куски листов А 399—404 (по семь строк на каждой стороне), принадлежавших к некогда обширному сочинению в жанре авадана. В строке А 400 Rs. 6— остаток заглавия главы *Ithādīnava*. Фрагменты А 402 , 403 содержат часть «Шаддантаджатаки», что позволяет связать данное турфанское сочинение с аналогичными текстами на тохарском А языке. Это впечатление усиливается и наличием сходных мотивов, заимствованных в А 399 из «Рупаватьяваданы» (Divyavadana, XXXII).

Там же найдены и изолированные фрагменты А 405 (по пять строк на каждой стороне, метрическое ученое сочинение), А 406—408 (по пять строк на стороне), А 409—411 (по шесть строк), А 412, А 413. Найденные вместе с ними фрагменты А 415 и А 417 и палеографически к ним близкий лист А 414 (размер — 7 × 28,5 см, на каждой стороне по пять строк, сохранилась цифра 59 по первоначальной пагинации) излагают ритуал женского монастыря. Лист А 414 содержит предписания *poṣatha-pravāraṇa*, что указано в строке а 1. Текст для произнесения дается на санскрите, пояснения для говорящего — на тохарском А, например, *saṅkästeryāñce tränkal* «(это) нужно говорить старейшей в общине» [28], *tmäṣ karmavāckāñce tränkäl* «об этом нужно говорить *karmavācikā*» (а 1—2, 4—5, производное с тем же суффиксом! — *В. И.*); *tmäs tri pravārāpakāñcāśśi orto kätäṅkäl neyaṃ kanwenā śmäl* «после этого участницы богослужения должны трижды под-

няться и стать на колени» (a 4) (Poucha, 1956, с. 12; Thomas, 1952, с. 18, 19). Целиком текст не переведен. Приведенные его части и другие, им подобные, заставляют с особым вниманием отнестись к проблеме двуязычия или многоязычия в монастырях, где в ритуальных целях использовался санскрит, а в быту, во всяком случае в Турфанском княжестве,— тохарский А с включениями многих терминов из пракритов и санскрита [29].

Найденные в Сенгиме мелкие фрагменты текста (А 418—426; по пять строк на каждой стороне листа) близки к безеклык-муртукской рукописи А 391—392, поскольку тоже содержат санскритские части «Уданаварги» (XXVIII, 26; XXIX, 49—55; XXXI, 39—45) и буддхастотры Матричеты (I, 22—25; III, 4—9; VI, 25) (Schmidt, 1980) с тохарскими переводами. Фрагмент А 426 (шесть строк на каждой стороне) соответствует строфам 56—60 в гимне Матричеты в честь Будды, состоящем из 150 строк (Hoernle, 1916, с. 66). Там же найден фрагмент А 427 (пять строк на каждой стороне), соответствующий строфам 1, 8—15 буддхастотры Матричеты (Hoernle, 1916, с. 78) и содержащий очень свободные тохарские А метрические вариации на темы воспроизводимых в нем санскритских строк. В Сенгиме найден фрагмент А 428, представляющий собой обрывок санскритско-тохарской билингвы. В Кочо обнаружены и другие группы фрагментов, в основном относящиеся к санскритско-тохарским билингвам (на каждой стороне каждого листа по пять строк), А 452—456, А 457—459 (на листе А 458 сохранилась цифра 131 первоначальной пагинации), А 460—466 (содержат названия разных сутр).

В Кочо первая немецкая турфанская экспедиция в 1905 г. нашла фрагменты А 429—435 (листы большого формата около 19 × 55 см, восемь строк на каждой стороне), относящиеся к сборнику рассказов. Фрагменты 429—433 излагают легенду о Малике, сохранившуюся в индийских и тибетской версиях, фрагменты А 434 и А 435 — другой сюжет. В Сенгиме же найдены фрагменты А 436—445 рукописи (по шесть строк на каждой стороне листа и сильно поврежденные изолированные фрагменты А 446—451, 467).

Турфанская литература на тохарском В при всей ограниченности текстов, ее представляющих, выделяется обилием санскритско-тохарских билингв, что может быть связано с монастырским двуязычием. Тексты на тохарском В найдены в тех же местах, что и тексты на тохарском А,— в Сенгиме (условный шифр S), Муртуке (M), Кочо (D), Туюке (T) и западнее, в центральной части тохарского языкового ареала,— в Шорчуке (Š), в том числе на крайнем западе — Куче (Ku), Кумтуре (Qu), Минг-уй (Кызыле) (MQ) близ Кучи [30]. Исследования последних лет позволили выявить три диалектные группы — центральную (Š), западную (MQ) и восточную (Winter, 1955; Stumpf, 1974; 1977), что проявляется и в фонологии, и в морфологии (чередования гласных), и в совершенно разных парадигмах указательных местоимений. Западную группу часто признают более архаичной, а специфику

центральной и в особенности восточной объясняют иногда более поздним развитием. Соответственно и палеографические особенности рукописей MQ Э. Зиг и В. Зиглинг оценивали как «старый дукт»; В. Винтер (Winter, 1955б) ограничивается признанием локальных различий.

Самое обширное, почти полностью изданное собрание рукописей на тохарском В находится в Берлине (часть неизданных материалов после второй мировой войны не найдена). Э. Зиг и В. Зиглинг долго готовили первый том издания, вышедший перед смертью Зига (Sieg, Siegling, 1949). В нем содержались транскрипция, перевод и словарь тохарских В текстов, относящихся к обширному тохарскому буддийскому трактату «Уданаланкара». Этот трактат представляет собой комментарий к «Уданаварге» с частичным переводом последней (Sieg, Siegling, 1953). После выхода в свет книги Э. Зига и В. Зиглинга ученик Зига Ф. Томас опубликовал большую серию работ об этом тексте (Thomas, 1968—1979), подытоженную в последнем его труде — комментарии к новому изданию «Уданаланкары» (Thomas, 1983). Поэтому это сочинение можно, безусловно, считать лучше всего изученным из тохарских текстов. Особенно ценна для истории буддизма работа о философских взглядах ее автора (Кудара, 1972).

«Уданаланкара» в берлинском собрании представлена пятью разными рукописями, написанными на больших листах (по восемь строк на каждой стороне) в форме индийских потхи с одним отверстием для шнурка слева. Три рукописи (A, B, C) происходят из «городской пещеры» в Шорчуке, рукопись E — из пещеры «Nakṣatra» там же, а рукопись E (листы B 19, 34—40) [31] — из Кызыла близ Кучи, откуда происходят и рукописи французских собраний, относящиеся к этому тексту. Сочинение представляет собой ученое поэтическое сочинение, в метрических строфах излагающее содержание «Уданаварги», содержащее его перевод и комментарий к нему. Сочинение было разбито на части (тох. B *pāke*), соответствующие варгам «Уданаварги», но иногда на одну варгу приходится несколько частей. У каждой части есть свой метр, сообщаемый вначале. Текст был очень обширным, в берлинском собрании текстов на тохарском В сохранились только 15 первых частей.

В заглавиях частей сочинение называется *dharmasomaññe Udānalaṅkār* «дхармасомовская Уданаланкара». Ко второй части названия, где используется в особом смысле традиционный термин санскритской поэтики *alaṃkara* (букв. «украшение»), особенно любопытную аналогию представляет трактат школы виджньянавадинов «Махаянасутраламкарашастра», составленный Асангой и переведенный на китайский язык Прабхакарамитрой («Дашэнчжуань янцзинь лунь»). Для сравнения интересны также трактат «Абхисамаяламкарапраджньяпарамитаупадешашастра» и другие произведения.

Предполагалось, что сочинение переведено с санскрита, но ни санскритский оригинал с таким названием, ни его автор Дхар-

масома пока не обнаружены. По мере изучения текста отпала первоначальная версия, согласно которой книгу написал по-тохарски индийский монах, приехавший в Восточный Туркестан. Хотя составитель или переводчик хорошо знал санскрит, но тохарский B был для него родным языком. Пока не выяснено отношение текста на тохарском B к тексту на тохарском A (возможно, первоначальному), так как сохранившиеся части не совпадают. Не исключено, что Дхармасома — санскритское имя тохарского A автора, чей текст позднее с тохарского A был переведен на тохарский B. Листы B 1—3 (Š 94, Š 96, Š 95.12, Š 69.35) представляют собой первую половину варги. Излагаются в соответствии с переводимыми в B 2 и B 3 строками «Уданаварги» общие положения о смерти, иллюстрируемые такими популярными мотивами, как наставления брахмана Аранеми (B 3). Листы B 4—5 и, возможно, фрагмент B 6 (Š 69.42, Š 92.52, Š 67), а также B 45 (Š 69.39, 72.26) содержат следующую за наставлениями часть «Анитьяварги». В листе B 6 излагается история сломанной повозки и метафора о колесе (тох. B *kokalyi*; B 5 a 8), раскрываемая Буддой в беседе с царем Прасенаджитом — возничим. В листе B 5 a 1 прослеживается перекличка с тохарским A текстом «Майтрейясамитинатаки» (A 275). Листы B 7—8 (Š 92.50, Š. 92.48) излагают вторую варгу — «Камаваргу». Листы 9—11 (Š 92.49, Š 19.6, Š 11) передают третью варгу, *Tṛṣṇāvarga*. Изложение сосредоточено на *ашубхи* — медитации о нечистоте тела, причем в листах B 9b 6 и 10 a 2 излагаются методы адикармики. Листы B 12—13 (Š 98.11 + 68.27, Š 102) содержат четвертую варгу — «Апрамадаваргу». Листы B 14 (Š 90.5) и B 51 (Š 65.1) относятся к пятой варге — «Шилаварге» — и к началу «Сучаритаварги». Листы B 14—20 (Š 64.20, Š 99, Š 101; Š 92.12, Š 101; Š 79.24; Š 68.31; Š 94; MQ 17.5; Š 95.13, Š 98) излагают следующую варгу — «Вачаваргу»: пересказывается разговор Будды с Анандой при первой болезни Будды. Листы B 21—22 (Š 79.28; Š 90.7; Š 79.27) относятся к девятой варге — «Кармаварге». Излагаются беседы Будды с царями Аджаташатру и Прасаннакой. Листы B 23—25 (Š 68.25; Š 68.26; Š 92.53), а также B 49 (Š 63.11), B 50 (Š 64.12) относятся к десятому разделу — «Шрадхаварге». Одиннадцатый раздел — «Шраманаварга» — представлен небольшим фрагментом B 26 (Š 95.14), в котором отмечена граница первого подраздела: [*śra*]*maravārgäntse pärweṣṣe p*[*āke*] «первая часть „Шраманаварги“» (2). Листы B 27—30 (Š 68.29; Š 87.2; Š 79.26; Š 68.28) представляют собой два подраздела двенадцатой варги — «Мартаварги», где также отмечена их граница: *dharmasomaññe Udānalañkarne mārgavārgäntse pärweṣṣe pāke* «первая ч[асть] „Мартаварги“ Дхармасомовой „Уданаланкары„» (B 28 a 4, 72). В листе B 29 содержится перевод «Уданавагри» (раздел XII, 12—13), в листе B 30 — перевод раздела XII, строф 14—16. Листы B 31—33 (Š 87.2; Š 92.51; Š 87.3) представляют тринадцатую варгу — «Саткаваргу», разделенную пополам. На листах B 31 и A 33 сохранились цифры первоначальной пагинации — 200 и 202, что дает представление

об объеме всей композиции. Листы B 34—37 (MQ 17.6; MQ 17.7; MQ 17.8; MQ 17.9) представляют собой сильно поврежденные листы 193—196 рукописи D, на которых сохранились цифры начальной пагинации. Они относятся к четырнадцатой варге — «Дрохаварге» — и излагают строфы 21—48 этого раздела. К ним примыкают фрагменты B 38—40 (MQ 17.10; MQ 17.11; MQ 17.12), плохая сохранность которых препятствует точному определению их порядка. Лист B 41 (Š 87.1) принадлежит к пятнадцатой варге — «Смритиварге». В недавно проведенном исследовании японский ученый Кудара Коги показал, что в этом листе изложена концепция анапарасмрити, позволяющая отнести Дхармасому к кашмирской школе сарвастивадинов, возможно, к секте махавибхасашастра (Кудара, 1972). Лист B 42 (Š 69.37) принадлежит двадцатой варге — «Кродхаварге». Лист 43 (из коллекции P. Хёрнле, N 149.317) также относится к этой варге. Принадлежность листов B 44 (Š 69.38; Š 72.27) и B 46 (Š 69.40, 90.4), а также примыкающего к нему фрагмента B 47 (Š 91.24) к какой-либо варге не установлена. Лист B 48 (Š 90.6) относится к 31-й варге — «Укттаварге». Неясна принадлежность фрагментов B 49 (Š 63.11), B 52 (Š 64), B 53 (Š 64), B 54 (Š 94), B 55 (Š 101), B 56 (Š 101), B 57 (Š 63), B 58 (Š 94), B 59 (Š 98), B 60 (Š 64), B 61 (Š 67), B 62 (Š 102), B 63 (Š 94), B 65 (Š. 92.54), B 66 (Š 64), B 67 (Š 95), B 68 (Š 97) содержит остаток подписи в конце главы, B 69 (Š 101, Š 93), а также отдельных слов фрагмента B 70.

Листы B 71—74, 76—85, 95—97, 98—106 относятся к рукописи, найденной в Шорчуке (размер — 8 × 37 см, по шесть строк на каждой стороне, 45 акшар в строке). Сочинение представляет собой сборник, открывающийся частично сохранившейся буддхастотрой B 71 (Š 101.18), B 72 (Š 64), B 73 (Š 64.16; Š 79.31; Š 75.5), B 74 (Š 65.2, 75; коллекция P. Хёрнле, № 149.302, add. 149.59, 149.308), B 76 (Š 63.14). За ней следует тохарская B версия «Аранемиджатаки», достаточно близкая к хуже сохранившейся версии на тохарском A «Аранемиджатака» она занимает листы B 77 (Š 101.17), B 78 (Š 79.30), B 79 (Š 75.4), B 80 (Š 67), B 81 (Š 102.6), B 82 (Š 91.28), B 83 (Š 90.8), B 84 (Š 101.19), B 85 (Š 80.31), B 86 (MQ 23.6), B 87 (Š. 96.18), B 88 (Š 75.3; листы с пагинацией 20 и 21 первоначальной рукописи), B 89 (Š 64.15; лист с цифрой 23), B 90 (Š 94.14), B 91 (Š 91.25; Š 91.26), B 92 (Š 21.29; Š 32.4), B 93 (Š 79.29), B 94 (Š 93.13), B 95 (Š 64.17; Š 64, 64.18); конец «Аранемиджатаки» и переход к следующему рассказу, а также фрагменты (по пять строк на одной стороне), B 96 (MQ 23.6. Fr 1), B 97 (MQ 23.6. Fr. 2), B 98 (MQ 23.6.Fr.3). Как и в версии на тохарском A, с которой текст мог быть переведен, налицо драматическая инсценировка джатаки. Это видно из ремарок и чередования в них и в остальном тексте глагольных времен и из гротескной роли шута Видушаки (Sieg, 1952, c. 34; Thomas, 1983, c. 101; Winter, 1955a, c. 27 — 28). Интересна сцена, изложенная в листе B 83; она начинается монологом отца-царя, обращенным к самому себе. Лист B 81

переведен на русский язык в сопровождении комментария В. Краузе (Краузе, 1959, с. 86—89).

Листы B 95 и B 99—106 относятся к драматической композиции на тему «Субхашитагавестинджатаки» (тот же сюжет использован в листе B 357). Театральный ее характер виден из таких ремарок, начинающих новую сцену, как *sā no ña)ke plāce tapaltriś ñäkciye saiṣṣene kärsanalya* «эта история теперь должна пониматься как происходящая в мире 33 богов» (B 99 a 2).

Листы B 107—116 принадлежат рукописи-потхи, найденной в Сенгиме (размер — 11,3 × 42 см, 10 строк на каждой стороне, 65—75 акшар в строке). Судя по цифре 106 на единственном хорошо сохранившемся листе B 107, рукопись была весьма объемистой. В прозе, чередующейся с метрическими отрывками, излагаются эпизоды легенды Будды. Лист B 107— трапеза бодхисаттвы перед просветлением — был переведен Зигом и Зиглингом (Sieg, Sieg-ling, 1925).

Листы B 117—132 принадлежат найденной возле Кучи (MQR) рукописи-потхи. Листы содержат на каждой стороне по 35—40 акшар. В стиле *махакавья* излагаются поучения Будды царю относительно праведного поведения. Судя по остаткам колофона (B 123 в 3—4), рукопись называлась «Раджаврити» и делилась на варги. Она была очень обширной: сохранились цифры листов 84 (B 119), 86 (B 120), 87 (B 121), 93 (B 123), 98 (B 125), 100 (B 126, начало 21-й варги). Близ Кучи была найдена и рукопись B 133—147, относящаяся тоже к жанру махакавья с особым метром в каждой главе (в B 135 есть колофон 27-й главы, что свидетельствует о больших размерах рукописи). Текст характеризуется «старым дуктом» и западными диалектными чертами.

Листы B 148—169 (найдены близ Кучи; MQ), относятся к к формуле *пратитьясамутпады*. Лист B 148 представляет собой санскритско-тохарскую B билингву — начало сочинения на эту тему. В листах B 152, 153 дается описание отдельных *bhavañgas*.

Листы B 170—202 представляют разные рукописи одного и того же тохарского B перевода «Абхидхармакоши», сделанного Васубандхи. Листы B 170—177 отнесены к рукописи, найденной в Муртуке (115—122; по семь строк на одной стороне); санскритские цитаты написаны небрежно и содержат ошибки. Листы B 178—184 принадлежат рукописи, найденной в Сенгиме (размер — 8 × 44 см, пять строк на каждой стороне). Лист B 178 объясняет понятие *акаша* «пространство». Лист B 184 относится к концу сочинения. Листы B 185—188 принадлежат найденной в Муртуке рукописи (по пять строк на каждой стороне). Такое же число строк в рукописи из Муртука B 189—191. К разным рукописям относится каждый из листов B 192—202. Рукописи перевода Васубандхи хранят следы частого обращения к ним, на них много последующих исправлений (иногда красными чернилами) и древнетюркских глосс.

На листах B 203—251 излагается буддхастотра. Лист B 203

(в основном тождественный № 204 из собрания Отани Сёсин, хранившемуся в Гуаньдунском музее Люйшуня) и B 205—209 принадлежат найденной близ Кучи (MQR) рукописи, написанной разными метрами в стиле махакавья (по пять строк на каждой стороне). Там же найдена рукопись малого формата (5,3 × × 13,7 см, по пять строк на стороне), от которой остались фрагменты B 210 — B 214. В окрестностях Кучи (MQ) найдена рукопись B 215—219 с чередованием метров в стиле махакавья (по четыре строки на каждой стороне). Лист B 215 тождествен листу B 207, с которым совпадает и лист B 221 из рукописи B 220 — 223 (MQR, по пять строк на каждой стороне). Там же (MQR) найдена рукопись B 224—227, написанная «старым дуктом» (размер 3,3×13 см, по три строки на каждой стороне). Метры, а следовательно, и главы чередуются. Листы B 228—230 (MQR) принадлежат аналогичному манускрипту (однако на каждой стороне по пять строк). Листы перенумерованы — 40, 41, 47. Лист B 231 представляет собой буддхастотру, причем отмечен цифрой 346, указывающей на его принадлежность к сборнику, от которого сохранились также листы B 232, 233 (размер — 13,5 × 48 см, по пять строк на каждой стороне). B 234—236 (MQR) относятся к рукописи, написанной на больших листах (50 акшар в строке, по четыре строки на каждой стороне); метры чередуются. Об объеме рукописи говорят сохранившиеся цифры пагинации: 84 (B 234), 152 (фрагмент). Листы B 237, 238 относятся к рукописи, также найденной близ Кучи, обнаруживающей единообразный метр (формат малый, три строки на каждой стороне). От разных рукописей остались листы B 239 (MQR, семь строк на стороне); B 240 (MQ) (7,7 × 12,5 см, по шесть строк; прослеживаются черты западного диалекта); B 241 (MQ 15,5 × 21 см, по шесть строк); B 242 (MQ) (по шесть строк, сохранился номер страницы 55); B 243 (MQ, 16,5 × 13 см., по шесть строк); B 244 (MQ; по пять строк); B 245 (MQR; 6,2×17 см, «старый дукт»); B 246 (MQR, 7,2×14,2 см); B 247 (MQR; фрагмент ученого стихотворения, построенного как акростих алфавита брахми: сохранились строки s, ś, ṣ, w); B 248 (MQ, 3,2 × 11 см, по три строки, «старый дукт»); B 249 (3,8 × 18 см, по три строки); B 250. Лист B 251 (Ś) представляет собой билингву — санскритский текст «Адьярдхашатаки» Матричеты с тохарским B переводом.

Листы B 252—313 содержат разные метрические тексты, относящиеся к поэзии изречений. В группу B 252—265 входят листы рукописи (MOP), содержащей на каждой стороне по пять строк (38—42 акшары в строке). Лист B 255 (MQ) по содержанию сходен с листом B 254, однако принадлежит другой рукописи «старого дукта» (по семь строк на стороне; размер — 8 × 27 см), где он имел номер пагинации 18. Сочинение B 252—265 построено сходно с теми композициями, которые, как листы B 71—106, открываются прославлением Будды. Буддхастотра здесь занимает два сохранившихся листа сочинения (B 252—253), причем в последнем фрагменте обнаруживается игра на начальных акшарах

слов — подобраны слова, начинающиеся с *pä-*: *pälsko*, *pälkmo* и т. д. В группу В 266—272 (Š) входят остатки сочинения малого формата (три строки на каждой стороне), которое было очень объемистым: сохранились листы с номерами 162 и 182. В группу В 273—275 (MO) входят листы «старого дукта» одного формата (прослеживаются черты западного диалекта), но с разным числом строк — пять в первом листе, шесть в двух остальных. Лист В 276—278 (MOP) представляют собой часть перенумерованных подряд листов рукописи (три строки на каждой стороне). Листы В 279—280 (MOP) представляют собой конец рукописи (пять строк на стороне), сходный по содержанию с В 279, лист В 281 (MOP) имеет по шесть строк на стороне. Листы В 282, 283 (MO) содержат на каждой стороне по семь строк, принадлежат к одному сочинению, которое хранит черты западного диалекта. Листы В 284, 285 (MO) представляют собой две главы сочинения в жанре *двадцаграсутры* (формат — 7,3 × 23,7 см). Листы В 286, 287 (Š) — фрагменты рукописи, от которой остались строфы 18—26 и 27—35. Отрывок В 288, 289 (Š) — два листа, оставшиеся от метрического текста. По одному листу осталось от стихотворения текстов В 290 (Š), В 291 (MQR; 55-й лист рукописи, содержащей по шесть строк на каждой стороне), В 292 (Š), В 293 (Š).

Собрания стихотворных изречений содержатся в свитке В 294 в листах В 295 (лист книги в стиле MOP «старого дукта»), В 296 (лист уйгурской книги), В 297, В 298 (метрическая настенная надпись, обращенная к смерти).

Фрагменты В 299—313 относятся к «Уданаварге». В 299—303 (M) — остатки рукописи, которая могла принадлежать «Удана-ланкаре», так как помимо метрического перевода содержит комментарий. Листы В 304 (MQ) В 305—310 (Š), В 311 (MQR), В 312 (Š), В 313 (MQR) суть билингвы: санскритские тексты «Уданаварги» с тохарским переводом.

В листах В 313—317, 319, 320 (MQR), В 321, 322 (MQ), 323 (фрагмент), 324, 325 (M), 326—331 (Š), 332 (фрагмент), 333—336 (MQR), 337 (Š) представлены отрывки *пратимокши*. Весьма важной задачей является выяснение связи с тохарскими A переводами аналогичных текстов. Рукопись В 314—323 (размер — 7,3 × × 13 см; семь строк на каждой стороне) отмечена влиянием разговорного языка. В манускрипте В 324—332 отмечены черты восточного диалекта (размер — 8 × 48,5 см, 65 акшар в строке), она представляет собой систематически изложенный перевод с комментарием. Многочисленные древнетюркские глоссы, написанные шрифтом брахми, свидетельствуют об использовании текста местным двуязычным населением. Рукопись В 333—335 (малый формат, девять-десять строк на каждой стороне) написана «старым дуктом», отличается особой орфографией. В 336 — остаток рукописи, в которой он имел номер 190 (переправлено на 19), В 337 — остаток рукописи (прежний номер — 16).

В 338—374 представляют собой фрагменты джатак. Рукопись В 338—344 (MQ) написана «старым дуктом», имеет черты западного диалекта. Во фрагменте В 342 a (?) 2 сохранилась часть колофона шестой главы сочинения, в начале которой восстанавливается: (*avadāna-*) или (*jātaka-*), далее: *...Mālne pūrṇikadṛṣṭānt gkäs(t)e* «Шестая глава, (посвященная рассказу о) *Pūrṇikā* (*Pūrṇikādṛṣṭ—*) сочинения [*Jātaka*]*mālā* ([*Avadāna-*]*māla*» [32]. Во фрагменте В 340 a (?) 6 упомянут (бог) Мара (*Mārnākte*).

Группа листов В 345—348 (M 145.3; M 164.4; M 146.6; M 169.15) представляет собой фрагменты большой рукописи из Муртука (по пять строк на каждой стороне). Рукопись (В 345в 3 и др.) обнаруживает стилистические параллели с тохарским B текстом «Амбараджатаки» из парижского собрания (Lévi, 1912d; Couvreur, 1955). Судя по фрагменту В 346, рукопись была озаглавлена *Padakekā*[*vali*] (< санскр. *Padakakāvali*; Sieg, Siegling, 1953, с. 225—226), сохранилось имя ее автора-переводчика: *aśariṃ Sarvvaraksitintse reritu* «составлено (переведено) ачарьей Сарваракшитой» (очевидно, санскритское имя тохарского монаха). Интерес представляют царские титулы: тох. B *yugārajeṃ* «юга-раджа, царь (мирового) периода» [33]; *oroccu walo* «великий царь» (346 a (?)1), обычный титул государей Кучи (Winter, 1963).

Листы В 349—351 содержат, вероятно, следующие друг за другом фрагменты легенды о единороге (тох. B *ekaśriṅke* < < санскр. *ekaśṛṅga*; Couvreur, 1948; Lüders, 1950; Thomas, 1972b). Рукопись (шесть строк на каждой стороне листа) найдена близ Кучи (MQR). Лист В 349 представляет собой введение к рассказу о царе Брахмадатте, лист В 350 — описание многолетней засухи и совета, который созывает царь Брахмадатта. Передача в этом и в следующем фрагменте прямой речи брахманов [34] напоминает приемы инсценировки в других тохарских композициях на темы джатак.

Фрагменты В 352—354, найденные в Кумтуре, представляют собой остатки большой рукописи (не менее пяти строк на каждой стороне листа). Стилистически весьма любопытно типологически закономерное для фольклорного стиля нагромождение уменьшительных форм в двух строках подряд: *kokalyiśkaṃ yäkwaṣkaṃ* «повозочку (и) лошадочку» (В 352 a 2), *säsūskaṃ* [*p*]*aiyyiśkaṃ* «сыночка ноженьку» (В 352 a 3). Смена прямой речи в диалоге принца с мудрецом (*mcuṣke wesṣäm aṣanīka* «принц говорит: „О архат!“»; 353 a 2) позволяет предположить драматический характер изложения.

Фрагменты В 355—356 и остаток строки M 135, найденные в Муртуке, принадлежат рукописи, написанной крупным шрифтом (не меньше 6 строк на каждой стороне листа). Во фрагментах идет речь о Суприйе (тох. B *Suppriya*; B 355 a 7), тождественном Махасартване из «Суприяваданы».

Фрагменты В 357—358, найденные в Муртуке, относятся к тексту, написанному по шесть строк на стороне. На лицевой стороне В 357 цитируется «Уданаварга» (XXX, 5) в связи с историей царя Субхашитагавешина (воспроизведенной и в В 99, 101—103). На оборотной стороне на санскрите с тохарским переводом цити-

руется (B 357 в 2—3) «Адхьярдхашастака» Матричеты (строфа 25), а также прилагается другой сюжет. Конец той же строфы Матричеты приводится во фрагменте B 358, после чего кратко излагается «Шарабхаджатака».

К большой рукописи (пять строк на одной стороне листа) из Кумтура принадлежит фрагмент B 359, на котором сохранился первоначальный номер 261, позволяющий оценить размеры текста, а также отдельные строки фрагмента B 360. К разным рукописям сходного жанра относятся листы B 362 (MQ 17.26, метрический пересказ «Шакраджатаки», эпизод, связанный с охраной гнезда Гаруды; размер листа — 12 × 8—9 см, девять строк на каждой стороне), B 363 (Š 5,3, восьмистрочный лист, излагается сюжет «Виташокаваданы»), B 365 (MQR 97, семистрочный лист, рассказывается история Сумати и Будды Дипанкары; «Дивьявадана» XVIII). Два отрывка последнего листа выдержаны в разных метрах, написаны «старым дуктом», прослеживаются особенности западного диалекта. К различным рукописям подобных жанров относятся и листы B 366 (Š 366; остатки обширной шестистрочной рукописи, написанной крупным шрифтом; излагается история Сумати), B 370 (сюжет «Вишвантараджатаки»), B 364 (Š 2.1; сюжет, сходный с «Амбараджатакой», однако разнятся имена персонажей). Следует упомянуть и о нескольких листах разных джатак с неотождествленными сюжетами: B 361 (M 145.6), B 367 (M 148.8; остаток большой семистрочной рукописи), B 368 (Qu 3; фрагмент семистрочной рукописи), B 369 (M 169.9; фрагмент шестистрочного листа), B 371 (M 145.4; отрывок шестистрочного листа), B 372 (M 140.3; отрывок пятистрочного листа). B 373 (Qu 6; небольшой фрагмент пятистрочной рукописи), B 374 (Qu 10; отрывок четырехстрочной рукописи, от которой остались и другие мелкие отрывки) (Sieg, Siegling, 1953, c. 247).

Листы B 375 — B 414 относятся к текстам, связанным с легендой о Будде. Листы B 375—378 и, возможно, B 379, найденные в Муртуке, принадлежат к большой пятистрочной рукописи. Ее автором был Ашокаракшита (ср. остаток колофона B 378 a (?) 1: [*a*]*śokarakṣ*(*i*)*t*(*e*)*nts*(*e*): род. п.)], именно он, очевидно, в остатке колофона B 377 в 1 назван *Mahāvaibhāṣikem* «большим вайбхашиком». Строки B 375 a 2 — в 7 повествуют о благочестивом бедном ткаче Вардхане, занявшем деньги у своего богатого соседа Приядевы, чтобы оказать прием четырем махашраманам (a5; *śwer oroccem mahā*[*sra*] *maṇemts*) [35]. Фрагменты B 380 — B 383 из Шорчука относятся к восьмистрочной рукописи. Фрагменты B 384 — 387 из Сенгима принадлежат семистрочной рукописи метрического текста в стиле махакавья. Фрагменты B 388—390 (MQR 3, 6, 73) принадлежат восьмистрочной рукописи «старого дукта» с менявшимися от главы к главе метрами. В листе B 389a 8 сохранилась часть колофона: *b*(*u*)*d*(*dha*)-[*ca*]*ri*[*ta*], однако текст не является переводом одноименного произведения Ашвагхоши.

Фрагменты B 391—393 (MQ 49.21—23) с примыкающими мелкими обрывками обнаруживают значительное палеографическое

сходство с найденными там же фрагментами B 148—169, касающимися пратитьясамутпада, однако их содержание различно. Фрагменты B 394 и 395 (MQR 76, MQR 7) принадлежат семистрочной метрической рукописи «старого дукта», написанной на западном диалекте. Фрагменты B 396 (MQ 17.38) и B 397 (MQ 17.37) являются остатками большой семистрочной рукописи. Фрагменты B 398, 399 (Qu 4—5) принадлежат шестистрочной рукописи средней величины, повествовавшей о пранидхичарье бодхисаттвы. Той же теме, играющей видное место в буддийском изобразительном искусстве Центральной Азии (Lüders, 1940), посвящена большая пятистрочная рукопись формата 11,5 × 30 см, от которой сохранились фрагменты B 400—401 (MQ 19.15—16). Текст B 400b описывает встречу старого монаха с женщиной, изображенную на фреске № 3 храма в № 4 в Безеклыке. Небольшие фрагменты B 402, 403 (MQ 17.35—36) представляют собой исписанные только с одной стороны части пятистрочной рукописи. Сохранившееся начало листа B 404 (Š 5.1) донесло до нас (b 2) заглавие части ([*pi*] [*d*] *ānusmṛti ñem* — «по имени (Пи)данусмрути». Лист B 408 (SO 3) семистрочной рукописи описывает въезд Будды в Раджагриху. Лист B 405 (M 143.1; цифра первоначальной пагинации [...] 8) является остатком большой восьмистрочной рукописи, в которой проза перемежается со стихами. К тому же жанру относится остаток большой семистрочной рукописи B 406 (Š 29.5), по-видимому, представляющей собой конец главы (оборотная сторона исписана только наполовину). B 407 (MQR 29, формат — 7,5 × 15 см, по семь строк на стороне) содержит 45-й лист рукописи со строфами 23a — 26d метрического произведения; заметны особенности западного диалекта (текст воспроизведен с комментарием: Krause, Thomas, 1964, c. 54). Плохо сохранились разрозненные небольшие фрагменты B 409 (MQ 284, остаток пятистрочного текста), B 410 (MQ 17.31; остаток 30-й и 31-й строф метрического текста), B 411 (MQ 17.34), B 412 (M 145.2), B 413 (MQ 17.32), B 414 (MQ 17.33).

Для историка Восточного Туркестана едва ли не наибольший интерес представляет группа оригинальных рукописей и фрагментов, относящихся к событиям в этом регионе. Так, листы B 415—421 относятся к остаткам большой пятистрочной рукописи из Муртука, на объем которой указывает цифра 120 на листе B 417. Рукопись в основном посвящена князю Кучи с санскритским именем Суварнапушпа (*svarṇap*[*u*](*ṣpa*), «Золотой цветок». Как следует из листа B 417 b1, его тохарское B имя — *Ysāṣṣa Pyāpyo* [36]. Часть текста в честь царя, прославляемого как ревностный покровитель буддизма, очень сильно повреждена и потому с трудом поддается истолкованию. Она написана в стихотворной драматической форме. Лист B 415 сохранил часть метрического монолога кормилицы принца. В строках B 417a 2—3 восстанавливается: *p*(*ā*)*c*(*e*)*r wa*(*lo*)*orotstse* «отец — царь великий», т. е. обычный официальный титул государей Кучи. Во фрагменте B 418, в котором сохранилась часть слова *kuśi*[*ñ*]... «кучанский» (a 2), речь идет

об архате Чандравасу (*Candrāvasu arhānte*). Упоминается также Гайрипчик (*Gairipcik*, 419 a 93), известный из индийских текстов Восточного Туркестана как *Gairamcikagauśura* (Lüders, 1940), и князь Кучи Суварнапхала ([*Sva*]*r*(*ṇa*)*phale*, 420 b 4).

В Муртуке также найдены фрагменты B 422—427 большой восьмистрочной рукописи исторического содержания, упоминающей царя Канишку и события его времени. Во фрагменте B 427 использована терминология «Абхидхармакоши», однако санскритские термины получили тохарские окончания: *vimokṣanta pratisam*[*vitänta*] (a 5), ср. санскр. *vimokṣas*, *pratisaṃvids* (Abdhidharmakośa, VIII, VII). В этой же связи речь идет о стхавире Дхармасаде. Канишка назван также в небольшом фрагменте B 432 из Сенгима.

В Муртуке же найден фрагмент метрического текста B 428, в котором упомянут Дхармасома (*Dharmasome*), быть может автор «Уданаланкары». За строкой B6, где упомянуты «в этой стране» (*ce ypoyne*) «он и Ратна...», следует строка, в которой речь идет о двух учителях из страны (букв. «в стране») Панче (?) [*Päṃ*] *ce ypoyne wī kä*(*s*) [*ṣ*]*ī*(*nta*), но относится ли эта последняя характеристика к тем же учителям (Sieg, Siegling, 1953, 284), трудно сказать, поскольку контекст фрагментирован.

Найденный в Сенгиме обрывок листа B 429 представляет собой часть метрического восхваления, «Дандакамалы». Его автор жил спустя четыреста лет (*śwāra kante pik* (*wal*) после нирваны Будды. Если раннебуддийская хронология текстов точна, то фрагмент весьма важен для определения времени первых влияний буддизма на тохаров (к сожалению, соответствующие санскритские тексты пока не обнаружены). Во фрагменте B 431 (MQ 73.3), представляющем собой остаток четырехстрочной рукописи, восхваляется Шилананда (ср. санскр. *Śīlabhadra*?), а также идет речь об *Āvāsikas* (a 4).

Фрагмент B 430 из Муртука является остатком обширной рукописи, так как на нем стоит цифра 77. Рукопись, посвященная монашеской жизни, содержит нумерованные метрические строфы. В разрозненных ее фрагментах упоминается монастырь Юрпа(шка), тот же, о котором речь идет в сочинении B 71—106; в заключительной части сочинения, которому принадлежит лист B 430, видимо, названо *ce postak Yurṣaiññe* (букв. «эта книга Юрпы») (103 b 3), «джатаки сангхи Юрпы» (*jatakanta Jurṣaiññe saṅka*; 104 b 6). Форма мн. ч. *guṃnma* может иметь отношение к крор. пракр. *gonaka* — «покрывало» и к одному из созвучных центральноазиатских названий изделия из шерсти (ср.-кит. *γuona*).

Группу документов B 433—458 составляют монастырские хозяйственные записи (см.: Sieg, 1950). Они написаны на китайский лад кисточками на свитках. Свиток B 433 (MQ 143.1) больших размеров (104×27,5 см) содержит 32 строки, написанные только с лицевой стороны. Он склеен из отдельных листов, на местах склейки с оборотной стороны — пометки китайскими иероглифами. Другие аналогичные свитки сохранились во фрагментах (B 434—

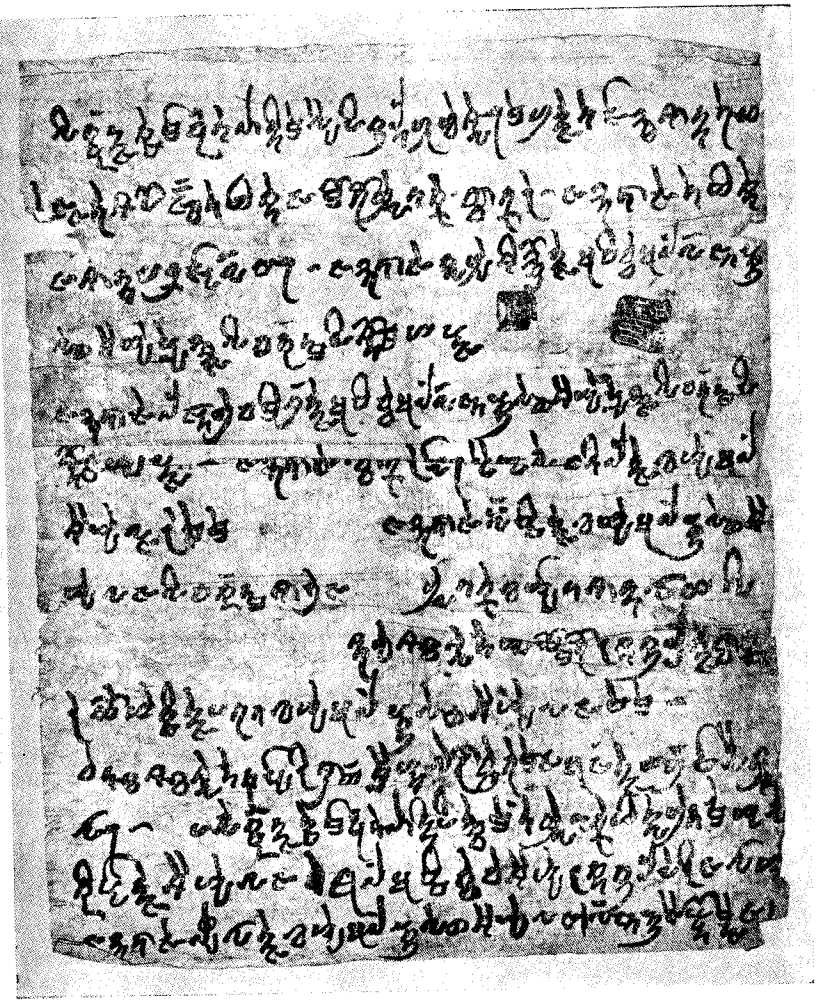


Рис. 10. Тохарский B документ на бумаге из монастыря в Куче (VIII—IX вв.). Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция М. М. Березовского. Публикуется впервые

458; MQ 145, 143.2, 163.15, 163.4, 163.16, 17.45, 163.1, 143.A—C, 2,5—8, 163.23, 28, 17.41—43, 163.7, 9, 20, 24, 30). Во многих местах за указанием титула должностного лица следует его подпись. В свитке B 440,2 за именем *Dharmarakṣite* в качестве его подписи стоит китайский иероглиф со значением «золото»; есть и случаи несоответствия иноязычного имени в документе и подписи (B 449,2). В записях перечисляются разнообразные расходы и количество использованных материалов, например, *yṣiñe cokiś ṣalywe sañk ywārtsa* «на ночное освещение ушло масла полторы меры (0,6 кг — *В. И.*)» (B 451, 2). Эта запись представляет несомненный интерес

как указание на ночные занятия, скорее всего переводчиков и переписчиков буддийских рукописей из числа монахов. Некоторые записи выходят за рамки собственно хозяйственных нужд и дают намек на эстетизированное восприятие, характеризующее и внутренний мир автора: *Śanta warkīre ysāniye yok tāka* — «Овец стригли, золотистой шерсть была» (B 452,1).

Другой тип хозяйственных записей кисточкой на свитках с указанием дат по месяцам представлен фрагментами B 459 (MQ 5,3), B 460 (MQ 143.5; Sieg, 1950, с. 215), B 461 (MQ 5.1), B 462 (MQ 5.2), B 463 (MQ 17.40), B 464 (MQ 143.4), B 465 (MQ 143.6) B 466 (MQ 143.7), B 467 (MQ 163.10), B 468 (MQ 163.3), B 469 (MQ 5.5), B 470 (MQ 23.3), B 471 (MQ 5.4), B 472 (MQ 143.8), B 473 (MQ 163.17), B 474 (MQ 163.11), B 475 (MQ 163.14), B 476 (MQ 163.12), B 477 (MQ 163.13), B 478 (MQ 168.18), B 479 (MQ 163.19), B 480 (MQ 163.21), B 481 (MQ 163.22), B 482 (MQ 163.25), B 483 (MQ 163.26), B 484 (MQ 23.1) [37], B 485 (MQ 17.44), B 486 (MQ 163.32), B 487 (MQ 163.27), B 488 (MQ 163.31), B 489 (MQ 163.29).

Приходо-расходные записи обычным письмом брахми сохранились на деревянных дощечках B 490 (MQ 179.1—5), причем в B 491 (Qu) указаны имена и денежные суммы в кушанах (*kûśānem*).

Сохранилось небольшое число писем: B 492 (MQ 23.4; письмо Шиларакшиты Арьяваману, содержащее предполагаемую огнепоклонническую формулу) (Краузе, 1959; Krause, 1948, с. 49, Krause, Thomas, 1964, с. 72). Отметим также листы B 493 (MQ 23.2; фрагмент делового письма), B 494 (MQ 23.5; сходен с лучше сохранившимся письмом B 495) (коллекция Р. Хёрнле, N 150.53), B 496 (MQ 17.39; любовное стихотворное письмо на свитке) (Krause, Thomas, 1964, с. 72). Имеется также письмо с просьбой о помощи монастырю (Krause, Thomas, 1964, с. 74).

Фрагменты и тексты B 497—513 трактуют вопросы магии и медицины. B 497 (Š 29.1) представляет собой лист десятистрочного сочинения, составленный из многих обрывков. Плохо сохранились фрагменты B 498 (T 30), B 499 (MQR 21). На незаполненной стороне китайского свитка (B 500—502) одной рукой написаны медицинские рецепты, а также санскритские магические формулы. К одной пятистрочной рукописи относятся фрагменты B 503 (MQ 65.1) и B 504 (MQ 57.1), содержащие санскритские магические формулы с тохарскими B переводами, а также собственно медицинский фрагмент B 505 (MQ 54.2). К большому четырехстрочному манускрипту относятся фрагменты B 506—509 (Š 2.2—2.5), в которых приводятся санскритские формулы, призывающие якшасов и других демонов и снабженные тохарскими B пояснениями, на листе B 509 сохранилась цифра 138, свидетельствующая об объеме первоначального текста. Почти полностью сохранившийся лист B 510 (MQ 70.10) содержал смешанный санскритско-тохарский B текст *кармавачи*, на оборотной стороне частично смытый и записанный санскритско-тохарским медицинско-магическим текстом.

Четырехстрочная рукопись (формат—22×6 см), сохранившаяся во фрагментах — B 511 (Krause, Thomas, 1964, с. 61) и B 513 (Š 67,4;

Š 72.1),— была посвящена толкованию снов. В тексте 511 b 2, как и в некоторых других можно видеть указание на магию числа 14 (=13 + 1? — *В. И.*), связанную со счетом времени по лунным месяцам (Sieg, 1950, с. 219).

Фрагменты B 514—520 относятся к переводам санскритских натак. В отличие от тохарских A и B инсценировок джатак и других полусамостоятельных драматических композиций эти фрагменты, видимо, являются исключительно переводами. К девятистрочной рукописи относились лист «старого дукта» B 514 (MQR 95) и фрагмент B 515 (MQR 96), в которых упомянуты герой-принц, шут-видушака, а также женщины *Sarasiki* и *Sumāgati* [38]. Фрагменты B 516, 517, найденные в Минг-уе (Sieg, Siegling, 1953, с. 8, 319), относятся к большой шестистрочной рукописи (сохранились номера первоначальной пагинации 7 и 200), в которой упомянуты привратница Прияшарини, царица Яшодхара и некоторые другие персонажи. Во фрагменте B 518 (MQ 17.25) содержатся отрывки разговора между царем и видушакой. Фрагмент B 519 (MQR 11) содержит часть колофона: *praveśakk ā[ra] // ce po(sta)k...* «интермедия (санскр. *praveśaka*) окончена. Эта книга...». Лист B 520 (MQR 105) содержит вводную буддахастотру, за которой следует разговор пурохиты с придворными, вероятно относящийся к натаке. Все упомянутые тексты важны для реконструкции не дошедших до нас санскритских пьес.

Фрагменты B 521—526 являются тохарскими B переводами санскритских текстов «Кармавибханги» (Sieg, 1938). Фрагменты B 521—523 (Š 92.55, 69.43 + 21, 96.14) являются частями метрического перевода, содержавшегося в шестистрочной рукописи. Семистрочная рукопись, представленная фрагментами B 524 (Š 56.77; сохранился номер первоначальной пагинации — 100), B 525 (Š 56.77), B 526 (502), представляет собой (во всяком случае, в первом, лучше сохранившемся фрагменте) билингву. За санскритским текстом «Махакармавибханги» (XLI—XLIII, XLVIII) следует метрический тохарский B перевод.

Фрагменты B 527—540 (D 6 + 1, 2—16) относятся к очень большой пятистрочной двуязычной рукописи (на листе B 531 сохранился первоначальный номер — 166), содержавшей санскритские повествовательные буддийские тексты, напоминающие ряд тохарских текстов (например, B 108), а также их тохарские переводы. В Кочо найден лист B 541 (D 12) санскрито-тохарской восьмистрочной двуязычной рукописи. Фрагменты B 542—544 (M. 140.1, M. 169—4, M 146.10) относятся к семистрочной санскрито-тохарской двуязычной рукописи. Билингвы в 541, 542 проанализированы Э. Вальдшмидтом (Waldschmidt, 1955, с. 15—20). Небольшая по формату (6 × 14 см) пятистрочная рукопись B 545, 546 (MQ 49.1) содержит две строфы санскритского стихотворения с дословным тохарским B переводом. Фрагмент B 547 (Š 77,1) представляет собой начало санскрито-тохарской B билингвы, причем по содержанию санскритский текст сходен с «Ангуттараникаей» (IV) и «Махавьюпатти» (62). Небольшой фрагмент B 548 (Š 19.3)

представляет собой тохарское В пояснение к санскритскому тексту, написанное на обороте китайской рукописи. К сожалению, при издании китайский текст не был приведен, поэтому нельзя сказать, относится тохарское В пояснение к возможному переводу с санскрита на китайский или же соседство объясняется случайностью, как во многих подобных случаях.

Чистой случайностью объясняется расположение текстов на лицевой и оборотной стороне листа В 549 (Š 69.34). На оборотной стороне, на которой сохранился номер листа 1, содержится начало тохарского В текста (правила поведения монахов). Лицевая сторона, оставшаяся пустой, позднее заполнена санскритскими названиями месяцев, лет в соответствии с 12-летним «звериным» циклом. Далее следуют пракритские *tithi* и вновь санскритские названия 12 животных календарного цикла с тохарскими В соответствиями (а 5—7): *yakwe* «конь», *śaiye* «жертвенное животное, скот» (т. е. овца; соответствует циклическому «козлу»), *mok*[*oṃ*]*śk*(*e*) — «обезьяна», *kraṅko* «петух», *kū* «собака»), *suwo* «свинья», *arśakärśa* «крыса», *okso* «бык», *me*[*w*]*iyo* «тигр», *śaśa* «заяц» (санскр. *śaśe*), *naga* «дракон», (санскр. *nāga*+), *auk* «змей» (Lüders, 1940, с. 727—751). Наличие 12-летнего «звериного» цикла у тохаров представляет исключительный интерес для исследования происхождения этого цикла и путей его заимствования другими народами, в том числе древними тюрками [39]. Леви исследовал употребление циклических символов животных при датировках в непереводных тохарских текстах, в частности, из ленинградского собрания (Lévi, 1933, с. 23, 35).

В фрагменте В 550 (S 01), оставшемся от 8—9-строчной рукописи, даются образцы склонения имен существительных в санскрите, а также их тохарские В соответствия. Передача некоторых санскритских форм заставляет думать, что составитель имел в виду произношение и подбирал для санскритских фонем тохарские соответствия (ср. *anadutsu* — *ts* вместо *ṣ*; а 2). Санскритские сложные слова передавались сочетаниями тохарских В слов: санскр. *suhavibhyām*, тох. В *kärtse sälypemeṃ* (550 b 4). Отрывок, как и некоторые другие санскритско-тохарские В билингвы, производит впечатление части разговорника, ориентированного на усвоение устной санскритской речи (вероятно, в связи с потребностями внутримонастырского общения).

Фрагмент четырехстрочного листа (формат — 6,3 × 15—20 см) В 551 (M 135.1) содержит санскритские именные формы с тохарскими пояснениями. Фрагменты В 552—557 (MQ 73.5, 8, 6, 7, 9, 10) принадлежат шестистрочной рукописи (формат 6,8×10 см), листы которой были вырезаны из китайского свитка. Рукопись обнаруживает большие отклонения от орфографической нормы. В листе В 552 говорится о поклонении пратьекабудде и Майтрейе (тох. В *prattikapañäkti*), В 553 и А 554 содержат метрическое восхваление Арьямарги (тох. В *Aryamark-*). В листе В 555 в метрической форме говорится о скоротечности жизни и достоинствах дхармы; два других фрагмента тоже носят метрический характер.

Фрагменты В 558—562 (Š 100.1, 66.3, 13, 16, 14) принадлежат пятистрочной рукописи (форматом 7,5 × 26 см), сшитой из листов, нарезанных из китайских свитков. О размере рукописи можно судить по цифрам 74 и 93, сохранившимся на листах В 558—559. Прозаический текст рукописи посвящен *Dhūtaguṇas*. Лист В 560 издан с комментарием (Krause, Thomas, 1964, с. 62). Фрагменты В 563—566 (Š 29.6—9) представляют собой остатки начальных частей следующих друг за другом пронумерованных листов 211—313 большого сочинения, написанного попеременно стихами и прозой. Фрагменты В 567—570 (MQ 17.14—17) содержат части одной и той же четырехстрочной рукописи малого формата, но посвящены, по-видимому, различным темам. В листе В 569 речь идет о пратитьясамутпаде, в листе 570 — о пратимокше.

Фрагменты В 571—573 (MQR 1, 71, 72), написанные на западном диалекте, представляют собой стихотворное семистрочное сочинение переменного метра, в котором упоминается Индра (*ylaiñäkte* В 572 b 7). Фрагменты В 574—576 (MQ 17.3, 1, 2) принадлежали другому семистрочному сочинению, написанному попеременно стихами и прозой, в котором излагаются беседа ученика с учителем и окончание рассказа о морском путешествии трех сартхаванов (*trai särthavahi*; В 547 a 7). Подробно перелагаются также рассказ о льве-бодхисаттве, учившем зверей, и легенда о двухголовом чудовищном звере. Фрагменты В 577—579, найденные в Муртуке, относятся к шестистрочной рукописи, в которой проза чередовалась со стихами. В этом манускрипте упомянут ачарья Мокшаракшита (*Mokṣarakṣitem aśarintse*; В 577 b 6). Фрагменты В 580—581 пятистрочной рукописи из Сенгима представляют собой оборванное начало посвящения главы или целой книги и фрагмент последующего текста. Отрывки В 582—583 пятистрочной рукописи из Муртука, написанной стихами, чередующимися с прозой, содержат несколько названий метров, в других текстах не встречающихся (например, *śawaññe kwamane* «(с) живостью произносимое»).

Палеографическую загадку (текст, написанный иностранцем или писцом, не владевшим тохарским) представляет отрывок В 584 (MQ 155.1). В этом тексте не использована ни одна из специфически тохарских формул письменного языка, причем есть основания предполагать запись неопытным писцом со слуха (а 2: *Kāśyapudña*[*kt*]... вместо *Kāśyap pudña*[*kt*]... «Будда Кашьяпа»). Неясна также причина постановки особых графических знаков после собственных имен. Фрагмент В 585 из Шорчука, представляющий собой часть листа большой девятистрочной рукописи, написан попеременно прозой и стихами. Во фрагменте упомянуты Индра (*Ylaiñäkte*, а 6) и Супрабудда (в 5); очевидно, текст относится к легенде о Будде. Прозаический фрагмент конца листа В 586 из Сенгима обнаруживает черты восточного диалекта. Стихотворный фрагмент В 587 (MQR 2) с переменным метром представляет собой часть листа восьмистрочной рукописи, написанной «старым дуктом», и обнаруживает черты западного диалекта. Фрагмент В 588 (MQ 17.4), написанный на западном диалекте, представляет собой

конец восьмистрочного листа, где в стихах, чередующихся с прозой, излагается диалог Будды и Маудгальяяны. В конце отрывка вводятся такие понятия буддийского учения, как тох. В *boddhyaṅgänta indrinta* (мн. ч.) [40]; контекст отчасти схож с «Удаланкарой».

Фрагмент В 589 из Шорчука является остатком конца одного из листов восьмистрочной рукописи, в которой стихи перемежаются с прозой. История «четырех... принцев» (*śtwer...mcuṣkanta*) излагается в драматической форме. Поэтому не исключено, что в этом берлинском фрагменте сохранилась часть драматического повествования о жизни Будды, подобного тому, которое известно из парижского собрания текстов на тохарском В. Фрагмент В 590 (MQ 17.13) представляет собой начало листа восьмистрочной рукописи, содержащее строфы 70—80 метрического текста, который состоял из вопросов и ответов о различных промежуточных кальпах (*anta rakalp*[*o*]). Фрагмент В 591 из Сенгима, обнаруживающий черты восточного диалекта, содержит строфы 39—44 метрического текста, трактующего о пути познания, который ведет к состоянию архата. Во фрагменте обнаружены точные соответствия тексту «Абхидхармакоши» (IV, VI, VII). Фрагмент В 592 из Муртука является остатком шестистрочной рукописи; на листе сохранился первоначальный номер 21. Стихами, чередующимися с прозой, излагается история «принцессы» (*mcuṣka*), «дочери великого царя» (*lāntə wroccepi tkācer*) [41].

Текст хранит следы многочисленных последующих орфографических поправок.

Метрический шестистрочный фрагмент В 593 (MQ 17.28) принадлежал большой рукописи «старого дукта». За обозначением конца 12-й строфы следует часть колофона [*raha*]*syālaṅkarne* [*tu*]*pad*) [*dh*]*aṣṭanta*, где, согласно Э. Зигу и В. Зиглингу (Sieg, Siegling, 1953, с. 378), следует видеть испорченную форму *tūṣadṛṣtānt*, «история «Туши» (часть «Рахасьяланкары», где особый интерес представляет использование санскр. *alaṁkara* как обозначения сочинения). Фрагмент В 594 (MQ 17.29), оставшийся от шестистрочной рукописи, содержит строфы 27-38 метрического текста. Небольшой фрагмент В 595 (MQ 17.30) метрического текста содержит на одной стороне шесть строк, на другой — пять, за которыми следуют шестая и седьмая, приписанные другим писцом. Фрагмент В 596 из Шорчука представляет собой остаток шестистрочного листа, посвященного 10 добрым кармам (санскр. *akuśalakarmāni*); аналогии обнаруживаются в «Дхармасамграхе» (LVI) и «Махавьютпатти» (92).

Из области Кучи происходит ряд фрагментов пятистрочных рукописей: В 597 (строфы 64d—72b метрического текста о пути к спасению), В 598 (остатки прозаического текста), В 599 (начало листа, пронумерованного как 133, чередуются стихи и проза), В 600 (прозаический текст, перечисляющий свойства бодхисаттв), В 601 (начало листа с первоначальной цифрой 115; проза чередуется со стихами, В 602 (три фрагмента одной рукописи, где проза чередуется со стихами; строки а 2—3 фрагмента 2 совпадают с фрагментом из коллекции Р. Хёрнле, H 150, 41 в 4/5).

К одному листу одной и той же четырехстрочной рукописи относятся два фрагмента В 604 (MQR 94 + 20), содержащие строфы 8b — 10 метрического текста. На обороте, возможно позднее, написан санскритский текст, не имеющий видимой связи с тохарским. Только с одной стороны заполнен текстом четырехстрочный фрагмент В 606 из Шорчука, где стихами, чередующимися с прозой, рассказывается эпизод из жизни царя Махасаммата, который связан с легендой о происхождении варн. Четырехстрочный метрический фрагмент В 607 (MQR 93) палеографически примыкает к фрагменту В 250, и поэтому, возможно, оба отрывка относятся к одной рукописи. В 607 производит впечатление конца текста: на обороте написана только одна строка, а на оставшемся пустом месте позднее другой рукой сделаны записи «старым дуктом». Трехстрочный фрагмент В 608 содержит строфы 40—42a стихотворного текста с переменными метрами.

Особый интерес представляют два четырехстрочных фрагмента В 603 (MQ 4) (Krause, Thomas, 1964, с. 71), содержащие часть тохарского В перевода «Гарбхасутры», которая перечисляет фазы развития эмбриона в соответствии с буддийским учением. Та же сутра частично сохранилась и в тохарском А переводе (A 151 1—4) (Krause, Thomas, 1964, с. 41). Как установили еще Э. Зиг и В. Зиглинг, «Гарбхасутра» была составной частью тохарского А текста «Майтрейясамити», переведенной и на древнетюркский. В данном случае мы имеем три текста — на тохарском А, на тохарском В и на древнетюркском. Все они относятся к тому сочинению, которое, согласно колофону, было переведено с «угукучанского» на «тохарский» язык, а с «тохарского» на древнетюркский. Сравнивая три текста, можно проверить хотя бы на этом ограниченном материале многочисленные гипотезы, высказывавшиеся по поводу ареала распространения каждого из трех языков, упомянутых в колофоне «Майтрейясамити».

Начало текста сохранившейся части «Гарбхасутры» на тохарском В таково (B 603 a 1—4, в 1—4) : (1)...[*I*]*kañceṃ waceṃ* [*ṣu*]*k*(*k*)-*aunne mrestīwe kektsenne tä* (*nmastär-ne*) (2) ... *ikañcem* (*tr*) [*i*]*ceṃ ṣukaunne ṣñaura kaktsenne...* [*tän* (3) *maske*]*ntärne ika* (*ñce*)[*ṃ*] *śtarceṃ ṣukaunne mīsa kektse*(*ñsta*) (4) (*tänma*) *skentärne...* «На двадцать второе семидневье отметина на костях на (его) теле вырастет... На двадцать третье семидневье сухожилия на его теле вырастут. На двадцать четвертое семидневье мясо на (его) теле вырастет». В тохарском А переводе эти же описания переданы так (A 151a 3): (3) *wiki*-[*wepiñci*] *näs ṣpät koṃsaṃ āyäntwaṃ mäśśunt tämnästr-äṃ*. (4) *wiki*-[*täryapiñcinäs ṣpät koṃ*] *saṃ puskañ tmäṃsaṃstr-aṃ* (5) *wiki*- [*ṣtwarpiñcinäs*] *ṣpät koṃsaṃ ṣwäl kapśiññə tamnästräṃ*. Полностью совпадают синтаксические конструкции, а ключевые слова, близкие друг к другу в двух языках, различаются только по распознаваемым правилам фонологических и морфологических соответствий (тох. А *koṃ*, тох. В *kaun* «день»). Анатомические тер-

мины в приведенных фразах не совпадают (в частности, ввиду наличия иранизмов в тохарском В). И все же перед нами, строго говоря, не два перевода, а один перевод с единой схемой и относительно небольшими лексическими вариациями.

Для исследования соотношения между двумя тохарскими языками важен также фрагмент В 605 из Шорчука. На лицевой стороне он содержит упражнения в письме — лигатуры наклонного брахми. За ними следует колофон на тохарском А. В конце оборотной стороны есть заключительная надпись на тохарском А, в которой документ обозначен как «дар Тонкиця» (*Tonkitsā* [*e*]/; имя, вероятно, китайское). Оставшийся между этой надписью и колофоном промежуток на оборотной стороне был позднее заполнен текстом на тохарском В, прославляющим достоинства работы писца и пользу обучения письменным знакам (Sieg, Siegling, 1921; 1953; Krause, Thomas, 1964, с. 60—61).

К числу очень плохо сохранившихся фрагментов, точное происхождение которых не определено, принадлежат обломки семи восьмистрочной рукописи В 609—616, излагающей основные эпизоды легенды о Будде, отрывки (В 617—620) восьмистрочной рукописи, также касающейся легенды о Будде, фрагменты В 621—622 натаки, в которых излагается диалог видушаки и принца, а также мелкие фрагменты отдельных рукописей (В 623—633). Некоторые отрывки пока не опубликованы. Не опубликованы неофициальные переводы на тохарский В, прилагавшиеся к официальным пракритским бумагам княжеского двора Кучи, из берлинского собрания (Winter, 1963). Утеряны находившиеся в собрании до второй мировой войны неизданные караванные пропуска на деревянных табличках.

От основной массы буддийских текстов на тохарском В по содержанию, письму и хронологии отличается гипотетически датируемый серединой X в. текст манихейского двуязычного гимна на тохарском В и древнетюркском (Gabain, Minter, 1958). По форме текст, включенный в состав древнетюркской книги [42], представляет собой результат использования разработанных приемов и образов буддхастотр для восхваления Мани. Особенно интересен метр этого единственного, безусловно непереводного тохарского В стихотворения. Оно написано правильно чередующимся семи- и восьмисложным метром, первые четыре слога выделяются цензурой, что является веским аргументом в пользу индоевропейского происхождения собственно тохарской метрики (ср.: West, 1973). Более короткий гимн, обращенный не к Мани, а к Иисусу, однако почти полностью совпадающий с гимном Мани, был обнаружен великим иранистом В. Хеннингом в составе среднеперсидской (с согдийским заглавием) манихейской рукописи (Gabain, Winter, 1958, с. 34—35) и реконструирован на основе двух фрагментов В. Винтером (Gabain, Winter, 1958, с. 35—38). Не разъясненное В. Винтером начало гимна, возможно, содержало испорченную начальную форму тох. В **aikentr'*'yk'ntr* [43]; продолжение строки оборвано. Согласно правдоподобному предположению В. Винтера,

оба тохарских В текста (гимн Мани из древнетюркской книги и манихейский гимн Иисусу из среднеперсидской рукописи) восходят к одному прототипу, вероятно еще буддийскому. Для манихейской пропаганды среди населения, состоявшего из буддистов, текст на тохарском В был избран ввиду особой сакральной значимости этого языка. Существенно, что это относится не только к древнетюркскому населению, но и к определенной части тех, кто пользовался среднеперсидским и согдийским языками [44]. При всей своей уникальности текст свидетельствует, что не случайны те лексические факты тохарских языков, которые указывают на связи с манихейской средой (Tongerloo, 1982).

Вторая по объему коллекция текстов на тохарских языках находится в парижской Национальной библиотеке (шифр РК). Тексты найдены в основном близ Кучи, в Долдур-Охуре, а также в Дуньхуане. Один фрагмент магического содержания (РК 1—6) написан на тохарском А. Все остальные тексты парижского собрания созданы на тохарском В. Эти фрагменты, только частично и весьма несовершенно изданные, описаны пока лишь предварительно. В них представлены основные жанры и виды буддийской литературы, большей частью пересекающиеся с теми, которые известны и в берлинском собрании. К ним относятся отрывки рукописей, повествующих о жизни Будды (Couvreur, 1953б), в том числе в драматической форме, что Леви считал важным для установления связи между индийским и китайским театром (Lévi, 1911a). Есть части сочинений о происхождении рода Шакья. Из джатак, представленных в диалогической театрализованной форме, парижские фрагменты (РК NS 35, 36 + 20) «Аранемиджатаки» совпадают с листами В 81—82, 93, причем парижские документы РК 36 + 20 заполняют лакуну листа В 93 [44a]. Сохранился фрагмент РК NS 32 драматизованного текста джатаки о Амбаре (Couvreur, 1955, с. 112; Lévi, 1912a), также относящиеся к жанру джатак и авадан фрагменты историй царя (Маха)прабхасы (Lévi, 1925; Оно, 1928), Джармаручи, Единорога (Couvreur, 1948; Thomas, 1972), Хастанкуши, Икшваку Вирудхаки [45] (РК 13 Е). Царь чакравартин Суприя, упоминаемый в листе В 355—356, находится в центре действия драматического фрагмента РК 17. Царь Махасаммата, упомянутый в листе В 606, фигурирует и в буддийской легенде (РК 16.2—3) о создании трех варн. Космологический фрагмент относится к миру Мары. Имеются фрагменты буддхастотр и других ученых метрических текстов.

В Долдур-Охуре найдены части двуязычного санскритско-тохарского В текста «Дхармапады» и метрического комментария к ней, а также фрагменты размышлений о «Дхармападе». Как и в берлинском собрании, имеются тексты «Абхидхармы». Сохранились также обширный текст «Кармавибханги» (М 500 3 + DA, 882, 496), фрагменты «Уданаварги», «Удапаланкары», «Уданастотры» (Levi, 1932, с. 243—257; 1933; Sieg, 1938; Thomas, 1965a; 1966a; Couvreur, 1949). Кроме того, еще есть не изданные фрагменты, относящиеся к *дхутагунасамутпаде* и *пратитьясамутпаде*.

Процесс перевоплощения анализируется во фрагменте РК NS 53 (Couvreur, 1955, с. 53). Обширную часть парижского собрания фрагментов составляют тексты, касающиеся винаи и пратимокши, а также примыкающие к ним тексты праварапьи и каммавачи (Thomas, 1978). Комментарий, описывающий происхождение запретов пратимокши и их введение Буддой, содержится в парижском фрагменте РК 18 А—В (Couvreur, 1955, с. 114—116), который совпадает с берлинским фрагментом В 337.

Значительную часть парижского собрания составляют медицинские и магические тексты, отчасти переведенные с санскрита, отчасти же дающие и санскритский оригинал, и перевод (Lévi, 1911б; 1911в; Filliozat, 1958). Фрагмент РК 9 совпадает с берлинским фрагментом В 497. Тексты этого жанра из парижского, лондонского и берлинского собраний интересны тем, что они свидетельствуют о переплетении в ранее северном буддизме буддийской доктрины с магическими обрядами. По отношению к южным вариантам буддизма такие черты иногда относят к весьма позднему времени. Между тем корни этого синкретизма, возможно, уходят еще в индийскую почву. В том же плане интересен парижский тантрический фрагмент (Lévi, 1936; Filliozat, 1948; Krause, Thomas, 1964, с. 70—71).

Фрагменты РК NS 125—129, XXVII представляют собой упражнения в написании акшар (в том числе с лигатурами), причем порядок (губные — церебральные — палатальные — сонанты — заднеязычные — губные) отличен от индийского (Couvreur, 1955, с. 116). К числу документов на тохарском В, хранящихся в Национальной библиотеке в Париже, принадлежит также известное число караванных пропусков на деревянных табличках. Многие из них относятся ко времени правления царя Сварньятепе (санскр. *Suvarṇadeva*), т. е. к первой половине VII в. н. э., судя по хронологии китайских летописей (Lévi, 1913а; Couvreur, 1953; 1955; 1956—1957а, с. 65). Эти материалы представляют особую ценность после исчезновения аналогичных текстов из берлинского собрания. Сохранились также монастырские записи хозяйственного характера того же типа, что и в берлинском собрании (Lévi, 1913б; Couvreur, 1953а; Sieg, 1950).

Из лондонских собраний текстов на тохарском В наиболее значительным является коллекция Р. Хёрнле, (шифр Н). К ней относятся весьма ценные фрагменты винаи и пратимокши (Hoernle, 1916, с. 356—376; Lévi, 1912б; 1913а; 1916; Couvreur, 1954а; Krause—Thomas, 1964, с. 65—67), в частности текст винаи Н 149 × 4—5 (два хорошо сохранившихся листа шестистрочной рукописи) с дубликатами Hadd. 149.84, 34 (Н 149.X, 4—5). Особый интерес фрагмента пратимокши (Н 149.X, 3) состоит в том, что в данном случае можно исследовать тохарский В, а отчасти и параллельный ему тохарский А тексты (Poucha, 1956) в сопоставлении с санскритским оригиналом пратимокши сарвастивадинов, палийской версией пачиттии и китайским переводом, сделанным Кумарадживой около 404 г. В некоторых случаях явственно обнаружива-

ется дословное совпадение тохарской версии именно с китайским вариантом. В частности, только в этих двух версиях *pāyti* разъясняются посредством перечисления трех основных частей буддийского канона: «сутра, виная, абхидхарма» (тох. В *sūtar, winai, abhidharṃ*), тогда как в санскритской версии немного иная формулировка: *sūtradhar(ān) vina* (*yadharān, matṛkādharān*), а в палийской — существенно отличная: приводится только первый из трех членов — *vinayadradraṃ* [46]. В некоторых, хотя и не всех, случаях можно отметить синтаксическую близость тохарской версии и варианта Кумарадживы, ср. тох. В (Н 149.X.3 a4 — b1): *Se ṣamāne saṅkantse pelaiyknesse wäntare wätkau tākaṃ amplākatte parra tseṅketar pāyti* «Который монах, когда решается дело дхармы сангхи, без спросу встает» (т. е. чтобы уйти); кит. *жу бицю цзи тиншш ши можань цицюй боети*; санскр. (*yaḥ punar bhikṣuḥ*) ... *gatāyāṃ kathāyām vartamān* (*āyāṃ*) *tuṣṇīm utthāya prakramet saṃtaṃ bhikṣum anava* (*pṛchya pātaya*) *ntika*; пали *yo pana bhikkhu saṁghe vinicchayakathaya vartamānāya chandaṃ adatvā utthayasānā pakkameyya pākittiyam*. Возникает вопрос: не является ли ср.-кит. *боети* передачей именно тохарской формы *pāyti*, которая в турфанском санскрите отлична от санскр. *pāytattika* (Sieg, Siegling, Schulze, 1933, с. 61)? Положительный ответ дал бы возможность предположить, что хотя бы часть переводов Кумарадживы на китайский была сделана через посредство (или при помощи) тохарских версий, существовавших, следовательно, к началу V в.

К той же группе фрагментов коллекции Р. Хёрнле принадлежит Н 149 add. 131, относящийся к «Шикшадхарме» и обнаруживающий разительное сходство с соответствующим санскритским фрагментом собрания А. Стейна (Couvreur, 1954, с. 51). Как этот тохарский В фрагмент, так и близкий к нему В 337 по нумерации разделов отличаются от части, касающейся шикши в пратимокше сарвастивадинов. К перечисленным текстам примыкает также пятистрочный фрагмент Н 149.213, содержащий раздел 57—60 «Патаянтики». В коллекции Р. Хёрнле содержится также фрагмент «Уданаланкары» (Н 149.302 + add. 59 + 308) и ряд двуязычных санскритско-тохарских В фрагментов перевода «Уданаварги»: Н. 149.152; Н. 149, 109; Н. 149. add. 105; Н. 149.106; Н 149.44; Н. 149.96; Н. 149.112; Н. 149, 331; Н. 150.114; Н. 49. 190; Н. 49.236; Н. 49.245; Н. add. 149.85; Н. 149.148; Н. 149. add. 124; Н. 148.165 (соответственно переводы «Уданаварги»: I, 2b; 27d; II, 12—20; IV, 1—5; VIII, 13b; X, 13—16; XII, 8—13; XVI, 4—9; XVIII, 2—9, XXX, 20—26; XXXI, 293—232; XXXII, 19—22; XXXIII, 20—30). Эти фрагменты изданы в сопровождении соответствующих полных санскритских мест оригинала с комментарием, но без перевода (Thomas, 1971). Помимо самостоятельного значения этих переводов они весьма важны и для понимания той работы над переводом, с которой была связана тохарская В версия «Уданаланкары». В коллекции Р. Хёрнле есть также хорошо сохранившийся шестистрочный лист (формат — 6 × 14,5—16,5 см) «Пратитьясамутпады» Н 149.22 (№ 154 по ну-

мерации тохарских B текстов Э. Зига и В. Зиглинга) и четырехстрочный фрагмент H. 149.304 сходного содержания (№ 161 по той же нумерации). Фрагмент буддийской исповеди H. 149.26/30 издан в транслитерации с комментариями (Krause, Thomas, 164, с. 63—64); имеются письмо H. 150.103 (§ 495 по нумерации Э. Зига и В. Зиглинга), а также большое число фрагментов рукописи медицинского содержания. Сохранившиеся 42 листа этой рукописи [47] были изданы Р. Хёрнле факсимиле в сопровождении очень несовершенной, а местами ошибочной транслитерации (Hoernle, 1902a); новая их транслитерация была позднее дана вместе с переводом (Filliozat, 1948). Двуязычный санскритско-тохарский текст H. 149.47 представляет собой перевод строфы 33—39 «*Śatapañcāśatka*» (Couvreur, 1955).

Ряд тохарских B фрагментов содержится в коллекции А. Стейна в Лондоне (Stein, 1928, vol. 3, 122). К ним относятся два листа (Ch. 00316 a2) рукописи медицинского содержания с цифрами 22 и 99 первоначальной пагинации (Stein, 1921; 1928; vol. 4, табл. 30; Couvreur, 1955, с. 222—224; Filliozat, 1948, с. 56, № 22). Другие фрагменты той же рукописи находятся в парижском собрании. В собрании А. Стейна есть также упражнения в письме, деловые документы, фрагменты монастырских хозяйственных счетов (Stein, 1928, vol. 4, Kucha, 0190—1; Lévi, 1928, с. 1030). Тохарский перевод «Уданастотры» и примыкающие к ним по содержанию фрагменты изданы в транслитерации с переводом (Lévi, 1933). Э. Зиг, исследуя тохарские B фрагменты «Уданаварги» в собраниях Indian office, обнаружил отрывок на тохарском A (AN_{533}, Mi XIII) (Sieg, Siegling, 1931).

Находящиеся сейчас в хранилище ЛО ИВАН тохарские B тексты относятся к собраниям Н. Ф. Петровского, Н. Н. Кроткова и М. М. Березовского. Именно с двух листов буддхастотры из собрания Н. Ф. Петровского началось исследование тохарских языков [48]. Ввиду существенности для истории науки первого листа буддхастотры из собрания Н. Ф. Петровского приведем его в транслитерации с переводом (факсимильное издание: Ольденбург, 1892, табл.; опыт транслитерации: Hoernle, 1893; разбивка на строфы и транслитерация, местами ошибочная; Leumann, 1900; транслитерация, восстановление поврежденных мест с учетом рукописи Э. Зига и кратким комментарием без перевода: Krause, Thomas, 1964, с. 58—59). Текст является метрическим, в нем дана нумерация строф. Сохранились строфы 64—69 буддхастотры.

18. *Späntaitsnentaṣṣe eṅku wajrä akautacce*
Mahakaruṃṣe waipe penyacce pespimtu
Taryī-yknᵉ ymentse śmoñaṣṣe — kakīmo

19. ——————— [o]*lyp*[*o*] *yaitu, stmau ṣña-nwalñeṣṣepi Sumerntse mrācne* // 64 |
Poyśiññ[*e*]*ṣṣe twe ylaiñäkte nest yalts-eśaintsa.*

20. *Lkīṣṣeñc-īnaiśai* [*po-*]*preścyaṣṣe* ———— ——— *syaṣṣem āstrem ñaktentsa wɜwīrpau* ‖ 65 ‖

21. *Kleśanmaṣṣem cem lāṃtn asūreṃts po näkṣeñcai,*
Pälskoṣṣe cau Wemacitreṃ śanmäṣṣeñcai [*m*]*ai* [*m-pälskoṣṣe prāktem*] *śanmausa*!

22. *Nakcyeṃ yetweṃtsa yaitu vajr eṃṅku ṣarnene*
Ylaiñäktñe weṣṣa karpāsta wrocce telkine

23. *Kreṃt pe*[*laikneṣṣe śukesa sāmnā*] *s*[*o*]*yṣasta*
Wismai klyautkasta brahmañña wertsyai po śaiṣṣe,
Yātäṣṣeñcai ilaiñakteṃ, po ylaiñäktents āṣtsa pralyᵃ yparwe [*s tmaucei spä* ‖66‖]

24. ——————— *pelaikneṣṣane wrotstsane*
Wärpormeṃ skwanma pälskoṣṣane toṃ snay ᵒke,
Saiṣṣentse wäntrc ārskormeṃ yā ————
———————— *rś. rīne nervansai*

25. *Oraste ñis ywārc laklene. tñak po pw āṅmtsa yam śaramne po śaulanmase* ‖ 67 ‖

26. *Āṅmalāṣlñeṣṣe uppa* [*lne ścmast-arañcäṣṣu*
[*yase*]*kw*[*i*]*peṣṣe wastsy āstren ausu penyacce.*

27. *Kwäntsañña jaṭ*(*ä*), *snai-ykorñeṣṣa po kektseñe*
Lalaṃsa-astarya poyśiññeṣṣ-aurtsa läksauña.
Ṣa [*aiyśenca karunāṣṣe*] *bhṛṅgar eṅku śukes-āstreṃ ite maittaṛṣṣe* ‖ 68 ‖

28. *Pūdñäktesṣe twe Bramñäkte śpàlmem snai menāk,*
Yainmu mäktauñe ————————.

29. *Nermit yāmṣeñcai wnolmen okt-yaknes-astareṃ,*
Nervānäṣṣai kentsa śaiṣṣe tärkaucai eṃsketstse,
Tanmäṣṣeñcai pelaikn [*esṣe onwaññesa*] *sä suwa koyntsa auspa brahmaṇeṃ* ‖ 69 ‖

30. *Emprenmaṣṣana-*[*ha*] *ranma śtwāra aksāsta*
Klainaṃts śamaśkaṃts kartsatsi-rm ci aur''e-
——————— *kenute piryeṃ Sāgari.*

31. *Gāṅ pelaikneṣṣai keṃtsa cärkāsta astaryai.*
Po pi śaiṣṣe naṣtsi pelai[*kn*]*es — ee —— ñai — —.*

«(18) Держащий несокрушимую палицу доверия (санскр. *viśvas*), преисполняющий доверия к прекрасному знамени великого сострадания (санскр. *mahākaruṇa*)... пришедший трояким образом (санскр. *tridhā*) к четырем местам памяти (санскр. *smṛtyupasthāna*) [49]. (19) ... стоящий в своем рыке на вершине (Gabain, Winter, 1958, с. 27) (горы) Сумеру ‖64 (строфа) ‖ (20) Обладающий всеведеньем ты — тысячеглазый Индра (ср. сходное сближение с Брахмой в буддхастотре 212 a 1). Всем временам принадлежащее точное видение... ...чистую бога воспринявший [50] ‖ 65 (строфа) ‖ (21) Тех имеющих мрак (санскр. *kleśa* — «дхармы-волнения»; Розенберг, 1918, с. 256.— *В. И.*) царей асуров всех уничтожающий [51], обладающий мыслью, Вемачитру оковами [чувства] и мысли [прочно] заковавший! (22) Украшенный (*yaitu* — форма, часто повторяющаяся в буддхастотре B 242 в 2, 3, 5.— *В. И.*) небесным украшением, палицу в руках держащий, ты возвышаешься над одеждой Индры на великом жертвоприношении. (23) Ты доволен [вкусом людей по отноше]нию к доброму закону [52]. Ты поверг в изумление свиту брахманов (и) весь свет; связывающий

Индру, тебя все Индры должны нести на своих головах [53], ты впереди с[тоишь]. ‖ 66 (строфа) ‖ (24) ... принадлежащие к закону великому, увидев радость без конца, (происходящие от обладания) мыслью, оставив дела мира... в городе покоя [54]. (25) Ты оставляешь меня в тоске, но я иду всем своим существом, всеми жизнями под твою защиту ‖ 67 (строфа) ‖ (26) В лотосе сердечного сострадания ты заключен, надевший великолепную чистую одежду скромности [и стыдливости]. (27) Перевитый накрепко (букв. «крепость — связанное».— *В. И.*), без устали все (твое) тело (озаряет) нежно-чистый широкий свет всеведения. (28) Знающий, наделенный сочувствием [55], держащий кувшин, полный дружбы, чистой на вкус [56], (28) Имеющий существо Будды, ты — лучший Брахма(н) (ср. параллели в буддхастотре B 212 a 1) без сравнения, достигший последней цели... (29) Искусственно (санскр. *nermita*) создающий восемью чистыми способами существа, позволяющий миру целиком двигаться к земле покоя, порождающий (посредством) [бессмертного] солнца сына, наделенного законом, поистине брахмана. ‖ 69 (строфа) ‖ 30. [Жем]чужные цепи [57] четырех истин [58] ты открываешь. Женщин и детей узнать... Сагари (санскр. *Sāgari*, контекст неясен.— *В. И.*). 70 ‖ 31. Ганг [59] закона чистого ты пускаешь по земле. Весь мир хотел бы купаться в (потоке?; ср. Thomas, 1954, с. 716) закона...» (конец документа утрачен).

Из предложенного комментария видно, что буддхастотры строились по единой повторяющейся схеме, использующей ограниченный набор образов. Любопытной особенностью этого жанра тохарской B литературы была его явная связь с трактатами типа «Удананкары».

В собрании Н. Ф. Петровского находился и следующий лист, содержащий строфы 71—77 той же буддхастотры Pe2 (Leumann, 1900) [60]. Ее теперешний шифр SI $\frac{P}{2}$. Особый интерес в тексте представляет образ *kauñäktäññ*, 'а *strem mandālmeṃ* «от чистого солнечного круга» [61].

Также в составе коллекции Н. Ф. Петровского находились два фрагмента рукописи санскритско-тохарского B словаря (шифр SI $\frac{P}{65\ b_1,\ b_2}$) (Воробьев-Десятовский, 1958, с. 304—308). Наиболее интересной особенностью словаря является наличие в нем (1 b 2) глоссы *kucañ̃ñe iścake* (В. С. Воробьев-Десятовский, 1958, с. 305; Bailey, 1972; Winter, 1965). Из разговоров с В. С. Воробьевым-Десятовским мне известно, что он думал о возможности истолкования *iś* как тюркского слова. Продолжая ту же мысль, можно допустить, что одно из простых толкований в этом случае было бы «река, потоп», *iś-cake* — «река Иш (Ис?)» [62]. Однако ввиду возможности и других интерпретаций любые доводы пока преждевременны. К коллекции Н. Ф. Петровского относились также фрагменты тохарской B шестистрочной рукописи «Уданастотры» S(I) a 1—6, в том числе отрывок, содержащий часть колофона (Lévi, 1933, с. 57, 62, 66).

В составе коллекции М. М. Березовского были листы двуязычного санскритско-тохарского B текста «Уданаварги», один из них, И (18). О., неоднократно издавался (Миронов, 1909; 1912; Lévi, 1911б; 1933, с. 50, 51). Другие листы — И (17).0 CXXI; И (20); *varga* XXXI, О. CIX; И (23).0 — изданы с переводом С. Леви, скопировавшим их во время поездки в Петербург (Lévi, 1933, с. 50—52). С. Леви также опубликовал с переводом отдельные строки исключительно интересных непереводных документов из ленинградского собрания. К ним относится письмо, начинающееся, по толкованию С. Леви, строкой: *wi kṣuṃ tṣa Kṣemārcune lante maiwyai pikul me* «два года царствования государя Кшемарчуны, циклический год тигра» (Levi, 1933, с. 23). По гипотезе Э. Винтера (Winter, 1955б, с. 223), тот же князь династии Арджуна, правившей в Карашаре (Lüders, 1940), имеется в виду и во фрагменте B 486, который соответственно им интерпретируется: ...⟨*Pi*⟩ *š kšun tsa Kemārcune oroccepi*? > *lānte* > ... — «пятый (?) пятнадцатый (?) год правления государя (великого?) К(ш)емарчуны». Упоминание правителей соседних княжеств в кучанских документах важно для выяснения общей ситуации в регионе.

К числу непереводных тохарских B текстов в составе собрания Н. Н. Кроткова в ЛО ИВАН относятся также три деловых документа, не так давно обнаруженных М. И. Воробьевой-Десятовской. Два из них написаны кистью на частях свитка, в составе одного тохарского текста есть включенная в него китайская заключительная часть с подписью по-китайски; третий текст написан на обороте китайской рукописи. Документы сходны с текстами монастырской хозяйственной отчетности, изученными Зигом (Sieg, 1950). Среди документов собрания Н. Н. Кроткова есть также значительное число небольших фрагментов на тохарском B, внешний вид которых был описан В. С. Воробьевым-Десятовским еще при инвентаризации всей коллекции в 1952 г.

Японское собрание Отани Сёсин включает тохарский B фрагмент текста буддхастотры (строфы 25c — 29a четырехстрочной рукописи; хранился в Гуаньдунском музее в Люйшуне (транслитерация: Sieg, Siegling, 1953, № 204; транслитерация с комментарием: Krause, Thomas, 1964), а также целый ряд документов хозяйственной отчетности (Sieg, 1950). К последнему типу текстов относятся монастырские месячные хозяйственные записи, найденные китайскими экспедициями в 1928—1930 гг. и изданные в 1958 г. (Хуан Вэньби, 1958, табл. 73—74; Waldschmidt, 1959, с. 238—239). Те же экспедиции в Минг-уе близ Кучи нашли четыре деревянные таблички с тохарскими B надписями (Хуан Вэньби, 1958; табл. 91—93). Тексты хранятся в китайских собраниях.

Кроме рукописей и фрагментов в описанных собраниях имеются (или имелись к моменту их описания) немногочисленные надписи на тохарском B. К ним относится упоминавшаяся надпись на стене — обращение к смерти. А. Лекок (Le Coq, 1924) обнаружил тохарскую надпись (пять колонок) на оборотной стороне изображения Будды на деревянной табличке (надпись не издана). В области Ладакх близ дер. Дракгцэ на берегу о-ва Пангконгцхо

найдена тохарская B надпись рядом с согдийской (относящейся к 825/6 г.), тибетской и китайской надписями (Рерих, 1964, с. 122; Müller, 1925—1926; Dauvillier, 1949). Не приходится сомневаться, что более полное археологическое обследование Восточного Туркестана и соседних районов, более тщательная инвентаризация и издание имеющихся в музейных фондах текстов могут существенно обогатить наши представления о тохарской литературе. Хотя большинство описанных выше текстов фрагментарно, их сохранившиеся части дают представление и об объеме каждого произведения, и о возможном общем их числе. Неоспоримо, что тохарская литература играла весьма важную роль в Центральной Азии во второй половине I тыс. до н. э. и, возможно, ранее.

В общей картине экспансии буддизма из Индии в Китай тохарская культура занимает особое место. Сохранившиеся тохарские буддийские тексты (VI—VII вв.) по палеографическим данным (Thomas, 1954) и датировкам упоминаемых князей (в основном VII в.) примерно совпадают со временем наиболее интенсивного проникновения буддизма в Китай. Вместе с тем можно думать, что, во всяком случае со времени Кумарадживы (IV—V вв.), носители тохарских языков играли видную роль в переводе на китайский язык санскритских буддийских сочинений (возможно, иногда с тохарских их переводов или переложений). Вероятно, близость некоторых буддийских сочинений на тохарских и китайском языках не случайна, а свидетельствует о промежуточной роли тохаров при переводе индийских текстов. В пользу этого говорит и форма ряда буддийских санскритских заимствований в китайском языке, показывающая, что они проникли из тохарских языков (Цзи Сяньлинь, 1959). О тохаро-китайском и санскритско-китайском двуязычии неоспоримо свидетельствуют документы из буддийских монастырей Восточного Туркестана. В VI—VII вв. и несколько позднее в них говорили и на обоих тохарских языках [63], и по-китайски, и на древнетюркском, и на гибридном санскрите, который (в его буддийском турфанском варианте) был основным письменным, а отчасти и устным языком буддийской проповеди и священнослужения. В этой среде, где престижное значение долго сохранял наряду с санскритом тохарский A (а вплоть до X в. — и тохарский B), переводы с двух этих священных языков на китайский (иногда) и на древнетюркский (регулярно) делались не прямо с санскрита, а через посредство тюркских языков. Судя по встречающимся в хотано-сакских рукописях тохарским обозначениям метров (Winter, 1955g) и другим тохарским глоссам (Thomas, 1983), часть их тоже могла составляться при учете тохарских версий или даже переводиться с тохарского.

Разумеется, не следует во всех случаях видеть тохарское влияние или его преувеличивать. Иногда значение языка-посредника при культурном общении могли иметь среднеиранские языки (например, согдийский), существенно воздействовавшие и на тохарский. Еще менее ясно, в какой мере и какие именно тибетские

буддийские сочинения связаны с тохарскими. Некоторые яркие параллели, которые можно обнаружить (как показал еще Э. Сепир) в тохарских и тибетских синтаксических конструкциях, находят соответствие и в других языках, на которые переводили с тохарских [64]. В общих синтаксических явлениях можно видеть след литературного взаимодействия (Иванов, 1972). Не исключено, что так же может объясняться совпадение двух функций — союза «и» и служебного показателя со значением творительного падежа (тох. A = *yo* и тиб. *daŋ*). Эти явления могут иметь и типологическое объяснение.

Для оценки значимости тохарских текстов для религиозных традиций Восточного Туркестана весьма существенно, что еще в середине X в. манихейские тохарские B гимны к Мани и Иисусу, восходящие к одному тохарскому B источнику, обнаруживаются в древнетюркской и иранской книгах. Для позднего переписчика тохарский B (как в VII в.— тохарский A) уже был непонятен, но текстам на этом языке в манихейской (как прежде — в буддийской) среде приписывалась особая священная значимость.

Сохранившиеся тохарские тексты позволяют составить достаточно полную картину напряженной духовной жизни, философских и эстетических исканий их переводчиков и составителей. Один из примеров — надпись на стене (на буддийском гибридном санскрите указан исполнитель — писец или художник, монах с санскритским именем Дхармачандра). В начале надписи указан метр (тох. A *kantsa-darsanne*) [65]. Далее следует тохарский B текст (Sieg, Siegling, 1953, с. 189):

Arai srukalyñe/ *cisa nta kca mā prāskau/*
Pontas skukelle/ *ka niś [ṣ]eske tañ prāskau/*
S-ārai ni palsk[o]/ *cisa prāskau pon prekenne/*
Tweñke kalatarñ / *apiś warñai nreyentane //*

О смерть, тебя ведь/ как будто не боюсь я. /
Все смертны, разве/ один тебя боюсь я?? /
Мысль у меня есть; / боюсь тебя все время я /
Меня ведешь ты / из ада в ад, что всех страшней. //

В этом коротком стихотворении — одном из стихотворных шедевров в том мировом ряду, который подытожен текстами 14-й симфонии Шостаковича,— поражает глубочайшая эстетизация темы смерти и страха перед ней. Большое отличие от ветхозаветного описания сходного текста на стене (в сцене Валтасарова пира) уже в том, что с самого начала указан метр: вводится сперва форма, а потом начинается тематическая подготовка. Она построена парадоксально: автор (или переводчик) [66] начинает с отрицания своего страха, переходит к логическому обоснованию его неоправданности (в стихотворении есть переиначенные цитаты из «Удаланкары» (1—3) и тохарской «Уданаварги»), а кончает утверждением своего страха. Этому переходу соответствует смена метрических структур: от двенадцатисложника (пять слогов до

цезуры, семь слогов после цезуры) в первых двух строках к тринадцатисложнику [67] (пять слогов до цезуры, восемь слогов после нее) в двух последних строках четверостишия. Тематический перелом подчеркнут третьим повтором основного глагола (*prāskau* «боюсь»), на этот раз не в конце строки, а в середине, и сплошной аллитерацией на *p(r)* — в той же строке. Повтор формы *pontus* «всех» (*-pontaṃtṣ*, род. п. мн. ч.), *pon* (*-pont*) «все» связывает вторую и третью строки. Повтор производных от *sruk-* «убивать/умирать» в одной и той же метрической позиции — связывает первую и вторую строки, повтор междометия *arai* «О!» в начальной позиции — первую и третью строки, которые связаны также одинаковым местом местоимения *cisa* после цезуры. Четвертая строка выделена введением личной формы глагола во 2-м лице в начале — перед цезурой. Столь изощренная поэтическая техника — вовсе не отличительная черта данного стихотворения. Большинство сохранившихся тохарских буддийских текстов либо метрические целиком (иногда с переменными метрами), либо содержат метрические вставки. О высоком стихотворном мастерстве свидетельствует то, что во всех тех случаях, когда известен санскритский оригинал, можно обнаружить стремление тохарского переводчика передать смысл в рамках заданных метрических ограничений. В серии работ Ф. Томаса (Thomas, 1968a; 1969a; 1977a; 1977г; 1983) проанализированы тохарские тексты, отражающие сомнения тохарского переводчика в том, насколько успешно эта задача им решена.

Большое значение для выяснения степени зависимости тохарских переложений от санскритских образцов имеет точное определение смысла глагола тох. А *ritw-*, В *ritt-* — «соединять, связывать», причастие которого (*brerittu*) обычно обозначает работу составителя над текстом. Действительно, тохарские писцы-авторы не называли себя переводчиками, они были составителями текстов [68]. Многие рукописи не просто переведены или пересказаны: они соединены из ряда предложений, иногда — инсценировок. Не меньший интерес представляют и тохарские тексты, славословящие искусство писца и его занятия. Говоря о роли тохарской культуры в передаче санскритской (и вообще индийской) культурной эстафеты на восток Азии, не следует забывать помимо религиозно-философского аспекта и о собственно эстетическом, позднее развитом и в китайской, и в японской традиции.

Глава 8

ПАМЯТНИКИ СОГДИЙСКОЙ, СРЕДНЕПЕРСИДСКОЙ, ПАРФЯНСКОЙ, БАКТРИЙСКОЙ, НОВОПЕРСИДСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

ПАМЯТНИКИ СОГДИЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Среди многочисленных находок первой Турфанской экспедиции 1902 г. были и фрагменты рукописей, написанных манихейским письмом на неизвестном до того времени языке иранской группы. Немецкий ученый Ф.-В.-К. Мюллер издал в 1904 г. эти манихейские фрагменты, назвав язык, на котором они написаны, пехлевийским диалектом. Не настаивая, однако, на данном названии, он высказал предположение, что этот «диалект» был обиходным языком манихейской колонии в Турфане и, возможно, языком населения Хорасана, где, по сведениям ан-Надима, находили убежище гонимые из центральных областей Ирана манихеи. В том же году другой немецкий ученый, Ф. Андреас, указав на близость этого языка к ягнобскому и памирским языкам, признал его исчезнувшим языком согдийцев. На родство согдийского языка с ягнобским и осетинским указал также акад. К.-Г. Залеман. В 1907 г. Ф.-В.-К. Мюллер расшифровал и опубликовал фрагменты христианско-согдийских текстов, найденных второй Турфанской экспедицией под руководством А. Лекока, а также установил согдийское происхождение календарных терминов, встречавшихся в китайской версии буддийского канона «Трипитака», которые до того считали персидскими. Годом позже он же установил соответствия между календарными терминами в согдийских текстах и в сочинениях Бируни. Кроме того, Ф.-В.-К. Мюллер сумел определить, что один из языков трехъязычной надписи в Карабалгасуне, обнаруженной еще в 1889 г. Н. М. Ядринцевым,— согдийский (два других языка этой надписи — древнетюркский и китайский). В 1907 г. К.-Г. Залеман переиздал фрагменты, опубликованные Ф.-В.-К. Мюллером, в транскрипции на базе еврейского алфавита и снабдил их словарем и грамматическим комментарием.

Обнаружение фрагментов согдийских рукописей на территории Восточного Туркестана положило начало формированию коллекций согдийских текстов в различных странах мира. На материале этих фрагментов развернулись исследования согдийского языка и согдийской литературы.

Если начало нашего века является периодом зарождения согдологии, то второе десятилетие его можно считать началом интенсивного исследования согдийского языка. Особенно продуктивными оказались 1911—1913 годы, когда появилась серия работ по согдийскому языку и были изданы согдийские тексты (Р. Готьо, Ф.-В.-К. Мюллер, К.-Г. Залеман). Издание части согдийских текстов (буддийских и христианских), а также тесное творческое сотрудничество согдологов разных стран подготовили почву для фонетического и грамматического описания согдийского языка. Уже в 1913 г. К.-Г. Залеман представил описание грамматического строя согдийского языка, основанное на материалах христианско-согдийских текстов Турфанской коллекции (Salemann, 1913, с. 1125).

В 1912 г. при Прусской Академии наук в Берлине была создана Восточная комиссия, одной из задач которой стало изучение Турфанской коллекции. Эта комиссия просуществовала до 1947 г., т. е. до времени основания берлинского Института востоковедения. С тех пор Турфанская коллекция хранится в этом институте, и лишь незначительная часть рукописей, фотокопий и каталожных карточек после второй мировой войны в 1945 г. попала в Гамбург.

В первое десятилетие XX в. активную работу по расшифровке и исследованию согдийско-буддийских текстов начал французский иранист Р. Готьо. В его распоряжение поступила богатая коллекция согдийских рукописей, добытых французской экспедицией П. Пеллио из монастырской библиотеки «Пещера тысячи будд» в окрестностях Дуньхуана. Значительная часть буддийско-согдийских рукописей была добыта еще в 1907 г. и доставлена в Лондон А. Стейном, который первым узнал о существовании такой библиотеки и вступил в деловой контакт с ее хранителем, даосским священнослужителем Ваном. В 1915 г. в Дуньхуане побывал русский востоковед С. Ф. Ольденбург, которому удалось найти там некоторое количество буддийско-согдийских фрагментов. Накануне первой мировой войны Р. Готьо, опираясь в основном на буддийско-согдийские тексты, подготовил к изданию первый том грамматики согдийского языка, которая увидела свет лишь в 1923 г. (Gauthiot, 1914—1923). Первая мировая война надолго прервала исследовательскую работу в области согдологии. Жертвой войны стал и сам Р. Готьо, однако начатые им согдологические исследования были продолжены известным французским лингвистом Э. Бенвенистом, который не только расшифровал и издал значительное количество буддийско-согдийских текстов, но и составил вторую часть грамматики согдийского языка, вышедшую в Париже в 1929 г. Она содержит очерки по морфологии и синтаксису согдийского языка, а также небольшой глоссарий (Benveniste, 1929).

В 20-х — начале 30-х годов были изданы буддийско-согдийские тексты, расшифрованные Э. Бенвенистом, Ф.-В.-К. Мюллером, Г. Райхельтом, О. Хансеном. В середине 20-х годов немецкий ученый П. Тедеско публикует статьи, посвященные исторической морфологии восточноиранских языков. В основе этих

статей лежит главным образом материал по согдийскому языку. В 30-х годах Ф.-В.-К.-Мюллером и В. Ленцем была издана часть христианско-согдийских текстов; Г. Райхельт, А. Ваар, Я. Телегди опубликовали исследования по отдельным вопросам грамматики согдийского языка. Заметное влияние на развитие согдологии оказал В. Хеннинг, опубликовавший в 1937 г. первый обширный согдийский текст манихейского содержания BBB (Henning, 1936). Комментарии к этому тексту фактически составляют основу манихейско-согдийской грамматики. В 40—50-х годах издан ряд обширных манихейских, христианских и буддийских текстов, расшифрованных и подготовленных к печати В. Хеннингом, Э. Бенвенистом.

Важными событиями для согдологии следует считать появление в 1940 г. двух значительных изданий — «Textes sogdiens» во Франции (Benveniste, 1940) и «Sogdica» в Англии (Henning, 1940). В первом из них помещены все буддийско-согдийские тексты (в транслитерации, с переводом, комментарием и словарем), хранящиеся в парижской Национальной библиотеке, а в «Sogdica» — ряд важных манихейско-согдийских фрагментов, в том числе образцы согдийской лексикографии. В том же, 1940 г. усилиями Э. Бенвениста появляется фототипическое издание согдийских документов экспедиции П. Пеллио, хранящихся в Национальной библиотеке, и нескольких согдийских документов из собрания Британского музея (Benveniste, 1940).

В Германии в это время согдийским языком занимается О. Хансен, ученик Г. Райхельта. В 1941 г. он публикует большой фрагмент христианского содержания из немецкой Турфанской коллекции в Берлине (Hansen, 1941). Работа О. Хансена над христианскими согдийскими текстами нашла отражение также в ряде его небольших статей, опубликованных в начале 40-х годов. В 1943—1948 гг. было опубликовано несколько статей В. Хеннинга, содержащих чтение и английский перевод отдельных манихейско-согдийских фрагментов (Henning, 1977б, с. 115—313).

Большое значение не только для согдологии, но и для иранистики вообще имел выход в свет грамматики И. Гершевича (Gershevitch, 1954; 1961), в основу которой легли главным образом манихейско-согдийские тексты с привлечением сравнительного материала из буддийско-согдийских и христианско-согдийских рукописей. Грамматика И. Гершевича, завершенная им еще в 1943 г., считается в настоящее время основным справочным пособием по согдийскому языку. Дополнением к ней является статья И. Гершевича о согдийских композитах (Gershevitch, 1946).

В 1955 г. вышла вторая часть христианско-согдийских текстов Турфанской коллекции, подготовленная к изданию О. Хансеном (Hansen, 1955). В предисловии к этому изданию говорится, что О. Хансен намеревался опубликовать третью часть христианско-согдийских текстов, а также полный словарь ко всем их публикациям. Однако намерение О. Хансена так и не осуществилось.

Основополагающим трудом по согдийскому языку следует счи-

тать работу В. Хеннинга «Среднеиранский язык», помещенную в четвертом томе «Основ ориенталистики» (Henning, 1958). В ней дана в обобщенной форме характеристика основных проблем фонетики, грамматики и лексики согдийского языка и намечена программа его дальнейшего исследования. В конце 50-х—60-х годах публикуется ряд статей В. Хеннинга, Э. Бенвениста, И. Гершевича, Г. Бейли, Р. Эммерика, М. Шварца, в которых рассматриваются отдельные вопросы лексики и грамматики согдийского языка, причем даются новые толкования некоторых пассажей уже опубликованных текстов. Существенные поправки и дополнения к изданию христианско-согдийских текстов, подготовленному в 1955 г. О. Хансеном, внесли М. Шварц, Дж. Маккензи и Н. Симс-Уильямс. В последнее время Дж. Маккензи осуществил переиздание ряда буддийско-согдийских текстов. Большую работу по публикации новых манихейских и христианских согдийских текстов проводит В. Зундерман.

В СССР изучение согдийского языка, начатое акад. К.-Г. Залеманом, было продолжено в 20-е годы Ф. Г. Розенбергом, издавшим с комментариями несколько буддийских фрагментов Ленинградского собрания. Публикация этой согдийской коллекции была завершена в 1970 г. А. Н. Рагозой (Основы, 1981, с. 350—368).

Основные фонды фрагментов согдийских рукописей находятся в Берлине, Париже, Лондоне и Ленинграде. Небольшие собрания имеются в Хельсинки, Гамбурге, Бремене, а также в Японии и КНР. Сводный каталог этих рукописей еще не составлен, и сведения о них содержатся в многочисленных публикациях. Очень краткий обзор всех коллекций согдийских текстов составил Н. Симс-Уильямс (Sims-Williams, 1981, с. 31—33).

1. Немецкая Турфанская коллекция в Берлине — самая большая коллекция фрагментов рукописей на среднеиранских языках. Она образовалась в результате работы четырех экспедиций в Восточный Туркестан, организованных Музеем этнографии в Берлине под руководством А. Грюнведеля (ноябрь 1902 — март 1903 г., декабрь 1905 — июнь 1907 г.) и А. Лекока (сентябрь 1904 — декабрь 1905 г., январь 1913 — февраль 1914 г.). Бóльшая часть фрагментов рукописей на среднеиранских языках была добыта в ходе археологических раскопок, остальные — куплены у местных жителей. Все находки направлены в Музей этнографии. Материалы этой коллекции послужили основой для согдологических исследований ученых разных стран.

Общие обзоры Турфанской коллекции и процесс работы по расшифровке содержащихся в ней текстов на иранских языках даны В. Ленцем (Lentz, 1956, с. 3*—22*), М. Бойс (Boyce, 1960), В. Зундерманом (Sundermann, 1970, с. 54—61; 1981, с. 37—45). Ныне Турфанская коллекция Немецкой Академии наук и Музея этнографии состоит из около 4700 ираноязычных фрагментов различного объема на восьми разновидностях письменности: манихейском и христианском письме эстрангело, согдийском письме, письме брахми, двух формах книжного пехлеви, эфталитском письме, тюркском руническом (Sundermann, 1970, с. 127). Большинство фрагментов — тексты, написанные на языке среднеиранского периода (среднеперсидском, парфянском, согдийском, хотано-сакском, бактрийском). Особая ценность Берлинского собрания состоит прежде всего в наличии многочисленных среднеперсидских, парфянских и согдийских текстов манихейского содержания. Кроме того, значительное число согдийско-христианских фрагментов имеется исключительно в данном собрании, тогда как согдийско-буддийские и хотано-сакские тексты в значительно большем объеме представлены в Парижской, Лондонской и Ленинградской коллекциях. Для манихейских фрагментов Турфанской коллекции составлен специальный каталог (Boyce, 1960). Аналогичные каталоги предполагается составить и для текстов, написанных согдийской и сирийской письменностями. К 1969 г. из 3 тыс. ираноязычных текстов, написанных манихейским письмом, опубликовано полностью лишь 17%, частично — 11%.

2. Согдийские рукописи Британской библиотеки (в прошлом Библиотеки Британского музея) в Лондоне составляют часть коллекции древностей, найденных А. Стейном во время экспедиций в Центральную Азию в 1906—1908 и 1913—1916 гг. Почти все согдийские рукописи изданы Г. Райхельтом. Шесть основных буддийских текстов были переизданы Д. Маккензи, среди них текст «Буддхадхьянасамадхисагарасутра» — самый длинный фрагмент, состоящий из 404 строк. Часть мелких фрагментов переиздана Н. Симс-Уильямсом, который также опубликовал ряд не изданных ранее фрагментов. Важным материалом коллекции Стейна являются «Старые письма», написанные архаичной письменностью и отличающиеся столь же архаичным языком.

3. Коллекция согдийских рукописей парижской Национальной библиотеки создана в 1908 г. в результате работы экспедиции П. Пеллио, посетившего через год после А. Стейна Пещеру тысячи будд в Дуньхуане. Всего здесь хранится около 30 согдийских рукописей и фрагментов, представляющих собой большей частью переводы буддийских произведений с китайского языка и санскрита. Самый большой (правда неполный) текст в составе коллекции — это «Вессантараджатака» (1805 строк). Согдийские тексты парижского собрания в основном опубликованы Э. Бенвенистом. Среди уйгурских документов коллекции Национальной библиотеки имеются два неопубликованных текста на согдийском и уйгурском языках и два фрагмента на согдийском языке (Sims-Williams, 1981, с. 31).

4. Согдийский фонд ЛО ИВАН включает материалы коллекций А. И. Кохановского, Н. Н. Кроткова, С. Ф. Ольденбурга и В. И. Роборовского. Расшифровкой этих коллекций занимались К.-Г. Залеман, Ф. А. Розенберг и А. Н. Рагоза. История комплектования и освоения этого фонда изложена в публикации А. Н. Рагоза (Рагоза, 1980, с. 4—11). Согдийские фрагменты ленинградского собрания датируются VIII—X вв. н. э. По содержанию это

в основном тексты буддийского и манихейского содержания.

5. Коллекция согдийских рукописей в Хельсинки создана местным Финно-угорским обществом. Фрагменты на среднеиранских языках приобретены в 1906—1908 гг. на территории Восточного Туркестана К.-Г. Маннергеймом. С 1971 г. они хранятся в библиотеке Хельсинкского университета. К.-Г. Маннергейм приобрел эти фрагменты у местных жителей Восточного Туркестана, которые, в свою очередь, добыли их из различных руин. Бóльшую часть коллекции составляют фрагменты текстов буддийского содержания на различных языках, включая санскрит, уйгурский, хотано-сакский, среднеперсидский и согдийский (Sims-Williams, Halen, 1980). Тексты на согдийском языке (четыре фрагмента) были обнаружены среди уйгурских фрагментов, все они написаны согдийским курсивом. Содержание фрагментов A, B и Д неясно, так как сохранность их очень плохая и фактически читаются лишь отдельные слова. Фрагмент C содержит начальную формулу частного письма или, скорее, его черновика. Фрагмент E написан на среднеперсидском языке согдийским курсивом, по содержанию это отрывок из манихейского гимна. О среднеперсидских текстах, написанных согдийской письменностью, неоднократно писали ученые, исследовавшие Турфанскую коллекцию, однако в данном случае речь идет о первой публикации подобных текстов.

6. В отношении коллекции Э. Тринклера в Бремене данный термин употреблен условно, так как речь идет лишь об одном согдийско-буддийском фрагменте, хранящемся в Übersee-Museum. Он опубликован немецким ученым Г. Гроппом (Gropp, 1974, с. 366—367) и прочитан Н. Симс-Вильямсом (Sims-Williams, 1981, с. 32).

7. Коллекция библиотеки India office в Лондоне состоит из четырех согдийских фрагментов (Sims-Williams, 1981, с. 32).

8. Коллекции согдийских рукописей в Японии, как в государственных, так и в частных собраниях, по мнению Н. Симс-Уильямса, весьма богаты. Однако до сих пор опубликовано только два фрагмента. Один из них издан в факсимиле, транслитерации и в переводе на английский язык японским ученым Йосидой, а другой опубликован пока только в факсимиле (Sims-Williams, 1981, с. 33). Американский ученый Дж. Утц и Йосида приступили к составлению каталога согдийских рукописей, хранящихся в Японии.

9. Пекинская коллекция дуньхуанских манускриптов, вероятно, включает некоторое количество согдийских фрагментов (Lüders, 1914, с. 91).

Все рукописное наследие согдийцев, которым мы располагаем сегодня, по его содержанию можно подразделить на буддийскую, манихейскую, христианскую литературу и литературу нерелигиозного содержания.

Переводы буддийских, манихейских и христианских сочинений на согдийский язык датируются главным образом VII—XI вв. Они были сделаны в согдийских колониях в Турфане и Дуньхуане, что свидетельствует о многообразии религиозных общин, существовавших тогда в Восточном Туркестане. Характерно, что, хотя переводы принадлежат, как правило, опытным переводчикам, хорошо знавшим языки и содержание текстов, сами они полностью лишены оригинального характера. К тому же порой переводчики явно не понимают иноязычный текст, переводят его буквально, конструируют различные новообразования. Все это накладывает отпечаток на язык и стиль согдийских религиозных сочинений, особенно буддийских и христианских.

Согдийская буддийская литература

Среди буддийских сочинений значительное место занимают фрагменты в стиле традиционных индийских сутр в рамках махаянских преданий. Большинство этих согдийских текстов переведено с санскрита, часть — с китайского языка. В качестве посредника между санскритскими оригиналами и согдийскими версиями выступали помимо китайского и другие языки, бытовавшие в Восточном Туркестане. Так, в одном фрагменте сказано, что текст был переведен на согдийский с тохарского (Sogdica, с. 61).

Точные даты переписки почти всех рукописей неизвестны. По косвенным данным их можно отнести к VII—X вв. Переписчики-каллиграфы пользовались «письмом сутр» — разновидностью согдийского курсива, отличающейся более четкими начертаниями ряда букв по сравнению с курсивным письмом, применявшимся в повседневном обиходе. Орфография буддийских текстов — историческая, она воспроизводит нередко написания, утвердившиеся в согдийской письменности еще на рубеже новой эры. Такой тип орфографии характерен для всех текстов, написанных собственно согдийским письмом. Остановимся на процессе его сложения.

Согдийский алфавит возник на основе арамейского и в своем развитии прошел несколько этапов. В кратких надписях на монетах I в. до н. э. начертания засвидетельствованных букв еще очень близки к арамейским прототипам. В «Старых письмах», старейших рукописных документах на согдийском языке (II или IV вв. н. э.), зафиксировано 19 букв, которые ясно различимы и большей частью пишутся отдельно. В транслитерации, разработанной Р. Готьо и утвердившейся в согдологии, приняты следующие обозначения: β, *č*, δ, γ, *k*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *š*, *t*, *w*, *x*, *y*, *z*, *h*, *ʿ* [1]. Вместо *č* во многих изданиях текстов и в исследованиях употребляется *c*. Начертания γ (арам. *gimel*) и *x* (арам. *hēth*), различающиеся в «Старых письмах», в более поздних памятниках часто совпадают, особенно в начале и в середине слова. В транслитерации эти буквы принято обозначать одним знаком — γ. Буква *ʿ* (арам. *ain*) встречается только в арамейских идеограммах, буква δ, палеографически восходящая к арам. *lāmed*, в идеограммах соответствует *l*. Буква *h* (арам. *he*) применялась только в конце слова. Первоначально она служила показателем форм женского рода

(существительных, прилагательных, причастий, местоимений, числительных), являясь, по сути, чисто графическим, не имеющим фонетического значения детерминативом (фонемы *h* в согдийском языке нет). Писцы очень рано стали использовать *-h* и как средство регулирования размеров строки, добавляя эту букву к словам всех грамматических классов. В результате во всех памятниках на согдийском алфавите имеются многочисленные вариантные написания — с *-h* и без *-h* — как для именных частей речи, так и для личных глагольных форм, наречий, союзов, предлогов и частиц.

Дальнейшее развитие согдийского письма характеризовалось постепенным усилением курсивности, увеличением числа лигатур и изменением начертаний большинства букв (Основы, 1981, с. 350).

К началу VI в. сформировалось несколько вариантов курсивного письма, одним из которых и было «письмо сутр». Для него характерны сглаженные, округлые начертания большинства букв, удлиненные формы конечных *-n*, *-č*, *-k*, *-t* с подъемом заключительных элементов этих букв.

В повседневном канцелярском обиходе применялся курсив, известный в нескольких вариантах по документам с горы Муг и другим письменным памятникам из Средней Азии и Восточного Туркестана. В манихейских и христианских текстах, написанных согдийским письмом, можно обнаружить промежуточные варианты, сочетающие особенности «письма сутр» и делового курсива. Для развитого согдийского курсива характерны дальнейшее увеличение числа лигатур и совпадение начертаний ряда букв. Практически все буквы могут соединяться между собой, что создает значительные трудности для чтения и интерпретации многих согдийских текстов, прежде всего деловых документов и частных писем (ОИЯ, 1981). Эти трудности усугубляются еще тем, что часто наблюдается значительное сходство и даже почти полное совпадение начертаний ряда букв. Так, в середине слова *-'-* может не отличаться по форме от *-n-* и *-z-*; буквы *v* и *s* во многих почерках имеют одинаковую форму; в деловом курсиве близки начертания β и *r*, *-c-* и *-'-*.

В силу всех этих причин В. Хеннинг назвал согдийский курсив «созданием Ахримана» (Henning, 1949, с. 159; 1958, с. 55). Неудивительно, что и после его появления в VII в. возникшее на век раньше «письмо сутр» еще долго использовалось для переписки священных буддийских текстов, так как оно отличалось ясностью, однозначностью и легко читалось (Henning, 1958, с. 190).

Как и согдийское письмо, от арамейского алфавита происходят письменности, использовавшиеся для записи текстов на хорезмийском, парфянском и среднеперсидском языках. Развитие всех этих письменностей шло параллельным путем. Это дало повод В. Хеннингу сделать заключение, что при изучении среднеиранских языков (за исключением сакского и бактрийского), несмотря на различия их грамматического строя, письменность можно счи-

тать связующим элементом (Henning, 1950, с. 192). Письменности арамейского происхождения применительно к иранским языкам начинают применяться в середине II в. до н. э., а в первые десятилетия новой эры завершается процесс их формирования (Henning, 1958, с. 193). Для этих письменностей характерно наличие арамейских идеограмм. Переход к идеографическому принципу отмечался постепенностью: сначала арамейский синтаксис постепенно уступал место синтаксису родного языка, хотя флексия оставалась арамейской. Затем флексия арамейских слов постепенно исчезает, и они начинают употребляться в одной или двух застывших формах. В парфянском языке, например, слово «сын» на письме обозначается «*br'*» (произносится *puhr*), хотя это означает «мой сын», в среднеперсидском языке — *brh*, хотя это значит «его сын». Возникла необходимость придать ясность синтаксическим функциям слов, что было сделано благодаря введению «фонетических дополнений», т. е. прибавлению иранских окончаний к застывшим идеограммам. Во всех среднеиранских языках это носило одинаковый характер, что видно из следующих примеров:

Среднеперсидский язык	Парфянский язык	Согдийский язык
LZNH-im «этот»	*ZNH-im* «этот»	*ZK-xau/xō* «тот»
LZNHšn- «эти»	*ZNHn-imīn* «эти»	*ZKw-(a)wu* «того» (вин. п. ед. ч.)
		ZKy-(a)wē «того» (род. п.)
		ZKyšnw-wēšanu «тех» (род. п. мн. ч.)

Сходство в системе идеограмм объясняется длительным взаимным влиянием, которое явилось следствием сравнительно оживленной корреспонденции. Общность систем иранских письменностей арамейского происхождения не ограничивалась лишь применением арамейских идеограмм, но сказывалась также на характере использования алфавита и орфографических навыках.

Примерно через тысячелетие после принятия арамейского алфавита были введены диакритические знаки ввиду всевозраставшего сходства в написании ряда букв, серьезно затруднявшего чтение. В согдийском алфавите в качестве диакритического знака использовался крючочек. Поставленный под графемой *r*, он превращал ее в *l* [2]. Графема *z* с точкой или черточкой внизу читалась *ž*. Графема β, снабженная крючочком, обозначала *f*. При этом, однако, диакритика применялась произвольно, некоторые писцы вообще не пользовались ею.

Своими особенностями отличалось в согдийском языке обозначение гласных на письме. Долгое *ā* регулярно выражалось посредством алефа. Если слово начинались с *ā*, то писали два алефа (''): один — для приступа гласного, другой — для обозначения

самого гласного. Позднее стали писать два алефа также для обозначения *ā* в середине слова, например *βγ''n = βaγān* «боги». Иногда внутренний алеф обозначал краткое *a* или редуцированный звук *a'*/, чаще всего перед двойными согласными, особенно перед *-rt*/ : *wyt'rt = witərt* «пройденный», *mrt'xmk = martəxmak* «народ». Для *ē* и *ō* использовались написания *-'y*, *-'w*: *mz'yx = mazēγ* «большой», *nγ'wδn = niγōβan*, «одежда». Все же, как отмечает В. Хеннинг, у согдийцев так и не сложилась единая и однозначная орфография.

В синтаксисе согдийских буддийских текстов нередки кальки, встречаются и явные нарушения грамматических норм, о чем можно судить на основе сопоставления буддийских текстов с манихейскими и христианскими, а также с немногочисленными сохранившимися образцами согдийской светской литературы, деловыми документами и письмами. Согдийско-буддийские рукописи писались на бумаге — на листах (типа индийских потхи) или на свитках. В большинстве случаев сохранились лишь фрагменты рукописей, различных по объему — от очень значительных, содержащих по нескольку сот строк, до мелких обрывков.

Один из значительных по сохранности согдийских буддийских текстов — «Сутра причин и следствий поступков» [3], в которой Будда перечисляет возмездия, которые получат лица в своих будущих существованиях за проступки, совершенные в данном существовании. Однако самый большой из всех согдийских текстов буддийского содержания — почти полностью сохранившееся сочинение «Вессантараджатака», переведенное с санскрита. В нем рассказывается о безграничной щедрости Будды, который выступает в роли принца Судашана. Это сочинение является одним из самых популярных «джатак». Имеются версии «Вессантараджатаки» на санскрите, пали, тибетском, тохарском и китайском языках, ее сокращенный вариант известен и на хотано-сакском языке. Стиль джатаки безыскусен, лишен всякого украшательства, сюжет весьма интересен. Об этом можно судить хотя бы по следующему ниже отрывку.

Однажды принц Судашан вышел из дворца и увидел много людей, просивших милостыню. Увидев их, он почувствовал к ним сострадание. Он пошел во дворец и предстал перед своим отцом. Царь спросил его: «Что случилось, сын мой Судашан? Почему ты такой грустный?» И сын ответил ему: «Сегодня я вышел из дворца и увидел большую толпу нищих...» И Судашан поведал отцу о своем сострадании к ним. Царь сочувственно отнесся к его словам и сказал ему так: „...Там есть 80 слонов, нагруженных драгоценностями, и других вьючных животных с ценным грузом. Есть много сокровищ. Подари все это беднякам, но царя слонов по имени Раджварт, белого цвета, несущего шесть драгоценных вещей, никому не дари...“ И вот, Ананда, принц Судашан, услышав приказ своего отца, царя Шиви, очень обрадовался. И он воздал славу своему отцу. И Судашан повелел своим слугам сделать следующее объявление: „Всякий, кто болен, несчастен, калека, урод, нищий, пусть завтра придет во дворец. Все, что они захотят, пусть едят и берут себе: одежду, питье, драгоценности, все, что им понравится“. Слуги пошли и сделали такое сообщение. На следующий день принц встал, умылся благовонной водой, надел царскую корону, надел прекрасную одежду, взял в руки золотой сосуд для благовоний и поднялся в верхнюю беседку. Он встал на колени и совершил молитву на четыре стороны в честь богов...

И вот, когда он встал после своей молитвы, он приказал выставить все драгоценности и все богатства. Стали приходить толпы людей, тысячами и несчетно, и принц Судашан раздавал им все, что они хотели: еду, питье, драгоценности. И таким образом принц раздавал подарки каждый день допоздна. И разнеслась об этом весть в дальние края, и издалека стали приходить сюда люди тысячами, чтобы получить подарки от принца Судашана. Все, кто был немощен, беден, несчастен, калека,— всем им принц Судашан раздавал то, что они хотели...».

Чтобы испытать искренность доброты Судашана, к нему однажды пришли брахманы из дальних стран. В этот день принц Судашан щедро раздавал людям дары. «Когда Судашан увидел издалека брахманов, он очень обрадовался и подумал про себя: „Эти брахманы прибыли из дальних стран. Я знаю теперь, что моя слава дошла до дальних стран“. Он сошел со слона и направился навстречу брахманам. Когда брахманы увидели его, они приветствовали его, и Судашан приветствовал их. Он спросил их: „Откуда вы идете, брахманы? Как называются эти страны? Сколько афсангов до них?“ И брахманы ему ответили: „Эти страны находятся на расстоянии тысячи афсангов, о господин. Это далеко, о господин. И у них хорошие названия. Господин, дай нам подарок, и это будет хороший поступок“. Судашан сказал им: „Каково ваше желание? Просите, и я дам вам все, что вы пожелаете: еду, питье, одежду, драгоценности, рабов и слуг, лошадей и слонов, быков и коров; все, что вы хотите, берите“. И брахманы ответили Судашану: „О господин, мы пришли из дальних стран, потому что прослышали о твоей доброте. Господин, дай нам царя слонов, белого слона Раджварта; нам не нужно никакого другого подарка“. На это Судашан им ответил: „Не просите у меня в подарок царя слонов, белого слона Раджварта, потому что царь Шиви приказал мне ни в коем случае никому не дарить царя слонов, и я ни за какую цену не могу его отдать. Просите у меня что-нибудь другое. Здесь есть несметное множество других слонов. Возьмите из них любого, который вам нужен, а также драгоценности, столько, сколько вам захочется“. Когда брахманы услышали от Судашана такие слова, они пали ниц и стали умолять его со слезами: „Что мы слышим? Вся эта доброта была только слухом. Мы пришли из дальних стран и теперь уйдем с пустыми руками“.

И вот, Ананда, Судашан подумал про себя: „Сегодня брахманы не получат от меня подарка и уйдут. Такое поведение с моей стороны будет плохим поступком. Я поведу их туда, где находятся царь слонов и другие 80 белых слонов. Брахманы не узнают ца-

ря слонов и, может быть, возьмут одного из других слонов; они будут довольны, а я сделаю подарок и не нарушу приказа отца". И вот Судашан, обращаясь к брахманам, говорит им: „Не плачьте, брахманы, я подарю вам царя слонов". Брахманы, услышав это, очень обрадовались. Когда они пришли туда, где находились слоны, то увидели, что все слоны украшены золотом, драгоценностями... Увидев все это, они восхитились. Принц сказал им: „Все они цари слонов. Берите любого, который вам понравится". Он подумал, что брахманы не узнают царя слонов. Но брахманы были хорошие знатоки. И они направились прямо к царю слонов. Когда Судашан увидел, что они направляются прямо к царю слонов, он воздел руки кверху и совершил молитву на четыре стороны. Он взял слона за поводья и вручил его брахманам... Когда слоны увидели, что брахманы уводят царя слонов Раджварта, они жалобно заплакали, и страж слонов тоже заплакал...

Когда царь Шиви увидел стража слонов в слезах, он спросил его: „Что случилось, что ты плачешь так жалобно? Судашан упал со слона? Он сломал себе руку или ногу? Царь слонов умер или умер какой-нибудь другой слон?" И страж слонов ответил царю: „Нет, господин, принц не упал со слона, он не сломал руку или ногу. Нет, господин, царь слонов не умер, не умер и никакой другой слон. Но, господин, принц подарил брахманам царя слонов Раджварта". Когда царь Шиви услышал эти слова, он упал перед троном. Долго он не мог прийти в себя. Он позвал министров и сказал им: „Принц Судашан совершил плохой поступок. Он подарил царя слонов Раджварта брахманам. Что с ним делать?" Министры стали совещаться, а царь Шиви велел позвать Судашана. Когда Судашан вошел во дворец, он поклонился своему отцу. Царь Шиви сказал так: „Судашан, ты нарушил мой приказ и подарил царя слонов Раджварта брахманам, ведь он был нашей славой!"

По совету приближенных царь Шиви изгнал из дворца сына Судашана, который, однако, будучи изгнанным, совершил еще ряд добрых поступков, был впоследствии прощен отцом и вернулся во дворец».

Общие обзоры согдийско-буддийской литературы составлены О. Хансеном (Hansen, 1968, с. 83—90) и Д. Утцем (Utz, 1978). Краткий каталог этих текстов составил В. А. Лившиц. Он дает общее представление о всех имеющихся согдийско-буддийских фрагментах и их изданиях (табл. 3).

Согдийская манихейская литература

Тексты манихейского содержания, сохранившиеся до нашего времени, написаны на многих языках (среднеперсидском, парфянском, согдийском, персидском, бактрийском, тохарском B, уйгурском, коптском, китайском, греческом, сирийском, латинском) и относятся к III—X вв. (Asmussen, 1975, с. 63).

Согдийско-манихейская литература сохранилась лишь фрагментарно. До нас дошла незначительная часть манихейского ка-

Таблица 3

Согдийские буддийские тексты

Шифр текста	Название сочинения	Объем текста	Издание текста и перевода	Издание, содержащее факсимильное воспроизведение текста	Примечания
Or. 8212 (159)	«Вималакиртинирдешасутра»	207 строк	Reichelt, 1928, с. 1—13	—	Издатель — Г. Райхельт. Основные рецензии (Weller, 1935; 1937). Новое издание подготовил Дж. Маккензи (McKenzie, 1971, 29)
PO 26d	«Вималакиртинирдешасутра»	Фрагмент	Не издан	—	О фрагментах см. (Hansen, 1968, с. 86)
Po 26g	«Вималакиртинирдешасутра»	Фрагмент	Не издан	—	Сохранилось название: *βymrkytr*
T II V 50b	«Махапариниррванасутра»	Фрагмент, 54 строки	Müller, Lentz, 1934, с. 550—555	—	Издатели — Ф.-В.-К. Мюллер, В. Ленц
T II V 63	«Махапариниррванасутра»	Фрагмент, 5 строк	Müller, Lentz, 1934, с. 556	—	Издатели — Ф.-В.-К.-Мюллер, В. Ленц
	«Махапариниррванасутра»	Фрагмент, 26 листов	Не изданы	—	См. (Hansen, 1942, с. 65; 1968, с. 86), сохранилось название: *mz'yy prn pyr β'n pustk*
Po 7	«Махакарунапундарикасутра»	Два фрагмента	Не изданы	—	См. (Hansen, 1942, с. 65; 1968, с. 86)
Or. 8212 (85)	«Будцхадхьянасамадхисутра»	396 строк	Reichelt, 1928, с. 33—56	—	Издатель — О. Хансен (Reichelt, 1928). Основные рецензии (Benveniste, 1933, с. 193—239; Weller, 1937a—1938)
B II	«Будцхадхьянасамадхисутра»	Фрагмент	Не издан	—	См. (Hansen, 1942, с. 65; 1968, с. 86)
T II V 50a	«Суварнапрабхасасутра»	Фрагмент, 41 строка	Müller, Lentz, 1934, с. 538—544	—	Издатели — Ф.-В.-К. Мюллер, В. Ленц

Таблица 3 *(продолжение)*

Шифр текста	Название сочинения	Объем текста	Издание текста и перевода	Издание, содержащее факсимильное воспроизведение текста	Примечания
P 4	«Сутра причин [и] следствий поступков» (согд.) *'krtyh 'nβ'nt ptwry pwstk*	571 строка	McKenzie, 1970	Reichelt, 1931б	Полный текст. Издатели — Р. Готьо (согдийская версия) и П. Пеллио (китайская версия) при участии Э. Бенвениста. Поправки к чтению текста и новый французский перевод (Benveniste, vol. 5, с. 127—135). Последнее издание (текст и англ. перевод) — Дж. Маккензи
Or. 8212 (160)	Dhuta — текст	297 строк	Reichelt, 1934, с. 16—32		Издатель — Г. Райхельт
P 7	«Амогханашамантрахрайясутра»	201 строка	Benveniste, 1940б, с. 93—103	Benveniste, 1940а, с. 168—174	Издатель — Э. Бенвенист. Согдийский перевод сделан с китайской версии 693 г. (Benveniste, 1940б, с. 93). Текст полный; в конце рукописи (строки 202—233; Benveniste, 1940б, с. 103—104) содержатся санскритские заклинания и мантры в согдийской транскрипции
B 52	«Маханирванапарамасутра»	?	Не издана	—	См. (Hansen, 1968, с. 87)
Or. 8212 (186)	«Ваджраччхедикапраджньяпарамитасутра»	Фрагмент, 26 строк	Reichelt, 1929, с. 71—75	—	Издатель — Г. Райхельт. Рецензия (Weller, 1936)
TM 391	«Ваджраччхедикапраджньяпарамитасутра»	Фрагмент текста и колофон, 11 строк	Reichelt, 1929, с. 544—548	—	Издатели — Ф.-В.-К. Мюллер, В. Ленц
	«Ваджраччхедикапраджньяпарамитасутра»	Около 15 фрагментов (Берлинское собрание)	Не изданы	—	См. (Hansen, 1939, с. 68; 1942, с. 65; 1968, с. 87, 89)
Po 32/4	«Ваджраччхедикапраджньяпарамитасутра»	Фрагмент	Не издан	—	См. (Hansen, 1968, с. 87)
Or. 8212 (191)	«Сутра отражения опьяняющих напитков» (согд. *mstk' r'k čs'nt prγwn pwstk*)	Фрагмент, 31 строка и колофон, 7 строк	Reichelt, 1929, с. 68—70	—	Издатель — Г. Райхельт. Согдийский перевод с санскрита (судя по колофону, рукопись — 728 г.)
P 2 (строки 599—913)	«Ланкаватарасутра»	315 строк	Benveniste, 1940б, с. 29—43	Benveniste, 1940а, с. 132—143	Издатель — Э. Бенвенист. Рецензия (Henning, 1946, с. 720—723)
13 P 2 (строки 914—939)	«Ангулимайясутра»	26 строк	Benveniste, 1940б, с. 43—44	Benveniste, 1940а, с. 143—144	Издатель — Э. Бенвенист
P 5 (строки 1—88)	«Даргхакхасутра»	88 строк	Gauthiot 1912а; Benveniste, 1940б, с. 74—79	Benveniste, 1940а, с. 160—162	Издатели — Р. Готьо, Э. Бенвенист. Рецензия на издание Р. Готьо (Weller, 1935а); на издание Э. Бенвениста (Henning, 1946, с. 730). Строки 89—125 рукописи P 5 содержат текст исповеди буддийских монахов (Benveniste, 1940б, с. 79—81; Henning, 1946, с. 730—731)
P 6	«Бхайшаджьягуруваидурьяпрабхататхагатасутра»	197 строк	Benveniste, 1940б, с. 82—92	Benveniste, 1940а, с. 163—167	Издатель — Э. Бенвенист. Рецензия (Henning, 1946, с. 731—735). См. (Hansen, 1968, с. 88)

Таблица 3 *(продолжение)*

Шифр текста	Название сочинения	Объем текста	Издание текста и перевода	Издание, содержащее факсимильное воспроизведение текста	Примечания
Po 38	«Брахмаджаласутра»	Фрагменты (Берлинское собрание)	Не изданы	—	См. (Hansen, 1939, с. 68; 1942, с. 65; 1968, с. 88)
TM 407 (B 8) B 9	Беседы Будды с царем Прасенаджитом	Фрагмент, 18 строк Фрагмент,	— Reichelt, 1929, с. 548—550 Не издан	—	Издатели — Ф.-В.-К. Мюллер, В. Ленц
P 9	Беседа Будды с бодхисаттвой *Чистый Господин* относительно 12 знаков совершенства и признаков дхармы	148 строк	Benveniste, 1940б	Benveniste, 1940а, с. 183—187	См. (Hansen, 1968, с. 88) Издатель — Э. Бенвенист
O²	«Сукасутра»	Фрагмент, 39 строк	Rosenberg, 1920	Rosenberg, 1920	Издатель — Ф. А. Розенберг
Kr. IV Soghd, 4	«Сангхасутра»	Фрагмент, 14 строк	Rosenberg, 1927	Rosenberg, 1927	Издатель — Ф. А. Розенберг
P 8	*Стотры, дхарани* «Авалокитешварась-янамасташатакастотра»	164 строки и колофон (46 строк)	Benveniste, 1940б, с. 105—115	Benveniste, 1940а, с. 176—181	Издатель — Э. Бенвенист. Рецензия (Henning, 1946, с. 735—738) (о чтении и переводе колофона)
P 8 bis	«Авалокитешварась-янамасташатакастотра»	Фрагмент, 31 строка	Benveniste, 1940б, с. 116—117	Benveniste, 1940а, с. 182	
Or. 8212 (III)	«Нилакантхадхарани»	Фрагмент, 12 строк	SH II 78		Издатель — Г. Райхельт (Benveniste, 1940б, с. 105)
	«Падмачинтаманидхарани»	Фрагмент	Vallée-Poussin, Gauthiot, 1912 Müller, 1926	—	
P 14	Дхарани	Фрагмент, 37 строк	Benveniste, 1940б, с. 137—139	Benveniste, 1940а, с. 195	Издатель — Э. Бенвенист
P 15	Дхарани	Фрагмент, 32 строки	Benveniste, 1940б, с. 140—141	Benveniste, 1940а, с. 196	Издатель — Э. Бенвенист
P 16	Дхарани	Фрагмент, 25 строк	Benveniste, 1940б, с. 142—144	Benveniste, 1940а, с. 197—198	Издатель — Э. Бенвенист
	Медицинские и астрологические сочинения				
P 19	Фрагмент медицинского сочинения	22 строки	Benveniste, 1940б, с. 150	Benveniste, 1940а, с. 202	Издатель — Э. Бенвенист
P 20	Фрагмент медицинского сочинения	19 строк	Benveniste, 1940б, с. 151—152	Benveniste, 1940а, с. 203	Издатель — Э. Бенвенист
P 22	Фрагмент астрологического сочинения	20 строк	Benveniste, 1940б, с. 156	Benveniste, 1940а, с. 207—208	Издатель — Э. Бенвенист
	Заклинания, вызывающие дождь				
	Фрагмент	95 строк	Reichelt, 1928, с. 61—65		Издатель — Г. Райхельт
	Джатаки и другие повествовательные тексты				
P I	«Вессантараджатака»	1513 строк (34 листа — наибольший по объему согд. текст)	Gauthiot, 1912; Benveniste, 1946 (VJ)	Codices Sogdiani	Издатели — Р. Готьо (1912 г.), Э. Бенвенист (1946 г.)
O I	Фрагмент рассказа о крестьянине и рыбаке		Rosenberg, 1918	Rosenberg, 1918	Издатель — Д. Розенберг
Or. 8212 (88)	Другой фрагмент того же рассказа	29 строк	Reichelt, 1934, с. 57—59	—	Издатель — Г. Райхельт

нона сочинений на согдийском языке. На согдийском языке сохранились отрывки пятого сочинения канона — «Книги гигантов» (Henning, 1943, с. 52—74), фрагменты псалмов, а также отрывки, известные под греческим названием «Kephalaia». Согдийские версии сочинений манихейского канона являются переводами с ранних среднеперсидской и парфянской версий, возникших, очевидно, еще при жизни Мани. Суммированное изложение манихейской религии содержится в сочинении «Шапуракан», написанном Мани на среднеперсидском языке специально для шаха Шапура I. Наряду со среднеперсидскими и парфянскими имеются также согдийские фрагменты этого сочинения.

Обнаружены отрывки нескольких согдийских переводов манихейских прозаических сочинений, возникших после смерти Мани, в том числе фрагменты текста, в котором излагается история распространения манихейства в восточных областях Сасанидского государства (Henning, 1945, с. 155; 1958, с. 94; Sunderman, 1981). Один из самых больших манихейских фрагментов — сборник покаянных молитв, предназначенных для настоятелей манихейских общин (ВВВ). В этом сборнике передаются среднеперсидская, парфянская и согдийская версии, порой взаимодополняющие. К религиозным текстам относятся фрагменты сочинения, известного под названием «Объяснения души» (парф. *gyān wifrās*); два коротких фрагмента исповеди «Хуастуанифт» (Asmussen, 1965); фрагмент, в котором перечисляются клеветники и грешники (с позиций манихейской религии), а убийство Симона Мага приписывается Александру Македонскому (Henning, 1944, с. 133—144); фрагмент манихейской интерпретации происхождения Вселенной (Henning, 1948, с. 306—318); религиозные календарные таблицы (Henning, 1945, с. 146—164).

Значительную часть Турфанской коллекции составляют сборники стихотворных гимнов, расположенных в определенном порядке и продолжающих традицию яштов Авесты. Сохранилось несколько согдийских фрагментов таких гимнов; они важны, в частности, как источник для изучения согдийского стихосложения, основанного на тоническом принципе (Boyce, 1960, с. 12, 20; Henning, 1945, с. 151). Сохранились манихейские списки личных имен (мужских и женских), названия частей головы, список народов (Sogdica, 1940).

Литература согдийцев-манихеев включает также сказки. Темы некоторых из них, например «Сверлильщик жемчуга», «Три рыбы», известны из арабской версии «Калилы и Димны» и индийской «Панчатантры». Это свидетельствует о посреднической роли манихеев в передаче литературных сюжетов с Востока на Запад (Henning, 1945, с. 465).

Сказки написаны разговорным языком и содержат бытовую согдийскую лексику. Ниже приводится перевод трех фрагментов сказок, расшифрованных В. Хеннингом.

Сверлильщик жемчуга

«И вот возник спор, который никак не мог быть улажен. Тогда на следующий день они пошли к судье, чтобы он рассудил их. Владелец жемчуга сказал так: «Господин, я нанял этого человека на один день за сто золотых динаров с тем, чтобы он сверлил мой жемчуг. Он же совсем не сверлил жемчуг, а требует с меня оплату». Работник же, возражая, сказал: «Господин, когда этот благородный человек увидел меня на базаре, он спросил меня: „Эй, какую работу ты можешь делать?“ Я ответил: „Я могу делать все, что вы мне прикажете“. Когда он меня привел к себе домой, он приказал мне играть на чанге. До самой ночи я играл на чанге по желанию хозяина». И судья вынес следующее решение: „Ты нанял этого человека, чтобы он выполнил для тебя работу. Почему же ты не приказал ему сверлить для тебя жемчуг? Почему ты вместо этого велел ему играть на чанге? Работнику следует уплатить полностью. Если же все еще нужно сверлить жемчуг, то заплати ему еще дополнительно сто золотых динаров, и он будет сверлить твой жемчуг на следующий день“. Владелец жемчуга вынужден был уплатить сто динаров, а жемчуг остался непросверленным до следующего дня. Сам же владелец жемчуга был полон стыда и отчаяния».

Рыба Кар

«...„Он отправился вместе с детьми на берег реки купаться... Рыба Кар проглотила его. Какая же моя вина в этом?“ Когда царь услышал эти слова от царицы, он так горестно заплакал, что сбежались все министры и советники; все собрались, чтобы утешить и успокоить царя. И царь Равана пошел на берег реки в безграничном горе. Когда он пришел на берег реки, а с ним, причитая, пришла вся толпа приближенных, то царь Равана, горестно плача, воскликнул: „О любимый мой сын Кул, я пришел сюда в надежде увидеть тебя. Найду ли я его живое или мертвое тело? О любимый мой сын Кул, я всячески буду утешать твою мачеху, но если случилось так, что ты, твоя светлость, умер, то я призову к ответу твою мачеху“. Он вернулся во дворец. Весь народ утешал его. На следующий день он велел распространить следующее сообщение: „Мой любимый сын пошел на берег реки и упал в воду. Рыба Кар проглотила его...“».

Обезьяна и лиса

«„Кто же может быть самым подходящим царем для нас? Нет никого лучше Вас. Все звери признали Вашу светлость полным властелином и готовы объявить Вас царем, так как тело Вашей светлости наполовину человекоподобное, а наполовину звероподобное. Пойдемте скорее, и Вы воссядете на престол и станете царем зверей“.

Глупая обезьяна встала и пошла с лисой. Когда они подошли

к западне, лиса обернулась и сказала обезьяне: „Нам повезло, перед Вами лежит хорошая вещь... Все это припасено для Вашей светлости, чтобы Вы могли хорошо, по-царски, поесть. Возьмите это устройство". Услышав эти слова, глупая обезьяна тотчас же обрадовалась...»

Значительный интерес представляют фрагменты среднеперсидско-парфянско-согдийских глоссариев, составленных манихеями. Среднеперсидский и, в меньшей степени, парфянский языки значили для манихейской религии то же, что и латынь для западного христианства, являясь литургическими языками. Родным же языком священников и миссионеров манихейства в Центральной Азии был согдийский язык. Этим и объясняется появление словарей, которых, очевидно, было довольно много, хотя до нас дошли лишь отдельные фрагменты [4]. Судя по этим фрагментам, порядок слов в глоссариях определялся их первой буквой, иногда — первыми двумя буквами, порой (значительно реже) — первыми тремя буквами. Глоссарии предназначались не для профессиональных переводчиков, а для широкого круга читателей. По-видимому, они прилагались к определенным текстам, толкованию которых были посвящены. Кроме отдельных слов в глоссариях помещались целые словосочетания, причем значения слов и выражений давались только для определенного контекста. Каждая страница глоссария содержит две колонки. Если приводится краткое разъяснение слов, то и среднеперсидское (или парфянское) слово, и его согдийский эквивалент даны в одной колонке. Если же разъяснение пространное, то согдийский текст помещается во второй колонке [5].

Эпистолярный жанр согдийской манихейской литературы представлен фрагментами писем некоему манихейскому наставнику; письма датируются периодом 763—880 гг. (Boyce, 1968, с. 73; Henning, 1936, с. 16—17).

Особо следует отметить, что манихейские согдийские тексты очень интересны с лингвистической точки зрения. В то время как христианские и буддийские тексты представляют ценность больше как хранилища лексики, манихейские произведения дают ясное представление о подлинной синтаксической структуре согдийского языка, что особенно ярко проявляется в сказках. Даже переводные манихейские тексты написаны на хорошем согдийском языке, отчасти потому, что среди манихеев были более искусные переводчики, отчасти же потому, что легче было переводить со среднеперсидского и парфянского языков, близкородственных согдийскому, чем с сирийского или китайского (Henning, 1945a, с. 465). Манихейские фрагменты сохранились в виде сброшюрованных книг, свитков и потхи индийского типа. Они, как правило, написаны на хорошей бумаге, а также на коже или шелке. Точные даты переписки манихейских текстов установить трудно, так как фрагментов с колофонами почти не сохранилось. Основная часть согдийских текстов из Турфана относится, по-видимому, ко второй половине VIII—IX вв., некоторые — к X в. Подавляющее большинство написано особым письмом, созданным на основе одной из

разновидностей пальмирского алфавита. Этим письмом Мани пользовался при создании сочинений на восточноарамейском языке, близкородственном сирийскому. К иранским языкам оно впервые было применено тогда, когда Мани изложил основы своего учения на среднеперсидском языке в «Шапуракане». Форма манихейского письма в течение столетий не претерпела никаких изменений, только в начале X в. появился курсив (Henning, 1945, с. 131, 151; Müller, 1904, с. 5; Salemann, 1912, с. 27—29), встречающийся только в согдийских и персидских текстах (Henning, 1958, с. 74). Как и во всех письменностях арамейского происхождения, в манихейском письме также было первоначально 22 знака. Новый знак был изобретен для персидского $\check{s}$, парфянского и согдийского $\check{z}$. Позже из согдийского письма был заимствован знак для δ, который обозначал фонемы δ и θ. Разработана была и диакритика: в согдийских текстах b с двумя точками означало β, g с хвостиком — γ. Полный перечень букв манихейского алфавита представлен в работе Ф. Андреаса и В. Хеннинга (Andreas, Henning, 1934, vol. 3, с. 911). Каждый звук $\bar{a}$ в середине транскрибировался через алеф, а в начале слова писали двойной алеф для $\bar{a}$. Писцы-манихеи стремились избежать переноса слов и в то же время заполнить строку. С этой целью они либо сокращали, либо удлиняли слова, пропуская буквы, обозначавшие гласные [6], или добавляли нейтральный *айн*. С целью регулирования длины строки добавлялись лишние знаки для гласных, употреблялись более длинные по форме буквы вместо коротких, например $h\bar{e}$ вместо $h\bar{e}th$, q вместо g. Наряду с манихейским письмом согдийцы-манихеи использовали также согдийское письмо. Значительное число таких манихейских текстов обнаружено в Турфанском оазисе (Boyce, 1960, с. 150).

Подробное описание коллекции манихейских текстов, происходящих из Турфанского оазиса и хранящихся в Берлине, издано М. Бойс (Boyce, 1960). Несколько фрагментов, также происходящих из Турфана, имеется в Ленинграде, в собрании ЛО ИВАН СССР. Часть их опубликовал еще К.-Г. Залеман (Salemann, 1904; 1912). Отдельные фрагменты хранятся также в Лондоне, Париже, в японских и китайских собраниях.

Согдийская христианская литература

Христианская литература согдийцев возникла благодаря миссионерской деятельности несториан в Центральной Азии. Согдийские рукописи, написанные сирийским письмом (эстрангело), содержат переводы Нового завета, гомилий, агиографические сочинения. Эти рукописи происходят из Турфанского оазиса (главным образом с городища Булайик), хранятся они в Берлинском собрании. Самые ранние переводы христианских текстов с сирийского языка на согдийский относятся к периоду после эмиграции несториан из Ирана в Центральную Азию в годы правления шаха Йезде-

герда II (438—457), т. е. примерно к VI в. (ST, vol. 2, с. 513, 603). Турфанские согдийско-христианские рукописи переписаны в IX—X вв.

Большинство согдийских переводов христианских текстов почти буквально соответствуют сирийским оригиналам. Однако фрагменты некоторых псалмов были переведены на согдийский со среднеперсидского языка. Об этом свидетельствуют среднеперсидские слова в согдийских текстах: *wy'n* «палатка», «шатер»; *cxwdy* «еврей»; *fwx'r* «святой» (Hansen, 1968, с. 94).

Сохранилось значительное число рукописных листов согдийского перевода Нового завета, написанных одним почерком на бумаге одного сорта. Это фрагменты евангелий от Матфея, Луки, Иоанна и некоторых других частей Нового завета, основанных на сирийском переводе «Пешитты», основной сирийской версии Библии. Эти согдийские тексты использовались в литургии (ST, vol. 1).

Имеется также ряд двуязычных фрагментов Ветхого и Нового заветов, в которых отдельные сирийские предложения или словосочетания сопровождаются согдийским переводом. Эти рукописи плохо сохранились. Одна из причин этого состоит, по-видимому, в том, что они были в широком употреблении (Hansen, 1968, с. 94). Заслуживают особого упоминания еще несколько согдийско-христианских текстов.

1. «Обретение креста» (пять листов). Издан Ф.-В.-К. Мюллером и В. Ленцем (ST, vol. 2, с. 513—520). Это история о том, как «крест [нашего] Господа был найден в Иерусалиме в дни славной царицы Елены, матери Константина, христианского царя».
2. Фрагменты рассказов о епископе Бар Шаббе и царице Шир (ST, vol. 2, с. 523).
3. Фрагменты текста о Симоне Маге (ST, vol. 2, с. 528—531), в котором Симон-Петр (апостол) торжествует над Симоном Магом благодаря воскрешению, совершаемому апостолом в присутствии приближенных императора.
4. Фрагмент текста о пророке Данииле (ST, vol. 2, с. 532), где Даниил выступает как толкователь снов вавилонского царя Навухудоносора II.
5. «Призыв к христианскому смирению» (ST, vol. 2, с. 535—538).
6. Тексты, содержащие легенды о христианских великомучениках (ST, vol. 2, с. 520и, 522—528; BST, vol. 1—2).
7. «Мученичество святого Серапиона Сидонита». От этого текста сохранилось значительное число фрагментов. Бóльшая часть их принадлежит одной рукописи, в которой содержатся также другие тексты, в том числе медицинского содержания. Часть этих фрагментов была подготовлена к печати О. Хансеном (Hansen, 1968, с. 96—99), однако так и не вышла в свет.

Идентификацию и интерпретацию согдийско-христианских текстов, начатую О. Хансеном, успешно продолжил М. Шварц (Schwartz, 1974). Среди изученных им текстов — рассказ о том, как римский военачальник Плацид стал христианином, принял имя Евстафий и принял мученический венец вместе со своей женой.

В другом содержится сказание о восьми отроках из Эфеса, замурованных в пещере во время гонения на христиан, развернутого императором Децием (250—251). Мученики вышли из пещеры живыми уже при императоре Феодосии II (408—450). Среди изданных М. Шварцем текстов есть и фрагменты из «Книги жизни», «Книги псалмов».

Согдийцы-христиане при переводе стремились точно воспроизвести синтаксическую структуру оригинала, причем наиболее отчетливо эта тенденция проявляется в переводах Нового завета (Telegdi, 1938), являющихся ранними памятниками христианской литературы согдийцев. Орфография согдийско-христианских текстов менее консервативна, чем орфография памятников собственно согдийской и манихейской письменностей, некоторые грамматические особенности могут объясняться влиянием разговорной речи, так как стиль христианских произведений, как и манихейских, близок стилю и строю разговорного согдийского языка. Следовательно, в лингвистическом отношении эти тексты особенно важны, в то время как их вторичный характер умаляет литературное значение фрагментов. Различия в написании одних и тех же слов в разных рукописях позволяют предположить наличие небольших диалектных расхождений в речи согдийцев-христиан (Hansen, 1954, с. 153—154). Например, встречаются случаи эпентезы в начале слов, что нашло отражение в графике: *xwš* вместо *xš* в слове *xwšywny*, «царь» (наряду с формой *xšywny*). Графема *š* перед *m* и *n* иногда опускается: *čm*/*čšm*, «глаз». В звукосочетании *rs* редуцируется *s*, причем предшествующий гласный, по всей видимости, приобретает долготу: *w's* «волосы», ср. согд.-будд. *wrs*. Формы разговорного языка влияют и на морфологию. В формах перфекта возникает сандхи на стыке причастия и вспомогательного глагола, что отражается в графике: ср. согд.-христ. *qθ'rt* — согд.-будд. *'krtw δ'rt*, «он сделал» (Hansen, 1954, с. 154). В лексике согдийско-христианских текстов имеется много сирийских терминов, а также заимствований из среднеперсидского, что свидетельствует о существенном влиянии среднеперсидской христианской литературы. В Турфанском оазисе обнаружены также христианские тексты на согдийском алфавите, в том числе фрагменты согдийского перевода Псалтири (Müller, 1913, vol. 1, с. 84—88; STSC, с. 126—144; Schwartz, 1974). О том, что христиане пользовались согдийской письменностью в частной переписке, можно судить по письму, найденному в Дуньхуане и относящемуся, очевидно, к IX—X вв. (SH, vol. 2, с. 57—58).

Согдийские тексты светского содержания

Светских согдийских текстов сохранилось значительно меньше, чем религиозных. Они различны в локальном и хронологическом аспектах. Если исключить надписи на монетах, остраконы, наскальные и настенные надписи, документы с горы Муг, то число

текстов светского содержания окажется незначительным. Рассмотрим наиболее значительные из них.

1. «Старые письма» — самые ранние рукописные материалы на согдийском языке. Речь идет о частных письмах согдийцев, живших в оазисах Восточного Туркестана. Это условное название документов, найденных в 1906 г. А. Стейном в развалинах сторожевой башни к западу от Дуньхуана. Пять писем частью написаны на бумаге, частью — на шелке; все они лежали в одной сумке, вероятно почтовой. Некоторые письма составлены выходцами из столицы Согда — города Смаракансы (Самарканда) и предназначались для отправки туда. Однако они так и не дошли до своих адресатов.

«Старые письма» написаны ранней разновидностью согдийской письменности, буквы пишутся еще отдельно. Стиль их, по-видимому, отражает нормы письменного языка Самаркандского Согда. Подлинники «Старых писем» хранятся в Британской библиотеке (бывшей библиотеке Британского музея) в Лондоне. В 1931 г. Г. Райхельт опубликовал копии писем вместе с транслитерацией текстов и неполным переводом на немецкий язык (Reichelt, 1931). Впоследствии ими занимались иранисты В. Хеннинг, Я. Харматта и В. Зундерман, уточнившие толкования текстов и их датировку.

Среди ученых существуют разногласия по вопросу точной датировки «Старых писем». Р. Готьо (Gauthiot, 1911) и Г. Райхельт (Reichelt, 1931, с. 1—42) датировали их II в. н. э., В. Хеннинг — началом IV в. (Henning, 1948), Я. Харматта — концом II в. н. э. (Harmatta, 1971; 1979, с. 153—165). К «Старым письмам» приложено несколько мелких фрагментов, часть которых еще не издана (Sims-Williams, 1976, с. 43—82). От установления точной хронологии «Старых писем» зависит понимание тех политических событий, которые описаны в некоторых из них. Остаются для нас загадкой и отправители и адресаты писем. Расшифровка осложняется еще и тем, что некоторые письма очень плохо сохранились. И все же общее содержание «Старых писем» раскрыто.

В письмах, направленных из Друана и Кучана в Самарканд, согдийцы сообщают родственникам о трудностях жизни, о задержке почты, о ценах на товары, о родственниках и друзьях, а также о некоторых политических событиях. Особенно интересным по содержанию является письмо № 2, интерпретации которого уделили большое внимание В. Хеннинг (Henning, 1948, с. 601—615) и Я. Харматта (Harmatta, 1979, с. 153—165). Ниже оно приводится в сокращенном вольном переводе.

«Письмо в Самарканд, написанное Нанайвандаком господину Вурзаку Напайдвару Канаку.

...Тысяча благословений, пожеланий здоровья и поклонов шлет ему его слуга Нанайвандак. Добрый день, о высокочтимый, да увидит он вас в радости и без болезней. О высокочтимый, коли будет у вас покой и здравие, то я буду считать себя бессмертным...

Арматсач в Друане жив-здоров. И Арсач в Кучане тоже жив-здоров. Но вот уже три года, как нет ни одного согдийца из внутренних областей. Я снарядил туда Гутамсача, он подходящий человек, однако пока никто оттуда не прибыл.

А теперь я сообщу вам о тех согдийцах, которые уехали во внутренние области, что с ними случилось, до каких земель они добрались... В Друане живет сто человек из Самарканда... В Кучане — сорок человек... Господин, вот уже восемь лет прошло с тех пор, как я послал во внутренние области Сатарака и Фарна. Три года назад я получил от них известие: у них там все в порядке. Но вот с тех пор как случилось последнее несчастье, я не получил ответа на мой вопрос, как им живется.

Четыре года назад я послал туда еще одного человека, по имени Артихвандак. Когда караван покинул Кучан, он задержался в пути на шесть месяцев. А затем, когда они добрались до Сарага, индусы и согдийцы, которые были там, все умерли от голода. И тогда я послал Насьяна в Друан. Но с ним произошло большое несчастье: он был ранен... Берегите закрытую кожаную сумку и сообщите мне о ее доставке. Дайте Вурзаку соответствующее вознаграждение... Если он не захочет его взять, то отдайте эти деньги другому, чтобы сравнять счет... Наконец-то Тахшич стал взрослым человеком. Жените его, но не отпускайте его от себя... Если вам не хватает продовольствия, то возьмите от названной мной суммы две-три тысячи статеров... Это письмо составлено на 13-м году царства Чирдсвана в месяце тагмиче».

Кучан был крупным торговым центром Восточного Туркестана. Сюда согдийцы доставляли товары из Согда, Персии и Византии и здесь же приобретали товары для отправки в Согд. Друан находился на крайнем западе Восточного Туркестана, где собирались согдийские караваны для путешествия в Самарканд.

О семейных отношениях согдийцев сообщается в письме № 4. «От дочери Майунайи дорогой матери Чатисайе. Благословение, почтение и добрый день! Пусть принесет он вам здоровье и покой! Самым счастливым для меня будет тот день, когда я сама увижу вас в полном здравии... Но нет счастья... Ванграм сказал мне так: „Блистательный добр к слугам, когда не велит бить их, презренная!“ А блистательный говорит так: „Если и представитель семьи не согласен, то ты можешь поехать к матери...“ Если приедет Знайдат, то это равносильно тому, что приедет заклятый враг. Тогда мне придется жить без одежды и пропитания, терпя зло. А если я попрошу кого-нибудь о помощи, то никто не даст мне даже кошмы. Но я знаю выход из положения благодаря кудеснику. Он сказал мне: „Если ты поедешь, я дам тебе верблюдов“. Так что нужно ехать. В пути я буду делать добро. Пусти меня туда и напиши мне письмо... (перевод вольный — *А. Х.*)».

В письме № 5, написанном в г. Кучане неким Фрихутавом и предназначенном для какого-то Аспандата в Согде, сообщается, что, когда автор письма прибыл в Друан, он был там ограблен. Среди согдийцев, прибывших туда, был его друг Гавтус, который умер от сильной жары и голода.

«Старые письма» имеют большое научное значение как первоисточники для исследования этнической, политической и культурной жизни Центральной Азии в первые века новой эры. В этом отношении они уже были использованы в свое время Ф. А. Розенбергом (Розенберг, 1932).

2. Отрывок сказания о Рустаме (44 строки), сохранившийся в двух фрагментах, один из которых (Or. 8212/81) находится в Лондоне, второй (P 13) — в Париже. Лондонский фрагмент был впервые издан Г. Райхельтом (Reichelt, 1931, с. 62—63). В 1940 г. Э. Бенвенист издал оба фрагмента (TSP, с. 134—136), однако высказал мнение, что они не связаны друг с другом и что едва ли лондонский фрагмент является непосредственным продолжением текста P 13. Он также предположил, что сюжет обоих фрагментов связан с войной Рустама против дэвов Мазандерана. Но, как и Г. Райхельт, Э. Бенвенист считает, что согдийская версия сказания о Рустаме независима от похожих версий, содержащихся в «Шахнаме» Фирдоуси (TSP, с. 134). Факсимиле обоих фрагментов опубликовано Э. Бенвенистом (Cod. Sogd., с. 193—194). Основываясь на мнении В. Хеннинга, что оба фрагмента все же тесно взаимосвязаны, Н. Симс-Уильямс опубликовал их как единый текст (Sims-Williams, 1976, с. 54—61), использовав опыт чтения обоих фрагментов В. Хеннингом и И. Гершевичем. Текст сказания о Рустаме написан согдийским курсивом, в котором некоторые графемы, например, *n* (z)/′, ′/*y*, *y*/*r*, трудно различить. Судя по форме имени героя в тексте (*Rwstm-*) [7], согдийская версия может восходить к не дошедшей до нас среднеперсидской версии. По содержанию текст очень прост и в отличие от фрагментов религиозного содержания содержит бытовую лексику. Отрывок текста воспроизводится в транскрипции. *Xō δēwt yōnēo tašand ku kanθa-sa. Xō Rustami mayθ ku kan βarparam əškare šawa. γarβ čon paršpar mīrand. Ēw-zār xaršyak βāwand taγde awi Kanθi. Ō kanδβart βēndand. Xō Rustami zīwart par wazark širnām, šawa ku šire wešxwart, mančay, pirδan sīxway, asp(u) par weš wīč, xwade manšpan, xwart xwara, šutuγ waβa, anspak frīštarn, nīpaδ, āγāz ōβd.*

«Дэвы тотчас же бросились бежать в город. Рустам преследовал их до самых ворот города. Много дэвов умерло, будучи растоптанными. [Только] одной тысяче удалось убежать в город. Они закрыли городские ворота. Рустам вернулся с большой славой, поехал к хорошему лугу, остановился, снял седло [с коня], пустил коня в траву, сам остался, поел еды, стал доволен, расстелил коврик, лег и стал спать».

Далее в тексте говорится о том, что дэвы стали тем временем совещаться, как им быть дальше. «И они говорили друг другу так: „Какой позор для нас, какой стыд! Ведь мы испугались одного всадника и позорно убежали от него в свою крепость. Если мы его не уничтожим, то либо должны будем сами все погибнуть, либо на нас падет гнев наших повелителей“. И стали они готовиться к новой битве. Они подготовили мощное снаряжение и собрали сильное войско. Открыв ворота, войско демонов направилось против Рустама. И было это войско очень грозное. Здесь были лучники, воины на боевых колесницах, отряды всадников, ехавших верхом на слонах, на кабанах, на лисах, на собаках, на ящерицах, на змеях. Многие же из них летели по воздуху, подобно коршунам, а многие шли по земле ногами вверх, а головами вниз. И все эти полчища издавали дикий рев. И еще все это сопровождалось сильной бурей с дождем, градом и снегопадом. Сверкали молнии, гремел гром. Демоны, раскрыв пасти, изрыгали пламя и дым. И шли они так на поиски Рустама...

А тем временем Рустам спал богатырским сном, не чуя приближавшейся опасности.

Но был с ним верный его друг, конь Рахш, обладавший удивительной способностью предчувствия. Почуяв опасность, Рахш разбудил Рустама, и тот, быстро оседлав коня и надев кожаные доспехи и кольчугу, поскакал навстречу демонам. Но, увидев издали их грозные полчища, он сказал своему верному другу Рахшу: „Давай мы их перехитрим: сделаем вид, что мы отступаем. Пусть они преследуют нас до опушки леса, а там...“ И Рахш согласился. Тогда Рустам резко повернул назад. Увидев это, демоны бросились сломя голову преследовать его. В пылу преследования они кричали: „Не давайте ему уйти! Но не убивайте его, схватите его живым! Мы подвергнем его жестоким мучениям!“ Подбадривая друг друга, демоны с диким ревом продолжали преследовать Рустама. И тогда Рустам внезапно повернул коня и поскакал навстречу грозному полчищу. Он бросился на них, как бросается свирепый лев на свою добычу, как кидается гиена на стало овец, как низвергается с высоты коршун на зайца, как бросается дикобраз на змею. И он топтал их, топтал...». На этом текст обрывается.

3. Текст P3 (Reichelt, 1928—1931, vol. 1, с. 61—65), в котором наряду с описанием свойств камней, связанных с ними поверий и ритуалов содержится краткий гимн божеству ветра, напоминающий авестийские яшты (Henning, 1946, с. 714; 1965, с. 258; TSP, с. 198). В. Хеннинг предлагал отождествлять этот текст с упоминаемой у Бируни согдийской книгой о магических свойствах камней (Henning, 1958, с. 85).

ПАМЯТНИКИ СРЕДНЕПЕРСИДСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Среднеперсидский язык был основным языком пропаганды манихейства в Иране. Как уже отмечалось, Мани был представлен шаху Шапуру I и преподнес государю специально для него написанную книгу «Шапуракан», в которой в сжатом виде предлагается доктрина манихейского учения. Нет прямого подтверждения тому, что Мани сам написал эту книгу на среднеперсидском языке. Скорее всего он перевел ее с арамейского оригинала, поскольку именно арамейский был родным языком вероучителя. Это предположение основано на том, что даже несколько лет спустя после

написания «Шапуракана» и долгого пребывания при дворе Сасанидов Мани предпочитал пользоваться услугами переводчика во время аудиенции у шаха Бахрама I, сына Шапура (Boyce, 1983, с. 1196). От среднеперсидской версии «Шапуракана» сохранились отдельные фрагменты. Язык этого сочинения отличается гомогенностью, в то время как «книжный пехлеви», по мнению М. Бойс, является литературным койне, воспринявшим значительное число парфянских слов (Boyce, 1983a, с. 1196). Отмеченное свойство языка «Шапуракана» дает возможность предположить, что он действительно отражает речевые нормы, господствовавшие при сасанидском дворе в III в. н. э.

Вместе с тем стиль сохранившихся фрагментов среднеперсидской версии «Шапуракана» отличается некоторыми особенностями, которые свойственны и парфянским сочинениям Мани: в тексте встречаются длинные, незавершенные фразы, а также стилистические шероховатости. Объясняется это, вероятно, неразработанностью прозаических жанров среднеперсидской словесности той эпохи (Boyce, 1983a, с. 1197).

Сохранилась часть введения к среднеперсидской версии большого сочинения Мани, имеющего греческое название «Евангелие». В этом сочинении Мани называет себя апостолом Иисуса-Сияния друга (*Yišō' Aryaman*). Использование при этом иранской терминологии свидетельствует о стремлении манихеев сделать свое учение более доступным и приемлемым для зороастрийцев. Допустимо предположить, что Иисус-Друг отождествлялся манихейскими миссионерами с иранским Арьяманом. Благодаря уподоблению манихейских богов зороастрийским, наблюдаемому в манихейских сочинениях, можно получить представление о зороастризме III в. Кроме того, наблюдаются различия в восприятии манихейского учения парфянами и персами, причем парфянским текстам присущ, пожалуй, более строгий зороастрийский характер. Это обстоятельство не только свидетельствует об определенных региональных особенностях зороастризма, но и способствует опровержению мнения, что якобы при парфянских Аршакидах зороастризм был запрещен (Boyce, 1983, с. 1198—1199).

От псалмов, сочиненных Мани и переведенных на среднеперсидский язык, до нас дошли лишь фрагменты. Текст одного из псалмов хорошо сохранился лишь в парфянской версии под названием «Вузурган африван» («Благословение великих»). Имеются также фрагменты согдийской версии этого псалма. Второй псалом представлен фрагментами текста, который по-парфянски называется «Кшудаган африван» («Благословение освящения»). По структуре и содержанию он похож на первый (Boyce, 1983a, с. 1200). Сохранились и отрывки среднеперсидской версии «Kephalaia».

Заслуживает особого интереса среднеперсидский текст, представляющий собой перевод христианского апокрифического сочинения «Пастух из Эрмы». Фрагмент этого текста был издан Ф.-В.-К. Мюллером (Müller, 1905, с. 1077—1083). М. Бойс отмечает плохой стиль отрывка; по ее мнению, переводчик с трудом нашел соответствующие оригиналу слова и выражения родного языка (Boyce, 1983a, с. 1201).

Среди многочисленных манихейских рукописей на среднеиранских языках, добытых немецкими Турфанскими экспедициями, лишь одна представляет собой переплетенную книгу. Это «Книга молитв и покаяния», которая уже упоминалась среди сочинений на согдийском языке. Даже беглое знакомство с этим произведением приводит к выводу, что листы в ней скреплены неверно. Тем не менее В. Хеннингу удалось до некоторой степени восстановить их последовательность (Henning, 1937). Среднеперсидская и парфянская части «Книги молитв и покаяния» включают ряд текстов.

1. Письмо с печатью, по-видимому послание Мани, направленное адептам манихейского учения через Мар Аммо.
2. 14 более или менее сохранившихся гимнов Алтарю.
3. Хвалебная песнь «Нариса».
4. Шесть хвалебных песен Сруш-Ахрай, одна из которых сохранилась полностью.
5. 2 песни в честь Иисуса (одна полная, другая фрагментарная).
6. Песни, прославляющие «посланцев»; в среднеперсидском тексте отсутствует начало, в парфянском — середина.
7. Фрагменты трех гимнов Алтарю.
8. Семь фрагментов «Гимнов радости».

Поскольку при упоминании согдийской части «Книги молитв и покаяния» не было указано на ее содержание, ниже перечислены также фрагменты согдийских текстов, входящих в состав «Зеркала покаяния» (Henning, 1937, с. 14).

1. Вторая молитва (первая часть).
2. Вторая молитва (вторая часть).
3. Третья молитва.
4. Фрагмент четвертой молитвы.
5. Покаяние.
6. «Пять даров».
7. «Собрание пяти чувств».
8. Ежедневные молитвы и гимны.
9. «Прилежание и бдительность».
10. Молитвы по понедельникам.
11. «Божественное застолье».

Некоторые манихейские прозаические сочинения изъясняют догматы веры, содержат фрагменты гомилий, наставления, изложенные в форме вопросов и ответов. Имеется сравнительно большое количество космогонических сочинений, текстов астрономического содержания, фрагментов календарей. В некоторых отрывках освещаются история манихейской церкви и жизнь Мани. В них перечислены также произведения Мани, описаны ранние миссии его последователей (Henning, 1942, с. 941—953; Klima, 1966, с. 212—214; Sundermann, 1971, с. 79—125; 1971, с. 371—379; 1974, с. 125—149; Taqizadeh, Henning, 1957, с. 106—121). Эти сочине-

ния написаны в жанре хроник и отличаются простым, бузыскусным стилем (Boyce, 1983a, с. 1202).

Два текста на среднеперсидском языке связаны с личностью Мани. Один из них повествует о встрече Мани с Бахрамом I (Henning, 1942, с. 948—953), другой — о смерти Мани (Andreas, Henning, 1934). Оба сочинения составлены очевидцами событий и датируются примерно 274—276 гг. или несколько более поздним временем. Их стиль отличается безыскусностью, частыми повторами, некоторые грамматические формы неясно выражены. Все это, по мнению М. Бойс, свидетельствует о начальной стадии развития среднеперсидской прозы (Boyce, 1983, с. 1201).

Для пропаганды своего учения манихеи использовали сюжеты различных сказок и басен, которые из Индии и Китая через Иран проникли в Сирию и далее на Запад. Таким образом, манихеи сыграли роль посредников в распространении восточных притчей в Европе. Большинство их сохранилось на согдийском языке, но некоторые также на среднеперсидском и парфянском языках (Boyce, 1960; Henning, 1945, с. 465—487). Для этих произведений характерны лаконичность стиля и незавершенность сюжетов. Создается впечатление, будто это конспективная запись, предназначенная для духовника, который должен придать ей художественную форму непосредственно в аудитории, что еще раз подтверждает мысль о том, что в древнем Иране устное слово превалировало над письменным (Boyce, 1983a, с. 1200).

Самой примечательной чертой манихейской литературы во всех ее жанрах является богатая, большей частью «реалистическая» фантазия. Это, несомненно, христианское наследие, проявившееся во многих деталях. В литературном наследии манихеев интересна, например, новозаветная притча о сеятеле, толкуемая аллегорически (Asmussen, 1988, с. 66; Sundermann, 1973, с. 95).

К сожалению, сравнительно полных по содержанию среднеперсидских манихейских притчей сохранилось немного. Одна из них — «Притча о прекрасном юноше» (24,1 — 2:M 46, M 652, M 652), опубликованная В. Зундерманом (Sundermann, 1973, с. 83—86). Содержанию сохранившихся фрагментов притчи предшествует описание душевных мук принцессы, страстно влюбленной в прекрасного юношу. Чтобы избавить ее от страданий, царь велит доставить юношу во дворец. Сохранившийся фрагмент притчи начинается со слов принцессы [8]: «„Когда вы приведете сюда того юношу, выдайте меня за него замуж“. Царь трижды посылал стражников, отдавая им такой приказ: „Идите и приведите сюда юношу“. Они шли и окружали дерево, на котором сидел тот юноша. И они говорили ему: „Царь зовет тебя“. Но юноша противился и убивал их. Тогда испуганный царь подумал: „Что я делаю? Стражники убиты, а моя дочь вот-вот умрет“. Но нашлась одна женщина, которая сказала царю: „Есть другое средство“. — „Какое?“ — спросил царь. Тогда она захватила с собой вино и ягненка, пошла и села под деревом, где был юноша. Связав ягненку ноги, она стала резать его с хвоста. Увидев это, юноша воскликнул: „Режь ему шею!“ Но она, однако, продолжала резать с хвоста; затем она сказала юноше: „Иди, покажи мне, как надо делать“. И он слез с дерева, думая при этом: „Покажу ей, как надо делать это“. Женщина дала ему вина. Как только он выпил, он потерял сознание. Тогда она погрузила его на осла и доставила во дворец к царю. Тот велел изготовить три двери. Две из них — из меди и свинца, а третью, внутреннюю — из плотной смеси железа и свинца. Когда юноша пришел в себя, он заиграл на флейте. Его игру услышал бык, прибежал и разбил две двери, затем приблизился к третьей. Силой он разбил ее, сломав при этом один рог. Он вошел в помещение, где был юноша, и похитил его».

В следующем фрагменте (24.2: M 652), по содержанию продолжающем предыдущий, высказана соответствующая мораль в манихейском духе. Фрагмент плохо сохранился, поэтому можно составить лишь общее представление о его содержании.

Образ юноши в манихейской литературе встречается часто. Он, по В. Хеннингу, воплощает в себе третью ступень эманации Иисуса и представляет собой «персонифицированную волю Души к освобождению». Типичной для манихейской литературы является сцена опьянения погрязшего в земных заботах и не осознающего своего божественного предназначения человека. Бык, освобождающий душу из темницы тела, является «образом Света» (Sundermann, 1973, с. 83). Приведенная в качестве образца манихейской литературы притча о юноше может восприниматься и как образец фольклора. Мотивы этой притчи встречаются в фольклоре многих народов, что отмечено в заметке В. Гайслера, приложенной к книге В. Зундермана (Sundermann, 1973, с. 141).

Самый поздний датированный прозаический текст манихейского содержания на среднеперсидском языке — введение к «Книге гимнов» — был составлен в Карашаре между 825 и 832 гг. н. э. (Müller, 1912). По-видимому, он был написан согдийцами, использовавшими среднеперсидский язык как литургический. В данном тексте встречаются также парфянские и новоперсидские формы слов (Boyce, 1983a, с. 1202). В числе среднеперсидских фрагментов коллекции К.-Г. Маннергейма в Хельсинки имеется фрагмент E, состоящий из 11 строк recto и 10 строк verso, написанных на среднеперсидском языке согдийским письмом (Sims-Williams, Halen, 1980, с. 8—11). По содержанию это пока окончательно не расшифрованный текст одного из манихейских гимнов. В немецкой Турфанской коллекции числится несколько подобных фрагментов.

Немалая часть среднеперсидской манихейской литературы состоит из поэтических произведений, многие из которых можно считать оригинальными. В большинстве рукописей, однако, поэтические произведения записаны как прозаические, по-видимому с целью экономии места, но концы строк и стихов обозначены, как правило, цветными точками. Иногда, впрочем, стихотворные строки выделены особо. Часть текстов написана с разделением на слоги, откуда следует, что они читались вслух, нараспев. Благодаря

изучению манихейских гимнов было установлено, что доисламская иранская поэзия, подобно англосаксонской или верхненемецкой, не знала рифм, ее метрика была нерегулярной. Хотя манихейская метрика построена в соответствии с иранской традицией, она включает новые формальные элементы (например, расположение гимнов по порядку букв арамейского алфавита). Однако связь манихейской символики с зороастрийской традицией несомненна. Особенно наглядно она проявляется в двух циклах гимнов на среднеперсидском языке («Говмин ид грив зиндаг» и «Говшин иг грив Рошн», посвященных Душе Живой (Boyce, 1966, с. 100—101). Некоторые короткие манихейские гимны посвящены отдельным богам, подобно зороастрийским яштам. В других воздается хвала последнему дню манихейской недели — понедельнику или Алтарю.

В целом среднеперсидская манихейская литература отличается эклектическим характером как по содержанию, так и по структуре и стилю. И хотя авторы гимнов, испытывавшие влияние древней иранской традиции, были более искусными литераторами, чем прозаики, все же лишь немногие их сочинения можно считать подлинными поэтическими произведениями. Не отличаясь высокими художественными достоинствами, манихейские тексты, разумеется, представляют большой интерес как древнейшие письменные памятники на персидском языке. Они отражают все особенности переходной стадии развития древнеиранской литературной традиции (Boyce, 1983a, с. 1202—1204). Поскольку же манихеи были посредниками при распространении восточных литературных мотивов в Европе, манихейская литература важна и для истории мировой литературы (Asmussen, 1988, с. 71).

ПАМЯТНИКИ ПАРФЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Частично манихейские сочинения на парфянском языке уже были рассмотрены в разделах, посвященных согдийской и среднеперсидской литературам. Основная коллекция парфянских текстов опубликована Ф. Андреасом и В. Хеннингом (Andreas, Henning, vol. 3, 1934). Манихейские парфянские тексты датированы концом III—X в. н. э. Они составляют ныне основной корпус дошедшей до нас парфянской литературы, написаны четким, изящным манихейским письмом, родственным сирийскому эстрангело (Boyce, 1983, с. 1162). Сохранились, однако, лишь отдельные фрагменты этих произведений. Большое значение для иранистики имеет издание двух циклов парфянских гимнов — «Хувидагман» и «Ангад рошнан» (Boyce, 1954). В этом издании систематизировано и снабжено филологическим комментарием 114 фрагментов.

Наиболее значительные и важные манихейские тексты на среднеперсидском и парфянском языках собраны в хрестоматии, подготовленной М. Бойс (Boyce, 1975). Тексты даны в транслитерации, часть — также в транскрипции. Отдельным изданием к этим

фрагментам приложен глоссарий, в котором среднеперсидские и парфянские слова представлены в транслитерации и транскрипции с переводом на английский язык (Boyce, 1977). К глоссарию добавлен обратный словарь, составленный Р. Цванцигером. Бóльшая часть манихейской парфянской литературы состоит из гимнов. Различают три категории парфянских поэтических текстов: большой цикл стихов, состоящий из нескольких частей; длинная, неделимая на части хвалебная песнь — хвала; короткие гимны, размещенные, как правило, в порядке букв арамейского алфавита (Boyce, 1983a, с. 1163—1164).

Парфянская поэзия, как и среднеперсидская, следует древнеиранской традиции. Поздние парфянские поэтические тексты обладают меньшими художественными достоинствами, поскольку они составлены согдийцами, для которых парфянский язык был лишь литургическим языком манихейской церкви (Boyce, 1983a, с. 1164).

Манихейские парфянские тексты написаны на восточном диалекте парфянского языка, в котором зафиксировано более 30 слов, заимствованных из индийских языков. Такие заимствования, видимо, объясняются влиянием буддизма на манихейство в Центральной Азии (Sims-Williams, 1983, с. 132—133). Большинство индийских слов в парфянском языке манихейских сочинений — это заимствования из северо-западного пракрита, отдельные слова пришли из санскрита. Некоторые слова индийского происхождения через парфянский язык проникли в манихейско-согдийский (согд.-ман. *p' š*, «петь», парф. *b' š* < инд. *bhīsate*; согд.-ман. *krm'* «[дурной] поступок», парф. *krm* < инд. *karman*), поскольку манихейско-парфянские литургические тексты возникли раньше согдийских. Впрочем, можно допустить, что много индийских заимствований проникло в манихейско-согдийский язык из буддийско-согдийского (Sims-Williams, 1983, с. 136—137).

В одном из парфянских документов, опубликованных В. Зундерманом (Sundermann, 1981, с. 87), содержится высказывание Мани об известных ему письменностях: «Есть три письменности, которые существовали и ранее. Это индийская, сирийская и греческая». Действительно, вероучитель не изобрел заново письменность, впоследствии названную манихейской, он лишь добавил несколько особых графем к арамейскому (сирийскому) письму. М. Лидзбарски назвал такой алфавит «курсивным вариантом пальмирской письменности» (Lidzbarski, 1916, с. 1213). Манихейская письменность была в ходу вплоть до угасания манихейства в Центральной Азии, т. е. примерно до XIII в. (Sundermann, 1985, с. 111). Подробная характеристика манихейской письменности дана В. Хеннингом и И. Гершевичем (Лившиц, Хромов, 1981, с. 371—373; Henning, 1958, с. 73 — 76).

ПАМЯТНИКИ БАКТРИЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Среди материалов, добытых в Восточном Туркестане экспедицией А. Лекока в 1905 г., было обнаружено семь фрагментов памятников бактрийской письменности. Они написаны на бумаге бактрийским курсивом и датируются VIII—IX вв. В научном обиходе они известны как «берлинские эфталитские фрагменты» (хранятся в Академии наук в Берлине). Дешифровкой фрагментов занимались О. Хансен (Hansen, 1951а; 1951б), Г. Хумбах (Humbach, 1966, с. 120—132), И. Гершевич (Gershevitch, 1967, с. 39—56). Ряд уточнений в толкования отрывков сделал В. А. Лившиц (Лившиц, 1969, с. 72—73). Эти фрагменты буддийских текстов, вероятно, были переписаны в одной из буддийских общин Восточного Туркестана, в состав которой входили также выходцы из разных областей Средней Азии (Лившиц, 1976, с. 164; Стеблин-Каменский, 1981, с. 325). Известен более старый (предположительно IV в. н. э.) бактрийский «лондонский фрагмент» («фрагмент из Лоуланя»), найденный А. Стейном, (Stein, 1928, vol. 1, с. 216). Фрагмент найден в развалинах Лоуланя и опубликован Ф. Томасом (Thomas, 1944), однако позднее он был утрачен. Отрывок содержит 10 строк без начала и конца и пока не прочитан (Стеблин-Каменский, 1981, с. 324). Один бактрийский документ, числящийся в каталоге М. Бойс под номером 1224, написан манихейской письменностью (Boyce, 1960, с. 69). Его готовили к публикации М. Бойс и В. Хеннинг, однако затем его расшифровкой стал заниматься И. Гершевич (Gershevitch, 1980, с. 273—280).

Обнаружение бактрийских текстов в Восточном Туркестане дает возможность предполагать, что там помимо согдийских имелись бактрийские колонии. Бактрийцы восточнотуркестанских колоний продолжали пользоваться в повседневном обиходе письменностью греческого происхождения. Такую же письменность они использовали и для написания всех религиозных текстов, кроме манихейских. Что касается бактрийцев-манихеев, то они, как и их единоверцы-согдийцы, писали религиозные тексты манихейским письмом. Изучив бактрийский фрагмент с почти явным буддийским содержанием и единственный бактрийский манихейский фрагмент, И. Гершевич пришел к выводу, что в Центральной Азии в раннем средневековье развивалась религиозная литература на среднебактрийском языке. Буддийские сочинения, вероятно, происходили из монастырей Бамиана и Бактрии. Обращает на себя внимание факт полного отсутствия бактрийских христианских текстов (Gershevitch, 1983, с. 1258).

НОВОПЕРСИДСКИЕ ТЕКСТЫ ТУРФАНСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ

Обнаруженные в Булайике фрагменты среднеперсидской Псалтири, написанные архаичной формой пехлевийской письменности, расшифрованы Ф. Андреасом еще в 1910 г., однако опубликованы

они были лишь в 1933 г. благодаря усилиям К. Барра (Andreas, Barr, 1933, с. 91). Турфанская коллекция содержит также новоперсидские христианские тексты, написанные сирийским письмом. В 1915 г. Ф.-В.-К. Мюллер опубликовал часть фрагмента двуязычной сирийско-новоперсидской Псалтири (Müller, 1915, с. 215 и сл.), впоследствии к этому тексту обратились Э. Бенвенист (Benveniste, 1938, с. 458 сл.) и В. Хеннинг (Henning, 1958, с. 79). По мнению О. Хансена, этот фрагмент можно рассматривать как остаток персидской христианской литературы, созданной адептами школы епископа Маана из Рев-Ардашира [9].

В 1974 г. В. Зундерман (Sundermann, 1974, с. 441—452) опубликовал обширный фрагмент новоперсидского христианского текста из Турфанской коллекции (T II B 64), являющийся непосредственным продолжением упомянутого фрагмента Ф.-В.-К. Мюллера. Наблюдается некоторая зависимость орфографии новоперсидского текста псалмов от орфографии аналогичных согдийских христианских текстов, найденных в Булайике (Sundermann, 1974, с. 448—449). Что касается несторианско-новоперсидской системы письма, то возникла она либо как результат приспособления несторианско-сирийской письменности к арабской (с добавлением знаков христианско-согдийского алфавита), либо как итог эволюции христианско-согдийской системы письменности под влиянием арабской письменности (с использованием некоторых особенностей несторианско-сирийской орфографии) (Sundermann, 1974, с. 452). По мнению В. Зундермана, первый путь более реален, чем второй. В этом отношении большой интерес представляют рукописи христианско-новоперсидских стихов, написанные сирийским письмом, датированные XIII в. и опубликованные Д. Марголиусом (Margoliuth, 1903, с. 765). В Турфанской коллекции есть также фрагмент новоперсидского текста из Туюка, написанного сирийским письмом, в котором дано описание различных сортов растительных масел (Boyce, 1960, с. 130).

В каталоге М. Бойс зафиксированы 22 фрагмента новоперсидских текстов, написанных манихейским письмом (Boyce, 1960). По содержанию они весьма разнообразны — помимо манихейских гимнов есть также стихи Рудаки и одна касыда. О некоторых из этих фрагментов подробно сообщает В. Хеннинг. По его наблюдениям, манихейская орфография упомянутых текстов находится в полной зависимости от орфографии манихейских текстов на среднеперсидском и согдийском языках (Henning, 1962, с. 89—91). Один из фрагментов содержит текст известной персидской поэмы «Билаухар-и Будисаф», написанной, по всей видимости, одним из подражателей Рудаки, его современником. Что касается касыды, то она первоначально была написана арабской письменностью, а затем ее транслитерировали в манихейскую графику. Любопытно, что тот, кто это сделал, не вполне понимал смысла касыды, что отразилось на правописании (Henning, 1962, с. 99). Использование манихеями сочинений на новоперсидском языке для пропаганды своей религии свидетельствует об их умении приспосабливать-

ся к новой обстановке, создавшейся в результате исламизации (Asmussen, 1988, с. 70; Henning, 1962, с. 100).

По мнению В. Зундермана (Sundermann, 1969, с. 127—137; 1981, с. 37—45), в деле исследования ираноязычных текстов Турфанской коллекции предстоит многое сделать. Необходимо продолжить издание расшифрованных текстов, готовить их факсимильное издание. Целесообразно вновь опубликовать ранее вышедшие в свет тексты на новой научной основе. Ощущается настоятельная необходимость создать новое грамматическое описание среднеперсидских и парфянских текстов, актуальным является и литературоведческое описание иранозычных памятников письменности. В связи с этим весьма важно установить происхождение литературных мотивов и цитат, использованных манихеями. Предстоит также серьезное и глубокое религиеведческое исследование манихейских текстов, их влияния на вероучения ираноязычных и других народов Центральной Азии.

Глава 9

ПАМЯТНИКИ ИНДИЙСКОЙ И ТИБЕТСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

САНСКРИТСКИЕ И ПРАКТРИТСКИЕ РУКОПИСИ. ДОКУМЕНТЫ НА КРОРАЙНИ

В Восточном Туркестане найдена только одна значительная по объему рукопись письмом кхароштхи — пракритская «Дхаммапада». Письмо кхароштхи главным образом использовалось для составления канцелярских документов. Документы из районов Нии и Лобнора представляют собой приказы и повеления правителей относительно сбора налогов, решения споров, разбора жалоб. Другая группа документов — купчие на землю, виноградники, рабов и рабынь. Среди документов много учетных ведомостей по сбору налогов, реестров чиновников, которым положена плата за несение государственной службы, списков домохозяев, проживающих на территории определенной административной единицы. Есть некоторое количество удостоверений личности, предназначенных для получения зерна, вина и других продуктов, а также транспортных животных. Много личных писем.

Помимо официальных документов в составе коллекции также изданы некоторые литературные и буддийские тексты — четыре санскритские шлоки, по содержанию сходные с «Махабхаратой» (№ 523); поэма на буддийском санскрите, описывающая омовение *Ganottama* (№ 511); две любовные шлоки и две важные шлоки, призывающие к изучению грамматики (*śabdha*), астрономии (*jotiṣā*), поэтики (*kāvya karamna*), искусства танца (*tālava*) и живописи (*citragara*) (№ 514); календарный текст: перечислены солнечные и дождливые дни в году (№ 72); гадательный текст, в котором перечислены 12 накшатр с указанием, совершению каких дел благоприятствует нахождение луны в зоне одной из них (№ 565).

Санскритские тексты письмом брахми были обнаружены как русскими, так и западноевропейскими и японскими экспедициями. Это главным образом буддийские рукописи (подробнее см. главу 15). Среди них прежде всего следует отметить манускрипты и фрагменты канонических махаянских сутр — «Саддхармапундарики» и «Махапаринирваны», которые хранятся в ЛО ИВАН. «Саддхармапундарика» — самая ранняя из дошедших до нас центральноазиатская рукопись письмом брахми, палеографический анализ позволяет датировать ее IV—V вв. н. э. Первоначально этот ма-

нускрипт содержал около 500 листов большого формата (56 × × 17 см). Больше половины их хранится в коллекции Н. Ф. Петровского (шифр хранения $SJ\frac{P}{5}$), в фонде есть полный текст 10 первых глав, глава 14 и фрагменты остальных глав (всего — 281 целый лист и 108 крупных фрагментов). Листы той же рукописи оказались разбросанными по другим хранилищам мира: 18 листов хранятся в Майнце и в Марбурге в ФРГ; 4 листа хранятся в India Office library в Лондоне; 13 листов — в Британском музее (опубликованы в Японии); семь фрагментов — в коллекции Отани Сёсин в Японии. Интересно, что некоторые фрагменты, хранящиеся в ЛО ИВАН, являются частями одних и тех же листов рукописей, что и фрагменты из Японии и Британского музея. В настоящее время рукопись полностью издана в виде факсимиле (Saddharmapundarika-sutra, 1976). В Японии предпринято издание транслитерации центральноазиатской версии сутры по всем имевшимся до настоящего времени в распоряжении ученых рукописям. Листы из нескольких рукописей «Махапаринирваны», хранящиеся в коллекции Н. Ф. Петровского ЛО ИВАН и являющиеся уникальными фрагментами махаянской версии «Саддхармапундарикасутры», изданы в 1985 г. Г. М. Бонгард-Левиным (Памятники индийской письменности. 1985). Листы и фрагменты из хинаянской версии этой сутры имеются в хранилище Берлина и опубликованы Э. Вальдшмидтом (Waldschmidt, 1950—1951). В ЛО ИВАН хранятся также 74 листа «Кашьяпапариварты», которые в транслитерации изданы А. А. Сталь-Гольштейном (вместе с китайской версией).

Среди санскритских рукописей, привезенных из Восточного Туркестана, имеются и тексты Винаи (главным образом школы сарвастивадинов), которые опубликованы французскими и немецкими учеными. В коллекции М. М. Березовского и Н. Н. Кроткова в ЛО ИВАН входят около 20 листов и фрагментов «Пратимокшасутры» из Кучи. В начале XX в. они привлекли внимание С. Ф. Ольденбурга, который начал готовить их к публикации, но не завершил работу; ныне они изданы (факсимиле, транслитерация, перевод) (Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1984, 1985). Германская Академия наук в Гёттингене осуществила издание критического текста по всем сохранившимся фрагментам «Пратимокшасутры». Большинство рукописей этого основополагающего текста Винаи происходит из Турфана и Кучи. В Турфане в VIII—IX вв. «Пратимокшасутра» распространялась в виде не только рукописей, но и ксилографов, отдельные листы которых попали в берлинскую коллекцию.

В ЛО ИВАН хранятся отрывки 330 санскритских рукописей, некоторые из них представлены значительным количеством листов, другие — лишь фрагментами. Опубликовано или описано в публикациях около 30 наиболее крупных рукописей и отрывков. Среди неопубликованных важное место занимают фрагменты из «Праджньяпарамиты», сохранившейся в нескольких версиях, кратких и полных. В санскритских рукописях полностью сохранился текст только одной из них — «Аштасахасрикапраджньяпарамитасутра», изданной на основе материалов из коллекции А. Стейна (Konow, 1942). Наибольшей популярностью в Центральной Азии и на Дальнем Востоке пользовалась сравнительно небольшая по размеру «Ваджраччхедикапраджньяпарамитасутра», которая полностью издана по рукописям из той же коллекции. Ее фрагменты сохранились во многих коллекциях Европы, в том числе и в собрании ЛО ИВАН. Что касается «Праджньяпарамиты» из 25 тыс. и из 100 тыс. шлок, то она известна только по китайским и тибетским рукописям из Центральной Азии.

Санскритские манускрипты из коллекции India Office library опубликованы Р. Хёрнле и Г. Людерсом (Hoernle, Lüders, 1916). Г. Людерс опубликовал также фрагменты санскритских рукописей, найденных немецкими экспедициями в Турфане. Среди них есть памятники индийской классической литературы, в том числе фрагменты индийских драм (Lüders, 1911—1939). В настоящее время Германская Академия наук опубликовала полный каталог санскритских рукописей, привезенных из Турфана (Waldschmidt, Clawiter, Holzmann, 1956—1985). На основе этих манускриптов, а также санскритских рукописей из Турфана, которые сохранились в других собраниях мира, в Гёттингене составляется большой словарь санскритских текстов из Турфана. Фрагменты рукописей из коллекции П. Пеллио, хранящиеся в парижской Национальной библиотеке, издает Б. Поли.

Общее число санскритских манускриптов, написанных письмом брахми и происходящих с территории Восточного Туркестана, а также фрагментов, рассредоточенных по различным архивам мира, превышает тысячу единиц хранения. Наиболее значительные по числу сохранившихся листов и фрагментов уникальные рукописи описаны выше. Большинство их дошло до нас в виде незначительных фрагментов. Края манускриптов обгорели, очевидно, значительная часть этих письменных памятников погибла. Фрагменты одних и тех же рукописей попали в разные хранилища и еще не воссоединены. По этим фрагментам видно, что многие буддийские сочинения пользовались большой популярностью и переписывались в большом количестве экземпляров. Так, до нас дошли фрагменты нескольких десятков списков «Саддхармапундарики», отрывки нескольких списков «Махапраджньяпарамиты» и «Махапаринирваны».

До начала археологических обследований Центральной Азии европейскими учеными рукописи на бумаге и документы на дереве, судя по рассказам участников экспедиций, иногда попадали в руки местных жителей, но не привлекали их внимания. Более того, хранить в домах «дьявольские письмена» — именно такими казались незнакомые письмена местным крестьянам-мусульманам — было опасно, поскольку могло навлечь на их головы несчастье. Поэтому они топили рукописи, сжигали их. Лишь увидев, какой интерес вызывают эти клочки бумаги и дощечки у европейцев, жители Восточного Туркестана стали продавать путе-

шественникам чудом уцелевшие фрагменты. Именно таким образом попал в руки А. Стейна первый документ на дереве письмом кхарошти. Местные знатоки древних руин привели А. Стейна и других ученых к местам захоронений рукописей и другим достопримечательностям. Имена некоторых таких проводников и продавцов рукописей фигурируют в научной литературе. Так, в Хотане многие манускрипты были приобретены с помощью хотанского торговца Бадреддина. Точные места находок большинства рукописей неизвестны: поставщики либо перекупали их, либо скрывали свои тайники. Среди письменных памятников много подделок, так как наиболее предприимчивые местные жители стремились нажить на этом состояние. Подделки часто удавалось выявить сразу, но иногда над дешифровкой неграмотных письмен и бессмысленных рисунков бились выдающиеся ученые. Вся эта эпопея, похожая на детективный роман, свидетельствует о том, сколь высоко ценили ученые каждый клочок рукописей из Восточного Туркестана (Петров, 1958).

ТИБЕТСКИЕ РУКОПИСИ. СОДЕРЖАНИЕ, КОЛИЧЕСТВО, ОСНОВНЫЕ СОБРАНИЯ

Создание тибетской письменности тибетская традиция относит к 632 г. н. э., ко времени правления тибетского цэнпо Сонгцэнгампо. Согласно преданиям, он отправил в Кашмир своего советника Тхонми Самбхоту, который с помощью индийских пандитов на основе брахми создал тибетское письмо. Действительно, еще в 30-х годах XIX в. русский ученый Я. И. Шмидт пришел к выводу, что в основу тибетского письма был положен вариант брахми, засвидетельствованный в надписях в пещерах Гайя. Находки рукописей письмом брахми на территории Кашмира, сделанные в 1931 г., подтвердили данные тибетской традиции о создании тибетского письма на основе кашмирского брахми VII в.

Самые ранние из доступных в настоящее время рукописных памятников тибетского письма происходят с территории Восточного Туркестана и Дуньхуана и датируются VIII—IX вв. Это рукописи, которые в большинстве своем созданы здесь же, только незначительные фрагменты, очевидно, были привезены из Тибета. В руках исследователей до сих пор нет рукописей с территории собственно Тибета, которые датировались бы периодом до XIV в. Одна из главных причин в том, что в Тибете, очевидно, уже с X—XI вв. началось книгопечатание способом ксилографии и ксилографы оттеснили рукописи на второй план. Развитие книгопечатания, которое, несомненно, свидетельствовало о культурном прогрессе, в то же время привело к известным ограничениям в распространении литературы. Печатались главным образом канонические буддийские тексты, и, придя к власти, представители секты *гэлугпа* строго следили за тем, чтобы в печатнях вырезались доски сочинений только последователей этой секты. Все, что

не проходило цензуру духовных и светских правителей, не имело права на существование. Неортодоксальные сочинения, впрочем, продолжали распространяться в виде рукописей, но они не имели широкого хождения и хранились тайно.

Европейские ученые, путешественники и официальные лица, попадавшие в Тибет, никогда не получали доступа к библиотекам и архивам Далай-лам, Панчен-лам и других высших духовных сановников. По собранным ими сведениям, в Тибете сначала при дворе цэнпо, а затем в Потале и в монастырях крупнейших сект велись записи о событиях типа хроник, имелись также значительные архивы документов. Всего этого европейские ученые никогда не видели. Единственная тибетская погодная хроника, относящаяся к самому раннему периоду существования тибетского централизованного государства, сохранилась в Дуньхуане.

Тибетские письменные памятники из Восточного Туркестана по содержанию можно разделить на три группы — хозяйственные и юридические документы и письма из Восточного Туркестана и Дуньхуана; дуньхуанские хроники; канонические буддийские тексты из Восточного Туркестана, Дуньхуана и Хара-Хото. Сохранились также незначительные фрагменты бонской литературы, географические описания (например, описание Центральной Азии по рассказам уйгурских послов), отдельные небуддийские дидактические и фольклорные тексты. Поскольку эти виды литературы представлены лишь отрывками единичных сочинений, мы не будем останавливаться на них подробно. Наиболее значительные по объему описания бонских обрядов приведены в главе 5.

Хозяйственные документы и письма в настоящее время хранятся в трех собраниях — коллекции А. Стейна (около 2 тыс. документов и фрагментов) [1], коллекции С. Е. Малова (56 документов) (Воробьев-Десятовский, 1953а; 1953б; 1954; 1955) и коллекции Н. Ф. Петровского в ЛО ИВАН (пять документов). Один документ есть также в коллекции П. К. Козлова из Хара-Хото, коллекции П. Пеллио в Париже.

Среди тибетских и китайских рукописей и документов, найденных в Дуньхуане, сохранились тибетские царские хроники, содержащие сведения о событиях 629 (?) — 747/748 гг. и 755—756 — 763/764 гг. В них освещаются отношения Тибета с Восточным Туркестаном и с Китаем, противодействие со стороны Тибета проникновению Китая в Центральную Азию в 675—760 гг. Хроники хранятся в Париже и Лондоне в составе коллекций П. Пеллио и А. Стейна. Текст в транслитерации с переводом на французский язык издан Ж. Бако, Ф. Томасом и Ш. Туссеном (Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946). В последние годы в Париже предпринято издание факсимиле всех тибетских рукописей из фонда П. Пеллио.

Среди текстов тибетского буддийского канона (Канджура и Танджура) венгерский ученый А. Чома де Кёрёши обнаружил ряд переводов с санскрита, написанных в форме пророчеств

(санскр. *vyākaraṇa*) и вопросов (санскр. *paripṛcchā*), в которых содержались сведения по истории Хотана, истории буддизма в Центральной Азии. Версии некоторых из этих текстов обнаружены А. Стейном среди тибетских рукописей в Дуньхуане. Там же была найдена тибетская версия «Анналов [учения] в стране Ли», дошедших до нас также и в китайском переводе. Аналитическое издание всех этих произведений на английский язык осуществил Ф. Томас (Thomas, 1951), некоторые из них переизданы Р. Эммериком (Emmerick, 1967). Указанные сочинения, очевидно, были созданы в IX—X вв. в Хотане на тибетском языке и на санскрите.

Судя по внешнему виду рукописей и почеркам (уставный бучан и скоропись), на территории Центральной Азии были также созданы рукописи на бумаге, обнаруженные П. К. Козловым вместе с тангутскими и китайскими рукописями в Хара-Хото. В настоящее время эта коллекция хранится в собрании рукописей ЛО ИВАН. В ней насчитывается 70 единиц хранения (фрагменты свитков и листы потхи), причем нет ни одной целой рукописи. Сохранились также карманные молитвенники типа тетрадок и рукописи-гармоники, формой напоминающие китайские. По содержанию фрагменты представляют собой отрывки из буддийских махаянских канонических сочинений, главным образом «Праджньяпарамиты». Есть несколько заклинаний-дхарани и хозяйственных документов. Рукописи созданы не позднее XI в.

Особый интерес представляет коллекция буддийских рукописей из Дуньхуана, которая хранится в ЛО ИВАН (214 свитков). 202 рукописи представляют собой «Апарамитаюхаюрнамамахаянасутру», десять — «Хридаясутру», в двух манускриптах — фонетические таблицы и неопределенный скорописный текст. Рукописи датируются VIII—IX вв. Описание коллекции готовит к изданию сотрудник ЛО ИВАН Л. С. Савицкий. Около 500 аналогичных свитков есть в коллекции А. Стейна, несколько сотен — в коллекции П. Пеллио. У основания буддийской ступы в Эндере А. Стейн нашел фрагменты тибетских буддийских рукописей VIII в. По бумаге и почерку А. Стейн определил, что они были привезены из Тибета. Среди манускриптов — 14 листов типа потхи из рукописи «Шалистамбасутры» и семь коротких фрагментов других буддийских сочинений (Stein, 1907, vol. 1, с. 548—560).

В настоящее время тибетские рукописи и фрагменты буддийских сочинений из Центральной Азии хранятся в трех собраниях — коллекции А. Стейна в India Office library (Vallée-Poussin, 1962), коллекции П. Пеллио в парижской Национальной библиотеке (Lalou, 1939—1960) и в собрании рукописей ЛО ИВАН (коллекция С. Ф. Ольденбурга и П. К. Козлова). Самой крупной из них является коллекция П. Пеллио, которая насчитывает более 2 тыс. единиц хранения. В большинстве своем это полные свитки. В коллекции А. Стейна 765 единиц хранения, среди них много фрагментов.

По сообщению Фудзиэда Акиры, небольшое число рукописей на тибетском языке из Дуньхуана и Турфана имеется также в Национальной библиотеке в Пекине (Fujieda, 1966, с. 8—9), однако эти рукописи не каталогизированы. Сам факт наличия сравнительно небольшой коллекции тибетских рукописей из Восточного Туркестана в китайских собраниях очень показателен. Как сообщает Фудзиэда (Fujieda, 1966, с. 13—14), китайское правительство в 1919 г. посылало в район Дуньхуана специального инспектора для выяснения положения дел на месте. Он сообщил, что в пещере близ трехэтажного пещерного комплекса, в котором была обнаружена замурованная библиотека, хранилось множество — много тонн (!) — тибетских свитков и потхи. Три связки свитков и 10 пачек рукописей потхи чиновник переслал в Дуньхуан и только одну связку — в Ланьчжоу, где эти рукописи были помещены в провинциальную библиотеку.

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ ПИСЬМА, ТЕХНИКА ПИСЬМА, ЧЕРНИЛА. ФОРМЫ И ВНЕШНИЙ ВИД РУКОПИСЕЙ

Большинство дошедших до нас тибетских рукописей из Центральной Азии написано на бумаге. Начало производства бумаги в Центральной Азии не отражено в нарративных источниках на языках, распространенных в регионе в I тыс. н. э. Как установил Э. Шаванн, бумага была изобретена в Китае около 105 г. н. э. (Chavannes, 1905a, с. 73), однако в III—IV вв. она, очевидно, была дорогой и употреблялась редко. Китайские документы, найденные в Нии и Крорайне (III — сер. IV в.), в большинстве своем написаны на деревянных дощечках. В самом Китае, несмотря на изобретение бумаги, в течение долгого времени продолжали писать на бамбуковых палочках (Chavannes, 1905a, с. 58, 74).

В Восточном Туркестане производство бумаги, по-видимому, началось в тот же период, что и в Китае, причем был заимствован китайский способ производства. Для изготовления бумаги главным образом использовали механически измельченную кору дерева Broussonetia papyrifera (бумажная шелковица). Химический анализ хотанской бумаги произвел в 1902 г. проф. Феснер под руководством Р. Хёрнле (Stein, 1907, vol. 1, с. 135). Таким же способом изготовлялась кашгарская бумага. В Турфане и Куче бумагу изготовляли как из китайской бумажной шелковицы, так и из других кустарниковых пород (Петров, 1958, с. 220). Здесь, как установил Р. Хёрнле, производство бумаги началось в IV в. н. э. (Hoernle, 1902a, с. 13). О производстве хлопковой бумаги в районе Аксу сообщают некоторые китайские источники (Бичурин, 1829, с. 131). В Китае для производства бумажной массы использовали также тряпье, коноплю, рисовую солому (Chavannes, 1905a, с. 6) [2].

Дуньхуанские хроники свидетельствуют о том, что в Тибете

в VII в. н. э. для письма использовали деревянные таблички *khram dmar-po*, т. е. «красные дощечки». На них записывались всевозможные учетные документы, списки, налоговые ведомости, перечни владений, а также повеления цэнпо (Róna-Taś, 1955, с. 165—166). Один раз в хрониках встречается термин *khram-skya* «серые (желтые?) таблички» — на них в 744 г. был записан реестр солдат (Chang Kun, 1956—1960, vol. 5, с. 137). Неизвестно, из какого именно дерева изготовлялись эти таблички, поскольку они до нас не дошли. В хрониках есть также важное для наших целей указание: в 744 г. вместо «красных табличек» для указов цэнпо было велено употреблять «желтую бумагу» (Chang Kun, 1956—1960, vol. 5, с. 136). Анализ бумаги фрагментов буддийских рукописей на Эндере показал, что они написаны не на китайской, а на местной тибетской бумаге, изготовленной из древесины Daphne papyracea, дерева, произрастающего в Тибете и в Непале. В Восточном Туркестане это дерево не растет (Stein, 1907, vol. 1, с. 426). Очевидно, в VIII в. в Тибете было налажено производство собственной бумаги, которая и использовалась для переписи буддийских текстов. Для составления важных официальных документов и указов цэнпо использовали китайскую бумагу, по всей вероятности такую же, на которой в Китае писали доклады трону и императорские указы.

Чтобы приготовить бумагу для письма, ее пропитывали крахмальным клеем, покрывали слоем гипса, полировали. Тибетскую бумагу вместо гипса иногда покрывали рисовой пудрой. В результате такой обработки поверхность бумаги делалась ровной и чернила на ней не расплывались. Для обеспечения лучшей сохранности бумаги ее обрабатывали соком цветов и плодов небольшого деревца, которое китайцы называли *хуай*, а кашгарцы — *тумек* (Петров, 1958, с. 227—228). От этого бумага приобретала желтый цвет. Встречается и неподкрашенная бумага, значительно более дешевая, используемая для повседневных записей. В Тибете изготовляли также рукописи для особо торжественных случаев: каждый монастырь, очевидно, имел парадную копию буддийского канона или отдельных сочинений из него, переписанную на бумаге, покрытой черным или синим лаком, чернилами с золотым или иным порошком из драгоценных металлов.

Климатические условия в Центральной Азии оказались более благоприятными для сохранности рукописей, чем в Индии. Сухой воздух, лёссовые почвы не принесли большого ущерба даже тем рукописям, которые А. Стейн нашел под открытым небом, в кучах мусора, среди развалин. Если же рукописи были замурованы в пещерных хранилищах, подобно Дуньхуанской библиотеке, обнаруженной в пещерах Могао, то здесь условия для их хранения были почти идеальными: Дуньхуанская библиотека дошла до нас в прекрасном состоянии, несмотря на то что рукописи пролежали в пещерах с начала XI в. по 1900 г.

Обращает на себя внимание и отличное качество чернил, используемых для написания центральноазиатских рукописей. Это

черные чернила, которые кажутся однотипными на всем протяжении I тыс. н. э.— от самой ранней рукописи на бересте письмом кхарошти (I—II вв.) и документов на дереве, коже и бумаге из Нии и Крорайны до поздних хотано-сакских и санскритских рукописей из Хотана IX—X вв. Химический анализ чернил, насколько известно, проделан не был. А. Стейн полагает, что это либо индийские, либо китайские чернила (Stein, 1907, vol. 1, с. 347). Палочка таких чернил была найдена им во время раскопок крепости в Эндере. Китайские документы, как отмечает Э. Шаванн, написаны такими же чернилами, как и индийские и хотано-сакские, хотя иногда эти чернила кажутся более густыми. На дощечках документов кхарошти, найденных среди руин, где они пролежали не менее полутора тысяч лет, текст сохранился очень хорошо и легко читается невооруженным глазом. Основным компонентом индийских чернил была ламповая сажа.

Во время раскопок Нии и Крорайны А. Стейну удалось обнаружить инструменты для письма — четыре грубо обрубленные палочки из веток тамариска с одним заостренным концом (Stein, 1907, vol. 1, с. 335). Именно такие палочки упоминаются, очевидно, в «Цзютаншу»: «Народ Хотана употребляет [для письма] куски дерева вместо кисточек» (Chavannes, 1903, с. 125). В помещении XV было найдено хорошо обработанное деревянное перо из веточки тамариска длиной около 10,5 см, расщепленное на одном конце и снабженное на другом костяным набалдашником, который, очевидно, служил для полировки бумаги. Прототипом этого пера, как предполагал Э. Шаванн, послужила бамбуковая палочка, которая в Китае использовалась для письма до изобретения кисти, т. е. до III в. до н. э. (Chavannes, 1905a, с. 65, 70, 72). Р. Эммерик указывает, что некоторые сакские рукописи, особенно скорописные, написаны пером (Emmerick, 1979,с. 8).

В Центральной Азии были в употреблении рукописи двух видов — традиционные индийские потхи, длинные узкие листы, написанные по горизонтали, и китайские свитки. Как уже упоминалось, были распространены также рукописи-гармоники (на бересте и на бумаге), например гармоники их Хара-Хото или пракритская «Дхаммапада». Размеры листов рукописей-потхи довольно разнообразны. Самый большой формат листа имеет кашгарский манускрипт «Саддхармапундарики» — 56 × 17 см. Средний размер листа — 35 × 14 см; как правило, на каждой стороне такого листа помещается пять-шесть строк текста. Некоторые рукописи написаны убористым мелким почерком, по девять-десять строк с каждой стороны. Тибетские рукописи-потхи имеют такой же размер листов и число строк на листе. Иногда листы аккуратно надклеивались до нужных размеров, обычно с правого края. Для брошюровки манускриптов посередине левой четверти листа делалось отверстие диаметром 1,5—3 см. Через него продевали шнурок, который обычно закреплялся на деревянных дощечках, служивших обложкой книги. При чтении книги листы перекладывают снизу вверх.

Форма свитка была характерна главным образом для хотано-сакских и тибетских книг. Свитки склеивались из отдельных листов шириной около 25 см, длина их различна, некоторые достигали 7 м (Emmerick, 1979, с. 8). Хотано-сакские и тибетские рукописи часто писались на обороте китайских рукописей, которые в данном случае использовались просто в качестве бумаги, ценившейся в Центральной Азии очень высоко. В китайских свитках текст начинали писать с правого края листа, иероглифы составляли вертикальные строчки, заполненные сверху вниз и расположенные параллельно склейке. В хотано-сакских и тибетских свитках расположение текста было совершенно иным. На каждый лист свитка по отдельности, параллельно их краям, наносилась рамка для текста. Первым листом был крайний левый, который заполнялся текстом слева направо и сверху вниз, как в рукописи-потхи. Число склеенных листов могло быть различным в зависимости от размера переписываемого сочинения. Иногда в один и тот же свиток переписывали несколько буддийских сутр или различных по содержанию сочинений.

Большинство буддийских рукописей из Восточного Туркестана написано уставным центральноазиатским вертикальным брахми. Наклонный брахми засвидетельствован главным образом в тохарских рукописях. В хотано-сакских рукописях и в приписках к некоторым санскритским рукописям засвидетельствован скорописный вариант брахми, который в индийских рукописях не встречается. Является ли скоропись центральноазиатским изобретением, в настоящее время установить не удается. В тибетских рукописях из Восточного Туркестана и Дуньхуана засвидетельствован главным образом уставный тибетский бучан, только один дуньхуанский тибетский свиток в коллекции ЛО ИВАН написан скорописью. Среди буддийских рукописей, найденных в Хара-Хото, значительное количество скорописных фрагментов, причем их орфография указывает на более позднее время переписки по сравнению с дуньхуанскими манускриптами.

О внешнем виде центральноазиатской потхи можно судить по некоторым данным, приведенным в тибетских документах из Дуньхуана. Каждый том обязательно имел «приклад» (тиб. *yobyad*) — платок для заворачивания, доски-обложки и ярлык, обычно матерчатый, на котором написано краткое название сочинения, иногда имя автора. Ярлыки часто украшали вышивкой, монетами, бусами. Зажатый между двумя дощечками том заворачивали в платок, завязывали шнурком, прикрепляли к нему ярлык и помещали — ярлыком наружу — на полку хранилища, глубина которой соответствовала длине тома. Именно таким образом тибетские рукописи и ксилографы хранятся в библиотеках и в настоящее время. Судя по восточнотуркестанским находкам, «приклад» был также необходим для хранения рукописей, написанных письмом брахми.

Изредка рукописи украшались цветными миниатюрами. Миниатюры (обычно две по краям листа и одна в центре) вписывались

в небольшие окружности, диаметром 10—11 см. В скрипториях был особый штат художников, для которых переписчики специально заготовляли рамки-окружности. Содержание найденных миниатюр однотипно: на них изображены будда с донаторами, бодхисаттвы. Центральноазиатские рукописи не украшались каллиграфическими надписями.

До изобретения бумаги традиционным центральноазиатским материалом для письма служили деревянные дощечки и кожа, а также заимствованный из Китая шелк. Следует отметить, что кожа в Индии не использовалась для письма, а деревянные таблички *пхалака* служили только для обучения грамоте. В Восточном Туркестане найдены документы на деревянных дощечках или палочках, написанные как на санскрите и пракритах, так и по-тибетски и по-китайски. Каждый из перечисленных видов письма сочетался со своей особой формой документа. Китайские документы на дереве представляют собой узкие палочки, шириной 1—0,75 см и длиной 22,5—23 см. На такой палочке помещались только одна-две вертикальные строчки иероглифов. Палочки изготовлялись из местных древесных пород — терека (Populus alba) (Stein, 1907, vol. 1, с. 358) и тограка (Stein, 1928, vol. 1, с. 400—401). Из тех же пород изготовлялись тибетские таблички и таблички из Нии и Крорайны. Тибетские документы, как правило, написаны на более коротких и более широких, чем китайские, дощечках. Только учетные документы на выдачу продовольствия, налоговые бирки и пропуска имели стандартные размеры и формы, для писем же, донесений и прочих записей использовались обычные куски древесины самых разных размеров и очертаний.

Засвидетельствовано два типа документов из Нии и Крорайны: парные клинообразные «таблички с печатями» *киламудра* и парные продолговатые прямоугольные таблички *лихитака* — «письма». Размер каждой таблички колебался от 23,75 × 10 до 11,25 × × 3,75 см. Внутренняя часть каждой пары табличек была занята текстом, на наружной стороне верхней таблички писали адрес. Каждая пара скреплялась при помощи шнурка особым образом, на наружной стороне документов типа «киламудра» выдалбливалось углубление для глиняной печати отправителя. Такой тип документов уникален и нигде более не засвидетельствован. Небольшие деревянные дощечки, обструганные с одной стороны, использовались для письма в Турфане. Там найдено целое собрание изготовленных из дерева караванных пропусков на тохарском языке.

23 документа, написанные письмом кхароштхи, которые А. Стейн обнаружил в зале (11 из них сохранились полностью), представляют собой продолговатые полосы хорошо выделанной кожи. Текст нанесен только с одной стороны, строки расположены параллельно длинному краю. Длина полос колеблется от 28,2 до 16,25 см, ширина самой широкой из них — 14,4 см, самой узкой — 5 см. Большинство манускриптов хранилось в свернутом в свиток виде, каждый из них перевязан кожаным шнурком с печатью.

Эти документы — единственный образец рукописей индийскими видами письма на коже (Stein, 1907, с. 344—347).

ПЕРЕПИСКА РУКОПИСЕЙ. ОРГАНИЗАЦИЯ ХРАНЕНИЯ РУКОПИСЕЙ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

О том, как в Восточном Туркестане было поставлено дело распространения рукописей, можно судить как по самим манускриптам, найденным на его территории, так и по письменным свидетельствам, оставленным китайскими путешественниками, посетившими край в IV—VIII вв. Будучи буддийскими паломниками, отправившимися в Индию за каноническими произведениями, они основное внимание уделяли описанию буддийских монастырей и памятников, а также хранилищ рукописей. В библиотеках при монастырях, в которых путешественники задерживались на несколько месяцев для работы и оставляли заказы на копирование для себя сочинений, представлявших наибольший интерес, хранились буддийские манускрипты на санскрите, тохарском, хотано-сакском, согдийском, тибетском и китайском языках. Большинство рукописей, найденных в Дуньхуанской библиотеке, написано по-китайски и по-тибетски, причем тибетских рукописей значительно больше, чем китайских (Fujieda, 1966, с. 16) [3]. В библиотеках Восточного Туркестана сохранились многие санскритские тексты хинаяны и махаяны, которые в Индии были утрачены. Ряд буддийских сутр представлен наиболее ранними версиями, которые в Индии были заменены позднейшими вариантами.

Следствием распространения на территории Восточного Туркестана большого количества языков была двуязычность многих переписчиков рукописей. Так, санскритские рукописи из Хотана (например, манускрипты «Саддхармапундарики» из хранилища ЛО ИВАН) имеют колофоны, дублированные по-хотано-сакски. В рукописях встречаются хотано-сакские пометки на полях, приписки переписчиков тоже, как правило, сделаны на хотано-сакском. В хотано-сакских рукописях встречаются пояснения на санскрите. Среди турфанских рукописей есть тохарско-санскритские билингвы и фрагменты тохарско-санскритских толковых словарей. Уникальные фрагменты ксилографов шрифтом брахми, содержащие отрывки канона хинаяны на санскрите, показывают, что в Турфане резчики ксилографов говорили и писали по-китайски, поскольку названия разделов канона на полях листов дублированы иероглифами. Имена переписчиков и заказчиков тибетских буддийских сочинений, хранящихся в ЛО ИВАН, показывают, что среди них было много нетибетцев; очевидно, уже в VIII—IX вв. тибетский язык для некоторых племен и народов Центральной Азии, принявших буддизм, стал языком священных текстов.

Особый интерес представляет рукопись письмом брахми

№ 8212, 162, изданная Г. Бейли (Bailey, 1968, с. 17). Она написана на обороте китайского свитка в Дуньхуане и представляет собой черновик писца, в котором он оставлял копии всего, что переписывал. Многие тексты, очевидно в целях экономии бумаги, переписчик сокращал. Рукопись начинается с глоссария фраз и слов на китайском языке, записанных письмом брахми, затем следуют черновик письма духовным братьям в Хотан, краткое переложение «Саддхармапундарикасутры», длинный доклад княжескому двору и другие тексты. Черновик написан по-хотано-сакски. Из рукописи явствует, что переписчик брал заказы на составление и переписку личных писем [4], официальных документов и изготовление копий буддийских сочинений. По всей вероятности, он не входил в корпорацию монастырских писцов и работал самостоятельно.

При монастырях работали не только переписчики, но и переводчики, переводившие канонические произведения с санскрита на местные языки, а также с одного местного языка на другой. Китайская письменная традиция сохранила имена переводчиков канонических текстов на китайский язык. В ранний период распространения буддизма в Китае (до падения династии Западная Цзинь в 365 г.) среди них было только шесть-семь китайцев, остальные — выходцы из Индии и Средней и Центральной Азии (шесть индийцев, шесть юэчжи, четыре парфянина, три согдийца, два кучинца и один хотанец) (Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 114). Есть свидетельства того, что некоторые буддийские тексты переводились ими не с санскрита, а с северо-западного пракрита и с местных языков Центральной Азии. Для некоторых переводов использовались рукописи из Восточного Туркестана. В монастырях Индии и Восточного Туркестана обучались также многие переводчики канонических текстов на тибетский язык. В Западном крае было создано большое количество апокрифических тибетских сочинений.

Тибетские рукописи из Дуньхуана и хотано-сакские из Хотана сохранили большое число имен переписчиков и заказчиков рукописей. Имена целой семьи из Хотана — мужчин и женщин, усопших и здравствующих, взрослых и детей — сохранились в большом хотано-сакском колофоне к санскритской рукописи «Саддхармапундарики» из коллекции Н. Ф. Петровского (все имена — индийские, пронизанные буддийской семантикой). Заказчики в колофонах рукописей называются индийским термином *данапати* «донаторы», а сама переписанная рукопись — *дэядхарма* «дар [во имя] веры». Колофоны хотано-сакских рукописей свидетельствуют, что большинство донаторов были автохтонами Восточного Туркестана (Emmerick, 1974, с. 383—388). Донаторы-тибетцы, как правило, носили небуддийские имена. Их составной частью выступают такие слова, как *stag* «тигр», *khro* «гневный», *klu* «водяной змей», в которых прослеживается связь с родоплеменной общностью и традиционными анимистскими верованиями.

Как уже отмечалось, в VII—IX вв. Восточный Туркестан превратился в цитадель буддизма. В этот период в Индии буддизм уже утратил свои позиции, а ряд буддийских центров Средней Азии подпал под власть мусульман; в Тибете буддизм еще не стал религией масс, а в Китае он никогда не пользовался всеобъемлющим влиянием. Центры переписки буддийских канонических текстов на всех языках, как для частных лиц, так и для библиотек городов, переместились в монастыри Восточного Туркестана и Дуньхуана, территориально примыкавшего к нему и составлявшего с ним один культурный регион. Об этом свидетельствуют некоторые тибетские документы из Дуньхуана, касающиеся переписки рукописей. Один из документов представляет собой монастырскую переписку о приеме заказов от чиновников из *Kva-cu* (Кучи) и *Śa-cu* на изготовление копий канона (Thomas, 1927 — 1934, т. 2, с. 832—835). Плата за бумагу, писчие принадлежности, переписку, снабжение готовых томов необходимым «прикладом» и пересылку заказчикам осуществляется из сумм, поступающих от донаторов по частям (из-за этого происходят различные задержки и неувязки: приходится ждать очередного денежного взноса). Из тех же сумм писцы в счет оплаты их труда снабжаются рационом питания (тиб. *tshal-ma*). Организация переписки и вручение томов заказчикам входили в обязанности настоятелей монастырей. Они рассылали счета, им же вручали уведомления о получении книг заказчиками. В источниках говорится о переписке двух сутр — «Шатасахасрикапраджньяпарамиты» и «Апарамитаюхисутры»; между тем фрагменты рукописей этих сутр на санскрите, китайском и тибетском языках в большом количестве найдены во многих областях Восточного Туркестана и в Дуньхуане.

Другой документ (Thomas, 1927—1934, т. 2, с. 839—843) затрагивает распределение писчего материала между переписчиками и организацию самого процесса переписки. Из него видно, что бумага в Восточном Туркестане ценилась очень высоко и переписчик нес за нее ответственность своим имуществом. С другой стороны, лица, виновные в задержке снабжения переписчиков бумагой и писчими принадлежностями, карались тюремным заключением; за присвоение бумаги писцов наказывали кнутом.

Как видно из источников, к переписке рукописей были привлечены сотни переписчиков и редакторов, в функции которых входили вычитка рукописей и внесение поправок в них. Документы свидетельствуют о наличии редакторов и сверщиков «трех уровней», которые прочитывали текст друг за другом и вносили поправки в соответствии со своей специализацией. Так, в 214 свитках из Дуньхуана, хранящихся в ЛО ИВАН, зарегистрировано более 90 имен переписчиков и более 60 имен редакторов-сверщиков. При этом в каждом свитке — по три имени редактора, иногда имена повторяются. Одно и то же сочинение, которое пользовалось у местных буддистов особым авторитетом, переписывалось в монастырях неоднократно, и списки увозились паломниками в другие страны Дальнего Востока, Южной Сибири и Юго-Восточной Азии [5].

Условия хранения рукописей, по всей вероятности, были не всегда столь благоприятными, как в Дуньхуане, в некоторых библиотеках манускрипты портились от сырости, насекомых и плохого обращения. В этом отношении особый интерес представляет собой акт инспекции одного из городских книгохранилищ (Thomas, 1927—1934, т. 2, с. 836—839), в котором оценивается ущерб, нанесенный рукописям червями, гниением и неаккуратной переноской. Процитируем этот тибетский документ:

«...вес [одного тома] составляет около 10 [цангов], если же [взять] полный комплект с необходимым прикладом, то вес дойдет до 13 цангов [6]. Каждый том комплекта, находящегося в собственности города, [первоначально] был полновесным. Когда же прошло 10 лет, при взвешивании на весах [оказалось, что] в полном томе сейчас вместо каждого цанга [только] 2 сранга и 7 шо [7] из-за того, что нужно вычесть пустоты. Для учета пустот не было сделано никаких измерений, мы просим дать инструкции [об измерении] пустот. [Пустоты образовались], во-первых, из-за того, что [часть листов] съели черви. При взвешивании [пустота] размером в [один] палец руки сокращала [вес] на 1 шо. В тех местах, где [листы] сгнили от сырости, [вес каждого цанга] тоже сокращался на 1 шо. При хорошем хранении, по прошествии 30 лет, во время учета [оказалось], что от гниения вес [каждого цанга] сократился всего на половину шо. При [контрольной] проверке за 15 дней от гниения [вес каждого цанга] сокращался на 2 шо. Учитывая те [листы], которые во время перевозки были затоптаны и разорваны, и те, которые потеряли в размере более чем на палец, на каждый [цанг] тома было обнаружено пустот по 6 шо. В будущем местный стхавира (настоятель монастыря.— *М. В.-Д.*), *mkhan-po lhun-grub* (чиновник местной администрации.— *М. В.-Д.*), член городского управления (тиб. *rtse-rje*) должны выявлять все пустоты в определенный день. Ваш покорный слуга сам, получив от Вас соответствующее распоряжение в виде частного письма, проследит за этим. Только по доброте [Вашей] не последовало [по этому поводу] более строгих приказов, ведь так мы должны понимать это?».

И действительно, за такое невнимательное отношение к хранению рукописей, при котором пятая часть каждого тома гибла от сырости, насекомых и неаккуратных переносок, следовало строго наказать хранителей.

НАЧАЛО КНИГОПЕЧАТАНИЯ СПОСОБОМ КСИЛОГРАФИИ

Следствием превращения Центральной Азии в мировой буддийский центр явилась всевозрастающая потребность в буддийских текстах. Объем буддийского канона, как можно судить по

современному объему одного из основополагающих сочинений махаяны — «Шатасахасрикапраджньяпарамитасутры», которая в ксилографическом дэргеском издании занимает 12 томов и содержит 4712 листов, был настолько велик, а количество заказов на него столь значительно, что никакая переписка не могла удовлетворить желающих иметь полный комплект канона. Это послужило толчком к поискам новых способов размножения буддийских текстов. И такой способ был изобретен, как представляется, именно в Восточном Туркестане и на примыкающих к нему территориях Китая. По крайней мере об изобретении книгопечатания в самом Китае не сохранилось никаких указаний в письменных источниках или официальных документах. К такому же выводу пришел исследователь книгопечатания в Китае Т. Картер, который привел хронологические данные о появлении первых печатных текстов способом ксилографии, известных в его время. К 627—648 гг. относятся старейшие сохранившиеся оттиски буддийских формул и отдельных иероглифов; к 768—770 гг.— санскритские буддийские заклинания, записанные по-китайски, оттиски которых хранятся в Японии; в 835 г. в китайских источниках упоминаются оттиски небуддийских китайских формул, изготовленные в Сычуани; к 968 г. относится оттиск китайского текста «Ваджраччхедикасутры», найденный в Дуньхуане (Carter, 1925, с. 245—250).

Прообразом ксилографического размножения текстов послужили печати. Первыми оттиснутыми текстами были буддийские благопожелательные формулы и дхарани. Техника изготовления первых ксилографов, по всей вероятности, не должна была значительно отличаться от той, которая сохранилась в Тибете до наших дней. Для изготовления матриц шли доски из твердого дерева, по размерам соответствующие формату будущей книги. Затем опытный переписчик на листах тонкой прозрачной бумаги такого же формата переписывал соответствующий текст. После этого листы бумаги наклеивали на доски текстом внутрь, и резчик по просвечивающим контурам знаков вырезал дерево между ними. Таким образом текст оказывался поднятым над вырезанными частями доски. После этого остатки бумаги смывались с досок, доски натирали краской и с них делали необходимое количество отпечатков при помощи особых валиков. Слой краски на досках время от времени подновлялся. Доски с вырезанным текстом хранились при библиотеках монастырей, с них можно было получать в случае необходимости новые отпечатки — до тех пор, пока литеры не стирались.

Именно такие ксилографические тексты, отпечатанные на мягкой белой китайской бумаге черной краской, были найдены в Восточном Туркестане в конце XIX в. Честь первой находки ксилографа, содержащего санскритский канон хинаяны письмом брахми, принадлежит русскому ученому Д. А. Клеменцу. В начале 1898 г. археологическая экспедиция Русского географического общества под его руководством обследовала Турфан. Среди других находок в Петербург были доставлены два очень маленьких обрывка от двух листов ксилографа, содержащего санскритский текст письмом центральноазиатское брахми. Отождествить его не удалось. В 1902 г. в Турфане немецкая экспедиция А. Грюнведеля нашла аналогичные фрагменты ксилографа, которые в 1904 г. были частично (23 печатных фрагмента) опубликованы Р. Пишелем (Pischel, 1904а, с. 807—827; 1904б, с. 1138—1145). Р. Пишель опубликовал 23 листа и фрагмента. Ему удалось реконструировать размер полного листа: 40 × 15,5 см, по пять строк текста с каждой стороны. На расстоянии 1,5—2 см от краев черной краской нанесена рамка, вдоль левого края вертикальной чертой, параллельной рамке, отделено поле шириной около 2 см, на лицевой стороне которого сохранилось название китайского сочинения: «Цза ахань у цзюань ибай ушиба шан» «Самъюктагама», цзюань пятый [лист], [л.] 158; на обороте страницы — подпись на санскрите письмом брахми: «буддхабхашита 158» — «сказанное Буддой, [лист] 158». Ксилограф содержит текст «Самъюктагамы», третьего раздела «Сутрапитаки» санскритского канона хинаяны. Такой важный для изучения культуры Центральной Азии факт, как раннее издание буддийского канона на санскрите, впоследствии был забыт. Не получил он освещения и в специальной статье А. фон Габен, посвященной турфанским ксилографическим изданиям (Gabain, 1967, с. 1—39).

Как представляется, найденные Д. А. Клеменцем и А. Грюнведелем фрагменты ксилографического издания санскритского канона относятся к числу самых ранних центральноазиатских изданий. Очевидно, верхним хронологическим пределом турфанского издания должно служить уйгурское завоевание этой территории в середине IX в., которое покончило с китайским влиянием в политической жизни Турфана и создало новую группу донаторов и заказчиков — тюркскую знать, принявшую буддизм. Буддизм продолжал сохранять здесь позиции ведущей религии до XIV в. Что касается нижнего предела, то здесь с уверенностью можно сказать, что ни Сюаньцзан, ни Ицзин, ни Хуэйчао, посетившие Центральную Азию в VII — начале VIII в., явно ничего не знают о ксилографическом издании буддийских текстов. Вряд ли они обошли бы молчанием столь достопримечательный факт. В политической и экономической жизни Турфана наиболее благоприятной и спокойной была первая половина VIII в. Во второй половине этого столетия Турфан неоднократно подвергался вторжению тибетцев и, номинально оставаясь в зоне китайского влияния, был отрезан от империи Тан тибетцами, захватившими Ганьсу и Дуньхуан. Логично предположить, что ксилографическое издание буддийского канона было предпринято в наиболее спокойный и благоприятный период истории Турфана, когда и донаторы могли без особого напряжения выделить для этих целей значительные суммы, и спрос на текст был достаточным, чтобы окупить издание, и государственная власть могла обеспечить сохранность библиотек и книг. Скорее всего это событие следует

относить к первой половине — середине VIII в. Палеографический анализ брахми, представленного в ксилографах, не противоречит такой датировке.

В начале 900-х годов в Турфане и Куче немецкие экспедиции обнаружили значительное количество фрагментов санскритских ксилографов местного производства, датируемых VIII—IX вв. Среди них — отрывки из санскритских грамматик, буддийских драм, «Пратимокшасутры» (одного из основных ритуальных буддийских текстов для покаяния), различных буддийских махаянских сутр. Это свидетельствует о широком развитии книгопечатания в Турфане и Куче, причем не только для распространения буддийских текстов. Засвидетельствованы два типа письма, которым пользовались резчики: северное восточнотуркестанское брахми, сходное с представленным во фрагментах канона, и письмо типа пала, которое было распространено в Бенгалии и Северной Индии в эпоху Пала (IX в.) (Clawitzer, Holzmann, 1965, с. 26—27, 40—42, табл. 35). Очевидно, в Восточном Туркестане существовало несколько школ писцов — местных и индийских. Фрагменты ранних китайских ксилографических изданий тоже происходят из Центральной Азии и были найдены в Хара-Хото. Общепринятая датировка этих ксилографов — не позднее XI в. Находки тангутских ксилографов в Хара-Хото говорят о высоком уровне развития книгопечатания в XI—XII вв. в государстве Западное Ся.

Начало книгопечатания в Тибете Б. Лауфер относит к X—XI вв. Несомненно, оно было заимствовано из Восточного Туркестана. В 782—794 гг. в Лхасе состоялся знаменитый диспут между представителем индийской махаянской школы буддизма Камалашилой и последователем китайской созерцательной школы чань. Отчет об этом диспуте сохранился в одной из дуньхуанских рукописей. Камалашила одержал победу, после чего тибетский цэнпо объявил об официальной поддержке махаяны. Особым декретом был определен круг литературы, которую разрешалось переводить с санскрита и пракритов на тибетский язык. При цэнпо Ральпачане (817—836) была создана особая коллегия по делам переводов буддийских сочинений. Ксилографическим способом поначалу, очевидно, издавались отдельные наиболее популярные сутры — «Ваджраччхедика», «Хридаясутра», «Апарамитаюхсутра», «Сукхавативьюхасутра». Первая письменная кодификация канона — «Канджура»(сутр) и «Танджура»(шастр) — была предпринята между 1311 и 1319 гг.; в 1700 г. в царствование императора Канси в Пекине начали резать доски для нового издания Канджура, который получил название «красный пекинский», поскольку текст был отпечатан с помощью красной краски (Laufer, 1909, с. 500). В настоящее время этот канон пользуется особой популярностью, его доски послужили основой для нового японского издания «Канджура» и «Танджура». В Тибете в 1731—1747 гг. были вырезаны доски еще одного канона — Нартанского (по названию монастыря, где было предпринято издание). В европейских хранилищах имеются отпечатки этого издания, выполненные на очень плохой тибетской бумаге — грубой, серой и неровной.

Совсем недавно в США с помощью тибетских ученых, представляющих буддийскую школу ньингмапа, предпринята перепечатка Дэргеского канона, одного из самых полных и удачных тибетских изданий XVIII в. В процессе подготовки к перепечатке канон был отредактирован и дополнен сочинениями из других изданий. Это новое издание снабжено аннотациями и библиографией на английском языке. В ЛО ИВАН в настоящее время есть полный комплект «Канджура» и «Танджура» пекинского издания, Нартанский и Дэргеский (красный и черный) «Канджур», а также «Канджур» издания монастыря Чонэ, который отличается хорошим качеством бумаги и печати и в других европейских хранилищах не представлен. Доски всех этих изданий вырезались в XVIII в.

Глава 10

ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Памятниками древнетюркской письменности или древнетюркской литературой принято называть обширный репертуар тюркских эпиграфических или написанных на бумаге текстов руническим или уйгурским письмом, а также письмом брахми, согдийским, манихейским и сирийским письмом (эстрангело) (Gabain, 1974, с. 1—41). Единичные тюркские тексты написаны тибетским письмом (Francke, 1924a, с. 5—6; Gabain, 1979, с. 67). Иногда к древнетюркским памятникам относят некоторые арабографичные тексты на тюркском языке или с тюркскими глоссами (Малов, 1951, с. 3). Более узкое определение древнетюркских памятников охватывает только рунические тексты. Время появления древнетюркских памятников относят обычно к VII—VIII вв., верхняя граница существования древнетюркской литературы менее ясна и колеблется в пределах XI—XV вв. [1].

Язык, на котором написан означенный круг памятников, за исключением арабографических текстов, называют «древнетюркским». Более корректным было бы выделение двух очень близких языков — языка тюркских руни́ческих памятников и языка древнеуйгурских памятников (Кондратьев, 1981, с. 3—11; Тугушева, 1978, с. 114—124) [2]. Расхождения между обоими языками невелики. Практическое единство языка литературных текстов осознавалось и творцами памятников. Так, создатели памятников древнеуйгурским письмом называют свой язык «тюркским». Вот как определяют они свой язык в колофонах переводных сочинений: *jana tavγač tilintin bišbalyqlyγ Syŋqu seli tutuŋ jaŋyrty türk tilinče evirmiš... namo but namo darm namo san* «Заново перевел с табгачского (китайского.— *С. К.*) языка на тюркский язык Шынгко Шели-тутунг (Сынгку Сели-тудун) из Бешбалыка. Хвала Будде, хвала дхарме, хвала сангхе!» Это пишет знаменитый уйгурский переводчик и писатель конца X — начала XI в. в колофоне к переводу биографии Сюаньцзана (Тугушева, 1980, с. 31; Gabain, 1938, с. 338) [3]. Ту же формулу он повторяет при переводе других буддийских сочинений с китайского языка. Только при переводе одной из самых значительных буддийских сутр, «Суварнапрабхасы» (Сутра золотого блеска; *Altun jaruq*), Шынгко Шели называет свой язык более подробно: *bosγutluγ bišbalyq Syŋqu šeli tutuŋ tavγač tilintin türk ujγur tilinče ikiläjü evirmiš* «Ученый Шынгко Шели-тутунг из Бешбалыка вновь перевел [это] с табгачского (китайского.— *С. К.*) языка на тюркский уйгурский язык» (Radloff, Malov, 1913—1917, с. 343). Впрочем, в колофоне берлинской рукописи этого сочинения слово «уйгурский» отсутствует (Müller, 1908, с. 14).

Из колофона рукописи древнетюркского перевода буддийского сочинения «Майтрейясамити» известно, что текст переведен сначала с санскрита на тохарский А, а с тохарского — на тюркский «священную книгу „Майтрейясамити“, которую бодхисатва гуру ачарья Арьячандра, родившийся в стране Агнидеша, перевел с индийского языка на тохарский (*twγry*) и которую гуру ачарья Праджньяракшита, родившийся в Ильбалыке, перевел с тохарского языка на тюркский язык (*toγry tilintin türk tilinče evirmiš*)» (Müller, Sieg, 1916, с. 414). Другой буддийский переводчик пишет в колофоне: «*Toγry tilintin šilazin prašniki jangyrty türkčä evirmiš* «С тохарского языка на тюркский заново перевел Шилазин-прашники» (Müller, Gabain, 1931, с. 678).

В представлении уйгурских грамотеев-переводчиков, монахов, чиновников, литературно-языковая традиция, восходящая к руни́ческим стелам при поминальных храмах тюркских и уйгурских каганов на Орхоне, была непрерывной, независимой от смены веры и обычаев, и она, эта традиция, по праву связывалась с ее творцами и создателями первых письменных текстов, именовавшими свой язык тюркским. Древнетюркская литература представлена в Восточном Туркестане и в прилегающем к нему районе Дуньхуана памятниками всех перечисленных систем письма. Более того, древнетюркские памятники письма брахми, тибетским, согдийским и манихейским письмом найдены только в этом регионе. Там же найдены все рунические тексты на бумаге и преобладающее число известных ныне памятников древнеуйгурским письмом. Древнетюркская литература раннего средневековья создавалась и в кочевых ставках на берегу Орхона и Енисея, и в оазисах Восточного Туркестана.

ПИСЬМЕННОСТЬ В ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ГОСУДАРСТВАХ

В VI—VII вв. тюркоязычные племена Центральной и Средней Азии, подчинявшиеся тюркским каганатам, а также тюркские племена Нижнего Поволжья, Подонья и Северного Кавказа, создавшие Хазарский каганат, уже пользовались собственным письмом. Необходимость в письменности возникла, очевидно, из нужд административной и дипломатической практики и фиксации государственных актов. Определенную роль могли играть и религиозные мотивы.

Иноземные источники сообщают о деревянных дощечках, на которые тюрки наносили резы (знаки?) при исчислении «количества требуемых людей, лошадей, податей и скота» (Бичурин, 1950, т. 1, с. 229). Вместе с тем тюркские послы снабжались грамотами. Так, прибывший в 568 г. в Константинополь ко двору императора Юстина II тюркский посол, согдиец Маниах, привез

послание от кагана, написанное, как рассказывает византийский историк Менандр, «скифскими письменами» (Византийские историки, 1860, с. 274). Отрывок из письма тюркского кагана императору Маврикию цитирует другой византийский историк — Феофилакт Симокатта (Феофилакт Симокатта, 1957, с. 159). О том, что это были за «письмена», можно судить по древнейшему сохранившемуся памятнику Тюркского каганата — Бугутской надписи из Центральной Монголии. Стела с надписью была водружена при поминальном храме Таспар-кагана (572—581), до восшествия на престол именовавшегося Махан-тегином. Таким образом, Бугутская стела сооружена примерно через 15 лет после посольства Маниаха. Надпись по трем сторонам стелы сделана на согдийском языке (Кляшторный, Лившиц, 1971а, с. 121—146). На одной из сторон имелась также почти полностью уничтоженная эрозией надпись на санскрите письмом брахми.

Согдийский текст, к сожалению сохранившийся не полностью, рассказывает о событиях первых тридцати лет существования Тюркского каганата; особенно подробно описываются заслуги Таспар-кагана. Из обращений к читателям видно, что согдийский текст был понятен в каганате достаточно широкому кругу образованных людей, принадлежавших к верхам тюркского общества. Большое число согдийцев жило при ставке тюркских каганов. Они были дипломатами и чиновниками, придворными и наставниками в грамоте, о чем прямо сообщают иноземные источники. Согдийцы создавали постоянные поселения и водили в Китай, Иран, Византию торговые караваны с товарами, принадлежавшими тюркской знати. Их культурное влияние на тюрок было очень значительно. Главным образом через согдийцев тюрки познакомились с достижениями древних цивилизаций Средней и Передней Азии.

В те же годы, когда была воздвигнута Бугутская стела, на тюркский язык — с целью пропаганды буддизма среди тюрок — впервые переведено и зафиксировано письменно буддийское сочинение «Нирванасутра». Оно не могло быть записано на бумаге иным алфавитом, кроме хорошо известного тюркам согдийского. Есть все основания полагать, что наряду с использованием в письменности согдийского языка тюрки прибегали к согдийскому алфавиту и для фиксации собственной речи. Позднее этот алфавит с незначительными модификациями получил название «уйгурского»; уйгуры пользовались им особенно широко в IX—XV вв., но для письма на камне, т. е. «монументального письма», курсивный согдийский алфавит использовался редко. Таким образом, еще до появления рунического алфавита тюрки широко пользовались согдийским алфавитом, который являлся первым официальным письмом Тюркского каганата [4].

Новое письмо — древнетюркский рунический алфавит возник в тюркской среде не позднее первой половины VII в. Он состоял первоначально из 37 или 38 не соединявшихся между собой знаков геометризованных очертаний и в отличие от согдийского

был хорошо приспособлен для фиксации (процарапыванием и резьбой) на дереве и камне. Руника достаточно точно передавала фонетические особенности тюркского языка. Так, бóльшая часть согласных знаков имела два варианта написания в зависимости от того, с каким гласным — переднего или заднего ряда — этот согласный употреблялся.

Не рассматривая в целом происхождения древнетюркской руники, отметим, что «из гипотез, выдвигавшихся для объяснения происхождения древнетюркских рун (тамговая, пиктографическая — обе в нескольких вариантах, финикийская, арамейская — в ряде вариантов, в том числе парфянская, согдийская, хорезмийская, пехлевийская, „арамейско-тамговая“), наиболее вероятной уже давно признается гипотеза о создании рунического письма на основе согдийского, восходящего, в свою очередь, к арамейскому письму ахеменидского периода» (Лившиц, 1972, с. 84—98; 1976, с. 63). Создатели рунического письма использовали тот же набор букв согдийского алфавита, который представлен и в уйгурской письменности, но отказались от системы обозначения гласных, характерной для согдийского (и лишь модифицированной в уйгурском письме), и разработали силлабарий, который базируется на оппозиции слогов с передними и задними гласными. Многие палеографические особенности знаков древнетюркской руники при сравнении с их согдийскими прототипами хорошо объяснимы, если учитывать монументальный характер рунического письма. Однако это обстоятельство ни в коей мере не умаляет оригинальности замысла творцов руники — они создали на базе согдийского алфавита принципиально новую письменность. По мнению Дж. Клосона, которому принадлежит одна из наиболее интересных гипотез о генезисе знаков рунического письма, при создании древнетюркской руники были использованы помимо согдийского также греческий курсив (в его бактрийско-эфталитской разновидности) и среднеперсидское (пехлевийское) письмо (Clauson, 1970, с. 651—676). Если учитывать известные ныне данные о согдийском алфавите, который насчитывал не 18 графем, как обычно считалось, а по меньшей мере 22, то для реконструкции пути, которым шли создатели тюркских рун, т. е. для воссоздания исходного комплекса графем и модификаций их начертаний, достаточно одного только согдийского алфавита.

Древнетюркский рунический алфавит пережил свой расцвет в VII — первой половине IX в. Уже в X в. на территории Монголии он сохранялся лишь как пережиток. Однако на Енисее и, возможно, на Алтае и северо-востоке Средней Азии руника дожила до X—XI вв. Древнетюркское руническое письмо построено по силлабо-графическому принципу: каждый знак, по терминологии В. М. Наделяева, является силлабограммой-литерой (Наделяев, 1973, с. 108—110), он обозначает слог или отдельную фонему. В орхонском варианте письма 38 знаков (в надписи Тоньюкука — 40), в енисейском — 39. Четыре знака (в енисей-

ском варианте — пять) передают гласные; каждый знак передает две гласные: *a—ä* (*e*), *i-y*(*e*), *o—u*, *ö—ü*. Бóльшая часть графем служит для передачи согласных фонем, причем отдельными знаками передаются их палатальные и велярные варианты; в шести случаях эти варианты не различаются и согласные употребляются как с передне-, так и с заднеязычными гласными. Шесть графем использовались для передачи сочетаний гласного с согласными или согласного с согласным (лигатуры): *oq—uq*, *ök—ük*, *yk—ik*, *lt*, *nt*, *nč*. Только в орхонском варианте имеется отдельный знак для *ič* [5].

В системе письма гласные графемы лишь в некоторых позициях обозначались относительно регулярно; однако наличие в языке гармонии гласных звуков и двух рядов графем для обозначения согласных обеспечивает правильное прочтение слов. Слова отделялись друг от друга двоеточием (в ряде енисейских надписей — одной точкой), но не во всех надписях этот знак употреблялся систематически. Направление чтения знаков — справа налево, но в некоторых енисейских надписях знаки располагались слева направо [6].

Памятники рунического письма по своим палеографическим особенностям, в пределах азиатского ареала их распространения, достаточно близки друг к другу, чтобы говорить о существовании единого графического фонда. Все же наблюдаются известные отличия как пространственного, так и временнóго характера, отражающие еще не вполне ясные пути эволюции всей этой письменной системы. В первом приближении следует выделить центральноазиатский (монгольский) и сибирский (енисейский) варианты руники, а внутри центральноазиатского — два временных подварианта: древнетюркский и древнеуйгурский (последний получил развитие в Восточном Туркестане). Более детальное исследование позволяет выявить наличие значительного числа стилей каллиграфии, степень отличия которых друг от друга весьма различна (Васильев, 1977, с. 79—82).

КЛАССИФИКАЦИЯ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ РУНИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ

В литературном и историографическом отношении рунические памятники не столь едины, как в отношении языка и алфавита. Наиболее существенной для историографического изучения руники является классификация памятников по их региональной, историко-политической (этнической) и жанровой принадлежности. Несмотря на огромный ареал распространения (от Орхона до Дуная, от Якутии до Гоби), известные к настоящему времени памятники группируются в сравнительно ограниченных районах — культурно-политических центрах древнетюркских племенных объединений. По региональному признаку могут быть выделены перечисленные ниже группы памятников.

1. Памятники Монголии, сосредоточенные главным образом в бассейнах Орхона, Толы и Селенги. К этой группе относятся крупнейшие из известных рунических текстов — памятники в честь Бильге-кагана и Кюль-тегина (Кошо-Цайдамские стелы), Чойрэнская стела, памятник Тоньюкуку, Онгинская надпись, памятник в честь Кули-чора, Селенгинский камень, Сэврэйский камень, Терхинская стела, Тэсинская стела, Карабалгасунская надпись, Суджинская надпись, 20 надписей Тайхир-чулу, две надписи Ихэ-Асхете, Хэнтэйская надпись, мелкие надписи с Хангая и Гоби, а также согдоязычная Бугутская надпись. Обычно эту группу надписей называют «орхонскими памятниками».

2. Памятники долины Енисея, подразделяемые на две подгруппы — тувинскую и минусинскую, к которым относится более 150 открытых к настоящему времени надписей на намогильных камнях, скалах, золотых и серебряных сосудах, монетах (Васильев, 1983).

3. Ленско-Прибайкальская группа памятников, насчитывающая 16 кратких надписей на скалах и бытовых предметах, чтение которых крайне затруднительно. Число наскальных надписей можно увеличить, если причислять к руническим письменам руноподобные знаки, зарегистрированные во многих пунктах Прибайкалья и верхнего течения р. Лены.

4. Алтайские памятники, также немногочисленные. Пока известны лишь одна стела, наскальные надписи и несколько надписей на серебряных сосудах, найденных в захоронениях (всего около 50 надписей).

5. Памятники Восточного Туркестана, включающие четыре надписи на стене древней постройки в Турфане, две надписи в пещерных храмах, несколько крупных текстов на бумаге из Мирана и Дуньхуана, надпись на бронзовом зеркале.

6. Среднеазиатская группа памятников, подразделяемая на семиреченскую (12 надписей на намогильных камнях из долины Таласа, надписи на монетах, бытовых предметах и деревянной палочке) и ферганскую подгруппы (17 кратких надписей на керамике и металле). Особое положение в ряду среднеазиатских памятников занимает документ на коже из архива с горы Муг. Несмотря на имеющуюся попытку его чтения (А. Н. Бернштам), тюркская языковая принадлежность текста оспаривается (С. Е. Малов).

7. Памятники Восточной Европы, разделяемые обычно на три группы — донецкую (надписи на двух баклажках из Новочеркасска, знаки Маяцкого городища, знаки на кирпичах из Саркела); дунайскую (надписи на серебряных сосудах из г. Надьсентмиклош и некоторые мелкие надписи на металле); поволжскую (надпись на черепе быка).

Региональной группировке памятников соответствует их историко-политическая (этническая) классификация.

1. Памятники Восточнотюркского каганата, к которым относится бóльшая часть надписей Северной Монголии (орхонские тексты), и, возможно, памятники Алтая, которые можно опреде-

лить как собственно тюркские памятники или, точнее, памятники тюркского племенного союза. Все датируемые надписи относятся к VIII в., но не исключено, что некоторые малые надписи могут быть отнесены к VII в. К концу VII в. относится, например, Чойрэнская стела.

2. Памятники Кыргызского каганата представлены надписями из долины Енисея, несколькими наскальными надписями Монголии и Суджинской стелой, датируемыми VIII—X (XI?) вв.

3. Памятники племенного союза курыканов (VIII—X вв.?) составляют Ленско-Прибайкальскую группу надписей.

4. Памятники Западнотюркского каганата включают как семиреченские, так и ферганские надписи (VIII в.).

5. Памятники Уйгурского каганата в Монголии, к которым принадлежат Селенгинский камень, Карабалгасунская надпись, Сэврэйский камень, Терхинская и Тэсинская надписи, датируются второй половиной VIII — началом IX в.

6. Памятники уйгурских государств в Восточном Туркестане, датируемые IX—X вв., включают как тексты на бумаге, так и настенные надписи из Турфана.

7. Памятники Хазарского каганата распространены на сравнительно обширной территории. К ним относятся восточноевропейская руника, деревянная палочка из Семиречья и, возможно, северокавказские руноподобные надписи.

8. Памятники Кимакского государства IX—X вв. представлены двумя надписями на бронзовых зеркалах.

В свою очередь, жанровая принадлежность памятников весьма разнообразна и позволяет выделить шесть групп надписей.

1. Историко-биографические тексты. К ним относятся как мемориальные, так и прижизненные восхваления деяний виднейших представителей тюркской, уйгурской и кыргызской знати, прежде всего членов каганского рода или близких им лиц, составленные их родственниками или ими самими. Такого рода надписи (Кошо-Цайдамские стелы, Чойрэнская надпись, надпись Тоньюкука, надпись в честь Кули-чора, Онгинская надпись, Селенгинский, Карабалгасунский, Тэсинский, Терхинский и Суджинский памятники) сочетают описание исторических событий, к которым в той или иной степени были причастны герой надписи или его предки, с изложением социальных и политических взглядов автора текста. Это — своего рода декларации, программное и в какой-то степени агитационное значение которых несомненно.

2. Эпитафийная лирика включает намогильные надписи долины Енисея и Семиречья, охарактеризованные С. Е. Маловым как «кладбищенская поэзия» древнетюркской эпохи. В этих, как правило, коротких надписях, созданных по определенному стандарту, упоминаются имя и титулы героя, его возраст, несколько важнейших событий его жизни (без описания обстановки, с которой связаны события) и жизненные блага, которыми «не насладился» покойный.

3. Памятные надписи на скалах, камнях и строениях, отмечающие какое-либо событие в жизни их автора (надпись Тайхиртчулу, Чарышская надпись, Хэнтэйская надпись, надпись на мавзолее Тоньюкука, некоторые другие мелкие надписи). Иногда такого рода надписи содержат лишь несколько слов, называющих предмет или отмечающих отношение к нему автора (надпись на Сулекской писанице).

4. Магические, религиозные и литературные тексты, к которым относятся восточнотуркестанские «руны на бумаге» — «Книга гаданий», трактат о магических свойствах камней, фрагменты трактата манихейского содержания.

5. Деловые документы на бумаге из Дуньхуана и Мирана.

6. Метки на бытовых предметах — надписи на металлических сосудах и зеркалах, керамике, монетах. Такого рода метки содержат обычно имя владельца или мастера, благопожелания или сведения, связанные с функциональным назначением предмета, например указание на вместимость сосуда.

Приведенные классификации показывают сюжетную неоднородность и историческую неравноценность памятников рунической письменности. Если благодаря сравнительному единству языка рунические тексты допускают унифицированный лингвистический подход к их изучению, то исследование памятников как исторического источника возможно лишь при выделении таких надписей, которые относятся к одной историко-политической группе и по своим сюжетно-жанровым особенностям дают достаточный для анализа материал.

В наибольшей степени указанным требованиям отвечают орхонские памятники, которые без колебаний можно характеризовать как главный источник для изучения истории Второго Восточнотюркского каганата. В отличие от всех других рунических памятников, не исключая и сохранившиеся древнеуйгурские орхонские надписи, древнетюркские орхонские тексты содержат, взаимно дополняя друг друга, связный рассказ об истории Второго Восточнотюркского каганата от его создания до начала упадка, изложенный от имени крупнейших деятелей этого государства. Политическая тенденциозность каждого из таких повествований не только не снижает, но, напротив, значительно повышает ценность источника, так как сопоставление программных деклараций и дискуссионных суждений относительно тех или иных событий позволяет в некоторых случаях лучше увидеть специфические конфликты и политические противоречия в каганате, чем это возможно при знакомстве с протокольным описанием «исторических происшествий» в китайских анналах.

Историографические аспекты анализа орхонских текстов могут быть различны. К памятникам обращались как к источнику для изучения политической и социальной истории тюркской империи, уделяя главное внимание событиям внутренней истории каганата, а также его отношениям с Китаем и другими соседними государствами. Не менее важен другой, значительно слабее изученный аспект содержащейся в надписях информации. В крупнейших памят-

никах долины Орхона немалое место занимают упоминания событий среднеазиатской и центральноазиатской истории, анализ которых позволяет наметить пути исследования комплекса историко-географических, историко-политических, этнологических и социальных проблем.

В енисейских памятниках, весьма важных для изучения истории Кыргызского каганата в Южной Сибири, содержатся также некоторые сведения о контактах енисейских кыргызов с тяньшаньскими тюргешами. Основной трудностью использования этих кратких текстов является их хронологическая неопределенность. Наконец, таласские рунические надписи, которые, казалось бы, должны представить наибольший интерес для изучения истории западнотюркских государств, менее других рунических памятников поддаются историографической интерпретации, прежде всего из-за их слабой изученности в палеографическом и собственно филологическом отношении.

ОТКРЫТИЕ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

После того как в 1896 г. Русское географическое общество передало Азиатскому музею мешок с обрывками древних рукописей, собранных или купленных в Турфанском оазисе экспедицией В. И. Роборовского и П. К. Козлова (1893—1895), эти рукописные обрывки в декабре 1897 г. просмотрел крупнейший русский тюрколог, акад. В. В. Радлов, выделивший из коллекции четыре древнеуйгурских фрагмента (Radloff, 1899, с. 55—56). Отметив, что фрагменты слишком малы для идентификации, В. В. Радлов все же указал на наличие двух разных групп текстов — деловых записей, выполненных трудночитаемым курсивом, и буддийских сутр в каллиграфическом исполнении.

За этим в 1898 г. последовала экспедиция в Турфан Д. А. Клеменца. Одним из ее важнейших результатов стало открытие значительного числа эпиграфических и рукописных текстов, в том числе и древнетюркских, копии или оригиналы которых были доставлены в Петербург. Отмечая достигнутые Д. А. Клеменцем «блестящие результаты при очень ограниченных средствах», В. В. Радлов выделяет пять категорий письменных памятников, обнаруженных экспедицией: древнетюркские рунические надписи, процарапанные в пещерных буддийских храмах; древнеуйгурские надписи черной и красной краской на кусках штукатурки из дворцовых или храмовых построек; фрагменты древнеуйгурских буддийских рукописей; фрагменты буддийских ксилографов; древнеуйгурские хозяйственные документы. По результатам экспедиции В. В. Радлов осуществил первую публикацию древнетюркских письменных памятников Восточного Туркестана — четырех рунических граффити, двух юридических (хозяйственных

документов и двух небольших фрагментов буддийских сутр (Radloff, 1898, с. 57—83). Находками В. И. Роборовского, П. К. Козлова и Д. А. Клеменца было положено начало древнеуйгурской коллекции Азиатского музея — ЛО ИВАН СССР, одной из крупнейших в мире. Вплоть до 1915 г. эта коллекция непрерывно пополнялась двояким образом — в ходе экспедиционных исследований и в результате передачи в Азиатский музей частных коллекций, собранных русскими должностными лицами в Восточном Туркестане.

К настоящему времени в Рукописном отделе ЛО ИВАН СССР хранятся 4228 древнеуйгурских рукописей и фрагментов. Наиболее крупные сборы древнеуйгурских рукописей и их фрагментов передали в Азиатский музей российские дипломаты. В 1907—1909 гг. был принят в музей фонд консула в Урумчи Н. Н. Кроткова, состоявший из 4070 единиц хранения. Сменивший в 1912 г. Н. Н. Кроткова на должности консула А. А. Дьяков передал музею 28 рукописей крупных фрагментов, собранных в Астане (Турфанский оазис). Десять уйгурских рукописей поступили от врача консульства в Урумчи А. И. Кохановского (1907 г.). Экспедиционные фонды представлены сборами уже упомянутых путешественников, а также С. Ф. Ольденбурга (1909—1910, 1914—1915) и С. Е. Малова (1909—1911, 1913—1914). Один уйгурский фрагмент из Хара-Хото поступил от П. К. Козлова. Основную часть коллекции составляют рукописи и фрагменты буддийских сочинений, в том числе полные тексты сутр «Алтун Ярук», «Дишаствустик», «Куаншиим Пусар». Крайне бедно представлены манихейские тексты. Все же ленинградский список покаянной молитвы манихеев «Хуастуанифт» — один из самых полных [7]. Важную часть собрания составляют 22 юридических и хозяйственных документа из Турфанского оазиса. Все они относятся к XIII—XIV вв.[8].

Самая большая коллекция древнеуйгурских рукописей и фрагментов — Турфанское собрание — была собрана немецкими исследователями А. Грюнведелем и А. Лекоком во время четырех экспедиций в Турфанский оазис (1902—1914). Берлинская коллекция насчитывает более 8 тыс. единиц хранения [9]. Эта по преимуществу религиозная переводная литература — буддийская, манихейская и христианская — содержит вместе с тем немало ценных сведений о культуре и истории уйгурского государства Кочо (850—1250) (Gabain, 1961; 1973; 1970, с. 115—124). Важной частью берлинской коллекции являются многочисленные юридические и хозяйственные документы.

В то время как ленинградская и берлинская коллекции давно стали объектами тщательного изучения и источниками многочисленных публикаций древнеуйгурских материалов, другие крупные коллекции — лондонская (коллекция А. Стейна, Британский музей) и парижская (коллекция П. Пеллио, Национальная библиотека) — изучены в значительно меньшей степени, и об их полном составе нет определенных сведений. Положение с изу-

чением обеих коллекций изменилось в 1986 г., после публикации Дж. Гамильтоном 36 текстов из Дуньхуана, как правило фрагментарных (Hamilton, 1986). Лучше описаны небольшие коллекции, собранные японскими, шведскими и финскими исследователями. Нет почти никаких сведений о составе древнеуйгурской коллекции, хранящейся в Пекине [10]. Особую группу памятников, написанных по-тюркски уйгурским письмом, составляют документы и литературные сочинения, созданные в русле мусульманской традиции в различных политических и культурных центрах Восточного Туркестана, Средней Азии, Ирана, Поволжья, Малой Азии (XI—XV вв.) (Sertakaya, 1977).

ПАМЯТНИКИ РУНИЧЕСКОГО ПИСЬМА В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

Памятники рунического письма распространены от Восточной Монголии до долины Дуная. Они имеют пяти-шестивековой хронологический диапазон и разную этнополитическую принадлежность. Даже сами значения рунических знаков неадекватны в европейском и центральноазиатском ареалах их распространения. Объем и сюжетно-жанровая специфика текстов таковы, что очевидное историографическое значение имеют только северомонгольская (орхонская) и хакасско-тувинская (енисейская) группы текстов, созданные в Тюркском, Уйгурском и Кыргызском каганатах [11]. Памятники из Восточного Туркестана, среди которых нет документов историографического характера, имеют тем не менее первостепенное значение для изучения культуры, в особенности идеологии, древнетюркских племен и народностей.

Первые памятники рунического письма были открыты в Сибири экспедицией Д. Г. Мессершмидта и Ф.-И. Страленберга в 1721—1722 гг. Но лишь после открытия Н. М. Ядринцевым (1889 г.) в Северной Монголии крупнейших памятников тюркского рунического письма — надписей в честь Бильге-кагана и Кюльтегина (30-е годы VIII в.) — стала возможна дешифровка этой загадочной письменности (В. Томсен, 1893 г.), а затем и первое издание орхонских стел (В. В. Радлов, 1894 г.). В течение последующих десятилетий число открытых рунических памятников значительно возросло, что позволило тюркской рунологии выделиться в отдельную отрасль древнетюркской филологии [12].

Руническая эпиграфика

Заслуга открытия первых тюркских рун в Восточном Туркестане — граффити на стенах буддийских пещерных монастырей — принадлежит Д. А. Клеменцу (1898 г.). В своей отчетной статье он пишет: «В Ярхото, в пещерах без живописи, служивших жилыми помещениями, мы нашли ряды нацарапанных на штукатурке



Рис. 11. Фрагмент уйгурского посетительского граффити на саманной штукатурке. Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция С. Ф. Ольденбурга. Публикуется впервые

рунообразных надписей. Надписи эти были репродуцированы нами посредством эстампажа. В других местах мы не встречали сколько-нибудь значительных надписей, сделанных этим шрифтом; отдельные буквы встречались нам в других пещерах около Ярхото, в пещере № 28 в Муртуке и на скалах близ Сенгимауза (Сенгим.— *С. К.*), в ущелье, на правом берегу речки Хараходжай» (Клеменц, рукопись а, л. 52; Klementz, 1899, с. 47). В другом отчетном документе, описывая «развалины Яр», Д. А. Клеменц отмечает: «В шестой и третьей пещерах стены покрыты глиной, и на них, среди разной мазни, нашли мы рунические надписи. Они сняты, одна из них скопирована от руки». Далее отмечается, что в пещерах, разрушенных обвалами, были обнаружены обрывки «полностью испорченных рунических надписей» [Клеменц, рукопись б, л. 5 (текст), 3 (рисунок)]. Тут же имеется карандашный рисунок одной из обнаруженных рунических надписей. По фотографиям и эстампам Д. А. Клеменца В. В. Радлов издал четыре рунические граффити, отмечая, что качество остальных копий не позволяет точно воспроизвести надписи. Карандашный рисунок Д. А. Клеменца не был издан, но благодаря ему устанавливается, что обнаруженные в 1960 г. сотрудниками Музея СУАР две надписи на стенах двух пещер в развалинах Яр-Хото (Фэн Цзяшэн,

1963, с. 145—156) [13] были первоначально открыты Д. А. Клеменцем.

Отмечая трудность изучения даже наиболее отчетливых граффити, В. В. Радлов предложил варианты чтения четырех надписей.

1. «...*n*: *at ečime saqynurmen*... «я поминаю моего старшего брата по имени...»;

2. ...*yšar bitidim* «написал...»;

3. *jilig čor siŋli qunčujyma* «для младшей сестры Йилиг-чора, моей супруги»;

4. *Šakjamüni ešitti lkük*: *l*... «Шакьямуни услышал» (вариант — «он услышал Шакьямуни») (Radloff, 1899, с. 80—82).

Копии двух надписей, изданные Фэн Цзяшэном, неудовлетворительны, серьезно затрудняют фиксацию знаков и уверенное чтение. Еще одна руническая граффити была обнаружена экспедицией П. Пеллио в восьмом пещерном храме Дуньхуана; надпись процарапана поверх фрески на левой стене и, к сожалению, почти не читается. Сама фреска относится ко второй половине VIII в. (Pelliot, 1902a, табл. XVIII) [14].

Наконец, в 1914—1915 гг. находки рунической эпиграфики в Восточном Туркестане были пополнены С. Ф. Ольденбургом, доставившим из Турфана бронзовое зеркало танского времени с процарапанной на нем краткой рунической надписью: *ač aqy qymyz*... *oγus* «являй нам наши волнения!.. род». Судя по употреблению термина *aqyq* «течение, поток, волнение»,— надпись имеет специфически буддийское содержание (Кляшторный, Лубо-Лесниченко, 1974, с. 45—48). Следует отметить, что по своему дукту вся руническая эпиграфика из Восточного Туркестана близка енисейской, а не орхонской и совершенно отличается от дукта «рун на бумаге» (Кляшторный, Лубо-Лесниченко, 1974, с. 47).

По конфессиональной принадлежности все мелкие надписи созданы в буддийской среде. Тюркские буддийские общины в Монголии и Восточном Туркестане появились не позднее второй половины VI в. Еще до того буддизм утвердился в позднехуннских государствах Восточного Туркестана (IV—V вв.), с которыми генетически и исторически связан правящий род Ашина (Кляшторный, 1964, с. 106—114). В самом раннем памятнике тюркской государственности, согдоязычной Бугутской надписи (ок. 582 г.), упомянуто создание Таспар-каганом «великой новой сангхи», т. е. буддийской общины (Кляшторный, Лившиц, 1971, с. 140; Kljaštornyj, Livšic, 1972, с. 86—87).

Религиозная жизнь тюрок, в течение двух десятилетий превративших свой племенной союз в мощную державу, к началу 70-х годов VI в. очень усложнилась. Наряду с традиционными культами Неба и Земли, культом предков и шаманством в этот период сказалось сильное воздействие великих азиатских религий, прежде всего буддизма. Еще многое предстоит исследовать, чтобы в полной мере выяснить значение, которое имели для буддийской миссии у тюрок экономические и политические мотивы. Несомненно, однако, что уже с самого начала существования Первого Восточнотюркского каганата (551—630) его правители хорошо понимали роль не только военных, но и идеологических факторов в управлении обширной империей. В буддизме, приемлемом как для среднеазиатской и восточнотуркестанской, так и для дальневосточной сферы их влияния тюркские каганы видели ту форму универсальной религии, которая могла помочь созданию некоей идеологической общности в весьма гетерогенной державе. Лишь социально-политический кризис каганата, начавшийся в 581 г., и последовавший затем распад империи приостановили этот процесс.

Первые шаги для официального внедрения буддизма в религиозную практику тюрок были сделаны Мухан-каганом (553—572). Однако лишь Таспар-каган придал буддийской миссии размах, который мог обеспечить сторонникам этой религии культурный и политический приоритет в каганской ставке. При нем были переведены на тюркский язык и записаны некоторые сутры. А. Габен справедливо предположила, что только согдийцы могли создать письменный перевод (Gabain, 1954, с. 196).

Весьма быстро распространился буддизм и среди уйгурских племен. Бесспорные свидетельства этого относятся к началу второй четверти VII в. (Бичурин, 1950, с. 300—302; Gabain, 1954, с. 169). Свое значение среди уйгуров буддизм наряду с традиционными культами и шаманизмом сохранял вплоть до принятия Бёгю-каганом в 762—763 гг. манихейства (Gabain, 1961б, с. 506—507). Попытка восстановить статус буддизма как государственной религии во втором Восточнотюркском каганате (687—744) в конце первого — начале второго десятилетия VIII в. успеха не имела, но постоянное существование в каганате буддийской общины не вызывает сомнений (Gabain, 1961б, с. 506—507). Новым подтверждением этого вывода стала находка в Восточной Монголии монеты с рунической надписью буддийского содержания (Кляшторный, 1973б, с. 334—338). Надпись датируется с наибольшей вероятностью концом VII — первой половиной VIII в., так как для VI — первой половины VII в. отсутствуют надежные свидетельства употребления рунического письма, а после 763 г. в Уйгурском каганате, т. е. на всей территории Монголии, буддизм впервые подвергался преследованию, а предметы буддийского культа — уничтожению (Gabain, 1954, с. 169). Господствующей религией среди уйгуров буддизм становится лишь в X в., уже на территории Восточного Туркестана; при этом буддийское вероучение оказывало сильнейшее воздействие на северные тюркские племенные объединения (Gabain, 1961б, с. 506—509). Имеются свидетельства о буддийской миссии среди кимаков (Арсланова, Кляшторный, 1973, с. 306—315) и кыргызов (Thomas, Clauson, 1972, с. 282—283). Последнее особенно интересно в связи с особенностями дукта восточнотуркестанских граффити.

Военное присутствие енисейских кыргызов в Джунгарии и Таримском бассейне во второй половине IX—X в. отмечено раз-

ными источниками, однако, весьма вероятно, оно было эпизодическим и не завершилось их переселением на эти земли (Кызласов, 1969, с. 95). Следует иметь в виду, впрочем, что руническое письмо в его енисейском варианте представлено в эпиграфике Западной Монголии (Кляшторный, 1978, с. 154) и использовалось не только кыргызами. Во всяком случае, мы можем засвидетельствовать, учитывая сравнительно позднюю датировку енисейских памятников, наличие в Турфанском оазисе в IX—XI вв. (а возможно, и в Дуньхуане) тюркоязычных буддийских общин, неидентичных уйгурской и скорее всего связанных с северными или северо-восточными соседями уйгуров.

Книги рунического письма. Турфанский оазис

Наряду с рунической эпиграфикой в Восточном Туркестане и Дуньхуане обнаружен небольшой фонд рунических текстов на бумаге — документов и книг, большей частью во фрагментах. Первые находки такого рода были сделаны в 1902 г. во время раскопок Турфанской экспедицией А. Грюнведеля на городище Идикутшари. Собственно, из добытых А. Грюнведелем и Г. Хутом семи бумажных фрагментов только один был обнаружен в ходе раскопок, а остальные шесть куплены у местных жителей, добывших их на том же городище. Ряд фрагментов (TM-327, TM-339) содержали текст хвалебного гимна в честь Мани, написанный тюркскими рунами на среднеперсидском языке; тюркскими были лишь начальные и заключительные слова гимна. Очевидно, эти тексты зачитывались во время литургии в тюркской манихейской общине на основном церковном языке манихейства — среднеперсидском. Для облегчения самого процесса чтения тюркский клирик переписал гимны более удобным для него руническим алфавитом. Четыре рунических фрагмента оказались листами или обрывками листов книги манихейского содержания; еще один фрагмент (TM-40) — обрывок параллельного уйгурского текста. Все фрагменты были вскоре после находки изданы и интерпретированы А. Лекоком (Le Coq, 1905б, с. 1047—1061).

Новые находки манихейских книжных фрагментов рунического письма были сделаны экспедицией А. Лекока (1905—1906). В 15 км к востоку от Идикутшари, на берегу р. Туюк, им было раскопано монастырское здание, и в ходе раскопок обнаружены два книжных листка с рунами. Один из них (T-20) оказался азбукой — он содержал изображение 19 знаков рунического алфавита и соответствующие им графемы манихейского письма (Le Coq, 1909б, с. 1050). Находки этих текстов указывают на ту конфессиональную среду, которая сохраняла традицию рунической письменности и принимала меры для обучения древнейшей разновидности тюркского письма.

Другой находкой А. Лекока был листок (T-14) с 31 строкой

рунического письмом. Листок был передан для чтения В. Томсену и им опубликован (Thomsen, 1910, с. 296—306). Текст оказался фрагментом «мистико-магической минералогии», трактовавшей о волшебных свойствах драгоценных камней. Типологически этот текст близок аналогичным согдийским сочинениям и составлен явно под их влиянием, что выяснилось и при терминологическом анализе (Thomsen, 1910, с. 303). Сам В. Томсен датировал находку второй половиной VIII в., но, по уточненной датировке Л. Базена, рукопись датируется IX в. (Bazin, 1974, с. 315).

В 1908 г. японская экспедиция Отани приобрела в Туюке два небольших бумажных фрагмента с записями руническим письмом (три и две строки). Фотографии обоих фрагментов, хранящихся в Киото, опубликованы (Haneda, Yamada, 1961, с. 198, табл. 29). Небольшой фрагмент книги рунического письма (листок с шестью неполными строками) был приобретен в сел. Караходжа (Турфанский оазис) в 1909 г. С. Ф. Ольденбургом. Местный крестьянин добыл этот оборванный бумажный листок на городище Идикутшари. Текст, изданный В. В. Радловым, слишком отрывочен и не поддается идентификации. Отчетливо читаются лишь отдельные даты по 12-летнему животному циклу. Упомянут, в частности, «год змеи» (Radloff, 1910б, с. 1025—1036).

Последняя по времени находка рунического текста на бумаге в Турфанском оазисе была сделана А. Стейном во время его третьей восточнотуркестанской экспедиции (1913—1916) (Thomsen, 1928, vol. 2, с. 1082—1089, табл. XXIV). Неполный лист, вырванный из «книги-тетради», содержит два столбца рунического текста, написанного красными и черными чернилами. Сохранились 15 строк левого столбца и начальные знаки правого. Сохранившийся текст является отрывком из повествования об обращении в манихейство некоего высокородного лица, Алп Сынгкур-тегина, который назван манихейским термином *niγošaq* «слушатель», т. е. член манихейской религиозной общины, занимающий низшую ступень церковной иерархии. Кроме Алп Сынгкур-тегина в тексте упомянуты и другие знатные лица (сохранились лишь обрывки имен и титулов), и среди них — некий *saŋun*, «военачальник». Этот титул написан в форме, не свойственной руническим текстам из Северной Монголии [15], но совершенно обычной для енисейской руники (Малов, 1951, с. 109).

На нескольких согдийских и уйгурских рукописях из Турфанского оазиса обнаружены приписки руническим письмом. По сообщению А. Лекока, «краткий тюркский конечный колофон, написанный тюркскими рунами», имеет один из листков согдийской манихейской книги (Le Coq, 1919б, с. 4). Вероятно, речь идет о неотождествленном согдийском манихейском фрагменте, изданном Ф.-В.-К. Мюллером, с надписью из двух сохранившихся слов в одной строке руническим письмом на оборотной стороне листа: *...er bitidim* «...[это] я, муж [по имени]... написал» (Müller, 1934, с. 548).

А. Габен сообщает о тюркском руническом колофоне в списке согдийской версии «Алтун Ярук» (Gabain, 1964a, с. 179). Однако в доступных изданиях этот колофон отсутствует [16]. Наиболее известна руническая приписка (колофон?) на оборотной стороне «лондонского свитка» буддийской сутры «*Sekiz jükmäk*» (Восемь акциденций) (Bang, Gabain, Arat, 1934, с. 97). Приписка состоит из двух слов (12 знаков). Поскольку начальный знак второго слова неясен, В. Банг и его соавторы, интерпретируя первое слово как *körüg*, «лазутчик, соглядатай», чтения и перевода всей фразы не дали. Наиболее удачный вариант интерпретации предложил А. Н. Бернштам: «(Это) написал я, Кюрюг» (Бернштам, 1939, с. 303—305, ср. также: Räsänen, 1936, с. 1—2). Датировка списка, а следовательно, и приписки, даются В. Бангом на основании хронологически неточных фонетических фактов. Предложенная им дата — XI—XII вв.— вызывает оправданные сомнения: рукопись «лондонского свитка» вряд ли позднее X в. (Древнетюркский словарь, 1969, с. XXXVI; Кляшторный, 1964, с. 50—70).

Возможно, наиболее поздним руническим текстом на бумаге из Турфанского оазиса является частное письмо (семь неполных строчек), написанное на оборотной стороне официального документа с тюркским курсивным текстом. Письмо открывается обращением *teŋrim* «мой господин!». В нем содержатся подтверждение получения некоего распоряжения и заверения в преданности автора письма своему хозяину. Издатели текста, С. Тезджан и П. Циме, не во всех случаях смогли определить уверенное чтение рунических знаков, крайне небрежно обозначенных адресантом (Tezcan, Zieme, 1971, с. 451—460). Другое чтение некоторых мест предложил Дж. Клосон, назвавший письмо «руническими каракулями» и считавший его позднейшим, пережиточным образцом руники (Clauson, 1973, с. 218).

Книги и документы рунического письма. Дуньхуан и Миран

Рукописи руническим письмом были обнаружены второй восточнотуркестанской экспедицией А. Стейна в двух местах — в пещерной библиотеке близ Дуньхуана и при раскопках цитадели Мирана (1906—1908). Всего было найдено 12 фрагментов и полных текстов (Or. 8212). Ныне эти рукописи составляют часть коллекции А. Стейна в Британском музее. По просьбе А. Стейна все найденные им тюркские рунические тексты были изучены, дешифрованы и изданы В. Томсеном (Thomsen, 1912, с. 181—227). Лишь один небольшой фрагмент рукописи рунического письма был обнаружен в Пещере тысячи будд экспедицией П. Пеллио (1907 г.); ныне этот обрывок хранится в Национальной библиотеке, в коллекции П. Пеллио (PT 2132) (Hamilton, 1981, с. 16).

Самой важной находкой среди «рун на бумаге» была небольшая книжка из 29 согнутых тетрадью листов, размером 13,2 × 8 см, с текстом из 104 строк [17]. Текст содержит 65 небольших притч и в конце рукописи — колофон, написанный красными чернилами поверх китайского буддийского текста (Hamilton, 1975, с. 10—11). Заглавия книга не имела, но непосредственно перед колофоном стояли слова: «Эта книга гаданий (знамений.— *С. К.*) хороша!» Поэтому памятник стал известен под названием «Ырк битиг» (Книга гаданий) [18]. Колофон гласит: «В год тигра, вторую луну, пятнадцатого [дня] я, младший клирик из монастыря „Обитель Великого Облака“, выслушав [добрые] предзнаменования [духовного] наставника, написал [это] для нашего старшего брата, исиг-сангуна Ит Ачука» (Hamilton, 1975, с. 12—13). Указанную в колофоне дату Дж. Гамильтон определяет как 17 марта 930 г. (Hamilton, 1975, с. 12—13). Л. Базен приводит и альтернативную дату — 4 марта 942 г. (Bazin, 1974, с. 296). Терминология колофона заставляет предполагать, что сочинение было написано в манихейской среде. Так, слова *manystan* «монастырь» (от ср.-перс. *m'nyst'n*), *dintar* «[манихейский] священнослужитель» (от согд. *dynd'r*), *burua* «[доброе] предзнаменование» (от ср.-перс. *mwrw'*) обычны для тюркских манихейских текстов. Вместе с тем санскритский термин *guru* «[духовный] наставник», зарегистрированный в колофоне, характерен более для буддийской среды, нежели для манихейской (Hamilton, 1974, с. 17).

«Ырк битиг» по праву считается одним из труднейших для понимания древнетюркских текстов. Его издание, предпринятое



Рис. 12. Лист тюркской гадательной книги из Дуньхуана — самой ранней рукописи руническим письмом на бумаге. Собрание Британского музея, коллекция А. Стейна (Or. 8212—161). Издавалась в транслитерации

В. Томсеном, до настоящего времени остается единственным приемлемым для изучения памятника, так как, совмещая транслитерацию с транскрипцией и фиксируя пунктуационный знак-слово разделитель, В. Томсен сохранил до некоторой степени графическую основу текста, включая все ошибки и описки автора (переписчика?), и частично оговорил их. В последующих изданиях транслитерация либо недостаточно последовательна (Orkun, 1939, т. 2, с. 73—91), либо вовсе игнорируется (Малов, 1951, с. 80—92), несмотря на признанную условность многих мест транскрипционного текста. Перевод почти каждой из 65 притч «Ырк битиг» представляет немалую сложность, а во многих случаях и поныне остается предположительным. Опыт критического анализа существующих чтений и переводов предпринят Дж. Клосоном (Clauson, 1961, с. 214—225). Поправки к чтению и к переводу отдельных притч сделаны С. Тезджаном (Tezcan, 1976, с. 177—178), Ж.-П. Ру (Roux, 1976, с. 175—178), Дж. Гамильтоном (Hamilton, 1974; 1977, с. 247—254), М. Эрдалем (Erdal, 1978, с. 87—119), С. Г. Кляшторным (Кляшторный, 1977, с. 126—130). И. В. Стеблева наряду со стилистической и литературоведческой оценкой текста воспроизводит транскрипцию и дает перевод памятника, основываясь на издании С. Е. Малова (с учетом чтения и перевода Х. Оркуна), но с собственной строфической разбивкой каждой притчи, призванной подтвердить ее мнение о стихотворной форме произведения (Стеблева, 1970, с. 150—177; 1976, с. 115—126).

Исследователи памятника единодушно указывают на его теснейшую связь с орхонской культурной традицией, проявившуюся не только в «шаманском», по выражению С. Е. Малова, содержании, но также в языке и в композиционно-стилистических особенностях «Книги гаданий». В то время как А. Габен отмечает воздействие манихейской и в какой-то степени христианской литературы лишь на формальные элементы (Gabain, 1964, с. 215—216), И. В. Стеблева усматривает также и общее влияние манихейских идей на содержание памятника, проявившееся в противопоставлении добра и зла (Стеблева, 1972, с. 222—223). Дж. Гамильтон вслед за А. Франке, Ф. Томасом и Р. Стейном, напротив, полагает, что прототипом древнетюркской «Книги гаданий» были популярные в Восточном Туркестане той эпохи тибетские (resp. индийские) наставления о приметах и поверьях, содержащие оценки-противопоставления (плохо — хорошо) того же типа, что и «Ырк битиг» (Hamilton, 1974, pt. 9—10, ср. также: Arlotto, 1970—1971a, с. 636—685). Так или иначе, в «Ырк битиг» собраны сюжеты, распространенные в древнетюркской среде или связанные с повествованиями, общими для этой среды, и отражающие в той или иной степени народные поверья.

Приведем (в нашем переводе) некоторые из этих кратких повествований, сопровождаемых сентенцией: «(XII) Рассказывают: муж-воин отправился на охоту. В горах он камлал, [говоря]: „Эрклиг — небесный [бог]!“ Так знайте — это грешно!» За

грех здесь почитается отнесение Эрклига, владыки подземного мира, к божествам Верхнего мира, а сама притча ясно указывает на обычное для шаманских верований Сибири и Центральной Азии противопоставление Верхнего и Нижнего миров в религиозно-этическом плане.

«(V). Рассказывают: сын героя-воина пошел в поход. На поле боя Эрклиг сделал [его своим] посланцем. И говорят: когда он возвращается домой, то сам он приходит знаменитым и радостным со славою [мужа], достигшего зрелости. Так знайте — это очень хорошо!» Смысл сентенции предельно прост: лишь приняв участие в бою и проявив воинскую доблесть, юноша получает право зваться мужчиной. Герой притчи поразил на поле боя много врагов, за что назван посланцем владыки преисподней. Здесь содержится глухой отзвук древнейшего обычая инициаций, дающих право на переход из возрастной группы подростков-юношей в группу взрослых воинов и охотников. Наиболее логичное объяснение структуры и содержания «Ырк битиг» основано на гипотезе об эпическом характере того первоначального текста, который в виде отрывочных «микросюжетов» был по тибетскому образцу приспособлен для гаданий и предсказаний (Кляшторный, в печати).

Слабое отражение следов манихейства в таком скорее фольклорном, чем религиозном тексте, как «Ырк битиг», созданном к тому же в манихейской обители, как, впрочем, и сам выбор алфавита для его написания, говорит о явном упадке манихейства среди уйгурского населения Восточного Туркестана уже в первой трети X в., что было отмечено Л. Базеном (Bazin, 1974, с. 296). Наряду с постепенным укреплением в государстве Кочо позиций буддизма, достигшего своего подъема несколько позднее, наблюдается как некоторое оживление древних верований и представлений, так и их известная адаптация в новой, по преимуществу городской или, во всяком случае, оседлой жизни, происходившая не без влияния иных этнокультурных массивов.

Оба эти процесса нашли свое отражение еще в одном тюркском тексте на бумаге руническим письмом из Пещеры тысячи будд, хранящемся в коллекции А. Стейна под шифром Or. 8212 (78) и (79) (Stein, 1921, vol. 2, с. 294—295). Рукопись состоит из семи фрагментов, большей частью небольших, один из которых сохранил стандартную ширину китайских официальных документов VIII—X вв.—30 см (Fujieda, 1966, с. 28). Тюркский текст помещен на оборотной стороне уже использованного китайским писцом листа, что не было зафиксировано первоиздателем тюркского памятника В. Томсеном, так как он имел в своем распоряжении фотографию только одной стороны каждого фрагмента. В. Томсен издал несколько наиболее полных отрывков и определил их как тексты религиозного содержания (Thomsen, 1912, с. 215—217; ср. также: Hommel, 1922, с. 182—193).

Повторно к изучению этого памятника обратились Дж. Гамильтон и Л. Базен. Интерпретация китайского текста самого

крупного фрагмента позволила Дж. Гамильтону установить, что этот документ является копией донесений полководца Го Чэнтао императору династии Поздняя Тан Чжуанцзуну и датирован концом декабря 925 г. В январе 926 г. Го Чэнтао был убит, а в 936 г. пала Поздняя Тан. Только после этого события архив, принадлежавший императорским управлениям в Шачжоу (Дуньхуане), был разграблен, и бумаги из архива были использованы вторично. Таким образом, определяется время написания тюркского текста — середина или вторая половина X в. (Hamilton, Bazin, 1972, с. 23—28; Bazin, 1974, с. 292) [19].

Тщательное изучение тюркского текста фрагментов показало, что в пещерном храме обнаружен самый древний сборник тюркских пословиц [20]. Хотя сохранность текста явно недостаточна для уверенных суждений о древнетюркской паремиологии, все же легко выделить пословицы и речения, восходящие к более древней традиции, и пословицы, созданные в условиях еще нового для вчерашних кочевников городского быта. К первой группе с известной степенью условности можно отнести всего две пословицы из сохранившихся в тексте: «Хитростью ловят и льва, силой не поймать и мышь»; «Нет огня без дыма, нет молодца без изъяна». Зато вторая группа речений более представительна и ясно свидетельствует о разнообразном влиянии дотюркской этнокультурной среды на изменившийся тюркский быт: «Если не ошибаются, то мудрость не нужна; если не сбиваются с пути, то проводник не нужен. Нет писца, который бы не ошибался, нет проводника, который бы не сбивался [с пути]»; «Речь свидетеля — все равно что грамота с печатью»; «Проситель умер, а ходатайство не умерло»; «[Четверо самых ценных] — проводник, который не сбивается, советник, который не ошибается, ходатай, который не забывает [о порученном деле], писец, который не делает ошибок» (Hamilton, Bazin, 1972, с. 36—42).

Социальный фон, на котором появляются столь характерные фигуры, как писец, ходатай по чужим делам, проситель, подающий письменное ходатайство, весьма отличен от прежнего общественного устройства степных империй. Новый быт породил новые слова и речения, за которыми — многовековой и нередко мучительный процесс ломки и изменения жизненного уклада и культурных традиций многих тюркских племен Восточного Туркестана.

Два деловых документа руни́ческого письма, один из которых обнаружен в Дуньхуане, а другой — при раскопках цитадели Миран, свидетельствуют о наличии военно-интендантского делопроизводства на тюркском языке и в тюркской среде. Документ из Дуньхуана (IX — начало X в.) сообщает о прибытии (в Шачжоу?) отряда знатных тюркских воинов, сопровождаемых слугами — всего 30 человек,— которым полагалось от местного интендантства довольствие: ежедневно по барану и два кувшина браги каждому (Thomsen, 1912, с. 218—219). Документ подписан одним из воинов, Багатуром-чигши, написан плохо выработанным, неуверенным почерком. Одна из особенностей письма — более частое обозначение гласных, чем в других текстах, в чем, может быть, сказывается влияние уйгурского курсива.

Очень важен другой интендантский документ из трех фрагментов, найденный в Миране. Крепость Мирана контролировала путь из южнотаримских оазисов в Дуньхуан и была разрушена в IX в. Сам документ, по мнению А. Стейна, попал в Миран случайно, его происхождение связано с Дуньхуаном или Кучой (Stein, 1921, vol. 1, с. 471—476) [21]. Такое предположение представляется вполне обоснованным. Дата документа не вызывает особых сомнений — вторая половина VIII — начало IX в., т. е. эпоха существования Уйгурского каганата и борьбы этого государства за господство над северными оазисами Таримского бассейна. Поскольку в надписи упоминаются токуз-огузские племена (байырку, кюрабиры) и сообщается о доставке лошадей из родного юрта, то документ скорее всего свидетельствует о наличии письменного делопроизводства в войске каганата. В документе идет речь о распределении между воинами воинского снаряжения (доспехов, шлемов, мечей и лошадей).

Перечисленными выше открытиями и находками исчерпываются известные памятники древнетюркского руни́ческого письма на территории Восточного Туркестана. Несомненно, они составляют лишь малую часть того, что было создано этой разновидностью тюркской письменности. Жанровое разнообразие находок свидетельствует о широком использовании руники в разных сферах жизни — религиозной, деловой, военной,— а также, что совершенно уникально для древнетюркской письменности, для записей фольклорно-литературного характера. Уйгурское письмо для таких целей стало использоваться значительно позднее, не ранее второй половины XI в. Именно в Восточном Туркестане древнетюркское руни́ческое письмо утратило свой узкоэпиграфический характер, вошло в число графических систем, используемых для создания рукописных книг на тюркском языке. Но кульминация тюркской руники обусловила и ее упадок и исчезновение — руни́ческая графика, не приспособленная для скорого письма, неспособная к эволюции, не могла выдержать и не выдержала конкуренции с курсивной графикой [22]. Вряд ли руника использовалась в культурных центрах Восточного Туркестана после X—XI вв. Даже в сочинениях двух великих тюркских литераторов — ученого и поэта, живших в Кашгарии в XI в., Махмуда Кашгарского и Юсуфа Баласагунского, нет упоминаний об этом письме. Лишь персидский историк XIII в. Джувейни, рассказывая о руинах древнеуйгурской столицы Ордубалык на р. Орхон, в Северной Монголии (ныне эти развалины называются Карабалгасун), упоминает о плитах с письменами, которые никто не мог прочесть, т. е. о знаменитой трехъязычной Карабалгасунской надписи. Эту надпись будто бы смогли в конце концов истолковать *камы*, т. е. шаманы, однако излагаемый дальше рассказ о содержании надписи не имеет ничего общего с обычными эпиграфическими текстами (Juvaini, 1958, с. 53—61).

Время существования и функционирования тюркского рунического письма в Центральной Азии вряд ли намного превышает три—три с половиной столетия. Однако в течение этих трех веков была заложена основа письменной культуры древнетюркских народов, и в этом процессе роль древнетюркской руники трудно переоценить.

ПАМЯТНИКИ КУРСИВНОГО ПИСЬМА В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ И ГАНЬСУ (VIII—X ВВ.)

Древнетюркские памятники VII—VIII вв., написанные различными видами письма, были обнаружены исследователями во многих местах Турфанского оазиса, а также в Дуньхуане, в Сучжоу и в низовьях Эдзингола (Gabain, 1964a, с. 171—172) [23]. Нигде в других районах Восточного Туркестана и Ганьсу памятники такого рода пока не найдены, хотя достоверно известно о тюркском населении и тюркских административных и религиозных центрах в Бешбалыке, Куче, Хами и других оазисах севернее Алтынтага.

Судя по имеющимся в хранилищах памятникам, использование определенной системы письма для фиксации тюркского языка первоначально было вызвано религиозными нуждами. Именно в VI—VIII вв. обозначались успехи буддийской, манихейской, христианской (несторианской) миссий среди оседлого и кочевого тюркского населения Восточного Туркестана и Ганьсу, оказавшегося в сфере постоянных и тесных контактов с согдийцами, западными иранцами, тохарами, сирийцами, индийцами. Тюрки все более уподоблялись по образу жизни своим соседям. Общие с ними территориальные интересы возобладали над прежними связями. Культура и прежде всего идеология новых соотечественников, решительно взламывая племенные перегородки и сокрушая прежние культы (но не прежние суеверия), ворвались в быт и сознание тюрок. Прошло немного времени, и согдийское (уйгурское) письмо, сменяя привычную, но неудобную для письма на бумаге рунику, проникло в область административно-политической и хозяйственной жизни тюрок Центральной Азии. Лишь после решающих успехов исламской миссии в тюркской среде (XI—XII вв.) уйгурское письмо постепенно было вытеснено арабским.

Основной фонд древнетюркской письменности Восточного Туркестана и Ганьсу составляют памятники с ясно выраженной конфессиональной принадлежностью. Бóльшая часть их являются переводными религиозными сочинениями. Впрочем, перевод не всегда отличался точностью и зачастую заменялся переложением сюжета исходного текста с элементами литературной импровизации в прозе и стихах [24].

Наряду с рукописями и ксилографами сохранилось небольшое



Рис. 13. Фрагмент уйгурской рукописи из Турфана с цветным изображением поединка всадников (XI в.). Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция С. Ф. Ольденбурга. Публикуется впервые

число памятников оригинальной уйгурской эпиграфики. К числу оригинальных и не связанных с религией текстов следует отнести немногие фольклорные записи и значительный фонд древнеуйгурской дипломатики XIII—XIV вв. Манускрипты написаны на бумаге местного или китайского изготовления (более тонкой), ставшей от времени желтой или темно-коричневой. Текст написан изготовленной из сажи тушью, причем буквы наносились на бумагу кисточкой или каламом. В наиболее тщательно выполненных рукописях для первых строк отдельных глав и для слов, читаемых с особым почтением (например, имен Будды), использовалась красная тушь.

Брошюровка книг и ксилографов выполнялась несколькими способами. Во-первых, книга-тетрадь, брошюровавшаяся по сгибу. Первый лист такой книги расположен справа, строки располагаются перпендикулярно сгибу. Форма книги-тетради заимствована в ирано-сирийской среде и особенно часто использовалась манихеями и христианами. Разновидностью книги-тетради были написанные поздним уйгурским письмом буддийские рукописи и ксилографы, в которых текст расположен параллельно сгибу, а счет листов начинается слева.

Во-вторых, книга «пальмовых листов» (потхи). Эта форма восходит к образцу древних индийских книг, которые действительно состояли из положенных друг на друга длинных или коротких полос пальмовых листьев, прошитых нитью или шнурком. В Восточном Туркестане обнаружены индийские и тохарские рукописи-потхи из пальмовых листьев или бересты. Уйгурские книги-потхи изготовлены из бумаги малого или большого форма-

та. При письме слева направо (брахми) отверстие для шнурка находилось справа, при письме справо налево — слева; отверстие обводилось кругом. Строки располагались вдоль листа, сверху вниз. Книги такой формы бытовали преимущественно в буддийской среде, манихеи и христиане прибегали к ней лишь изредка. В уйгурских буддийских книгах на больших листах текст расположен перпендикулярно длине листа, а отверстие для шнура находится слева. Книги-потхи укладывались между твердыми деревянными крышками и обертывались тканью.

В-третьих, книга-свиток китайского образца, причем нередко уйгурский текст наносился на чистую оборотную сторону китайского свитка. В-четвертых, существовали книги-гармоники, т. е. книги с листами, сложенными гармоникой [25]. Многие иранские и тюркские манихейские рукописи украшались миниатюрами на синем или золотом фоне. В буддийских книгах иллюстрации появились позднее, обычно изображался Будда с многочисленным окружением [26].

Переписчики рукописей часто называют себя в колофонах. Обязательно указывалось имя писца (*bitigči*, *petkači*) в деловых документах. Судя по обилию документов и некоторым сведениям об их создателях, составителями были не только профессиональные писцы, поскольку грамотность была доступна широкому кругу тюрок Восточного Туркестана. Равным образом переписчиками религиозных рукописей были как писцы из монастырской среды, так и миряне, которые, переписывая священные тексты, совершали религиозный подвиг или выполняли обет. В колофонах манускриптов часто упоминаются имена их заказчиков, принадлежавших к высшим кругам тюркской аристократии. Впрочем, сам заказ не всегда выполнялся на тюркском языке. Так, заказчиками двух списков «Майтрисимит», написанных по-тохарски, были тюркские князья, а заказчиком среднеперсидской рукописи «Махрнамаг» — уйгурский хан. В колофоне последней рукописи имеется, в частности, длинный список тюркских аристократов-манихеев.

Хотя язык написанных курсивным письмом тюркских текстов из Восточного Туркестана принято называть уйгурским, все же он не вполне однороден. Памятники содержат следы по меньшей мере пяти диалектов, которые, однако, нельзя соотнести с какими-либо племенными группами. Наиболее явственны следы двух диалектов — раннего, свойственного руническим памятникам и манихейским рукописям (Н-диалект), и более позднего — диалекта буддийских и христианских памятников. Некоторые рукописи, написанные и на одном, и на другом диалекте, относятся ко времени, предшествующему переселению в Восточный Туркестан основной массы уйгурских племен. Поэтому можно полагать, что оба письменно зафиксированных диалекта не являются только уйгурскими. Очевидно, ими пользовались также собственно тюрки, тюргеши, басмылы, карлуки и некоторые другие тюркские племена, населявшие Восточный Туркестан еще в VII—VIII вв.

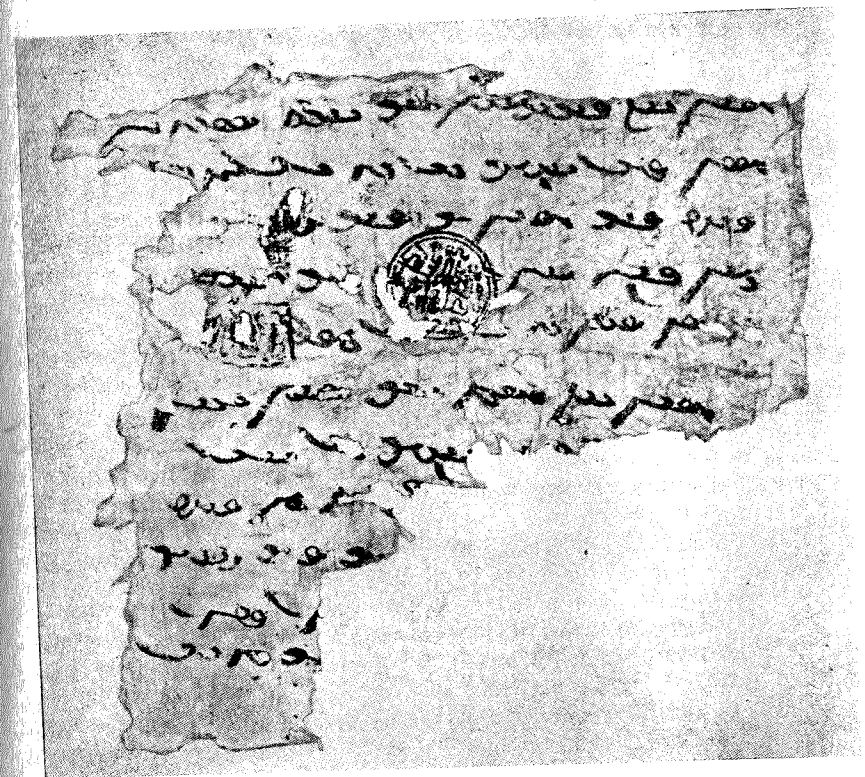


Рис. 14. Уйгурский юридический документ из Турфана (XIII в.). Собрание рукописей ЛО ИВАН, коллекция Н. Н. Кроткова. Публикуется впервые

Вполне удовлетворительные критерии для более определенных дефиниций пока не найдены [27].

Все системы письма, использованные при создании древнеуйгурских текстов, кроме брахми, имеют арамейское происхождение. Тюрки заимствовали эти ближневосточные по происхождению алфавиты через посредство согдийцев. Первоначально манихейское письмо использовалось только в собственной конфессиональной среде; позднее, несколько изменив орфографию, его применяли тюрки-буддисты. Сирийское письмо эстрангело, дополненное несколькими знаками, введенными согдийцами-несторианами, использовали только тюрки-христиане. Согдийское письмо было известно тюркам в двух его разновидностях. Первая характеризуется более крупными и ясными начертаниями — «письмо сутр». Другая, курсивная, имеет образцом согдийское деловое письмо VII—VIII вв. (Henning, 1958, с. 22). Памятников, написанных согдийским письмом, сохранилось немного. Все они являются фрагментами книг-потхи буддийского содержания. Не исключено, что все рукописи согдийским письмом относятся

к самым ранним тюркским памятникам на бумаге. Судя по неразработанности орфографии, это письмо употреблялось в тюркской среде недолго (Gabain, 1976, с. 69—77). Наибольшее распространение среди тюрок получила поздняя разновидность согдийского письма, приспособленная к тюркскому языку (Le Coq, 1919a, с. 93—109; Clauson, 1962, с. 175—187; Sims-Williams, 1981, с. 347—360). В европейской научной литературе письмо получило название уйгурского, так как бóльшая часть памятников этим письмом написана во время существования в Ганьсу и Восточном Туркестане уйгурских государств. Собственное письмо, употреблявшееся во всех сферах религиозной, экономической и политической жизни, стало одной из характернейших черт древнеуйгурской культуры. Индийское письмо брахми было свойственно тохарской и хотано-сакской буддийской культуре Восточного Туркестана. В алфавит брахми тохары добавили несколько знаков (акшар). В таком виде его заимствовали тюрки-буддисты, приспособившие брахми к своему языку. Письмо брахми использовалось тюрками преимущественно для переписки буддийских сочинений в немногих монастырских скрипториях. Все известные находки — свыше полутора десятков — происходят из Турфана (Сенгим, Муртук) [28].

Если начальный этап существования древнетюркской литературы на бумаге относится к VI в. (перевод на тюркский язык «Нирванасутры»), а ее расцвет приходится на IX—XIII вв., то последние памятники уйгурским письмом переписывались в Восточном Туркестане еще в конце XVII — начале XVIII в.[29]. Столь длительное существование мало изменившейся письменной традиции указывает на консерватизм и жизнестойкость породившей ее среды. Уйгурское письмо в дальнейшем распространилось далеко за пределы расселения древнеуйгурской народности. От уйгуров оно было заимствовано монголами, а от них—маньчжурами[30].

Рукописи манихейского содержания

Появление тюркского манихейства и тюркской манихейской литературы стало естественным результатом теснейших многовековых тюрко-иранских связей в Восточном Туркестане, Ганьсу и Монголии. Манихейская миссия неотделима от деятельности согдийских купцов-манихеев из Семиречья, Турфана и Дуньхуана, донесших свою веру до столицы Танской империи (694 г.) (Schaeder, 1948, с. 26). Манихейские священные тексты были едва ли не единственными религиозными сочинениями, которые не только поощряли торговлю, но и разрешали взимание ростовщического процента (Adam, 1961, с. 117—119; Lien, 1981, с. 153—173; Schaeder, 1948, с. 248). Торговой деятельностью и финансовыми операциями занимались не только рядовые согдийцы-манихеи, но и высокие церковные иерархи. Не исключено, что принятию уйгурами манихейства предшествовало их глубокое вовлечение в согдийскую трансконтинентальную караванную торговлю [31].

Тюркские манихейские памятники обнаружены пока только в древних городах Турфанского оазиса, в Дуньхуане и на берегах Орхона, где была воздвигнута прославляющая Мани и «учение света» Карабалгасунская стела с надписями на тюркском, согдийском и китайском языках. Хотя в Семиречье и не обнаружены тюркские манихейские тексты, имеются иные письменные свидетельства, позволяющие отнести весь этот регион или, во всяком случае, Таласскую и Чуйскую долины к основным районам сложения и расцвета тюркского манихейства.

Буддизм опередил в тюркской этнической среде иные прозелитические религии, однако, несмотря на несколько попыток упрочения его позиций даже после принятия этой религии некоторыми тюркскими и уйгурскими государствами, буддизм вплоть до X в. не был в регионе государственной религией. Напротив, государственной религией Уйгурского каганата в 762—763 гг. стало манихейство, которое, по крайней мере в течение второй половины IX в., оставалось государственной религией уйгурских государств Кочо и Ганьчжоу.

Манихейство (подробнее см. главу 15) распространилось среди оседлого тюркского населения Восточного Туркестана и, возможно, Семиречья задолго до его принятия уйгурским Бёгю-каганом (Zieme, 1972, с. 173—174). Хотя датировка тюркских манихейских письменных памятников чрезвычайно трудна, а иные свидетельства отсутствуют, все же есть достаточно оснований полагать, что уже к середине VIII в. тюркское манихейство процветало в обоих регионах. В то время как немногие манихейские фрагменты на тюркском языке из Дуньхуана можно датировать только концом X — началом XI в. (Bazin, 1974, с. 297—308), имеются по крайней мере две рукописи из Турфанского оазиса, относящиеся ко второй половине VIII в. Одна из них, в разрушенном контексте, упоминает девиз правления танского императора Суцзуна, приходящийся на 760—761 гг. (Шанъюань), и датируется 761 г. Другая рукопись содержит в колофоне даты по тюркскому животному циклу (год свиньи) и по манихейскому календарю (522 г.), что соответствует 795 г. В последнем манускрипте назван глава манихейской церкви, имевший резиденцию в Отюкенской черни, т. е. в центре Уйгурского каганата Ордубалыке (Bazin, 1974, с. 311—313).

Центрами манихейской литературной деятельности были монастыри [32]. Созданные первоначально по образу и подобию христианских монастырей в Египте, не без влияния коптского манихейства, монастыри вскоре появились и в других краях манихейской диаспоры. Остается неясным, какую роль сыграли аналогичные буддийские институты в Центральной Азии, однако несомненно их влияние на жизнь манихейских общин в регионе от Амударьи до Северного Китая. Известны лишь три письменных памятника, в которых упоминаются места, где в VIII—X (VIII—XI?) вв. существовали манихейские монастыри и имеются некоторые намеки относительно их внутренней жизни. Один из упомя-

нутых памятников факсимильно опубликован Хуан Вэньби и частично интерпретирован П. Циме (Zieme, 1975 a, с. 331—338). В указанном тексте названы манихейские тюркские монастыри в трех крупнейших центрах Турфанского оазиса — Яр-Хото, Кочо и Сольми. Анализ текста свидетельствует, что монастыри существовали на средства, которые они получали — деньгами или товарами — от бедных и богатых жертвователей: упоминается, в частности, пожертвование хлопчатобумажной ткани. Другой текст, гадательная книга «Ырк битиг», написанная руническим письмом, упоминает манихейский монастырь в Дуньхуане, существовавший в начале X в. Наконец, колофон рукописи манихейского сочинения «Ики йылтыз ном» (Священная книга двух основ), обнаруженной А. Лекоком в сел. Караходжа, содержит целый список манихейских обителей в городах Семиречья. Время перевода книги на тюркский язык (VIII в.) определяется упоминанием ее цели — «чтобы пробудить веру в стране десяти стрел», т. е. в Западнотюркском каганате. Завершенная «в день, предвещающий удачу, в благословенном месяце, в счастливый год», книга переписывалась в городе «славных и благословенных тюрок-чаруков», в Аргу-Таласе [33]. Далее следует перечень других городов Семиречья, где были манихейские монастыри — Йанан-кент, Ордукент (Баласагун?), Чигильбалык, Кашу.

На одной из настенных фресок монастыря в Кочо изображен манихейский монастырский скрипторий — ряд писцов с каламами в руках, сидящих на скамье за узким столом. Перед ними большие бумажные листы. Судя по одинаковой белой одежде и высоким белым колпакам-митрам, все они принадлежат к «избранным» (Gabain, 1961 a, с. 66—67) [34].

Манихейская община имела дихотомическую структуру. Ее большинство составляли верующие, оставшиеся в миру и называвшиеся «слушающими». Уйгуры называли их заимствованным из согдийского языка словом *niγošaq*, но иногда переводили это слово на тюркский язык — *äšidtäči*, *äšidšiči*. Миряне имели своего главу, которого именовали *niγošaqpat*. Те же, кто полностью посвятил себя религиозной деятельности, включавшей литературную и переводческую работу, именовались «избранными». В тюркском языке для перевода этого термина употреблялось адаптированное согдийское слово *dintar*. Уйгурские тексты упоминают «динтаров в белых одеяниях» и в белых митрах. В среде «избранных» известны три высшие ступени манихейской церковной иерархии. Первосвященниками манихейской церкви были двенадцать «учителей», один из которых являлся «главой [церкви]». В то время как «учителей» тюрки именовали согдийским словом *možaq* «архиепископ», для обозначения «главы» специальный термин в тюркских текстах отсутствовал. Возможно, для манихеев-тюрок он был лишь первым из можаков. В одном из уйгурских текстов упоминается «высокочтимый и именитый божественный наставник Вахманхайар Язд, великий можак „Четырех Тохры"», т. е. архиепископ манихейской церкви в Восточном

Туркестане [35]. Престол архиепископа находился в Кочо. Лишь в 719—732 гг. на Дальнем Востоке, в Лояне, был еще один можак, с началом гонений на манихейство в Танской империи покинувший пределы Китая. Резиденцией манихейского архиепископа Востока после этого окончательно стал Кочо. Даже в Ордубалыке не было своего можака, а главой государственной церкви Уйгурского каганата являлся его «ученик» (Le Coq, 1972, vol. 1, с. 402).

Вторую ступень церковной иерархии, согласно уйгурским манихейским текстам, занимали *автаданы* «епископы». В текстах упомянуты *teŋgri avtadan* «божественный автадан» и *alqyščy avtadan* «автадан-панегирист». В 694 г. носивший этот титул иерарх, иранец по происхождению, именуемый в китайских анналах *фудоданьь*, положил начало официальной манихейской миссии в Танской империи (Henning, 1936 б, с. 10—11). Наконец, третью ступень среди манихейских иерархов занимали отмеченные уйгурскими памятниками *махистаки* (*maχistaq*) «пресвитеры, старейшины», возглавлявшие литургию. Главой манихеев Уйгурского каганата в 795 г. уже упомянутый текст называет «божественного наставника и нового Мани, махистака Айгына» (Bazin, 1974, с. 312). Тюрки заимствовали у согдийцев не только принципы организации общины и титулатуру иерархов, но и тот круг религиозных сочинений, который динтары из тюрок предназначали для перевода на свой язык. Только в немногих случаях переводы делались непосредственно со среднеперсидского или парфянского оригинала или, еще реже, с тохарского. Именно через посредство согдийцев тюрки-манихеи восприняли характерные для «учения света» сюжеты, образы и литературные формы, определявшиеся нуждами литургии, миссии и экзегетики.

Наиболее распространенным видом сочинений в согдийской и тюркской манихеике были панегирические гимны и покаянные молитвы. Гимны (*käg*, *baš*, *bašik*) распевались в молитвенных домах во время службы, пением руководил динтар, носивший иранский титул *āfrīn sār* «глава гимнов». Заучивание гимнов и их переписка считались наряду с соблюдением поста самыми богоугодными и похвальными деяниями для обучающихся в монастырской школе и стремящихся стать динтарами. Известны не только переводные, но и оригинальные тюркские гимны, являвшие собой превосходные образцы древней тюркской поэзии с ее параллелизмами, обильными аллитерациями, нерегулярной цезурой, позволявшей избежать монотонности. Наиболее известны «Гимн богине утренней зари», «Гимн четырем великим сущностям» (восхваление Бога, его Света, его силы, его мудрости), «Гимн моему отцу Мани, моему Будде» [36].

Высокая художественная выразительность и яркая эмоциональность «Гимна богине утренней зари» подчеркнута его особой ритмикой, имитирующей бой барабанов:

Taŋ teŋri kelti
Taŋ teŋri özi kelti
.....

Taŋ teŋri
Jydlyγ jyparlyγ
Jaruqlyγ jašuqluγ
Taŋ teŋri
Taŋ teŋri

Явилась богиня утра,
Явилась сама богиня утра.
.....
Богиня утра,
Благоухающая,
Сверкающая,
Богиня утра,
Богиня утра.[37]

В «Большом гимне в честь Мани» сохранилось 123 четверостишия (492 стиха)[38]. Этот гимн примечателен тесной связью с основными понятиями и терминологией буддийской литературы. Сам Мани постоянно именуется Буддой, упоминаются, как и в буддийских гимнах, три главных греха — алчность, гнев и невежество, фигурируют и основополагающие понятия буддизма — нирвана, сансара, «четыре рождения». Хотя гимн очень длинен, начальная вертикальная аллитерация выдержана от начала до конца:

Qutrulγu jol jyŋaqlaryγ tilejü
Qoptyn syŋar il ulušlaryγ keztiŋiz
Qotgaryu tynlyγlaryγ taptuqta
Qodmadyn qamuγunu qutqartyŋyz

Ища пути к спасению,
Ты обошел страны всех направлений [стран света]
Найдя существа, подлежащие спасению,
Ты их не покидал и всех освобождал.

«Гимн четырем великим сущностям», «великолепный тюркский гимн» — adynčy türče bašik (сохранилось 27 строф), призывающий следовать учению Мани, по выражению А. Габен, «отшлифован по форме и дидактичен по содержанию»[39]:

Tözün bilge kišiler tirilelim
Teŋriŋin bitigin biz išidelim
Tört ilig teŋrilerke tapynalym
Tört uluγ emgekde qurtulalym

Благодарные и мудрые люди, давайте
соберемся,
Учение бога послушаем,
Четырем главным богам поклонимся,
От четырех великих мук освободимся!

Среди манихейских гимнов известны и оригинальные авторские сочинения на тюркском языке. Их создателями были поэты из уйгурской аристократической среды. Один из них — Тонга Кюль-таркан. Сохранился лишь небольшой фрагмент его «песни». Другой, Арпын-чор-тегин, известен как автор построенного на

повторах своеобразного гимна в честь Мани и небольшого стихотворения вполне лирического содержания:

Пусть распорядятся ясные боги,
Чтобы мы с моей благонравной,
Встретившись, не расставались,
Пусть могущественные ангелы придадут силы,
Чтобы мы с моей черноглазой
Жили веселясь![40]

Не менее выразительно по своей образности и тесной связи с эпической поэмой небольшое стихотворение, отрывок из гимна (публикация П. Циме):

Серым волком за тобой ходить пусть я стану,
Черным вороном на земле пусть я останусь,
Углем против болезни,
Плевком на точильном камне пусть я стану![41]

Близки к гимнам по содержанию написанные прозой переводные покаянные молитвы, которые А. Габен относит наряду с предписаниями о поведении к жанру дидактической литературы. Обычно эти мотивы зачитывались на каком-нибудь литургическом языке (скорее всего на среднеперсидском), но имеются их немногочисленные тюркские переводы. Чтение этих молитв в основном предназначалось для «избранных».

Наиболее известна покаянная молитва «Хуастуанифт», названная так по имени заказчика. Написана молитва на парфянском языке и, как теперь выяснено В. Хеннингом и Й. Асмуссеном, переведена на тюркский с несохранившегося согдийского оригинала (Asmussen, 1965, с. 235—236; Henning, 1936a, с. 32—41). Известно более двадцати тюркских копий этой молитвы, написанных манихейским и уйгурским письмом (Zieme, 1966, с. 351—376). По мнению С. Е. Малова, молитва «написана чрезвычайно хорошим, ясным и строгим языком» (Малов, 1951, с. 108). Она была предназначена не только для «избранных», но и для «слушающих». На основе трех копий (лондонской, берлинской и ленинградской) Л. В. Дмитриева составила полный сводный текст сочинения (221 строка) и дала его филологический русский перевод с необходимым текстологическим комментарием (Дмитриева, 1963, с. 214—232). Молитва содержит в форме просьб о прощении и покаянии полный репертуар прегрешений, возможных с точки зрения манихейского вероучения и этики. Ее особая важность для понимания манихейства достаточно полно выявлена монографией Й. Асмуссена (Asmussen, 1965).

К дидактическому жанру относится и одна из классических книг манихейства, упомянутая выше «Священная книга двух основ». По мнению В. Хеннинга, ее можно отождествить с одним из семи написанных самим Мани сочинений. Другие дидактические книги, подобно буддийским шастрам, построены в форме диалога — учитель (*baχšy*) отвечает на вопросы ученика (*titsi*).

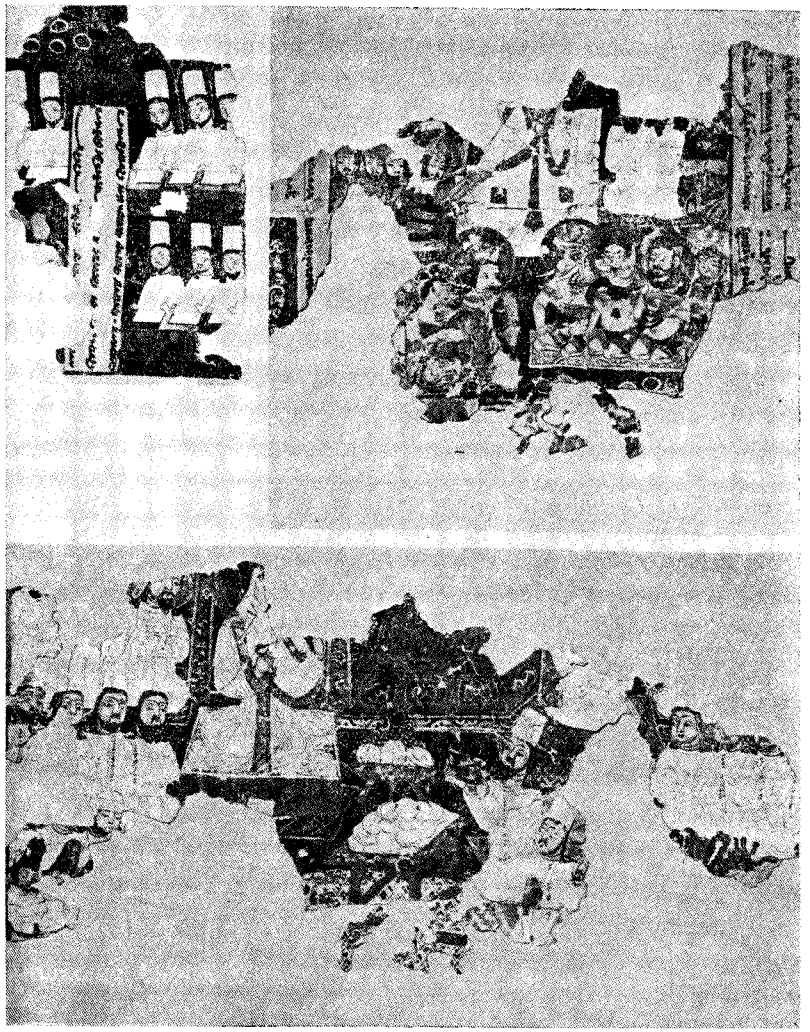


Рис. 15. Фрагменты миниатюр из уйгурских манихейских рукописей, найденных в Кочо. Западный Берлин, Музей индийского искусства, коллекция А. Лекока

В дидактических сочинениях более, чем в произведениях других жанров, отразилось глубокое сращение центральноазиатского манихейства с буддизмом и, правда в меньшей степени, проявляются черты непосредственного воздействия христианства (Gabain, 1964 а, с. 234—235; Haloun, Henning, 1952, с. 184—212).

Та же тенденция прослеживается и в специфическом жанре манихейской литературы — «рассказах» [42]. По мнению В. Банга, жанр «рассказа» развился из тех поучительных историй, кото-

рые манихейские проповедники вплетали в свои проповеди, почерпнув их из литературной сокровищницы буддизма, христианства, из фонда «бродячих сюжетов» Ближнего и Среднего Востока. В своем развитии манихейский жанр назидательного рассказа приобрел известную самостоятельность. Типичным примером такого рода стала библейская «Книга Еноха» — «Книга гигантов» манихейской традиции, одна из семи канонических книг «учения света» (Henning, 1943, с. 52—74; 1934, с. 3—11) [43]. Индийские сюжеты нашли отражение в рассказах о принце Шакьямуни, о сверлильщике жемчуга, о брахмане-астрологе и многих других. Через посредство христиан-сирийцев манихеи знали историю «мудрого Йозпаса» (*bilge Josypas*), т. е. Эзопа. Таков был круг литературных связей манихейской литературы, получивший отражение в тюркских памятниках (Gabain, 1964, с. 231—232).

Следует особо отметить наличие в уйгурской манихейке нескольких исторических повествований, связанных с принятием манихейства уйгурами. Эти повествования, разумеется, были отредактированы в духе апологетики «учения света» и его могущественных покровителей. Одним из подобных повествований является письмо некоего согдийца — манихейского динтара, переведенное на тюркский язык. Письмо повествует о принятии манихейства уйгурским Бёгю-каганом, о прибытии четырех согдийских динтаров в ставку кагана, о ночной дискуссии с правителем о вере, о процедуре провозглашения новой государственной религии [44]. Другой рассказ, сохраненный во фрагментах уйгурского манихейского памятника, также относится ко времени существования Уйгурского каганата. Уйгурский Букуг-хан, пока не отождествленный сколько-нибудь убедительно ни с кем из известных каганов, прибывает в Кочо, резиденцию можака, где беседует с главой манихеев Востока о поминовении трех махистаков, погибших мученической смертью (Henning, 1936 б, с. 15—17).

Немало исторических или историко-географических сведений содержат колофоны манихейских рукописей (Gabain, 1970, с. 115—124). К сожалению, общая беда всех манихейских рукописей — крайняя фрагментарность — стала серьезным препятствием на пути их источниковедческой и историографической интерпретации.

Рукописи буддийского содержания

Основную часть коллекции уйгурских рукописных и ксилографических памятников, обнаруженных в Турфанском оазисе и Дуньхуане, составляют фрагменты или относительно полные списки сочинений, входящих в буддийский канон, а также других апокрифических или идеологически связанных с буддизмом сочинений. Все они написаны уйгурским письмом или, в меньшем числе, письмом брахми. Ксилографы появились и получили распространение в относительно позднее время, они выполнены только уйгурским письмом (Gabain, 1963, с. 221—223).

Выше отмечалось, что буддизм был известен и распространен в тюркской этнической среде уже в VI в. Еще до принятия манихейства в 762 г. буддизм был весьма популярен и среди уйгурских племен, населявших Монголию и Джунгарию. Тюркские буддийские общины в Восточном Туркестане возникли не позднее VII—VIII вв. Однако успех буддийской миссии в уйгурском государстве Кочо обозначился не ранее X в., а его расцвет приходится на конец X—XII в. Сунский посол Ван Яньдэ, посетивший Кочо в 981 г., фиксирует полное торжество буддизма: в столице уйгурского государства он насчитал более пятидесяти буддийских храмов, манихейская же обитель была лишь одна (Bombaci, 1968, с. 17—18). Находки манихейских рукописей при раскопках буддийских храмов в Турфанском оазисе свидетельствуют о превращении манихейских богослужебных зданий вместе с их библиотеками в буддийские монастыри (Gabain, 1964a, с. 222).

Буддийская переводческая и литературная деятельность на тюркском языке началась весьма рано, однако VII—IX вв. достоверно не представлены в фонде тюркских буддийских памятников (Bazin, 1974, с. 287), если только не отнести к этому периоду два десятка фрагментов, определенно буддийских, написанных согдийским письмом. Впрочем, по мнению А. Габен, вопрос о точной дате тюркских буддийских фрагментов согдийским письмом все еще остается открытым (Gabain, 1976, с. 71).

Новый подход к датировке уйгурских буддийских памятников предложен Й. Лаутом (Laut, 1986), выделившим раннюю группу переводных сочинений, которую он назвал «доклассическим слоем». В противовес мнению о китайских истоках тюркского буддизма Й. Лаут полагает, что первые переводы буддийских сочинений на тюркский язык сделаны с согдийского языка и, следовательно, должны были сохранить языковые особенности заведомо более древних тюркских манихейских текстов (VIII—IX вв.). Хотя при позднейших переписках языковые различия нивелировались, все же и в некоторых рукописях XI в. остались следы более древних языковых форм и слов, заимствованных из согдийского языка или, чаще, санскритских слов, адаптированных согдийским языком. К таким «доклассическим» текстам Й. Лаут отнес обнаруженную в 1959 г. в Хами фрагментарную (293 листа) древнетюркскую рукопись «Майтрисимит».

Бóльшая часть поздней буддийской прозаической литературы является переводной, причем в основном с китайского языка. Таковы относящиеся к концу X — началу XI в. переводы Шынгко Шели-тутунга, едва ли не самого знаменитого из буддийских переводчиков-уйгуров (см. выше). В колофонах других рукописей упомянуты переводы их обеих с тохарских языков, а также с санскрита. А. Габен отмечает вероятность поздних переводов с согдийского языка, однако упоминаний об этом в колофонах нет (Gabain, 1964 a, с. 221—230).

Как полагает Й. Асмуссен, многообразие языков и письменностей, с которыми оказался связан тюркский буддизм, объясняется тем фактом, что две независимые линии буддийской традиции за пределами Индии, сакско-тохарская и согдо-китайская, слились воедино именно в тюркской среде (Asmussen, 1965, с. 145). Основная часть уйгурской буддийской литературы была переведена на тюркский язык после X в. Поэтому ниже мы воспользуемся только ограниченным числом примеров, характеризующих несколько основных жанров, представленных в уйгурской буддике.

Ранний и пока уникальный фрагмент с текстом буддийского содержания, весьма предположительно датируемый Л. Ю. Тугушевой VII—VIII вв. (исходя из особенностей бумаги и китайского текста на лицевой стороне), был приобретен Н. Н. Кротковым и ныне входит в состав коллекции древнеуйгурских рукописей ЛО ИВАН [45]. 13 вертикальных стихотворных строк уйгурского текста написаны беглым курсивом и обрываются на середине строки. Стихотворение, посвященное восхвалению Будды, является одним из старейших оригинальных поэтических произведений на тюркском языке, записанных на бумаге. Его семисложный размер — древнейший в тюркском фольклоре, особенно в эпосе. Несмотря на краткость сохранившегося текста, в нем уже представлен комплекс приемов, характерный для более поздней древнеуйгурской поэзии: начальная вертикальная аллитерация, начальная и конечная рифма, относительная равносложность, созвучие ритмических звеньев. Вот первое четверостишие (Тугушева, 1973, с. 250):

Burχan atlyγ baqšy-qa
Budγyl aryγ özinke
Bursaɲ quvraγ erdinke
Bodumyn tutušu ynanurmen

В учителя по имени Будда,
В его чистую [священную] сущность,
В общину драгоценную
Всем своим существом я верую.

Полное формальное сходство с этим стихотворением обнаруживают стихи древнеуйгурского поэта по прозвищу Кики (время его жизни неизвестно), посвященное восхвалению будды Амитабхи (Тугушева, 1974, с. 244).

Abita teŋri burqan-yγ
Ajaju saqynmaq ömekig
Amrylyp olurγu djan-yγ
Aju söz-leju birelim

О том, как о божественном будде
Амитабхе
С благоговением думать,
О дхьяне, где обретают успокоение,
Давайте же расскажем.

Культ будды Амитабхи и его эманации, бодхисаттвы Авалокитешвары, был весьма популярен в тюркской буддийской среде. Упомянутые в стихах *artuqraq meŋilig* uluš-uγ «страна полного счастья» (т. е. буддийский «западный рай Сукхавати», созданный Амитабхой), «дхьяна, где обретают успокоение» (т. е. способы созерцания и постижения Будды) свидетельствуют о хорошем знании уйгурскими поэтами основных канонических текстов махаяны, связанных с представлениями об Амитабхе, в том числе с сутрами «Амитаюрдхьяна» и «Сукхавативьюха». В фонде уйгурской буддики имеются не очень древние списки переводов обеих сутр (Gabain, 1964, с. 225—227). Упоминания о пути спасения, выходе из сансары, возрождении в «стране Сукхавати» имеются в стихах и других поэтов из Кочо, например Калыма Кейши (Тугушева, 1973, с. 245—246).

Вместе с Амитабхой в буддийской поэзии уйгуров фигурирует популярный в махаянском буддизме бодхисаттва Манджушри. Он назван единственным учеником Шакьямуни, провозглашается столь же мудрым, как и бодхисаттва Вималакирти (Kara, Zieme, 1977, с. 83—116). Другой популярный образ древнеуйгурской поэзии и уйгурского буддизма в целом — будда грядущего Майтрейя, ученик Манджушри, обитающий на небе Тушита до времени сошествия в мир, населенный людьми. Сохранилось 20 стихов неизвестного древнеуйгурского автора, обращенные к Майтрейе. По своей эмоциональной напряженности они близки лучшим образцам тюркской народной лирики:

Sansarta irinč mini teg
Saqynsar erti kim me joq
Sašmaqsyz burqan bolmyš-ta
Saqynγyl mini Majtri

В круговороте бытия нет никого,
Кто бы мог подумать обо мне, бедняге!
Став лишенным суетности буддой,
Подумай обо мне, Майтрейя! [46]

Весь сохранившийся фонд буддийской поэзии на тюркском языке — около 1500 стихов — был мощным оружием буддийской миссии среди тюркского населения Восточного Туркестана. Используя привычные и излюбленные формы народного стиха, буддийские проповедники находили психологически наиболее приемлемые способы пропаганды веры, внедрения в сознание неофитов сложных представлений, с трудом воспринимаемых в иных, более абстрагированных формах изложения.

По мнению С. Е. Малова, «почти весь основной священный канон буддийской письменности был переведен уйгурами на свой язык и хранился в монастырских библиотеках» (Малов, 1951, с. 142). Действительно, части из всех «трех корзин» (Трипитаки) тхеравады в основном фрагментарно представлены в уйгурских переводах (Kudara, Zieme, 1983, с. 269—318). Все уйгурские тексты хинаяны найдены в Ганьсу (Kudara, Zieme, 1983, с. 269—318). Но все же самые полные и наиболее распространенные буддийские памятники уйгуров восходят к традиции махаяны, и найдены они главным образом в Турфанском оазисе. Можно предположить, что оба толка буддизма существовали в уйгурской среде одновременно, но были территориально разграничены.

В наименьшей степени представлены уйгурскими переводами тексты Винаи. Само определение фрагментов из этой питаки весьма предположительно. Тексты Винаи, дисциплинарного устава сангхи, рассчитаны на сравнительно узкий круг монашеской общины, к ежемесячному чтению «Пратимокшасутры» миряне не допускались. Поэтому правила и нормы поведения монастырского братства (уйг. *tojyn*, *tojun*) оглашались на каком-либо литургическом языке, санскрите или тохарском, и лишь комментировались по-тюркски (Gabain, 1964, с. 227—228).

В тюркских монастырских общинах сложилась серьезная собственная школа экзегетики «Абхидхармы», в рамках которой проблемы дхармы (уйг. *darma*) рассматривались на метафизическом и этико-психологическом уровне. Фрагменты уйгурской «Абхидхармакошасутры» имеются в стокгольмском собрании центральноазиатских рукописей (Gabain, 1963, с. 222; Kudara, 1981, с. 325—346). Однако основная часть уйгурских буддийских текстов представлена переводами сутр, обращенных и к монахам, и к мирянам. Сутры были наиболее читаемой частью буддийского канона, они насыщены не только поучениями, но и легендами (авадана), афоризмами, сентенциями и притчами. К наиболее ранним переводам, выполненным в XI в. Шынгко Шели-тутунга, относится едва ли не самое популярное из буддийских сочинений на тюркском языке — сутра «Алтун Ярук» [47]. Несколько меньшей на начальном этапе развития уйгурского буддизма была возросшая впоследствии популярность владыки «рая Сукавати» Амитабхи (уйгурская «Амитаюсутра») и его эманации, Авалокитешвары, который в «Саддхармапундарике» представлен милосердным бодхисаттвой-спасителем. Он принимает разные образы и, отзываясь на призывы страждущих, проникает для их спасения в разные сферы сансары. В китайской версии «Саддхармапундарики» Авалокитешвара именуется Гуаньшиинь — «наблюдающий за звуками мира». В уйгурском переводе с китайского сохранилась 25-я глава «Саддхармапундарики», изданная В. В. Радловым по рукописи Азиатского музея (Radloff, 1911). Следует отметить, что и среди китайских списков этого сочинения, обычно именуемого «Сутра лотоса благого закона», преобладают переводы 25-й главы об Авалокитешваре, одной из популярнейших фигур махаяны (Gabain, 1964, с. 225) [48]. Китайский перевод, к которому восходит уйгурская версия, принадлежит знаменитому Кумарадживе и выполнен в конце IV — начале V в. Ленинградский список сутры был изготовлен по заказу некоего мирянина Домогуч Салы, очевидно купца из Кочо. Особый колорит списку придает вставка на правильном тюркском языке, содержащая обет бодхисаттве, приносимый купцами и караванщиками

в момент опасности (Radloff, 1911, с. 21). Очевидно, среди этого слоя древнеуйгурского общества Авалокитешвара стал покровителем торгующих и путешествующих, своего рода центральноазиатским Гермесом, чем и объясняется в немалой степени его особая значимость в оазисах, расположенных на караванных путях.

Тот же свойственный таримским оазисам колорит окрашивает и уйгурскую версию «Дишаствустиксутры» (Radloff, 1910a). Эта небольшая рукопись, написанная уйгурским письмом с подстрочными глоссами брахми, скорее переработка, нежели перевод беседы Будды с двумя торговцами. Стилистически отточенный уйгурский текст хорошей сохранности обещает защиту и покровительство странствующим купцам, снабжает странников магическими формулами защиты. По мнению А. Габен, ни одно другое каноническое сочинение не подвергалось столь же сильной местной переработке в духе простонародного благочестия, нигде столь сильно не проявился центральноазиатский колорит (Gabain, 1964, с. 224). Даже Кубера (Вайшравана), владыка якшей в индуизме и бог богатства в северном буддизме, в «Дишаствустиксутре» назван городским богом Хотана. Популярность культа Майтрейи в оазисах Таримского бассейна уже отмечалась (Radloff, 1910a). Не лишенная мистицизма вера в пришествие грядущего Будды одухотворила тюркские переводы как согдийских, так и в основном тохарских текстов. Крупнейшими из них являются переложения «Майтрисимит», тохарского текста о пришествии Майтрейи в версии школы вайбхашиков (Tekin, 1978).

Расцвет уйгурской буддийской литературы относится непосредственно к предмонгольскому и монгольскому периодам существования государства Кочо, которые выходят за хронологические рамки нашего исследования. Отметим только расцвет мистицизма, появление многочисленных апокрифов («Секиз юкмек», «Йитикен-судур»), магических, покаянных, тантрических текстов, ознаменовавших новый этап существования уйгурского буддизма и малосвойственных или даже неизвестных его ранней истории (Gabain, 1964, с. 226—229).

Утверждению буддизма среди тюрок в большей степени, чем догматические тексты, способствовали аваданы и джатаки, зачастую составлявшие немалую долю сутр махаяны и хинаяны. Героями авадан выступают не только Будда, бодхисаттвы и архаты, но и обычные люди, а в джатаках фигурируют большей частью звери (Gabain, 1964, с. 221—225). Описываемые в этих повествованиях события создают особый мир буддийской мифологии, тот фон фольклорной реальности, который только и делал возможным массовое восприятие религии в этнической среде, никак не схожей по своей культурной традиции с индийской культурной ойкуменой. По словам С. Ф. Ольденбурга, «легенда, даже внесенная в канон, выражает своей повествовательной формой жизненного наблюдения противовес догматическому утверждению» (Ольденбург, 1962, с. 228).

Особо следует оговорить наличие в уйгурских переводах

таких сведений, которые имеют определенное значение для истории и географии Тяньшаньского региона, всего Восточного Туркестана. Так, в одной из древнеуйгурских храмовых надписей, опубликованной Ф.-В.-К. Мюллером и датируемой Л. Базеном 17 марта 899 г., упоминается государь Алп Арслан Кутлуг-кюль-бильге-тенгри-хан (Bazin, 1974, с. 318—326) [49]. Власть этого хана простиралась, согласно надписи, от Шачжоу (Дуньхуана) до Нуча и Барсхана, т. е. до Шаша и Иссык-Куля. Нет никаких иных сведений, подтверждающих столь широкие пределы власти уйгурских идикутов Турфана, но несомненно их политическое и культурно-идеологическое влияние на обширной территории за пределами Таримского бассейна. Важным историко-географическим источником является уйгурский перевод описания путешествия Сюаньцзана, сделанный в Бешбалыке Шынгко Шелитутунгом. Перевод, сохранившийся только во фрагментах, не является точной версией оригинала VII в. Шынгко Шели сделал немало вставок, а в некоторых случаях вместо топонимов VII в. ввел в текст топонимы IX—XI вв. Среди прочих — первое упоминание оз. Иссык-Куль под этим названием, Памиро-Алай (в китайском оригинале — Цунлин) назван Кёзарт, г. Ош — Ушарбалык, Кашгар — Кашбалык, Черчен — Дирбарбалык. Упомянут также «древний город тохаров», имеются многие другие сведения, заслуживающие специального рассмотрения (Тугушева, 1980).

Уже в первые века буддийской миссии среди уйгуров вместе с возвышением Амитабхи в буддийском пантеоне труднопостигаемое понятие нирваны, лишенное силы утешения, было вытеснено идеей посмертного воздания на «чистой земле», в «западном рае Сукавати». Рост популярности культов Майтрейи и Авалокитешвары привел к усилению веры в действенность воззвания к милости божества, в особую силу покаяния и обрядов, обетов и магических формул, в ритуальные действа ради помощи небесного покровителя в выходе из сансары. Все эти существенные преобразования идеологии, означавшие структурное изменение доктрины раннего буддизма, возобладали в оазисах Тарима не позднее XI в. Модифицированное учение «Пробужденного», значительно упрочившее свое влияние, стало стрежнем поздней уйгурской культуры (XII—XIV вв.), обусловило укрепление буддизма как государственной религии. Только упадок и гибель государства Кочо, утрата буддизмом политической опоры привели в конечном счете к его постепенному вытеснению восторжествовавшим исламом.

Рукописи христианского содержания

В предгорьях Тянь-Шаня, на севере Турфана, в местностях Булайик и Куртка, при раскопках монастырского комплекса экспедиция А. Лекока обнаружила большое количество бумажных фрагментов с рукописными текстами на сирийском, средне-



Рис. 16. Уйгуры-несториане. Настенная роспись из несторианской церкви в Кочо. Западный Берлин. Музей индийского искусства, коллекция А. Лекока

персидском и согдийском языках. Вместе с ними найдено несколько фрагментов уйгурским и сирийским письмом на тюркском языке. Все тексты были написаны христианами-несторианами. Малое число тюркских фрагментов объясняется тем, что богослужение велось на сирийском языке, тюркские же тексты использовались для миссионерских целей [50].

Самый крупный фрагмент, изданный Ф.-В.-К. Мюллером, содержал тюркскую версию о поклонении волхвов младенцу Христу. Основой текста было апокрифическое Евангелие от Иакова. Повествование Иакова уже в центральноазиатской среде было дополнено еще одним эпизодом, известным только уйгурской версии: младенец Христос отламывает кусок каменных яслей и вручает его волхвам. Волхвы бросают слишком тяжелый камень в колодец, и над колодцем поднимается сияние. Волхвы затем каются в содеянном, и «от того случая причиной почитания огня волхвами (магами.— *С. К.*) служит это обстоятельство» [51].

Другой фрагмент — молитва из жития св. Георгия — издан А. Лекоком (Bang, 1926, с. 41—75; Le Coq, 1922, с. 48—49). Еще один небольшой фрагмент, изданный А. Лекоком, повторно издал В. Банг, определив его как отрывок из гадательной книги (Bang, Gabain, 1929, vol. 1, с. 241; Le Coq, 1909a, с. 1202—1218). Однако А. Арлотто интерпретировал текст как отрывок из апокрифических речений (Arlotto, 1970—1971б, с. 693—696). Несколько мелких фрагментов христианского содержания, выявив их в берлинском Турфанском собрании, издал П. Циме (Zieme, 1972, с. 661—668; 1977, с. 271—272; 1981, с. 221—232). Датировка христианских рукописей из Турфанского оазиса затруднительна. Следует отметить явное влияние буддизма, в частности культа Амитабхи, на тюркские версии христианских текстов (Gabain, 1964, с. 237; Klimkeit, 1981, с. 208—219).

Фольклорные записи в древнеуйгурских рукописях

При переводе или переложении на тюркский язык религиозных текстов уйгурские переводчики нередко передавали живую речь персонажей буддийских авадан привычными выражениями и пословицами (*sav*), явно восходящими к обиходной речи читателей-тюрок. Небольшой список пословиц, свидетельствующий о существовании даже отдельных сборников «мудрых речений», издал Р. Арат (Arat, 1936, с. 340—341). Список открывается словами *Yime türk savynda bar* «из тюркских пословиц имеются еще:». Далее следуют восемь пословиц. Приведем три из них: *Er quty belin, suv quty terin* «Достоинство мужа — в страхе, [который он внушает], ценность воды — в [ее] глубине»; *Qoču taγynta qaplan joq, quduγ suvynda balyq joq* «В горах Кочо нет тигров, в колодезной воде нет рыбы»; *taγta uz joq, saj jasyta bel joq* «В горах нет прохода, на равнине нет холма».

В ряде тюркских версий назидательных буддийских повествований пассажи, выражающие скорбь об умерших и погибших, включают плачи, явно восходящие к тюркской фольклорной основе. Обычно они именуются *taγsur* «стих» или *yr* (*jyr*) — «песня». Таков плач о погибшем сыне в «Алтун Ярук», написанный Шынгко Шели явно в русле фольклорной традиции [52]:

Ne ada erti adajym
Körkle kja ogüküm
Ölmek emgek nečükin
Önre kelip ertürdi
Syntyda önre ölmekig
Bulajin ni künki am
Körmejin erti muny teg
Uluγ ačγ emgekig

Что за беда случилась, мой любимый?
О мое прекрасное дитятко!
Так почему же смертные муки
Прежде [меня] погубили [тебя]?
Мне бы быть в могиле
Прежде тебя! Что за день!
Тогда не терзалась бы я
Великой тяжкой болью!

Уже в монгольское время появились записи, сохранившие образцы древней народной поэзии. Вот один из таких образцов:

Adaylarym qačma qulun
Atam qayda termü erki
Amraq toγmyš ini kelin
Aγam qajda termü erki
Belde turγan beš on oγlan
Begim qajda termü erki
Bezeklikte qyzlar qyrqyn
Berterlermü könglin erki

Мои дети, умчавшиеся жеребята,
Спросят ли: «Где наш отец?»
Мои любимые младшие братья и невестки
Спросят ли: «Где наш старший брат?»

Пятьдесят молодцов, стоящих дозором на холмах,
Спросят ли: «Где наш князь?»
Цветущие девушки-молодушки
Разобьются ли ваши сердца? [53]

Наиболее значительный из ранних фольклорных жанров — эпос также нашел отражение в древнеуйгурской письменности. Именно уйгурская традиция сохранила древнейшую версию сказания об Огуз-хане, подвергшуюся в дальнейшем очень значительной переработке в мусульманской среде. К сожалению, уйгурская (собственно огузская) легенда сохранилась в единственной записи. Дошедший до нас список уйгурским письмом представлен уникальной рукописью Национальной библиотеки в Париже, датируемой началом XIV в. или, по другой оценке, XV в. [54].

ДРЕВНЕУЙГУРСКАЯ ЭПИГРАФИКА ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА И ГАНЬСУ

Эпиграфические памятники уйгурским письмом в регионе весьма немногочисленны. Самый ранний из них, каменная стела с восемью строками надписи, был обнаружен Ц. Доржсурэном в местности Хара-Ус, близ Уланхома (Западная Монголия). Надпись была датирована С. Г. Кляшторным 712 г., и эта дата в ходе оживленной дискуссии не была опровергнута. В тексте упомянуты походы некоего Богаз-тегина в Ордос и Восточный Туркестан, а также сражение с тюргешами в Джунгарии, у р. Болучу (Гумилев, 1963, с. 295—298; Кляшторный, 1961, с. 26—28; 1963, с. 292—293; Щербак, 1961, с. 23—25; Sčerbak, 1982, с. 469—474).

В 1912 г. в 10 км севернее Идикутшари была найдена стела с надписью из 24 строк. В 1954 г. она стала известна по факсимильной публикации Хуан Вэньби, а в 1976 г. ее издал Ш. Текин. Надпись посвящена восстановлению заброшенного буддийского храма в Туюке. Среди лиц, на покровительство которых надеются донаторы, названы «великий и мудрый идук-кут» Тенгри Бёгю-тенгрикен и правитель Кочо Тенгрикен Тёзлюк. Если верно отождествление издателем первого из этих августейших лиц с третьим уйгурским государем, ревнителем манихейства, Бёгю-каганом (759—780), то надпись может быть датирована 80-ми годами VIII в. (Tekin, 1976, с. 225—230).

Третья по дате создания эпиграфическая находка, серебряная чаша с заздравной надписью, обнаружена на левом берегу Енисея, при раскопках кыргызского могильника близ сел. Батени. По мнению А. А. Гавриловой, чаша изготовлена в Турфане и стала добычей кыргызского воина в IX в. (Гаврилова, 1968, с. 24—30; Щербак, 1967, с. 31—33). Две небольшие посетительские граффити обнаружены экспедицией П. Пеллио в одной из пещер Дуньхуана. Обе надписи изданы Д. Кара, который отнес их к эпохе Юань (Kara, 1976, с. 55—59). Тем же временем датируется опубликованная в 1980 г. стела с надписью правителя (даругачи) Сучжоу (Geng Shimin, Hamilton, 1981, с. 10—11). Небольшую настенную надпись, обнаруженную в Ганьсу и посвященную постройке храма, издал в 1957 г. Фудзиэда Акира (Fujieda, 1957, с. 270—278). Наконец, великолепную двуязычную (китайскую и уйгурскую) стелу из Увэя (Лянчжоу, Ганьсу), поставленную в память одного из последних идикутов Кочо в ноябре 1334 г., издали Гэн Шиминь и Дж. Гамильтон (Geng Shimin, Hamilton, 1981, с. 10—54).

Перечисленными находками исчерпывается круг древнеуйгурской эпиграфики, из которого мы исключили монетные надписи, тексты на деревянных столбах в Турфане [55], а также уйгурские надписи, найденные далеко за пределами исследуемого региона (например, Карсакпайскую надпись Тимура).

Глава 11

ПАМЯТНИКИ КИТАЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Китайские рукописные источники из Восточного Туркестана в отличие от найденных там же археологических и эпиграфических памятников известны в научной литературе главным образом как часть дуньхуанских коллекций, входящих в крупнейшие собрания таких востоковедных центров, как Британский музей в Лондоне (коллекция А. Стейна [1]), Национальная библиотека в Париже (коллекция П. Пеллио [2]), библиотека университета Рюкоку в Киото (коллекция Отани [3]), Государственная библиотека в Пекине (Дуньхуан, 1962; Чэнь Юань, 1931) и Дуньхуанский фонд Рукописного отдела ЛО ИВАН (коллекция С. Ф. Ольденбурга [4]). Некоторое число китайских рукописей хранится в музеях и частных собраниях в Японии (Дуньхуан, 1962, с. 330—338), в Индии (Vallée-Poussin, 1962) и на Тайване (Дуньхуансюэ, 1974—1978). Небольшая часть материалов экспедиции Отани Сёсина попала в Люйшуньский музей в Китае (Дуньхуан, 1962, с. 315—318). В Турфанской коллекции А. Лекока, хранящейся в Берлине, интересующие нас материалы немногочисленны (Schmitt, Thilo, 1975; Thilo, 1968; 1970).

Многолетняя работа по описанию и систематизации китайских материалов, привезенных А. Стейном, завершилась в 1957 г. публикацией каталога Л. Джайлса (Giles, 1957). Описания отдельных частей коллекции А. Стейна, а также сообщения о них несколько раньше были сделаны тем же Л. Джайлсом [5], Ло Фучаном (Ло Фучан, 1923) и А. Уэйли (Waley, 1931). 136 китайских документов из Тибетской коллекции А. Стейна, которая хранится в Дели, описаны Эноки Кадзуо (Vallée-Poussin, 1962).

В каталог Л. Джайлса вошло 6980 документов. Кроме дуньхуанских текстов, среди которых преобладают материалы буддийского содержания, в каталоге можно найти некоторое количество деловых бумаг, найденных в окрестностях Хотана и Турфана. Китайский вариант описания фонда А. Стейна выполнен Лю Минжу по микрофильмам и вошел в состав изданного в Пекине генерального каталога (Дуньхуан, 1962, с. 109—252), в котором нередко полностью приводятся тексты отдельных важнейших документов. Работу по описанию не вошедших в каталог Л. Джайлса рукописей продолжил Э. Гринстед. В 1963 г. им опубликован предметно-тематический указатель к упомянутому каталогу (Grinstead, 1963).

Что касается публикации текстов, которые были найдены

в оазисах Центральной Азии, то на первых порах какая-то их часть была издана или описана в отчетных работах экспедиции. В первую очередь следует назвать «Древний Хотан» (1907 г.), подробный отчет А. Стейна о его первой экспедиции 1900—1901 гг. в Центральную Азию (Stein, 1907). В приложении к этой работе Э. Шаванн опубликовал перевод более 60 китайских текстов, как правило сохранивших от нескольких знаков до двух-трех строк. Правда, есть несколько документов, содержание которых раскрывается более или менее полно. Например, два письменных обязательства, относящихся к 782 г. В одном случае воин Ма Линчжуан, взявший у монаха турфанского монастыря Хугосы Цяньина тысячу вэней, обязуется выплатить долг с процентами (из расчета 10% в месяц). Из условий договора видно, что заимодавец может потребовать возврата денег в любое время, причем, если должник не выполнит это требование, кредитор имеет право отторгнуть имущество или скот, которое сочтет достаточным для покрытия суммы долга. Во втором случае тот же самый монах, одолжив некоему Хо Синьюэ 17 мер зерна, обеспечил себе право забрать скотину в случае нарушения срока возврата. Несколько фрагментов касаются условий найма рабочего скота. В одном из них говорится о намерении владельца вернуть осла, сданного внаем 10 месяцами ранее [6] (Stein, 1907, vol. 1, с. 521—547).

Некоторые письменные памятники, найденные второй экспедицией Стейна (1906—1908), вошли в его пятитомное издание «СеринДия» (Stein, 1921). В частности, изданы 15 фрагментов рукописей на китайском языке, среди которых имеются буддийские тексты, датированные первой четвертью VI в., а также несколько документов. Среди последних — текст донесения пограничного чиновника в Сучжоу об отношениях с уйгурами в начале X в. Здесь же частично воспроизведен текст рукописи «Ситяньлу цзин» — описание маршрута из Лояна в Индию (Stein, 1921, vol. 4, с. 918, табл. 167).

В 1913 г. издание текстов и переводов части китайских документов, найденных второй экспедицией А. Стейна, осуществлено Э. Шаванном в его книге (Chavannes, 1913). Этот объемистый том включает почти тысячу рукописей и их фрагментов, которые по времени их написания охватывают много столетий,— от ханьских деревянных табличек I в. до н. э. до памятников письменности эпохи Тан. Основную часть этой публикации составляют таблички с текстами самого разнообразного содержания — «Цзицзюбянь», учебное пособие для ускоренного обучения грамоте (№ 1—8), календари (№ 119—36), фрагменты с датами (№ 37—58), тексты, отражающие жизнь солдат китайских гарнизонов в Восточном Туркестане (№ 1159—708). Серия более поздних документов такого же характера (№ 721—950) содержит сведения об организации в III—IV вв. (№ 250—345) гарнизонной службы в районе оз. Лобнор. Наконец, последняя часть труда Э. Шаванна включает документы эпохи Тан, обнаруженные в Мазартаге.

В этот раздел наряду с текстами буддийского содержания вошло 15 документов, характеризующих хозяйственную деятельность буддийских монастырей. К сожалению, большинство финансовых отчетов сохранило минимальное число строк, к тому же неполных [7].

Результаты третьей экспедиции А. Стейна (1913—1916) опубликованы в четырехтомном издании «Глубинная Азия». Из китайских документов сюда вошло лишь несколько фрагментов налогового характера, относящихся к периоду династии Тан (Stein, 1928, vol. 2, с. 664—665; vol. 3, табл. 127, с. 708). Остальные китайские документы, найденные этой экспедицией, были опубликованы много позднее в посмертном труде А. Масперо (Maspéro, 1953). А. Масперо, как и Э. Шаванн, сгруппировал материалы по месту их происхождения: документы из Дуньхуана, Лоуланя, Турфана, Таримского бассейна и Хара-Хото. Среди 168 документов из Хэси, в основном из Дуньхуана и Цзюцюаня только два (№ 167—168), написанные на бумаге, относятся к эпохе Тан, все остальные — это деревянные таблички периода Хань. Их хронологические рамки — 31 г. до н. э. — 112 г. н. э. По содержанию большинство документов связано с деятельностью сигнально-сторожевой службы, но есть календарные, астрологические и другие тексты.

Тексты из Лоуланя (№ 169—261) представлены пятью фрагментами того же литературного памятника, который открывает публикации Э. Шаванна,— «Цзюцзибяня» (№ 169—173), но переписанного гораздо позже, в III в. н. э., и не на дереве, а на бумаге. Наиболее многочисленна группа документов, связанных с историей Лоуланя в период династии Цзинь; они датированы 266—316 гг. Некоторое число рукописей относится к времени династии Ранняя Лян. Из 607 текстов, изданных и переведенных на французский язык А. Масперо, значительную часть составляют рукописи турфанского и таримского происхождения (№ 262—472), причем бóльшая часть их найдена в Астане, остальные — в Караходжо (Гаочан) и Туюке (Туюйгоу). Это и частноправовые документы, и монастырская отчетность, и официальные, государственные бумаги. Среди последних большýю долю составляют весьма ценные документы, касающиеся контроля над конским поголовьем, выращиваемым для нужд войска и для почтовой службы (*ичжэн*).

В 1909 г. дуньхуанскую Пещеру тысячи будд посетил французский синолог П. Пеллио. Просмотрев на месте тысячи рукописей, он сумел приобрести богатую и содержательную коллекцию, которая выгодно отличается от всех остальных собраний. Среди отобранных им китайских материалов — религиозные буддийские, доасские, манихейские тексты, памятники светской литературы, исторические сочинения, а также большое число документов — официальных, частных и монастырских. Обработку Парижской коллекции начал сам П. Пеллио. Он подготовил пробное описание 1,5 тыс. фрагментов, которые легли в основу публикаций Ло Фучана (Ло Фучан, 1923а) и Лу Сяна (Лу Сян, 1933—1934). Около 2,7 тыс. единиц хранения из коллекции П. Пеллио были описаны Ван Чжунмином, который в 30-х годах провел несколько лет в Париже. Впоследствии все эти описания составили «Список сутр Пеллио», включенный в пекинский генеральный каталог дуньхуанских коллекций (Дуньхуан, 1962, с. 253—313, № 2001—5579). В последнее десятилетие при участии Р. Гиньяр, Ж. Жерне, У Циюя и других специалистов подготовлены два выпуска научного описания коллекции П. Пеллио (Catalogue, 1970, 1983, № 2001—2500, 3001—3500). В ходе обработки и систематизации материалов уточнен количественный состав фонда, прежде всего свитков, многие из которых содержат по нескольку самостоятельных текстов. Предполагается издать не менее семи выпусков.

Говоря о раннем этапе изучения письменных памятников из Восточного Туркестана, которые хранятся в парижской Национальной библиотеке, нельзя не упомянуть первые публикации самого П. Пеллио. В 1912 г. появляется его работа, посвященная топонимике Турфанского оазиса (Pelliot, 1912). В 1916 г. П. Пеллио знакомит научный мир с найденным им в Дуньхуане историко-географическим памятником середины VIII в., который он исследовал в связи с содержащимися в этой китайской рукописи сведениями о согдийской колонии близ Лобнора, (Pelliot, 1916). В конце 20-х — начале 30-х годов в журнале «T'oungpao» и в «Journal Asiatique» появляется серия работ П. Пеллио, причем данные письменных памятников детально анализируются с точки зрения взаимодействия народов и государств Китая, Центральной и Средней Азии.

Японская археологическая экспедиция Отани Сёсин, которая в 1902—1914 гг. собирала материалы по истории буддизма в Восточном Туркестане в IV—X вв., посетила Дуньхуан вслед за П. Пеллио. Там японской экспедиции удалось приобрести небольшую коллекцию, основная же часть китайских документов, добытых японскими учеными, происходит из Турфанского оазиса. Результаты деятельности экспедиции Отани опубликованы в 1915 г. в двух томах (Сайики коко, 1915). Наряду с публикацией предметов материальной культуры в это издание вошли факсимиле буддийских текстов и ксилографов, а также несколько десятков документов, связанных с деятельностью местной китайской администрации, и несколько фрагментов частных юридических документов — важных источников по истории экономики Восточного Туркестана. Некоторые из этих документов переизданы в 1937 г. вместе с публикацией дневников экспедиции (Синки, 1937). Остальные материалы в течение более 30 лет оставались неопубликованными. Лишь после смерти Отани, в 1949 г., рукописи были переданы библиотеке университета Рюкоку, где и была осуществлена их научная обработка.

В 1953 г. японский Комитет по изучению Западного края разработал программу исследования восточнотуркестанских па-

мятников письменности и культуры. В серии «Библиотечка по культуре Западного края» (Сайики сосё, 1955—1956), изданной в 1955—1956 гг. гектографическим способом, опубликованы библиография работ по исследованию Центральной Азии в целом [8], а также перечень систематизированных к тому времени рукописей буддийского содержания и текстов социально-экономического характера. Завершилась эта работа фундаментальным шеститомным изданием «Monumenta Serindica» (Monumenta, 1958—1963) — «Сайики бунка кэнкю».

Коллекция Пекинской библиотеки складывалась несколько иначе. Монах, обнаруживший хранилище рукописей в Пещере тысячи будд, пытался привлечь к находке внимание цинских властей, но дело кончилось тем, что в 1904 г. ему было предложено замуровать рукописи снова и больше их не трогать (Чугуевский, 1970, с. 242). Только в 1910 г., т. е. уже после посещения Дуньхуана А. Стейном, экспедициями Отани Сёсин и П. Пеллио, было решено перевезти остававшиеся в Пещере тысячи будд рукописи в Пекин, где они были помещены в библиотеку Педагогического института (предшественника нынешней Пекинской библиотеки). В 1931 г. под руководством Чэнь Юаня, специалиста по истории религии, вышло в свет сравнительно подробное описание пекинского собрания рукописей (Дуньхуан, 1962, с. 1—108; Чэнь Юань, 1931) — всего описано 8679 единиц хранения. За пределами каталога осталось 1192 мелких фрагмента, которыми его составители пренебрегли (Икэда, 1975а, с. 83; Fujieda, 1966, с. 9). В настоящее время, особенно после проведенного в 60-х годах розыска материалов, хранившихся в частных собраниях, в Пекинской библиотеке, видимо, имеется более 10 тысяч единиц хранения.

При перевозке остатков библиотеки Пещеры тысячи будд из Дуньхуана в Пекин часть рукописей осталась в руках чиновников, контролировавших эту работу. Известно, например, что музей Юринкан в Киото приобрел коллекцию Ли Шэндо, руководившего перевозкой рукописей (Фудзиэда, 1956, с. 2). Но и после 1910 г. в Пещере тысячи будд, видимо, оставалась часть манускриптов. Так, работавшей в Дуньхуане с конца августа 1914 по январь 1915 г. русской экспедиции С. Ф. Ольденбурга удалось собрать немалую коллекцию, которая, правда, значительно уступает другим собраниям по числу крупных и цельных рукописей, но превосходит их количественно. Всего в коллекции, хранящейся ныне в ЛО ИВАН, более 18 тыс. единиц хранения, причем абсолютное большинство их составляют мелкие фрагменты. В собрание С. Ф. Ольденбурга включены и те немногочисленные китайские рукописи из Центральной Азии, которые в 1909—1910 гг. куплены у местных жителей как самим С. Ф. Ольденбургом, так и С. Е. Маловым, Н. Н. Кротковым и Н. Ф. Петровским. Хотя находки Д. А. Клеменца в Турфане и составляют самостоятельную группу китайских памятников Ленинградской коллекции, но они немногочисленны и состоят из очень мелких фрагментов, трудных для идентификации.

Начало изучению коллекции С. Ф. Ольденбурга было положено работой японского ученого Кано Наоки, опубликовавшего в конце 20-х годов рукопись древней китайской антологии «Вэньсюань» (Кано, 1930). В 30-х годах систематической обработкой фонда занялся К. К. Флуг (Флуг, 1935, 1936), но смерть его в 1942 г. в блокадном Ленинграде прервала эту работу. После войны работа над собранием С. Ф. Ольденбурга возобновилась в 1957 г., когда была образована специальная группа. Этой группой были подготовлены два выпуска описания (третий остается незавершенным), охватившие примерно одну четвертую часть всего собрания [9]. С 1965 г. над материалами коллекции работают Л. Н. Меньшиков [10] и Л. И. Чугуевский [11]. Изучение названных выше коллекций вызвало к жизни новую отрасль источниковедческой науки — дуньхуановедение (Чугуевский, 1970), которое занимается комплексным изучением письменных источников и памятников искусства, обнаруженных не только в самом Дуньхуане, но и в других местах, лежавших вдоль трассы Великого Шелкового пути.

По сравнению с находками в Дуньхуане число китайских рукописей и документов, найденных в Восточном Туркестане, сравнительно невелико. К тому же, если многие рукописи из Пещеры тысячи будд, особенно буддийские манускрипты, сохранили свой первоначальный вид, то рукописи, найденные при раскопках монастырей и в могильниках Астаны, Караходжо и других районов, чаще всего представляют собой небольшие обрывки документов, использованные в дальнейшем для хозяйственных и ритуальных нужд. Если восточнотуркестанские материалы проигрывают в сравнении с дуньхуанскими рукописями количественно, то этого нельзя сказать об их содержании, весьма богатом и многообразном.

Следует учитывать, что содержание документов не обязательно связано с местом их находки. Так, в турфанских документах прослеживаются связи с Лоуланем, Хотаном и другими районами Восточного Туркестана. Сведения подобного рода не всегда лежат на поверхности, порой это просто упоминание какого-либо факта, топонима или имени. Однако, какими бы незначительными на первый взгляд ни были эти сведения, они всегда будут служить первоисточником, в точности которых (в отличие от нарративных) вряд ли приходится сомневаться. Связи районов между собой прослеживаются в известной степени и по рукописям, например, турфанского или хотанского происхождения, найденным в Дуньхуане. В свою очередь, документы, составленные в Дуньхуане, были найдены и в других местах Центральной Азии.

Датировка официальных и деловых документов, найденных в Восточном Туркестане и в Хэси, приурочена к определенным этапам проникновения китайцев в Западный край. Так, найденные А. Стейном китайские документы в большинстве своем относятся к I в. до н. э., когда регион был ареной активной военной и политической экспансии империи Хань. С ослаблением позиций

китайских империй в Западном крае, несомненно, связано и почти полное отсутствие ханьских документов в конце I — середине III в. н. э. Со второй половины III в. влияние китайцев вновь начинает распространяться на Западный край. Так, в Лоулане обнаружены документы китайской администрации, относящиеся к 250—376 гг. Время существования государства Гаочан (450—640) отражено преимущественно в эпиграфических памятниках. Документы, написанные на бумаге, в основном относятся к периоду танского господства в Западном крае (вторая половина VII — конец VIII в.), хотя незначительная часть их отражает и более ранние (577—640) периоды жизни края — до покорения Гаочана империей Тан. Отметим попутно, что на бумаге китайского производства написаны ранние (последнее десятилетие II или начало второго десятилетия IV в. н. э.) согдийские частные письма — «Старые письма»,— найденные А. Стейном в развалинах сторожевой башни близ Дуньхуана.

Большим событием в синологии явилась публикация (1911—1914) найденных в Восточном Туркестане гаочанских эпиграфических памятников (Ло Чжэньюй, 1914; Синьцзян, 1911). Ло Чжэньюй предпринял первую попытку составить хронологические таблицы правившего там дома Цюй (Ло Чжэньюй, б. г., т. 16); эти таблицы впоследствии были исправлены и дополнены (Хуан Вэньби, 1957, с. 7—28). В 1913 г. под наблюдением Ло Чжэньюя опубликовано несколько репродукций с дуньхуанских оригиналов коллекции П. Пеллио, в частности фрагмент найденного в Дуньхуане «Описания области Сичжоу». Этот небольшой отрывок содержит, например, информацию о дорогах, связывавших образованные после покорения Гаочана уездные центры, а также краткую характеристику пещерных комплексов Дингуку и Нинцзеку. Такие сведения вряд ли можно найти в каком-либо другом источнике (Ло Чжэньюй, 1913, т. 3).

Большую роль сыграла публикация найденного в 1911 г. уникального памятника, который известен в научной литературе под названием «Стела о строительстве буддийского монастыря *ниншо цзянцзюнем* Цюй Бинем» (Синьцзян, 1911; Хуан Вэньби, 1957, с. 51—52). Этот памятник ценен прежде всего тем, что содержит обильный материал для изучения административной структуры Гаочана и уточнения многих деталей внутренней политики княжества.

Коллекция эпиграфических памятников значительно пополнилась в результате находок, которые дали раскопки, проводившиеся в Синьцзяне в конце 20-х — начале 30-х годов. Так, Хуан Вэньби обнаружил в Турфанской впадине (преимущественно в Яр-Хото) почти 120 надгробных надписей (Хуан Вэньби, 1954, с. 41—80). Систематизация сведений, содержащихся в эпитафиях, позволила внести значительные коррективы в данные нарративных источников. Были переработаны хронологические таблицы династии Цюй, составленные Ло Чжэньюем. Хуан Вэньби весьма детально охарактеризовал систему иерархии официальных учреждений в Гаочане и реконструировал три табели о рангах — чиновников центрального государственного аппарата, периферийной администрации, военачальников (Хуан Вэньби, 1957, с. 29—37). Отчеты об археологических работах Хуан Вэньби в 1930—1934 гг. в районе оз. Лобнор, в Турфанском оазисе и в бассейне Тарима были опубликованы значительно позднее (Хуан Вэньби, 1948; 1954; 1958). Эти отчеты наряду с описанием найденных предметов материальной культуры включают и открытые экспедициями немногочисленные памятники письменности, в том числе документы на бумаге и на деревянных табличках.

Интенсивность изучения письменных памятников из Восточного Туркестана была обусловлена не только богатством соответствующих фондов рукописей и документов, но и особым интересом к этим материалам, значение которых, как справедливо отметил Л. Н. Меньшиков, «для истории Китая и Центральной Азии ничуть не меньше, чем, например, значение рукописей Мертвого моря для древней истории Ближнего Востока» (Меньшиков, 1967а, 5, с. 59). Открытые в оазисах Центральной Азии и в Хэси памятники китайской письменности независимо от их характера содержат конкретный и достоверный материал, который дает возможность проследить многовековые торговые, политические и культурные связи и возникновение новых, своеобразных форм экономики, культуры, искусства и быта. В совокупности с археологическими и эпиграфическими находками рукописные памятники помогают исследовать очень сложный процесс исторического развития этого региона, где «сталкивались и влияли друг на друга величайшие культуры мира» (Ольденбург, 1925, с. 41).

Китайские и японские ученые, начиная с Ло Чжэньюя и Ван Говэя, Ябуки Кэйки и Ханэда Тору, проявляют большой интерес к письменным памятникам из Восточного Туркестана. Многие из них неоднократно выезжали в Париж и Лондон для изучения хранящихся там рукописей. С этой целью была предпринята поездка и в Петроград (Ябуки, 1917).

Одно из основных направлений, по которому на первых порах пошло изучение найденных рукописей, определялось обилием буддийских текстов. Эти тексты особенно интенсивно исследовали японские ученые. Крупнейший историк буддизма Ябуки Кэйки дважды выезжал в Лондон, где снял около 250 фотокопий с буддийских текстов из коллекции А. Стейна, в большинстве своем рукописей сутр, комментариев к ним и апокрифов, прежде считавшихся утраченными. Многие из выявленных материалов в 1924—1928 гг. были подготовлены к изданию и вошли в т. 85 «Трипитаки годов правления Тайсё», которая в 1960 г. вышла вторым изданием (Тайсё, 1960). Несколько редких и неизвестных ранее сочинений Ябуки опубликовал и прокомментировал в своих работах (Ябуки, 1930; 1933). Он уделил им много внимания в нескольких статьях, а также в большом исследовании, посвященном изучению буддизма (Ябуки, 1927).

Уже на этапе предварительной обработки материалов европейских коллекций рукописей и документов Наба Тосисада, проведший два года в Париже (Фудзиэда, 1962, с. 27—28), сумел скопировать около 2 тыс. фрагментов небуддийского содержания, преимущественно документы хозяйственной отчетности буддийских монастырей, которые легли в основу его многочисленных статей (Наба, 1934; 1938; 1939; 1941; 1959). Информация Наба о выявленных им фрагментах подворных списков (Наба, 1934), хранящихся в Национальной библиотеке в Париже и в Берлине, вызвала интерес к изучению и этой группы документов.

Фрагменты подворных списков, найденные в Дуньхуане и Турфане, в основном относятся к эпохе Тан. Они отражают функционирование надельной системы *цзюньтянь*, а потому представляют огромную ценность как источник для изучения земельных отношений в танское время. Подворные списки содержат не только перечни населения — в них имеются данные о социальном положении, о площади и категориях получаемой земли, об отношении различных групп крестьян к трудовой повинности и налоговом обложении. В то же время подворные списки служат и регистрационными ведомостями земельных наделов (Китайские документы, 1983, с. 60—72; Чугуевский, 1974; Икэда, 1979).

Тамаи Дзэхаку, первый исследователь подворных списков (Тамаи, 1927; 1937), работая в европейских хранилищах, обнаружил много документов IX—X вв., среди них — несколько типов контрактов, связанных с держанием и арендой земельных участков. Результаты исследований Тамаи сначала были изложены в нескольких статьях, а позднее сведены в книге (Тамаи, 1942).

Одновременно с Тамаи Дзэхаку анализом китайских правовых документов из Западного Китая занимался историк китайского права Ниида Нобору (Ниида, 1937; 1959а; 1960а; 1960б; 1962; 1964). В 1937 г. он завершил первую большую работу, посвященную юридическим документам эпох Тан и Сун (Ниида, 1937), особенно тем, которые связаны с займами, закладом недвижимого имущества, арендой земли.

Следующий этап изучения центральноазиатских документов начался после второй мировой войны. В 50-х годах в Лондоне, Париже, Киото и Ленинграде возобновилась работа по их систематизации и изучению. В Пекине помимо исследования ранее хранившихся в китайских музеях материалов ведутся учет и изучение источников, открытых в ходе археологических раскопок в Северо-Западном Китае после образования КНР (Ли Юйчунь, 1962; Синьцзян, 1960а; 1960б; 1972а; 1972б; 1973; 1975; 1977; 1985). В 1954 г. японские ученые получили из Британского музея микрофильмы всех каталогизированных документов коллекции А. Стейна, интенсивно изучались, как отмечалось выше, также материалы экспедиции Отани Сёсин.

Первый том шеститомного труда «Сайики бунка кэнкю», созданного этой группой, посвящен изучению материалов по истории распространения буддизма в Восточном Туркестане и в Китае,

второй и третий тома посвящены исследованию документов на китайском языке, отражающих социальную и экономическую историю Турфанского бассейна, а отчасти и Дуньхуана в эпоху Тан. В четвертый том вошли исследования центральноазиатских, преимущественно буддийских материалов, написанных на санскрите, уйгурском, тибетском, тохарском, хотанском и тангутском языках. Кроме публикаций буддийских текстов в этом томе помещены статьи Мори Масао (Мори, 1961) и Ямада Нобуо (Ямада, 1961), в которых исследуются юридические и хозяйственные документы на уйгурском языке. В пятом томе опубликованы исследования памятников буддийского искусства из Восточного Туркестана. Шестой том, будучи продолжением пятого, содержит также две статьи исторического плана. Во-первых, это исследование Мацумото Ёсими (Мацумото, 1963; Matsumoto, 1963) о турфанских документах на китайском языке, касающихся низших звеньев сельской администрации для местного населения. Во-вторых, работа Ямада Нобуо (Ямада, 1963; Yamada, 1963), посвященная изучению структуры уйгурских юридических документов. Кроме того, в первый том вошли работы справочного характера. «Хронологические таблицы по истории буддизма в Дуньхуане» фиксируют все важнейшие события, связанные как с историей распространения буддизма в Китае, так и с историей проникновения китайцев в Западный край. Важное значение имеет также и библиография работ на европейских языках, посвященных изучению Центральной Азии (Ishihama, Sanada, Inokuchi, 1958) [12].

Поскольку интересующие нас официальные документы составили второй и третий тома «Сайики бунка кэнкю», есть смысл остановиться на них несколько подробнее. Второй том открывается вводной статьей «Пещера тысячи будд и дуньхуанские рукописи», написанной Наба Тосисада. Далее, Ниида Нобору рассматривает документы конца династии Тан и начала периода Удай, которые характеризуют аренду храмовых земель в Дуньхуане. Судо Ёсиюки исследует найденные в Турфане и относящиеся к более раннему времени (начало династии Тан) записи, связанные с официальным учетом возделываемых земельных наделов. Как удалось установить Судо Ёсиюки, существовало четыре метода учета. В ранних документах первого типа, составлявшихся в VII в. [13] (зафиксированы только общие сведения: фамилия держателя, площадь участка и указание на то, обрабатывается ли этот участок самим держателем или сдается в аренду. В последнем случае приводилась и фамилия арендатора. Во втором типе документов сведения дополнялись данными о местоположении участка по системе *сычжи* (четыре границы), т. е. указывались прилегающие к наделу чужие поля или иные ориентиры. В документах третьего типа фиксируются также культуры, которые выращивали владелец участка и арендатор. В документах пятого типа по системе сычжи фиксировались отдельно границы участка арендатора и границы надела в целом. Возникновение перечисленных типов документов непосредственно связано с учреждени-

ем должности *яньтоу* (глава запруды) и его прерогативами [14]. Яньтоу не только контролировали расход воды, но и следили за состоянием посевов, за своевременностью обработки полей. «Глава запруды», по-видимому, являлся низшим функционером вездесущего фискального аппарата. Яньтоу, очевидно, было много, так как под контролем каждого из них находилось не более 30—60 му, причем часть полей, которые засевались в районе подведомственных им участков, нередко принадлежали самим яньтоу.

Нисидзима Садао рассматривает в своей статье манускрипты, связанные с осуществлением в Турфане надельной системы цзюньтянь (Нисидзима, 1965; Nishijima, 1959),— *цзитянь вэньшу* (документы о предоставлении наделов) и *туйтянь* [15] *вэньшу* (документы об изъятии излишков земли). Нисидзима подробно охарактеризовал структуру и методы составления этих документов, их взаимосвязь, исследовал причины, в силу которых крестьянские наделы должны были возвращаться в государственный земельный фонд. В целом данная группа рукописей дает довольно полную картину земельных отношений, основанных на надельной системе. Характеризуя ее практическое осуществление, Нисидзима отмечает, что раздробленность участков вынуждала значительную часть крестьян вступать в запутанные отношения с другими держателями участков, чтобы обеспечить приемлемые условия ведения своего хозяйства. Они сдавали дальние участки в аренду, арендуя, в свою очередь, участки, близкие к своему наделу [16].

Продолжением исследования Нисидзимы является работа Нисимура Гэнъю «Сущность надельной системы цзюньтянь в Турфане в эпоху Тан» (Нисимура, 1959; Nishimura, 1960). В ней анализируются документы типа *цяньтянь* (*цюэтянь*) *вэньшу* (документы по учету неполных участков пахотной земли), площадь которых была меньше установленных норм. Большое внимание в работе уделено методике составления списков, установлению зависимости между величиной надела и принадлежностью его держателя к той или иной возрастной категории, его местом в девятиразрядной градации податных в соответствии с их имущественным положением. Как и в работе Нисидзимы, выводы подкрепляются многочисленными статистическими таблицами, цифровыми данными, извлеченными из документов. Нисимура приводит также составленную им схему оросительной системы, которая существовала в радиусе 10 ли вокруг уездного города Гаочана.

Заключительная работа второго тома — статья Оба Осаму «Документы из Бэйгуаня» (Оба, 1960; Oba, 1959) — посвящена изучению найденных в Турфане документов, касающихся деятельности почтовой станции Бэйгуань. Точное ее местонахождение автору определить пока не удалось, но ясно, что функционировала она на одном из узловых пунктов трассы, связывавшей Западный край с внутренними районами Танской империи. Предпослав исследованию небольшой экскурс по истории организации почтовых станций, автор перечисляет меры властей для обеспечения бесперебойной работы связи. Вводились различные дорожные по-

винности, постоянно издавались циркуляры, которыми крестьянам вменялось в обязанность обеспечивать станции продуктами, ремонтировать дороги, станционные строения. Приводимые в статье документы сообщают об обеспечении станции дровами, фуражом, продуктами питания. Эти сведения можно использовать и для анализа повинностей крестьян, административной структуры почтовой службы.

В конце второго тома «Сайики бунка кэнкю» помещен обзорный очерк Огасавара Сэнсю о китайских документах, найденных в Турфане тремя экспедициями Отани Сёсин, часть дневника Хори Садао, участника первой экспедиции Отани, а также библиография работ на японском языке (1896—1957), посвященных изучению Центральной Азии.

В третьем томе «Сайики бунка кэнкю» помещена, в частности, статья Найто Кэнкити «Изучение официальных документов танской эпохи, найденных в Западном крае». Она посвящена анализу документов китайской администрации края разных уровней — Сичжоу дудуфу в Турфане, уездных властей Дуньхуана, Гаочана и Тянь-Шаня. В работе Огасавара Сэнсю, написанной в соавторстве с Нисимура Гэнъю, рассмотрена группа документов о трудовой и воинской (*фубин*) повинности. Изучение письменных данных о трудовой повинности затруднялось их крайней малочисленностью и, главное, фрагментарностью. Что же касается свидетельств, отражающих существование системы фубин, то фрагментов обнаружено значительно больше, но охватывают они сравнительно короткий период — начиная с правления У-хоу (684—704) до начала царствования Сюаньцзуна (годы правления Кайюань, 713—741). Именно в указанное время система фубин приходила в упадок. Отдельные обрывки документов относятся к более позднему времени — началу лет правления Дали (766—779). Эта группа письменных памятников происходит главным образом из Турфанского оазиса, частично из Дуньхуана. Содержание их весьма разнообразно. Среди фрагментов текущей документации *чжэчунфу* [17] сохранились, например, обрывки списков личного состава: «Отправлены в Цюцы на выручку [следующие] 27 человек»; «числятся в беглых [следующие] 43 человека»; «12 человек перегоняют лошадей в Цюцы». В некоторых документах, по-видимому, речь шла о предоставлении земельных участков лицам, освобождавшимся от службы. Сохранившиеся фрагменты финансовых отчетов и смет содержат названия крепостей, застав, численный состав их гарнизонов, номенклатуру должностей, фамилии представителей местной военной администрации. Например, в 16 г. Кайюань (728 г.) некий Ми Чжэньто (явно некитаец), закупивший лошадей, просит канцелярию наместника отпустить ему для делопроизводства 600 листов бумаги, две кисти и тушечницу.

В статье Ниида Нобору, посвященной правилам заключения сделок, приведено несколько частноправовых документов. Это письменные обязательства перед заимодавцами зерна и денег,

а также типовые договоры об аренде земли. Небольшой фрагмент связан с вопросами найма. Рассматривая вопросы, связанные с функционированием городских рынков, Ниида приводит выявленные им сведения о существовании в Турфане специализированных торговых рядов. Были ряды торговцев фруктами (изюм, финики), овощами (редька, лук), мукой и рисом, шелковыми и хлопчатобумажными тканями, в других рядах торговали изделиями из цветных тканей, из металла (котлами для приготовления пищи). Предлагали свою продукцию на рынке торговцы обувью, лекарствами, семенами, сельскохозяйственными орудиями. В качестве приложения Ниида опубликовал около 70 фрагментов (от двух-трех до восьми-десяти строк) некогда единого ценника, подтверждающего существование системы регулирования рыночной торговли.

Исследование Судо Ёсиюки базируется на группе документов, раскрывающих практику взимания подворного налога в середине правления династии Тан. Большинство приведенных фрагментов датировано 739—766 гг. и связано с родом Чжоу, проживавшим в уезде Гаочан области Сичжоу. Предпослав статье экскурс в официальные источники, Судо устанавливает, что ставки налога не были стабильными, при необходимости местные власти их повышали. Автор отмечает, что в Турфане и Дуньхуане подворный налог взимался в разные сроки и в разных формах. Сохранившиеся фрагменты позволяют восстановить формы расписок, которые выдавались сборщиками налога в Турфане.

В статье Огасавара Сэнсю «Документы [по истории] религиозной жизни в Турфане» сделана попытка рассмотреть пути распространения буддийской литературы среди местного населения. Как отмечает автор, от времени существования государства Гаочан до нас не дошло никаких свидетельств о существовании в Турфане скрипториев при буддийских монастырях. Деятельность буддийской общины несколько активизировалась только после покорения Гаочана империей Тан. В статье дана подборка материалов, отражающих быт и духовные запросы верующих,— исповедальные или благодарственные записки верующих, в которых перечисляются жертвуемые или завещаемые предметы и продукты, описи одежды и предметов домашнего обихода, погребавшихся вместе с покойным.

Исследование Оба Осаму посвящено изучению *гаошэнь* — грамот о назначении на должность. В статье приводится 21 такой документ, найденный в Турфане и Дуньхуане. Эти письменные памятники относятся к концу VII — началу X в. Автор стремится выявить форму гаошэнь, характерную для того или иного периода, определить процедуру формирования чиновничьего аппарата. В большой статье Нисимура Гэнъю исследуются фрагменты *чакэбу* (книг повинностей). Составленные по строго определенной форме, такие книги-свитки со списками податного населения заверялись печатями уездных управлений. На одном из турфанских фрагментов лет правления Кайюань (713—741) стоит

печать с легендой «Цзяохэсянь чжи инь» — «печать уездного управления Цзяохэ» [18]. В основу исследования Нисимуры легли четыре крупных фрагмента из Дуньхуана (654 строки), являющиеся частями одного огромного свитка. Сохранившиеся отрывки содержат результаты регистрации совершеннолетних мужчин пяти волостей (из 13) уезда Дуньхуан. Все внесенное в этот список податное население разбито на две группы: *почу* (числящиеся номинально) и *цзяньцзай* (имеющиеся налицо). В первой группе перечисляются те, кого невозможно привлечь к отбыванию повинностей,— лица, скрывающие свое местонахождение, проживающие вне места приписки, умершие, а также инвалиды. Все лица второй группы зарегистрированы подворно, перечислены по фамилиям, указаны также возраст, отношение к главе двора, звание или категория населения, к которой относится регистрируемый. Кроме того, для большинства из них указаны должность или вид повинности, которую они исполняют. Статью сопровождают 32 таблицы, которые содержат ценный статистический материал, извлеченный Нисимура в результате детального изучения данного источника.

Изучение упомянутых выше фрагментов имеет длительную историю. Впервые они введены в научный оборот в 1934 г. как источник для изучения подворной переписи (Наба, 1934). Затем эти списки стали предметом исследований ученых, которые занимались изучением системы повинностей, в частности учетом населения по возрастному цензу (Ван Юнсин, 1957; Нисидзима, 1965; Нисимура, 1960). Исида Микиносукэ обратил внимание, что часть податного населения, зарегистрированного в этих книгах,— лица иранского происхождения (Исида, 1941). Позднее на основе имеющихся в исследуемых фрагментах сведений была выяснена примерная численность и история существования одной из согдийских колоний в районе Дуньхуана (Икэда, 1965; Чугуевский, 1971а).

Многие из участников программы по изучению культуры Западного края другие свои работы, посвященные изучению китайских письменных памятников из Восточного Туркестана, публиковали в различных научных периодических изданиях или включали в состав подготовленных ими монографий. Так, Ниида помимо публикации многочисленных статей в своем четырехтомном исследовании по истории китайского законодательства удачно использовал дуньхуанские и турфанские документы, сравнивая их с соответствующим японским законодательством раннего средневековья. Среди использованных письменных источников — *юндяобу* [19], найденные А. Стейном при раскопках могильников в Астане.

В томе, посвященном исследованиям в области рабства и общинно-родового права, примечательна еще одна статья Ниида (Ниида, 1962). Речь в ней идет о найденном японцами в Туюке фрагменте (подворного?) списка 728 г., в котором зарегистрированы лица категории *буцюй*, находившиеся на положении домаш-

них крепостных. Найденные экспедицией А. Лекока коллективные прошения о выдаче семенного зерна из государственных фондов позволили проанализировать систему круговой поруки. Изучается также содержание двух контрактов, относящихся к времени существования государства Гаочан, которые были найдены китайскими археологами в Астане в 1959 г. (Синьцзян, 1960, с. 13—20) [20]. Изучение турфанских документов эпохи государства Гаочан продолжено и в вышедшем в 1964 г. томе по истории китайского законодательства (Ниида, 1964).

Нисидзима Садао и Нисимура Гэнъю в одноименных монографиях (Нисидзима, 1965; Нисимура, 1968), посвященных проблемам китайской экономики, наряду с другими материалами широко использовали источники из Восточного Туркестана, прежде всего подворные списки, описи земельных наделов. Следует отметить, что источники указанных выше типов содержат массу сведений топографического характера, что нередко дает возможность воссоздать схему орошения отдельных участков или позволяет установить расстояние до пункта или другого объекта, который назван в качестве ориентира. Так, в основном благодаря этим документам, установлено существование монастырей Баймасы, Ваньшоусы, Гаочансы, Гунчжусы, Дэнъайсы, Жэньвансы, Мяодэнсы, Пинлусы, Пугуансы, Пуминсы, Сыюэсы, Хуаньвансы, Хуэйдэнсы, Хунбаосы, Чжуйюаньсы, Чжуйюнсы, Чунбаосы, Чунфусы. Известны еще по крайней мере пять монастырей, названия которых, однако, сохранились не полностью [21].

Письменные памятники из Турфана заняли важное место в работах Хори Тосикадзу (Хори, 1960; 1962; 1963; 1967; 1975) при изучении им арендных отношений и форм зависимости в период распада системы цзюньтянь. Многие его предшественники считали, что данная система породила в Турфане специфические арендные отношения, не свойственные другим районам империи Тан. Однако, как удалось проследить по документам, в условиях цзюньтянь местное крестьянское хозяйство лишь приобрело более резко выраженный парцеллярный характер, усугубились раздробленность и рассредоточение земельных участков. Что же касается специфических особенностей землепользования, то они восходят к периоду существования государства Гаочан, когда система цзюньтянь еще не была введена здесь в практику.

Огромный интерес для изучения социально-экономической истории представляют свидетельства о бегстве крестьян с земли. Этот процесс непосредственно связан с разложением системы цзюньтянь. Из материалов по этому вопросу можно отметить несколько фрагментов, опубликованных Хуан Вэньби (Хуан Вэньби, 1954, с. 44—45). Турфанские документы позволяют уточнить также даты появления первых законодательных актов о возвращении беглых крестьян. Так, один из обнаруженных в Караходже документов представляет собой часть отчета чиновника, разыскивавшего лиц, уклонявшихся от регистрации. Составлен он в первые годы VIII в.; между тем исследователи прежде полагали, что первые подобные акты были приняты лишь в 721 г., при Сюаньцзуне (Тан Чанжу, 1961).

Наиболее четкое представление о деятельности чиновников, занимавшихся розыском и возвращением беглых крестьян, дает датированный 703 г. документ Отани-2835 [22]. Это инструкция по розыску крестьян, бежавших из Шачжоу (Дуньхуана) в другие области — Лянчжоу, Гуачжоу, Ганьчжоу и Сучжоу. Инструкция предписывает выяснить, кто и где из них занимается земледелием, какое количество земли обрабатывает и какого она качества. Бегство крестьян было предметом постоянного беспокойства местных властей. Среди турфанских документов есть фрагмент из трех строк (Отани-8045) [23], который указывает на существование списков беглецов (Икэда, 1979, с. 341, № 131). В переписке уездного правления за 731 г. среди прочих бумаг зарегистрированы материалы «по делу поимки беглеца Чжао Чаншоу», а также по «делу рабыни, бежавшей из монастыря Гунчжусы» (Икэда, 1979, с. 362, № 154, с. 11—12).

Из числа документов, имеющих значение для изучения проблемы рабства, можно отметить, например, фрагменты официальных списков (30-х годов VIII в.), фиксирующих имущественное положение крестьянских дворов по девятистепенной шкале. В них наряду со свободными зарегистрированы рабы и буцюй (Китайские документы, 1983, с. 132—133, док. № 23; Икэда, 1979, с. 368, № 162-с, с. 2, 4, 6). В дуньхуаньской коллекции ЛО ИВАН есть довольно большой фрагмент описи сданных в аренду полей (Китайские документы, 1983, с. 133—134, док. № 24), где перед именами владельцев участков стоит термин *ну*, определяющий их рабский статус [24].

О рабах упоминается также в документах, найденных в ходе новых раскопок могильников в Астане, которые проведены китайскими учеными. В первую очередь следует отметить документ, зафиксировавший акт купли-продажи рабыни (Икэда, 1979, с. 364, № 158). Из этого документа мы узнаем, что в 731 г. на рынке в Сичжоу один согдийский купец продал приезжему из столичной области (купцу?) свою 12-летнюю рабыню под именем Шиманьэр. Через два года повзрослевшая Шиманьэр на том же сичжоуском рынке была куплена Тан Ицянем, 23-летним чиновником, племянником правителя области Фучжоу. Об этом косвенно свидетельствует сам Тан Ицянь, который, обращаясь к властям за разрешением на проезд через заставы Юймэньгуань, Цзиньчэн, Дачжэнь, Улань, Тунгуань и Пуцзинь, упоминает в числе челяди двух «приобретенных здесь» рабынь — Шиманьэр и Юаньчжу (Икэда, 1979, с. 364—365, № 157, 159).

Что касается источников, которые раскрыли бы нам картину того, как в Турфане осуществляли отпуск рабов на волю, то здесь в отличие от Дуньхуана (Чугуевский, 1968; Ниида, 1962, с. 20—29) мы располагаем лишь одним косвенным упоминанием: «Вышеназванная семья (двор.— *Л. Ч.*) получила освобождение (вольную.— *Л. Ч.*)». Такая пометка сделана в подворном списке

(Икэда, 1979, с. 247, № 30) волости Гаонин уезда Лючжун в 4-м году правления Кайюань (716 г.). В составе названного двора значились 19-летняя Бай Сяошан и ее 48-летняя мать, вдова, умершая еще в 715 г.

В заключение остановимся на документах, найденных в результате раскопок могильников Астана и Караходжа, проведенных в 1959—1975 гг. Музеем СУАР. Письменные источники, обнаруженные в результате этих работ, с точки зрения сохранности делятся на две части. Небольшое число текстов, связанных по содержанию с погребальным ритуалом, сохранилось, как правило, полностью. К ним принадлежат обязательные для погребений списки инвентаря, сопогребавшегося с покойным. Иногда опись дополняли черновики или копии документов, связанных с земными делами усопшего. Вторую, бóльшую часть найденных текстов составляют фрагменты документов, использованных для изготовления изображений и макетов, имитировавших любимые вещи покойного. Куски бумаги шли на изготовление бумажных туфель, бумажных поясов, бумажных головных уборов. Известен случай, когда бумагой был оклеен весь гроб (Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 193—194, рис. 47), причем на его изготовление пошли многие сотни листов официальных документов. Общее количество обнаруженных и систематизированных фрагментов, по данным археологов КНР, превышает 2,7 тыс. единиц, среди них немало датированных. Самый ранний из документов относится к 9-му году правления Тайши западноцзиньского императора У-ди (273 г.), самый поздний — к 13-му году правления Дали танского императора Дайцзуна (778 г.) (Синьцзян, 1977, с. 21).

Весьма важно, что документы найдены в результате систематических археологических раскопок, для каждого фрагмента зафиксировано точное место находки. Во многих случаях, особенно если тексты не имели или не сохранили датирующих признаков, точные данные об условиях их находки особенно важны. Следует также учитывать, что ранее добытые китайские документы из Ганьсу и Восточного Туркестана в большинстве своем куплены у местных жителей, а не извлечены из раскопок. Исключение составляли лишь документы из раскопок А. Стейна, теперь к ним прибавилось внушительное собрание Музея СУАР в Урумчи.

Более 100 единиц (примерно 5%) документов этого собрания относятся к периоду от второй половины III до VI в., т. е. от времени правления династии Цзинь до конца правления династии Лян и Северная Вэй (эпоха Наньбэйчао). Более 700 единиц — фрагменты времен государства Гаочан (450—640); основная же часть фрагментов — более 1,7 тыс. единиц (65%) — относится к 150-летнему периоду танского владычества в Турфанском оазисе (Синьцзян, 1977, с. 21).

По содержанию найденные документы подразделяются на четыре группы. Во-первых, частноправовые документы, связанные с различными сделками — куплей-продажей предметов потребления, скота, рабов, арендой земли, строений, наймом рабочей силы, займами. Во-вторых, документы учетно-регистрационного характера — фрагменты различных списков, ведомостей, расходных записей. В этих документах отражены, в частности, социальная дифференциация и имущественное положение местного населения, этнический и цензово-возрастной состав дворов, наличие и состояние земельных наделов, отношение определенных групп населения к трудовой и воинской повинности и различным видам налогового обложения. Имеются также списки монахов и монахинь, рабов, ремесленников.

В-третьих, официальные документы местных учреждений, которые отражают деятельность многих низовых звеньев гражданского и военно-административного аппарата. Найдены фрагменты реестров входящих и исходящих бумаг, в них отражены многие детали местного быта, деятельность чиновников уездной и областной администрации. Ценные сведения содержит переписка, связанная с тяжбами и решениями по ним.

Наконец, в-четвертых, следует отметить тексты, характеризующие духовную культуру китайского населения края. Это фрагменты произведений конфуцианского, буддийского и даосского канона, а также отрывки произведений литературно-исторического характера (фрагменты «Шицзина», «Угоши», «Цзиньши») и некоторых учебных пособий и материалов. Среди них — «Цзицзючжан», пособие для ускоренного обучения грамоте, с комментариями, написанными в Гаочане в 568 г., список первых глав «Луньюя», сделанный в 710 г. 12-летним китайским школьником Бу Тяньшоу с его собственноручными пометками и стихотворными опытами.

В 1975 г. на базе Кабинета по изучению древних литературных памятников при Государственном управлении материальной культуры была создана Турфанская группа по обработке и изучению документов. Группу возглавил профессор Уханьского университета Тан Чанжу. К 1978 г. была завершена работа по систематизации материалов и начата подготовка к публикации серии «Письменные документы, найденные при раскопках в Турфане». К середине 1983 г. вышло четыре выпуска серии. Три первых выпуска содержат материалы дотанского времени; четвертый посвящен эпохе Тан. Всего, как нам известно, предполагается издать 10 выпусков. Все последующие выпуски труда, также будут относиться к эпохе Тан. Предполагается опубликовать письменные памятники без комментариев, группируя их по месту находок (Синьцзян, 1977; Тулуфань, 1981—1984).

Глава 12

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ОЧЕРК НАСЕЛЕНИЯ ДРЕВНЕГО И РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА

ВОСТОЧНЫЙ ТУРКЕСТАН И РАННИЕ ОЧАГИ РАСООБРАЗОВАНИЯ

Отсутствие ранних палеоантропологических находок на территории Восточного Туркестана обусловило появление различных гипотез об антропологической принадлежности его древнейшего населения. Естественно, эти гипотезы не опирались на конкретные факты и отражали лишь общие представления исследователей о заселении внутренних районов Азии человеком. Хотя вопрос о прародине человечества, т. е. о месте первоначального выделения человека из животного мира, пока нельзя считать полностью решенным и он продолжает время от времени дискутироваться, обилие находок ископаемых предков человека в Африке наряду со многими геологическими и палеогеографическими соображениями склоняет к мысли о том, что именно в Африке, в ее южных, центральных и восточных областях, нужно искать прародину человечества. Мы неоднократно аргументировали предпочтительность гипотезы об африканской прародине человечества и будем исходить из нее при оценке точек зрения других исследователей на пути заселения Центральной Азии человеком, в том числе и заселения Восточного Туркестана.

Следует отметить, что отсутствие палеоантропологической информации заставляет обращаться к другим данным — археологическим и палеогеографическим, историко-этнологическим и языковым, что вызвало к жизни гипотезы, сформулированные представителями этих областей знания. В этом отношении интерес представляет (разумеется, если оставить в стороне устаревшие точки зрения, имеющие лишь исторический интерес, и рассматривать проблему на современном уровне знания) гипотеза о западных истоках древнекитайской цивилизации, сформировавшейся под влиянием исходивших с Запада интенсивных импульсов. Гипотезу эту в СССР сформулировал в 1961 г. Л. С. Васильев, предполагавший, что культура яньшао возникла в результате контактов где-то на территории Восточного Туркестана земледельческого населения Средней Азии, ранних носителей культур расписной

керамики и доземледельческого населения Северного Китая и Монголии. О последних Л. С. Васильев определенно пишет, что они были монголоидны. Таким образом, древнейшее население Восточного Туркестана содержало в своем составе и европеоидные и монголоидные компоненты, было смешанным в антропологическом отношении. Позже Л. С. Васильев (Васильев, 1974; 1976) модифицировал свою точку зрения, но не отказался от идеи западных истоков древнекитайской цивилизации, сложения древнекитайского земледелия в районах нынешней пров. Ганьсу под воздействием западных влияний, проходивших, естественно, и через территорию Восточного Туркестана. Такой подход к проблеме инкорпорирует многие наблюдения Г. Андерссона и других археологов, но сейчас он встречает серьезные возражения с археологической стороны, четко сформулированные М. В. Крюковым (Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978).

Н. Н. Чебоксаров высказал мнение, противоположное только что рассмотренному, базируясь также не на конкретных данных, а на своих общих представлениях о направлении расогенетических процессов в Восточной и Центральной Азии (Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978). Он не отрицал, что гипотеза африканской прародины наиболее вероятна и, следовательно, древнейшие гоминиды расселились по Азии из западных областей ойкумены. Один из предполагаемых путей — через Северную Индию, Индокитай и Южный Китай. Другой, не менее вероятный — из Южной Сибири через Монголию в Северный Китай или туда же через Среднюю Азию и Восточный Туркестан. Если принять вторую гипотезу, то вместе с ней нужно принять вытекающую из нее гипотезу об очень раннем заселении территории Восточного Туркестана человеком — на стадии питекантропов и синантропов. Отрицать столь раннюю дату заселения теоретически нельзя, но исходить из нее трудно ввиду полного отсутствия подтверждающих ее данных. Естественно, Н. Н. Чебоксаров не высказал никаких предположений о расовом типе этого древнейшего населения, но выразил мнение, конкретно также ничем не подкрепленное, о принадлежности верхнепалеолитических популяций Восточного Туркестана, Внутренней Монголии и частично Маньчжурии к континентальному варианту монголоидной расы (в противоположность тихоокеанскому).

Следует сразу же подчеркнуть, что окончательный выбор между двумя изложенными точками зрения — дело будущего, и сейчас можно высказать лишь несколько дополнительных соображений, важных для рассматриваемой темы. Исследованиями последних двух десятилетий установлено масштабное распространение европесидов в Центральной Азии в эпохи энеолита, бронзы и раннего железа, о котором раньше нельзя было догадываться, опираясь только на доступные палеоантропологам материалы из раскопок в Южной Сибири. Теперь известно, что в эпоху бронзы европеоидный комплекс признаков был представлен в Туве (Гохман, 1980), в эпоху энеолита и бронзы — в Западной и частично

Центральной Монголии (Алексеев, Гохман, Тумэн, 1987). В эпоху поздней бронзы и раннего железа он также был преобладающим в Туве и западных районах Монголии (Алексеев, 1974; 1984; Мамонова, 1980). Результаты краниологических исследований близкого к современности населения показывают, что европеоидная примесь представлена не только у алтайцев, как северных, так и южных, тувинцев, монголов, но и у западных групп бурятов (Алексеев, 1980). О населении Кавказа, Передней и Средней Азии в эпохи палеолита, неолита и бронзы нечего и говорить — оно целиком принадлежало к разнообразным древним вариантам европеоидной расы и не содержало никакой монголоидной примеси (Гинзбург, Трофимова, 1972; Алексеев, 1974; Алексеев, Ходжайов, Халилов, 1982; Ходжайов, 1981). Таким образом, мощный пласт европеоидного населения, весьма вероятно не пришлого, а местного происхождения,— реальный факт расогенеза в западных и внутренних областях Азии, с которым нельзя не считаться при решении любого расогенетического вопроса, касающегося данного региона.

Некоторое значение, по-видимому, имеют географические соображения. Территория Восточного Туркестана полностью входит в пояс рассекающих Евразию с запада на восток горных хребтов, степей и пустынь. К югу от Восточного Туркестана громадное поднятие Тибета образует исключительно своеобразные и трудные для проживания человеческих популяций природные условия, что само по себе создавало генетический барьер большой мощности. Можно предполагать с известными основаниями, что, встретившись с этим громадным поднятием, европеоидные группы западного происхождения не преодолели его, и Тибет изначально входил в ареал монголоидной расы. По мнению китайских ученых, основанному на результатах поверхностных сборов каменных орудий в уезде Дингри [1] в 1964 г., есть основание предполагать заселение Тибета человеком на рубеже среднего и верхнего палеолита (Atlas, 1980). Стратиграфия неясна, палеонтологического сопровождения нет, а три опубликованных орудия недостаточно выразительны, чтобы подтвердить эту дату.

В общей сводке по палеоантропологии и палеолитическим местонахождениям Китая это местонахождение вместе с другим местонахождением (Шэньчжа в Тибете) помещено на карту среди верхнепалеолитических памятников (Palaeoanthropology, 1985). Небесспорен мезолитический возраст и микролитических находок из близкого к Шэньчжа района, сделанных в 1966 г. (Кучера, 1977а), их, возможно, следует относить к неолиту. Начиная с неолита заселение человеком даже высокогорных районов Тибета можно считать несомненным.

В этой связи большой интерес вызвала находка фрагментов черепа у дер. Линьчжи близ слияния рек Ниянхэ и Цангпо (Брахмапутры), сделанная в 1958 г. (Решетов, 1964). А. М. Решетов, следуя за описавшим находку Линь Ину, отмечает несколько морфологических образований (большие размеры зубов, заднее положение брегмы), которые должны свидетельствовать о значительной древности находки. Вместе с ними не обнаружены ни археологические, ни палеонтологические остатки, неясна и стратиграфия. Тем не менее вывод о хронологическом возрасте фрагментов довольно определенен: «Таким образом, находки костных остатков человека из Линьчжи и правильность их датировки дают возможность более уверенно говорить о том, что выделенный Дж. Морантом тип А, по-видимому, более древен и что на территории современного Тибета на протяжении по крайней мере четырех-пяти тысяч лет происходило непрерывное развитие физического типа, хозяйственной и культурной деятельности человека» (Решетов, 1964, с. 155). Таким образом, черепу приписывается датировка III—II тыс. до н. э.

Н. Н. Чебоксаров более осторожен в оценке возраста находки, полагая, что ее можно относить даже ко II или I тыс. до н. э. Однако данный им таксономический диагноз также достаточно четок: «Несомненно, что череп из Линьчжи относится к тихоокеанским монголоидам и обнаруживает определенное сходство, с одной стороны, с черепами из стоянок культуры яньшао, с другой же стороны — с современными популяциями восточноазиатской расы, особенно с тибетцами южных районов (тип „А, по Дж. Моранту)» (Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 213). Что из всех этих выводов соответствует морфологии находки, а что обусловлено общими концепциями авторов?

Все исследователи пишут о «женщине молодого возраста». На опубликованной фотографии отчетливо видно, что зубная дуга не сформировалась полностью и третий моляр не прорезался. Клык уже стерт, как и первый моляр, но на втором моляре еще виден какой-то узор, зуб прорезается в 12—13 лет. Из этого следует, что субъекту из Линьчжи могло быть самое большее 14—15 лет, о чем говорит и состояние черепных швов. Череп грацильный и действительно мог принадлежать особи женского пола. Крупные зубы в среднем реже встречаются у женщин, чем у мужчин, однако индивидуальные вариации велики; положение брегмы также сильно варьирует в индивидуальных случаях. Утолщенность теменных костей, которую также считали примитивным признаком, не подтверждена метрически. Не имея возможности останавливаться на всех других архаических особенностях, подчеркнем, что с ними дело обстоит не лучше. Поэтому морфологические особенности находки не могут использоваться для доказательства ее древности. Н. Н. Чебоксаров пишет о «минерализации», но она зависит от многих причин, не только от геологического возраста, но и от условий залегания. Во всяком случае, на фотографии кости производят впечатление современных.

Расодиагностическая характеристика черепа также вызывает серьезные сомнения. Возрастные изменения формы головы таковы, что продольный диаметр возрастает быстрее поперечного, причем головной указатель уменьшается в процессе роста. Это означает, что индивидуум из Линьчжи был бы во взрослом состоянии не

брахикранным, а мезокранным, что уничтожает основной аргумент в пользу его сходства с носителями типа А, по Дж. Моранту. Еще более странное впечатление производит попытка отнести его к тихоокеанской ветви монголоидов — ведь об этом можно было бы говорить лишь при полной сохранности лицевого скелета, да и то лишь с большой осторожностью, учитывая неправомерность индивидуальной диагностики. Между тем лицевой скелет не сохранился. Лопатообразная форма внутренней поверхности резцов и уплощенное переносье — единственные признаки, которые можно использовать для расовой диагностики, а они свидетельствуют о принадлежности черепа монголоиду, и ни о чем больше. Поскольку же современное население Тибета монголоидно, а датировка находки в Линьчжи неопределенна, то и информативная ценность такой диагностики очень невелика. Мы уделили внимание данному фрагменту лишь для того, чтобы проиллюстрировать, как осторожно следует трактовать подобные единичные находки. Ведь если она несовременна, то доказывает только одно — что древнее население Тибетского нагорья, как и современное, было монголоидным.

Гораздо более многочисленный и четко датированный палеоантропологический материал обнаружен в пров. Ганьсу. Речь идет о данных, опубликованных Дж. Блэком (Black, 1928). В ту же серию он включил несколько черепов из пров. Хэнань, которые Дж. Блэк считал также неолитическими, хотя они относятся к гораздо более позднему времени. К счастью, черепа из Хэнани составляют незначительное меньшинство и не меняют существенных морфологических характеристик всей серии. Она долихокранная, узколицая и высоколицая, лицевой скелет сильно уплощен, как в типичных монголоидных сериях. В одной из своих ранних работ (Алексеев, 1961, с. 158—159) мы поместили в сводной таблице данные о вариациях зигомаксиллярного угла у черепов данной серии. Строго говоря, они являются следствием известной небрежности — в программе измерений Дж. Блэка такой угол фигурирует, но он определялся на горизонтальной краниограмме лицевого профиля и поэтому условно соотносился с горизонтальной плоскостью; величина угла при этом возрастала. Тем не менее ясно, что неолитическое население Ганьсу имело не менее уплощенное лицо, чем современные китайцы, и относилось к монголоидной расе. Таким образом, можно полагать, что хребет Алтынтаг и Тибетское нагорье на юге, горы Наньшань на востоке оказались восточной границей расселения европеоидов во внутренних районах Азии.

Дж. Блэк считал, что описанные им черепа принадлежали «протокитайцам», Н. Н. Чебоксаров, сравнивая краниологические особенности серии из Ганьсу с морфологическим типом локализованных к востоку серий из Ордоса, не отрицал наличия европеоидной примеси в составе оставившего ее населения. В то же время он склонялся к мысли о присущей этим черепам некоторой расогенетической нейтральности. Не останавливаясь на

этом подробно, отметим, что приведенные в пользу этого морфологические соображения не представляются особенно убедительными. Для нас важно, пожалуй, лишь признание европеоидной примеси в составе ганьсуской серии — теоретически в этом нет ничего невероятного, при близком географическом соседстве вполне возможен был и генетический контакт. Все же четкая граница между двумя расами сохранилась, так как европеоидная примесь в составе монголоидного массива, если она и имела место, была крайне мала.

Крупнейший вклад в изучение расовой истории Восточного Туркестана внесли новейшие работы китайских палеоантропологов. Разумеется, они еще оставляют много хронологических и территориальных пробелов, но все же впервые ставят вопрос о физическом типе древнего населения на твердую фактическую базу. Наиболее ранний материал происходит из могильника Цзимугоу в бассейне р. Кумдарья, раскопанного в 1979 г. и датированного с помощью радиоуглеродного метода рубежом II—I тыс. до н. э., т. е. более или менее синхронного могильникам карасукской культуры в долинах Верхнего Енисея и Абакана (Han Kangxin, 1986). Описание черепов сопровождается подробными измерениями и фотографиями, что дает полное представление о морфологических особенностях оставившего их населения. Это были безусловно европеоидные люди с крупной, длинной и высокой головой, умеренно низким и широким, достаточно остро профилированным лицом, сильно выступающим носом. Европеоидный комплекс без какой-либо монголоидной примеси несомненен, как несомненно и сходство с другими массивными и широколицыми сериями эпохи бронзы из евразийских степей. Автор описания по традиции называет этот комплекс признаков протоевропеоидным, констатируя указанное сходство — прежде всего с андроновскими сериями из Казахстана и Южной Сибири и афанасьевской серией из Южной Сибири. Таким образом, широчайший ареал европеоидов в эпоху бронзы включал и территорию Восточного Туркестана. К рубежу II—I тыс. до н. э. протоевропеоидный комплекс сменился другими в ходе расселения новых популяций — носителей иных культурных традиций, но в течение еще минимум тысячелетия, как показывает рассматриваемый палеоантропологический материал, этот комплекс сохранялся в Восточном Туркестане.

Китайский палеоантрополог Хань Кансинь отмечает наличие в серии андроновских и афанасьевских по морфологическому типу черепов и увязывает их с разными по конструкции погребальными сооружениями. При имеющемся количестве черепов в серии (11 мужских и семь женских) невозможно подтвердить подобную приуроченность сколько-нибудь объективными статистическими расчетами. Следует учитывать и то обстоятельство, что андроновский комплекс признаков невозможно дифференцировать от афанасьевского в индивидуальных случаях без серьезных субъективных натяжек. Поэтому рассматриваемый вывод носит са-

мый предварительный характер и нуждается в подтверждениях.

Две следующие серии черепов почти на тысячу лет моложе черепов из бассейна Кумдарьи. Вероятная учуньская культурная принадлежность одной из них (в районе Цзаосу); радиоуглеродные даты — V—I вв. до н. э. (Han Kangxin, Pan Qifeng, 1987). 13 черепов морфологически достаточно однородны; черепная коробка очень широкая, круглая, средней высоты. Лицо средней высоты, широкое, обнаруживает небольшую тенденцию к уплощенности, носовые кости выступают умеренно. В целом европеоидная принадлежность этой комбинации признаков не вызывает ни малейших сомнений, как и постулируемое авторами сходство с аналогичным морфологическим сочетанием, типичным для узбеков и таджиков и получившим в литературе наименование памиро-ферганской расы. Антропология привела довольно убедительные аргументы в пользу того, что формирование этой комбинации признаков не обошлось без участия монголоидов, но участие это было небольшим. На территории всей Средней Азии данный комплекс признаков преобладал в скифскую и античную эпохи, теперь видно, что территория Восточного Туркестана хотя бы частично также входила с антропологической точки зрения в этот ареал.

Судя по опубликованному описанию второй из упомянутых выше серий (полученной при раскопках в Лоулане в 1980 г. и датируемой с помощью радиоуглеродного анализа рубежом новой эры) (Han Kangxin, 1986a), в Восточном Туркестане жили люди, внешне напоминавшие саков Памира. Однако опубликованные цифры и фотографии не подтверждают этого диагноза. Черепа массивные с очень длинной и высокой черепной коробкой, лицо высокое и широкое, остро профилированное, носовые кости выступают сильно. Все это очень напоминает типичные черты, в свое время зафиксированные на черепах из ранних погребений Тулхарского могильника (Кияткина, 1968). К сожалению, в обоих случаях речь идет о единичных черепах и на полном сходстве трудно настаивать, но, несмотря на тысячелетний разрыв во времени (черепа из ранних погребений Тулхарского могильника примерно на тысячу лет раньше, чем лоуланьские), само сочетание признаков очень специфично. Хань Кансинь фиксирует наличие одного монголоидного черепа, действительно очень плосколицего. Если вспомнить об отмеченной выше монголоидной примеси у носителей памиро-ферганской комбинации признаков, то факты присутствия одного монголоидного черепа в лоуланьской серии не представляются особенно убедительными. Подводя же общий итог всему сказанному, нужно подчеркнуть главное — подавляющее преобладание европеоидов в Восточном Туркестане и в эпоху заселения края человеком, и в эпоху поздней бронзы, и в эпоху раннего железа вплоть до рубежа новой эры. Этим выводом предопределяется поиск места Восточного Туркестана в географической системе очагов расообразования. Один из возможных вариантов этой системы был аргументирован в специальной работе (Алексеев, 1974б). На территории Тибета был выделен тибетский третичный очаг, на территории нынешней МНР и Внутренней Монголии — географически более обширный центральноазиатский третичный очаг, в Алтае-Саянском нагорье, северных районах Средней Азии и Казахстана — южносибирский третичный очаг. Восточный Туркестан оставался за их пределами, хотя, по всей видимости, являлся южной периферией южносибирского третичного очага. Последующая территориальная стабилизация европеоидных компонентов привела к тому, что Восточный Туркестан (если исключить, разумеется, кочевое население позднего происхождения) вплоть до современности сохранил преимущественно европеоидное население.

ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ НАХОДКИ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Трудность серьезного обсуждения проблем палеоантропологии Восточного Туркестана связана не только с исключительной фрагментарностью имеющихся данных, но и с их крайне неясной датировкой. Требования к точности датирования археологического и палеоантропологического материала возросли сейчас во много раз по сравнению с работами полувековой давности, причем особенно важную роль в этом отношении сыграли грандиозные по масштабам раскопки на территории Средней Азии. Между тем многие путешественники прошлого привозили случайно подобранные на поверхности земли или происходящие из разрушенных могил единичные черепа, палеоантропологи и анатомы их описывали и по ним пытались представить себе антропологические особенности древнего населения разных районов Восточного Туркестана. Если учесть, что известны лишь единичные подобные находки, почти все они крайне фрагментарны и лишены лицевых костей, столь важных для характеристики морфологии черепа, что, наконец, программа проведенных измерений не отвечает современным требованиям, то, разумеется, имеющиеся данные в настоящее время не имеют какого-либо научного значения (Вишневский, 1921).

Три работы, опубликованные в 1929—1949 гг., содержат описание нескольких черепов каждая и выполнены на основе программы измерений, позволяющей с той или иной степенью подробности охарактеризовать основные морфологические особенности черепа. Это работы А. Китса (Keith, 1929) о черепах из бассейна Тарима, К. Хиртшио и А. Валандера (Hjortsjö, Walander, 1942) — о черепах примерно из того же района и А. Н. Юзефовича (Юзефович, 1949) — о небольшой серии с берегов Лобнора. Однако и в этих трудах представлен материал с очень неясной датировкой, что сильно затрудняет его использование.

Не перечисляя конкретных мест, из которых происходят отдельные черепа (конкретное описание местонахождений можно

найти в перечисленных публикациях), следует отметить, что они группируются в двух районах. Во-первых, вокруг оз. Лобнор и на запад от него, в районе Чарклыка, были собраны черепа, описанные А. Н. Юзефовичем и шведскими исследователями. Во-вторых, черепа, описанные А. Китсом из раскопок А. Стейна, происходят из долины Тарима. Датировка находок — первая половина I тыс. н. э., за исключением материалов А. Н. Юзефовича, приуроченных в основном к второй половине I тыс. н. э. С. Е. Малов, нашедший черепа, описанные А. Н. Юзефовичем [2], подчеркивал, что они добыты из могил какого-то тюркского племени. Поэтому попытка датировать их серединой I тыс. до н. э., предпринятая без какой-либо дополнительной аргументации (Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 212), не может быть принята. Этнографические особенности погребений, из которых происходит весь описанный палеоантропологический материал, различны и свидетельствуют об их разной этнической принадлежности, но при столь малом количестве данных мы вынуждены пренебречь этим обстоятельством и попытаться выяснить хотя бы общие типологические особенности оставившего их населения.

А. Китс, не располагавший современными методами измерения горизонтального профиля лицевого скелета и развития носовой области, столь важных для краниологической дифференциации европеоидов и монголоидов, был тонким морфологом. Он поэтому почувствовал отличия турфанских черепов от черепов классических европеоидов именно в отношении указанных выше признаков и предложил специальную систему измерений для характеристики лицевого профиля и выступания носовых костей. Система эта не привилась в краниологии из-за своей громоздкости, однако она дала А. Китсу возможность объективно характеризовать некоторую уплощенность лицевого скелета и носовых костей у турфанских черепов. А. Китс выделил особый «лоуланьский» тип, который, по его мнению, был характерен для населения восточных областей края. Этот тип — не следствие смешения европеоидов и монголоидов, а проявление нейтрального сочетания признаков в области, пограничной между ареалами европеоидов и монголоидов. Такое мнение, на наш взгляд, и прогрессивно, и прозорливо для конца 20-х годов, когда А. Китс его высказал. В целом выраженность монголоидных особенностей у населения «лоуланьского» типа примерно такая же, как у узбеков и таджиков, т. е. как у носителей того комплекса признаков, который в антропологической литературе получил не очень удачное наименование расы среднеазиатского междуречья. Ранее считалось, что одним из ее характерных признаков является круглая форма черепной коробки, но исследования последних лет выявили ее значительный морфологический полиморфизм. Мезокефалия средневекового турфанского населения не является поэтому препятствием к тому, чтобы и здесь видеть тот же расовый комплекс.

Переходя к району Лобнора и его окрестностей, нужно отчетливо дифференцировать краниологический материал, описанный шведскими исследователями, и черепа из тюркских погребений, относящиеся к ленинградской коллекции и изученные А. Н. Юзефовичем. Вокруг Чарклыка проживали преимущественно длинноголовые люди с лицом средних размеров и европеоидными чертами. Встречались среди них и люди с монголоидными чертами, но не чаще, чем среди современных узбеков. Можно думать, что речь идет о локальной модификации той же расы «среднеазиатского междуречья». Не то — небольшая серия с берегов Лобнора. А. Н. Юзефович вполне убедительно продемонстрировал преобладание в ней монголоидных признаков, и ее вполне допустимо сближать с южносибирскими популяциями. Любопытно отметить, что подобный комплекс признаков представлен, по-видимому, и у современных лобнорцев (Тенишев, 1970, с. 356). Ссылка Н. Н. Чебоксарова на этот палеоантропологический материал как на европеоидный (Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 212) — очевидное недоразумение. Оценивая результаты приведенных краниологических наблюдений в целом, нужно отметить, что при общем преобладании европеоидного населения на территории Восточного Туркестана еще в эпоху раннего средневековья монголоидные популяции могли проникать туда как с северо-востока, из Монголии, так и с юго-востока, из нынешней пров. Ганьсу.

Остальной палеоантропологический материал, находящийся в нашем распоряжении и важный в связи с интересующей нас темой, происходит не с территории Восточного Туркестана, но имеет самое прямое отношение к этническим группам, проживавшим на его территории начиная с эпохи средневековья или принимавшим участие в происходивших там этногенетических процессах. Он относится к уйгурам и тюркам. В этнической идентификации соответствующих краниологических материалов палеоантрополог целиком следует за историко-археологическими наблюдениями, и их правильность предопределяет правильность его суждений. Л. Р. Кызласов в 1959—1960 гг., исходя из топографии раскопанных им Шагонарских городищ в Туве (они расположены так, чтобы служить защитой от северных кочевников) и характера примыкающих к ним погребальных сооружений (земляная насыпь, трупоположение в катакомбе или могильной яме, керамика в виде банок или ваз, распространенных, по его мнению, и в других местах прежнего расселения уйгуров), постулировал принадлежность уйгурам этих известных городищ и сопутствующих кладбищ Чааты I и Чааты II. Происходящий из этих кладбищ краниологический материал в целом подтверждает такое определение (Алексеев, 1962). Черепа демонстрируют промежуточный европеоидно-монголоидный комплекс признаков с преобладанием европеоидности и в сочетании с брахикранией, т. е. больше всего похожи на черепа современных узбеков. Тот же комплекс признаков, что и у узбеков, с небольшими модификациями представлен и у современных уйгуров. Можно думать, что, сформировавшись

за пределами Восточного Туркестана (но не только на территории Средней Азии, как можно было думать до сих пор), указанный комплекс стал здесь преобладающим именно после расселения уйгуров в пределах края в IX в.

Весьма многочислен краниологический материал из тюркских могильников, раскопанных на огромной территории от бассейна Селенги на востоке до степей европейской части СССР на западе. Однако он малопригоден для суждения об исходном антропологическом типе ранних тюрок, так как тюркские племена, широко расселяясь в центральных районах Евразии, постоянно находились в тесных контактах с местным населением, с другими кочевыми племенами и поэтому отличаются значительным морфологическим разнообразием. При отсутствии палеоантропологических документов о тюрках Орхона наибольшее значение приобретают наиболее близкие к ним территориально и хронологически тюрки Тувы, об антропологических особенностях которых мы имеем возможность судить на основании небольшой краниологической серии, происходящей из идентифицированных как тюркские погребений края. Их характеристике посвящена специальная статья В. И. Богдановой (Богданова, 1980), включившей в нее также и результаты изучения фрагментарного краниологического материала, осуществленного в более раннее время.

Характеристике внешнего облика древних тюрок посвящена специальная статья (Вайнштейн, Крюков, 1966), но в части антропологической авторы опирались на уже проведенную антропологами работу, не приводя новых данных. Преобладание монголоидных особенностей у тюрок очевидно, хотя европеоидный компонент в их составе также представлен вполне отчетливо. Уровень выраженности монголоидных особенностей в тюркской серии примерно соответствует тому, который характеризует черепа из окрестностей Лобнора. Может быть, и краниологический материал с Лобнора, несмотря на небольшую разницу в черепном указателе (тюрки Тувы — брахикефалы, люди, захороненные близ Лобнора,— мезокефалы), относится к самой ранней, еще доуйгурской поре проникновения ранних тюрок в Восточный Туркестан? Плачевное состояние археологических данных из Восточного Туркестана мешает нам дать ответ на этот вполне правомерный вопрос. Возможно, антропологический облик уйгуров формировался на основе европеоидного компонента, широко распространенного в древности в Центральной Азии, а монголоидную примесь они получили за счет генетических контактов именно с ранними тюрками в Монголии, Туве и Забайкалье. Но как бы там ни было, очевидно, что нуждается в пересмотре высказанное в научной литературе мнение о расселении монголоидов с Алтая и из Восточного Туркестана, чем объясняют обычно монголизацию средневекового населения Средней Азии (Гинзбург, 1964; Гинзбург, Трофимова, 1972). Возможно, и на рубеже I—II тыс. н. э. Восточный Туркестан был зоной преимущественного распространения европеоидов.

В связи с рассмотренным палеоантропологическим материалом, как он ни фрагментарен, встает также вопрос об этнической принадлежности дотюркского населения Восточного Туркестана. При этом мы подразумеваем, конечно, этнические группы эпох рубежа новой эры и первой половины I тыс. н. э. Бóльшая часть описанных к настоящему времени черепов грацильны и узколицы. Грацильный и узколицый европеоидный тип, если опираться на достаточно обширные и разнообразные палеоантропологические материалы из Передней и Средней Азии, преобладал у тех этнических групп, которые, по общему мнению, считаются ираноязычными. По-видимому, можно с некоторыми основаниями экстраполировать этот вывод на то население, которое проживало в Восточном Туркестане в I тыс. н. э., т. е. предполагать, что оно говорило преимущественно на иранских языках. Итоги палеоантропологических исследований хорошо согласуются, следовательно, с сохранившимися письменными свидетельствами и находками памятников письменности на иранских языках.

ИКОНОГРАФИЯ

Н. В. Дьяконова (Дьяконова, 1958, с. 204) очень оптимистически оценивает сведения о физическом типе древнего населения Восточного Туркестана, содержащиеся в китайских хрониках, в частности в «Бэйши», называя эти сведения «любопытными». Между тем о жителях Хотана там сказано: «От Гаочана на запад жители всех владений имеют впалые глаза, высокий нос; только в Хотане обликом не походят на тюркистанцев (ху), а более походят на китайцев» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 246). Ясно, что антропологу с такими сведениями делать нечего: вывод о европеоидном в целом типе древнего населения Восточного Туркестана был сделан на предыдущих страницах, а тот факт, что в Хотане было немало китайцев, подтверждается и историческими данными. Что касается сведений китайских хроник о жителях Кашгара, то они сродни фантастической информации Марко Поло о внешнем облике многих центрально-азиатских народов: «Жители имеют все по шести пальцев и на руках, и на ногах, а родившихся без шести пальцев не воспитывают» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 258). Вообще письменные свидетельства о Восточном Туркестане не дают никакой дополнительной информации относительно проблем палеоантропологии.

Значительно более многочисленны иконографические материалы, но их использование сопряжено со многими трудностями, на которых есть смысл остановиться. Первая из этих трудностей — исключительная сложность оценки влияния стилистических традиций на степень реализма при воспроизведении черт человеческого лица. По улицам древних деревень и городов Восточного Туркестана ходили живые люди с только им присущими антропологическими особенностями, но мы, увы, не знаем, насколько

близко природе воспроизводили эти особенности фиксировавшие их художники. Между тем степень адекватности образа изображаемому является не только вечной проблемой искусствознания, она оказывает решающее влияние на оценку современными исследователями тех или иных антропологических признаков как характерных для той или иной расы. Скажем, для древнего художника узкая глазная щель могла быть простым стилистическим приемом, не больше, а мы, обогащенные нашим знанием антропологических вариаций в составе современного населения, будем трактовать ее как монголоидный признак. Историческая правда в данном случае будет не на нашей стороне.

Немалое значение имеет и другая трудность, вытекающая из характера материала, попадающего в распоряжение ученых,— это та самая проблема выборки, которая всегда волнует антропологов, проблема соответствия данных, находящихся в нашем распоряжении, групповым антропологическим особенностям. В решении этой проблемы палеоантрополог во многом зависит от археолога, применительно к территории Восточного Туркестана — от достаточно случайных и несистематических раскопок, которые там имели место, и от неустановленной датировки многих памятников материальной культуры. Это предопределяет очень широкий хронологический диапазон тех антропологических определений, которые могут быть сделаны на основе изучения сохранившихся и описанных художественных памятников. Наконец, третья трудность помимо отмеченных историко-культурной традиции и случайности датировки — религиозный канон, который, будучи исключительно близок созерцателям древнего искусства, в то же время остраняет для нас все человеческие лица на древних фресках. Для раннесредневековой живописи Средней Азии это было недавно продемонстрировано в специальной работе Ш. М. Шукурова (Шукуров, 1977). Так, раннесредневековое буддийское искусство Восточного Туркестана и канонизировано, и ритуализировано в соответствии с практикой буддийской живописи и скульптуры в высокой степени. Эллинистические терракоты более ранней эпохи имеют гораздо более светский характер, но и на них лежит печать религиозного канона. Вместо живых людей мы сталкиваемся с образами божеств — это обстоятельство нужно постоянно учитывать при антропологическом изучении художественной иконографии Восточного Туркестана.

Автор попытался наметить путь антропологического изучения древней скульптуры, применив к ней стандартную антропологическую методику (Алексеев, 1982). Изучению были подвергнуты скульптуры из поселений Халчаяна и Дальверзинтепе в Северной Бактрии, в широких пределах синхронные, как мы убедимся, терракотам Восточного Туркестана. Методика оправдала себя, позволив показать, что оставившее скульптуру население, с одной стороны, относится к кругу древних индоевропейских популяций, а с другой — испытало влияние греческого этнического компонента. Весьма вероятно, что подобная методика оправдала бы себя



Рис 17. Фрагмент фрески из храма № 6 в Безеклыке. Донаторы-уйгуры. Берлин, Музей индийского искусства, коллекция А. Лекока

в применении к изучению и терракотовой скульптуры Восточного Туркестана, хранящейся в большом количестве в Государственном Эрмитаже, но пока такое изучение не произведено, приходится ограничиваться визуальным впечатлением.

К счастью, для эрмитажного собрания существует подробный каталог с фотовоспроизведениями почти трети экспонатов коллекции (Дьяконова, Сорокин, 1960). Он может быть дополнен обстоятельной публикацией А. Стейна (Stein, 1907), издавшего результаты своих сборов и раскопок в районе древнего Хотана. Терракоты, хранящиеся в Государственном Эрмитаже, также происходят в подавляющей своей массе из сборов в Хотане и являются созданием мастеров, работавших в Хотанском княжестве. Наиболее вероятная дата большинства терракот — II—III вв. н. э., что подтверждается находками монет; часть материала относится к I и IV вв. н. э. Изображения человеческих лиц составляют лишь

часть всех собранных скульптур, среди них много животных, фантастических масок, каких-то кукол. Изображенные лица часто очень условны или, как уже говорилось, несут неизбежную печать религиозного или стилистического канона. Но есть и группа достаточно выразительных, реалистически выполненных скульптур, которые производят впечатление индивидуальных портретов; они-то и могут составить основной материал для антропологических наблюдений.

Какова визуальная оценка этой группы скульптур в отношении представленных на них антропологических особенностей? Авторы каталога не оставили их без внимания. С. С. Сорокин пишет: «Лица изображенных в антропологическом отношении различны; различны также одежда, прически и головные уборы. Большинство как женских, так и мужских лиц европеоидные, овальные, с мягкими формами или тоже европеоидные, но удлиненные, со впалыми щеками. Встречаются лица смешанного типа. Характерных монголоидных лиц очень мало» (Дьяконова, Сорокин, 1960, с. 12). К сказанному, пожалуй, можно добавить два соображения. Одно из них касается последнего заключения — судя по опубликованным фотовоспроизведениям, характерных монголоидных лиц в турфанской скульптуре вообще нет, есть лишь отдельные лица с некоторыми монголоидными особенностями. Они, естественно, бросаются в глаза и принимаются за подлинный монголоидный комплекс. Другое соображение касается преобладающего типа на скульптурных портретах — он антропологически близок тому, который выявлен в Халчаяне и Дальверзинтепе. Следует также учитывать, что центры гандхарской скульптуры дают тот же тип (Faccenna, 1974).

Следующий большой этап в истории восточнотуркестанского искусства, ознаменованный скульптурами и живописью в средневековых буддийских монастырях, не менее труден для интерпретации в интересующем нас антропологическом смысле, чем предыдущий. Оценки возможностей со стороны искусствоведов и антропологов здесь опять различны. Так, Н. В. Дьяконова (Дьяконова, 1958, с. 210) пишет об исключительной выразительности лиц донаторов в сцене пранидханы на буддийских фресках, заставляющей предполагать индивидуальную портретность. На рис. 4 в ее упомянутой публикации (рис. 18) в роли донаторов, несомненно, выступают носители переднеазиатского антропологического типа, зародившегося на территории нынешних Афганистана, Ирана и Турции, однако об их этнической принадлежности приходится только гадать. Кроме того, очевидно, что это представители некоего пришлого для Восточного Туркестана населения. Если на рис. 7 в публикации Н. В. Дьяконовой (рис. 17) действительно изображены уйгуры, то можно отметить, что антропологический тип их европеоидный с монголоидной примесью. Но этот общий вывод ничего не прибавляет к доступной и рассмотренной выше палеоантропологической информации. Таким образом, сохраняется известный скептицизм по отноше-



Рис. 18. Фрагмент фрески из храма № 9 в Безеклыке. Сцена поднесения согдийскими купцами даров Будде (пранидхана). Берлин, Музей индийского искусства, коллекция А. Лекока

нию к тем антропологическим сведениям, которые можно извлечь из буддийских памятников.

Эти памятники описаны немецкими (Grünwedel, 1912; Le Coq, 1973, 1977, 1979), русскими (Ольденбург, 1914; Дьяконова, 1958), французскими, японскими, английскими исследователями север-

ных оазисов Восточного Туркестана. Многие живописные сюжеты еще требуют расшифровки в свете наших современных знаний об иконографии искусства Северной Индии и Средней Азии, причем особенно важны были бы для нашей темы объективные этнические определения. Историк культуры, искусствовед и антрополог могли бы очень помочь друг другу в таких определениях, а пока мы вынуждены ограничиться лишь беглыми впечатлениями. Просматривая весь представленный в перечисленных изданиях фотоматериал и прорисовки, можно убедиться, что европеоидные лица составляют подавляющее большинство. Пожалуй, только в Дуньхуане, лежащем за пределами собственно Восточного Туркестана, много изображений монголоидов, но это связано с исторически зафиксированным пребыванием там определенного числа китайцев. Преобладающий европеоидный тип выражен художественными средствами, обычными для средневекового искусства Центральной и Средней Азии. На фресках изображены носители характерных особенностей расы «среднеазиатского междуречья» — комплекса антропологических признаков, типичного для таджиков, узбеков, уйгуров, частично каракалпаков. В тех случаях, когда признаки расы «среднеазиатского междуречья» не видны, европеоидность изображенных не вызывает сомнений. Таковы, например, изумительно выразительные лица (вероятно, демонов) на куске кучарской росписи, воспроизведенной в статье Н. В. Дьяконовой.

Чтобы исчерпать тему, нужно остановиться на средневековой скульптуре. Речь идет не о большой буддийской скульптуре, в силу стилистической и религиозной традиции сходной на огромных пространствах Южной и Центральной Азии и потому малопригодной для антропологического анализа, а типе скульптурных изображений, представленном терракотовыми статуэтками эпохи средневековья, которым посвящено специальное исследование А. Н. Гумилева (Гумилев, 1949). В этом исследовании мало, к сожалению, изобразительной документации, но, суммируя ее с тем, что издано А. Стейном (Stein, 1928), можно получить представление об этнических типах, воплощенных в скульптуре. Она происходит из Турфана. А. Н. Гумилев уделил большое внимание внешности изображенных, его антропологические характеристики выразительны и точны. Несомненна корреляция, существующая между этнографическими деталями одежды и физическим типом. Люди в китайской одежде имеют все особенности северокитайского антропологического типа, люди, которых предположительно можно рассматривать как местных жителей, отличаются смешанными европеоидно-монголоидными особенностями с преобладанием первых. Среди прочих выделена группа статуэток, с большими основаниями приписанная тюркам,— антропологические черты изображенных очень напоминают южносибирскую комбинацию признаков. По-видимому, речь идет о том же (с известными модификациями) комплексе, что и у захороненных в районе Лобнора.

РАСОГЕНЕТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС

Характеристика расогенетического процесса на любой обширной территории сводится к выявлению и анализу основных тенденций морфологической динамики, причины которой заключаются во внутренних генетических перестройках. Эти тенденции — направленные изменения признаков в течение времени, дифференциация и интеграция популяций при образовании новых генетических барьеров и разрушении старых. Инородные влияния оказывают известное влияние на протекание расогенетических событий только в том случае, если они включаются в расогенетический процесс, т. е. если пришлые элементы имеют генетический конктакт с местными.

Поскольку, на наш взгляд, несомненно, что Восточный Туркестан в рассматриваемый период и ранее входил в евразийский ареал расселения европеоидов, следовательно, он был заселен с запада и развивался в расогенетическом отношении под влиянием идущих с запада импульсов. Географические границы, а именно узел мощных горных хребтов Памира, Гиндукуша и Каракорума, всегда отделяли его от Передней Азии, тогда как пути из Средней Азии и обратно были доступны и легкопроходимы. Тесные расогенетические контакты со Средней Азией в эпоху каменного века, бронзы и раннего железа поэтому весьма вероятны. Хотя в I тыс. н. э. и в эпоху средневековья через Восточный Туркестан проходил Великий шелковый путь с Востока на Запад Евразии, эта территория оставалась зоной преимущественного распространения европеоидов, генетически родственных среднеазиатским европеоидам. Для этого вывода, как мы убедились выше, есть прямые палеоантропологические и иконографические свидетельства. Фиксируемая монголоидная примесь, по-видимому, принесена кочевыми народами северного и северо-восточного происхождения. Что касается монголоидной примеси в северокитайской модификации, то она связывается только с переселенцами заведомо китайского происхождения и фиксируется лишь иконографически.

Встает закономерный вопрос: почему большая численность предков китайского народа, уже на рубеже новой эры исчислявшаяся примерно 50 млн. человек (Крюков, Малявин, Софронов, 1979), и автоматически вызываемая этим высокая плотность населения не вызвали все же адекватного демографического давления? Почему зона компактного расселения ханьского этноса не захватила территорию Восточного Туркестана? Почему китайцы не продвинулись западнее предгорий Алтынтага и Наньшаня? Поиск разумного ответа на этот воспрос далеко выходит за рамки анализа только антропологических источников, однако представляется весьма вероятным, что очень много объясняется стойкостью культурных традиций населения Восточного Туркестана (резко отличающихся от китайских), постоянством его разносторонних связей с населением Средней Азии.

Глава 13

СОВРЕМЕННЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

Занимая 17% площади территории КНР, Восточный Туркестан (Синьцзян-Уйгурский автономный район; СУАР) в то же время имеет сравнительно небольшое население (1,3% населения КНР) (Ху Хуанъюн, 1984, с. 15). Сколько-нибудь точные сведения на этот счет отсутствовали вплоть до середины XX в., и лишь всекитайские переписи 1953 и 1982 гг. дали официальные результаты.

По переписи 1953 г., в Восточном Туркестане проживало 4,8 млн. человек (менее 1% тогдашнего населения КНР). По мнению статистиков, приведенные цифры дают лишь общее представление о соотношении населения края и КНР в целом. В 1972 г. в СУАР проживало уже 7,2 млн. (БСЭ, т. 23, стр. 1313), а в 1982 г.— более 13 млн. человек (Гуанмин жибао. 28.10.1982; Чжунго байкэ, 1983, с. 112).

Важной характеристикой современного уровня социально-экономического развития Восточного Туркестана является также соотношение городского и сельского населения. По приблизительным подсчетам, в начале XX в. из 1,8 млн. населения края горожан насчитывалось около 200 тыс. человек (примерно 11%). Сельское население Восточного Туркестана в то время разделялось на кочевников (около 100 тыс. человек; 5,5%) и оседлых жителей (1,5 млн. человек; 83%) (Хори, 1977, с. 115). В середине XX в. горожане составляли 15% населения Восточного Туркестана (Брук, 1956, с. 90).

По последним официальным данным, СУАР населяют 13 основных национальностей, но фактически в Восточном Туркестане сейчас живут представители более 30 наций и народностей. Большинство составляют тюркоязычные народы, в первую очередь уйгуры. Ниже мы попытаемся охарактеризовать существенные изменения этнической структуры Восточного Туркестана за последние десятилетия, взяв для сравнения этнографические данные конца XIX — начала XX в. Эти сведения в свое время зафиксировали достаточно стабильный состав и принципы расселения основных этнических групп Восточного Туркестана, а также постепенный рост их численности.

Народы Восточного Туркестана в языковом отношении делятся на три большие группы, каждая из которых представляет крупную языковую семью — алтайскую, индоевропейскую и китайско-тибетскую.

Алтайская языковая семья представлена в Восточном Туркестане тремя ветвями — тюркской, монгольской и маньчжурской. В регионе, как отмечалось, преобладают тюркоязычные народы, причем представленные здесь тюркские языки довольно разнообразны. Например, уйгурский язык (вместе с узбекским) относится к юго-восточной, или карлукской, группе тюркских языков. Казахский язык представляет на территории края кыпчакскую группу (к другой подгруппе которой относится татарский язык). Наконец, киргизский язык относится к киргизо-кыпчакской группе тюркских языков. Как известно, языковые классификации сложны и многочисленны; в нашу задачу, естественно, не входит их обсуждение и анализ, поэтому, придерживаясь последней такой классификации (Баскаков, 1981), подчеркнем лишь самое существенное для данной темы. Все большие и малые тюркоязычные народы и группы Восточного Туркестана, контактировавшие между собой в течение более или менее длительного времени, в языковом отношении все же сохранили автономность и значительно разнятся между собой. В то же время они идентичны (или родственны) в этнолингвистическом отношении соседним народам Средней Азии, Алтая и Южной Сибири.

Вторая ветвь алтайской семьи — монгольские языки — представлена в Восточном Туркестане разнообразным по родо-племенному составу кочевым монгольским населением. Подавляющее большинство монголов Восточного Туркестана говорит на языках ойрато-монгольской группы и относится к западным монголам (Баскаков, 1981, с. 24). Кроме этого в крае зафиксированы отдельные племена чахаров (язык которых причисляется к южной, могольско-монгольской группе), халхасцев (северомонгольская группа) и дахуров (восточномонгольская группа языков). Наконец, третья ветвь алтайской языковой семьи — тунгусо-маньчжурская. Ее в Восточном Туркестане представляют родственные языки собственно маньчжуров и сибо, а также язык солонов (Баскаков, 1981, с. 27).

Китайско-тибетская языковая семья на территории Восточного Туркестана представлена тремя языками — самих китайцев (ханьцев), близких им по языку дунганов и небольших групп тибетцев.

Индоевропейская языковая семья представлена в Восточном Туркестане довольно разнообразно. Наиболее распространены восточноиранские языки (сарыкольский, ваханский, пушту, абдали), но встречаются также индоарийские, западноиранские, славянские. Носители названных языков в Восточном Туркестане делятся не только по лингвистическому принципу, но и по признаку продолжительности проживания в крае: одни издавна составляют постоянный компонент населения, другие (большей частью купцы) проживают в регионе более или менее долгое время, но фактически на протяжении XIX — начала XX в. являются постоянной и весьма важной прослойкой городского населения.

В городах южной окраины Восточного Туркестана давно возникли торговые колонии бадахшанцев, шугнанцев, патанов и «афганцев» [1], говорящих на восточноиранских языках. Носители индоарийских языков — прежде всего купцы-синдхи из Шикарпура, а также кашмирцы, пенджабцы, читральцы, канджутцы — составляли небольшую часть разноплеменного населения этих городов (Bellew, 1877, с. 232; Пржевальский, 1888, с. 456; Тимковский, 1824, с. 92; Bruce, 1907, с. 97—98; Le Coq, 1926, с. 24—25; Scrine, 1926, с. 74, 108). Славянская группа индоевропейских языков представлена в Восточном Туркестане русским языком. Здесь также проживали носители армянского языка.

ТЮРКОЯЗЫЧНОЕ НАСЕЛЕНИЕ

Уйгуры — самый многочисленный тюркоязычный народ Восточного Туркестана, издавна составлявший основное население региона. В конце XIX — начале XX в. точная численность уйгуров в крае была неизвестна, однако в распоряжении современных ученых остались многочисленные, приблизительные и разноречивые оценки численности населения разных областей и районов, собранные русскими и западными путешественниками (С. Гедином, Г. Рэкеттом, А. Н. Куропаткиным, М. Брумхоллом и многими другими). Обработав этот материал с помощью современных статистико-математических приемов, японский ученый Хори Садао установил, что численность уйгуров на рубеже XIX—XX вв. составляла 1,8 млн., а к концу 20-х годов XX в.— 2 млн. человек (Хори, 1977, с. 115—117). Эти цифры довольно убедительно выглядят в ряду данных других авторов: в середине 30-х годов уйгуров в Восточном Туркестане, по одним данным, насчитывалось 2,4 млн. (Иран, 1936, с. 334), по другим — 1,7 млн. человек (Скрайн, 1935, с. 7). В 40-х годах их численность возросла до 3—3,3 млн. человек (Хори, 1977, с. 117), а в 1953 г. зафиксировано уже 3,6 млн. уйгуров (Гуанмин жибао. 21.08.1958). По данным всекитайской переписи 1982 г., насчитывалось 5,9 млн. уйгуров (Хуэй Цзи, 1983, с. 18; Чжунго байкэ, 1983, с. 112). Представленные цифры не только убедительно говорят о неуклонном возрастании численности уйгуров в Восточном Туркестане, но и демонстрируют — при сравнении с общей динамикой населения края — изменение удельного веса уйгуров в общей демографической структуре. Если в 30-х годах XX в. уйгуры составляли 58% населения региона (Иран, 1936, с. 334; Скрайн, 1935, с. 7), а в 1953 г.— примерно 75%, то в 1982 г. соответствующий показатель составлял примерно 45%.

Оседлые уйгуры населяют оазисы, тянущиеся цепочками вдоль подножия Куньлуня, Памира, Тянь-Шаня, а также верховья р. Или и Турфанскую котловину. Основой хозяйства «оазисных» уйгуров независимо от величины и места расположения оазисов являлось и является поныне высокоразвитое земледелие, как богарное, так и орошаемое. Уйгуры выращивают пшеницу, ячмень,

рис, кунжут, лен, хлопчатник, различные огородные культуры, в оазисах также чрезвычайно развито садоводство и особенно виноградарство. Скотоводство составляет важную, но второстепенную отрасль хозяйства.

До недавнего времени «восточнотуркестанские тюрки» (как нередко называли уйгуров в прошлом), говорившие на разных диалектах одного языка и, по сути, давно представлявшие собой единый этнос, все еще не имели общего названия. Жителей отдельных оазисов по месту проживания соответственно называли хотанцами, кашгарцами, яркендцами, турфанцами, а уйгуров, проживавших в бассейне р. Или (таранчи),— по социально-бытовому признаку. В 1921 г. коренное тюркоязычное население Восточного Туркестана получило общее название «уйгуры» (Брук, 1956, с. 92). Но в историческом плане локальные и этнографические группы внутри современного единого уйгурского народа по-прежнему представляют большой интерес для науки. Их изучение ярко демонстрирует своеобразие этнических и историко-культурных процессов в разных областях Восточного Туркестана и позволяет глубже и шире представить сложнейшую этническую и культурную историю одного из древних народов Центральной Азии.

Многие путешественники, пытаясь систематизировать разноэтничное и многоукладное население провинции, разделяли его по географическо-ландшафтной сфере обитания: в горах — кочевники и полукочевники-горцы; в лесах — полукочевые пастухи; на равнинах — оседлые земледельцы (составляющие и по сей день большинство). Действительно, сходные природные условия во многом обусловливают идентичность хозяйственно-культурного типа и всего бытового уклада разноэтничного населения горного пояса. Основу хозяйства всех, пожалуй, горцев Восточного Туркестана (*таглыков*, в том числе и тюркоязычных уйгуров-таглыков) составляют скотоводство с вертикальным кочеванием. На лето горцы поднимались со стадами к альпийским лугам, а поздней осенью спускались к подножию гор, к границам пустыни. На зимовках, а иногда и на летовках они почти повсеместно распахивали небольшие участки земли для выращивания главным образом ячменя (Певцов, 1949, с. 166—167; Пржевальский, 1888, с. 424—426; Роборовский, 1898, с. 4). Иногда в качестве подспорья таглыки занимались охотой, добывали золото. Подобная структура и форма хозяйства в общих чертах зафиксирована и у восточнотуркестанских киргизов, и у ваханцев, у сырыкольцев, населяющих горы юго-западной Кашгарии. Но районом преимущественного расселения уйгуров-таглыков является, напротив, юго-восток Кашгарии (т. е. горы Куньлуня на восток от Хотана). Больше всего таглыков проживало между верховьями рек Юрункаш и Кериядарья, а дальше к северо-востоку их численность постепенно уменьшалась (Певцов, 1949, с. 166). Отдельные группы полукочевых уйгуров-таглыков отмечены и на севере Турфанской котловины (Роборовский, 1949, с. 404. 422) и в горах Карлыктага, близ Хами (Carruthers, 1914, vol. 2; Stein, 1928, vol. 1, с. 537).

Время формирования этой этнографической группы уйгуров неизвестно, но характерно, что сами таглыки считали себя коренными жителями Восточного Туркестана. В настоящее время нет официальных данных о численности и составе населения горной части края.

Доланы (*долоны*) еще в первой половине XX в. упоминались как своеобразная группа уйгуров Восточного Туркестана (А. Лекок, К.-Г. Маннергейм, Р. Шомберг). В XIX — начале XX в. они жили в Маралбашинском, Аксуском, Учтурфанском оазисах, а также на севере Хотанского оазиса, близ Кашгара. Центром территории доланов всегда был Маралбаши. Некоторые исследователи считали, что в этнической истории долонов заметное участие приняли монголы или даже что доланы являются потомками группы монголов, переселившихся сюда свыше 200 лет назад и подвергшихся сильной уйгуризации (Le Coq, 1928, с. 36; Schomberg, 1933, с. 146). Их современный язык рассматривается исследователями как уйгурский, подвергшийся сильному влиянию монгольского (Тенишев, 1965). Другие связывают происхождение доланов с киргизскими или казахскими племенами (Абрамзон, 1959, с. 336—337; Брук, 1981, с. 464). Вопрос о происхождении доланов до сих пор остается нерешенным. По занятиям они прежде всего скотоводы-полукочевники, но, живя главным образом по берегам рек (Яркенда, Кончедарьи), занимаются также рыболовством, охотой (Le Coq, 1928, с. 37—38). Впрочем, доланы, как и соседние уйгуры, имеют немалые земледельческие традиции. В начале XX в. в Восточном Туркестане насчитывали примерно 36 тыс. доланов; более поздних данных об их численности нет.

Лобнорцы (*лоплыки*) в настоящее время рассматриваются в исторической литературе как этнографическая группа уйгуров, ныне говорящая на восточном (лобнорском) диалекте уйгурского языка (Тенишев, 1963, с. 138). Впрочем, в свое время известный советский тюрколог С. Е. Малов рассматривал лобнорский язык как самостоятельный, имеющий к тому же общие черты с языком желтых уйгуров (Малов, 1956, с. 4). Кроме того, С. Е. Малов считал лобнорцев потомками тех кыргызов, которые удалились на запад Монголии, а лобнорский язык — древним разговорным кыргызским языком. Влияние же уйгуров на лобнорцев, по-видимому, было довольно ограниченным из-за географического фактора — отгороженности от общей массы уйгуров-мусульман болотами, реками и песками (Малов, 1956, с. 5). Эту гипотезу в последние годы оспорил Э. Р. Тенишев (Тенишев, 1964).

Казахи — второй по численности тюркоязычный народ Восточного Туркестана. К середине XX в., по подсчетам китайских ученых, их численность в регионе составляла около 0,4 млн. человек (Фань Пу, 1956, с. 252). По данным переписи 1953 г., их оказалось 0,5 млн., по данным 1978 г.— около 0,8 млн. (Брук, 1981, с. 456; Чжунго шаошу, 1981, с. 195), в 1982 г.— 0,9 млн. человек (Хуэй Цзи, 1983, с. 18; Чжунго байкэ, 1983, с. 112). Не исключено, впрочем, что столь быстрый рост объясняется заниженностью исходных данных. Часть современных казахов являются прямыми потомками обитавших в Джунгарии в средние века тюркских племен (Абрамзон, 1965а, с. 631; Хафизова, 1977; Юдин, 1965, с. 82). Ныне казахи расселены на довольно значительной территории — от р. Или на западе до оз. Баркуль на востоке, от Алтая на севере до Тянь-Шаня на юге. В 1954 г. здесь был организован Или-Казахский автономный округ, включающий три района — Или, Чугучак (Тачэн) и Аксу. В этом округе в 50-х годах казахи составляли 53% населения (Фань Пу, 1956, с. 252). Помимо территории Или-Казахского автономного округа казахи проживают в Баркуль-Казахском и Мулэй-Казахском автономных уездах (Чжунго шаошу, 1981, с. 195). Небольшое число казахов зафиксировано и в Боротала-Казахском автономном округе, где абсолютно преобладало монгольское население.

Данные о дальнейшем расселении казахов из Восточного Туркестана, прежде всего из северной Джунгарии и Монгольского Алтая, где они жили еще в XVIII в., довольно отрывочны. Известно только, что в течение всего XIX века численность казахов в Восточном Туркестане неизменно увеличивалась (Кузнецов, 1983, с. 30—31). По сообщениям китайских авторов, небольшая группа казахов еще в 20—30-х годах XX в. мигрировала в окраинные районы Восточного Туркестана на границу с провинциями Ганьсу и Цинхай (Брук, 1981, с. 465; Фань Пу, 1956, с. 297). В 1953—1954 гг. там был организован Казахский автономный район, а в Цинхае — Казахский автономный уезд (Фань Пу, 1956, с. 249—250). Другая небольшая группа казахов ушла в Тибет, на границу с Индией (Фань Пу, 1956, с. 247), где эти казахи, возможно, жили близ Лхасы (Абрамзон, 1965, с. 630). Однако основным местом обитания казахов по-прежнему остается Восточный Туркестан, точнее — северо-западная Джунгария. Еще в середине XX в. восточнотуркестанские казахи сохраняли традиционную племенную структуру. Два племени, албан (алдан) и суван, занимавшие территорию района Или (уезды Текес, Чанчал, Кульджа и Коргас) и говорившие на особом диалекте казахского языка, относятся к Старшему жузу. Кереи, найманы и кызай, говорившие на казахском северо-восточном диалекте казахского языка, относятся к Среднему жузу (Ли Цзэнсян, 1980, с. 64—74). В целом современные восточнотуркестанские казахи, как и в XIX в., образуют три основные территориальные группы: алтайские (главным образом кереи), тарбагатайские (главным образом найманы) и илийские (уйсуны, казаи, суваны, торгаи) казахи (Каульбарс, 1874, с. 129; Муканов, 1960, с. 184; Курманбаев, Накупов, 1982, с. 185). Казахи ведут кочевой и полукочевой образ жизни, традиционно занимаясь скотоводством и земледелием (в качестве подсобной отрасли) (Абрамзон, 1965а, с. 630; Брук, 1981, с. 466). Небольшая их часть осела и занимается земледелием и ремеслами (Чжунго шаошу, 1981, с. 195). Ольджа-мунгулы — омонголившиеся казахи — небольшой группой кочуют в горах Уркашар (Брук, 1956, с. 93).

Киргизы. В Восточном Туркестане живут практически все киргизы КНР — 112 из 113 тыс. человек в 1982 г. (Хуэй Цзи, 1983, с. 18). Ввиду этого для анализа динамики численности киргизов вполне можно привлекать данные об этой национальности по стране в целом. В начале 30-х годов в крае насчитывалось 60 тыс. киргизов (1,6% всего населения) (Иран, 1936, с. 333). По данным переписи 1953 г., в КНР зафиксирована 71 тыс. киргизов (Гуанмин жибао, 21.08.1958), в 1959 г.— 80 тыс. (Численность и расселение, 1962, с. 176; И Цинь, 1958, с. 97). Несмотря на рост численности киргизского населения, его удельный вес в общей структуре населения региона уменьшился в два раза — с 1,6% в 30-х годах до 0,8% в 1982 г. Это обстоятельство, очевидно, связано с процессами ассимиляции киргизов, но в первую очередь это все же является следствием изменений общей этнической структуры Восточного Туркестана, результатом резкого роста здесь численности китайцев.

Основные факты расселения киргизов в Восточном Туркестане уже достаточно полно освещены в советской научной литературе (Абрамзон, 1959; 1965; Кузнецов, 1983, с. 48—49). Среди восточнотуркестанских киргизов, как и среди их сородичей на территории Средней Азии, прослеживаются два основных крупных родоплеменных массива. С. А. Абрамзон предполагал различные пути происхождения этих двух групп киргизов (Абрамзон, 1965, с. 637). Первая группа — это северные киргизы Киргизской ССР, родственные племенам, живущим к северу от р. Кызылсу, близ Кашгара, Аксу, в верховьях р. Аксу, вокруг Учтурфана, у перевала Музарт. В этих местах кочевали чонг-багыши, сары-багыши, саяки, черики, кутчу, саруу, мундузы, бугу. Кроме того, некоторое количество киргизов, прежде всего бугу, зафиксировано на р. Текес, южном притоке Или. Сведения обо всех этих племенах киргизов Восточного Туркестана сообщают многие авторы начиная с середины XIX в. и до середины XX в. (Валиханов, 1961). По мнению ряда исследователей, указанная группа киргизских племен этнически связана с племенами Саяно-Алтая, Притяньшанья и северной Джунгарии (Абрамзон, 1959, с. 339).

Вторая группа киргизов — южные (расселены к югу от р. Кызылсу) — частично киргизы левого крыла и ичкилики (Абрамзон, 1971, с. 26; Ху Чжэньхуа, 1982, с. 59—73). По мнению С. М. Абрамзона, эта группа киргизских племен генетически связана с горными киргизами Куньлуня и Памира (в частности, Сарыкола), также неоднократно упоминаемыми многими путешественниками XIX и XX вв. В эту группу входят, в частности, племена кыпчаков, найманов, тейитов, кесеков (Беллью, 1877, с. 261—262; Gordon, 1876, с. 104, 118). В китайских источниках цинского времени киргизов обычно называли бурутами, причем делили на восточных и западных, что было связано с их географическим расселением. «Восточными» называли киргизов Тянь-Шаня, «западными» — киргизов Памиро-Алая (Бартольд, 1963, т. 5, с. 527). Как теперь установлено, подобного деления по странам света у самих киргизов никогда не существовало. Согласно сведениям тех же китайских авторов, зона расселения киргизов на юге доходила до р. Яркенд, где обитало этническое объединение сэлэкуров (Иманалиев, 1984, с. 6—7).

Отдельные группы киргизов откочевывали довольно далеко в другие районы Восточного Туркестана, поселялись среди уйгуров, казахов, монголов. Длительное совместное проживание части современных киргизов Восточного Туркестана или даже их предков с иноэтничными соседями приводило к формированию небольших групп населения смешанного происхождения. Это находило отражение в самосознании и самоназваниях соответствующих групп киргизов. Например, у калмак-киргизов в Джунгарии язык — казахский, особенности же быта близки монгольским. Следует упомянуть также о сарт-калмаках, возможно, о доланах и других этнических группах.

Крупные изменения в расселении восточнотуркестанских киргизов произошли в XX в. под влиянием социально-экономических факторов, прежде всего углубления имущественного расслоения в их среде. Потерявшие свой скот, обнищавшие скотоводы-киргизы (довольно значительными по численности группами) переходили к занятию земледелием, переселялись из горных районов, в оазисы и оседали на землю. С. М. Абрамзон писал о большой группе киргизов, живших в 20 селениях близ Кашгара и Янгигиссара чересполосно с уйгурами. Основным их занятием было уже поливное земледелие, хотя скотоводство играло более важную роль, чем у уйгуров. Однако быт этих киргизов по преимуществу стал уйгурским. Летом часть членов семьи со скотом переселялась на горные пастбища. Все они поддерживали довольно регулярные и разносторонние связи с горными киргизами-скотоводами. В середине XX в. лишь немногие старики помнили киргизский язык и считали себя киргизами, молодежь же полностью перешла на уйгурский язык и не выделяла себя из уйгурской среды (Абрамзон, 1959, с. 334).

Конечно, этот процесс не был односторонним: порой и киргизы ассимилировали представителей других национальностей, в том числе уйгуров. Такой результат межэтнических контактов во многом определялся численным превосходством киргизов, преобладающим типом хозяйства. Как отмечал С. М. Амбрамзон, уйгуры, жившие по соседству с киргизами, в горной местности Сугурлук и занимавшиеся кочевым скотоводством, не только в хозяйственно-культурном отношении не отличались в 40-х годах XX в. от киргизов, но и говорили на некоем смешанном наречии. В первой половине XX в. обучение детей в школе шло здесь на киргизском языке, что также способствовало ассимиляции местных уйгуров. Старики-уйгуры даже относили себя к киргизскому племени кыпчак (Абрамзон, 1959, с. 334). Такой вариант, конечно, встречался много реже первого, и в конечном счете численность киргизского населения в Восточном Туркестане росла довольно медленно.

Узбеки в Восточном Туркестане преимущественно городские

жители, их кварталы существовали в Кашгаре, Урумчи, Кульдже и Чугучаке (Иран, 1936, с. 335), а также в Аксу, Куче и других городах. Особенно много узбеков было в Кульдже (Чжунго шаошу, 1981, с. 241). В Кашгаре ферганских узбеков местное уйгурское население называло «андижанцами», в начале XX в. здесь их насчитывалось до 4 тыс. человек. Узбекские торговцы приезжали иногда на время, только по торговым делам, иногда оседали в Восточном Туркестане надолго, обзаводились семьями и даже приобретали землю (Ласточкин, 1911, с. 100). Казахи и киргизы, общавшиеся с узбеками, называли их обычно сартами.

Узбеки занимались внутригородской и межгородской торговлей, были среди них и мелочные торговцы-коробейники, разъезжавшие по окрестным и отдаленным селениям. Узбеки-ремесленники концентрировались прежде всего в Яркенде, где они занимались главным образом шелкоткачеством. Узбеки-земледельцы живут большей частью в районах Кашгара и Яркенда, а также в Или-Казахском автономном округе, причем повсюду вблизи городов. Небольшое число узбеков-скотоводов имеет кочевья, главным образом в северной части Восточного Туркестана — в Мулэе (Моры), Текесе, Или, Чугучаке. В этих районах узбеки проживают чересполосно с казахами (Чжунго шаошу, 1981, с. 243).

Среди городских узбеков большим влиянием пользовалась прослойка духовенства, ходжей, оказывавших немалое воздействие на жизнь уйгурского общества. Узбеки, как и уйгуры, являются мусульманами-суннитами, они весьма близки друг другу и по языку, сами ощущают общность происхождения и родство (Ласточкин, 1911, с. 96). В 1953 г. в Восточном Туркестане насчитывалось 14 тыс. узбеков (Брук, 1983, с. 456), по другим данным — 13 тыс. человек (Гуанмин жибао. 21.08.1958). В 1978 г. их было 20 тыс. человек (Брук, 1983) или, по другим, вероятно заниженным, данным — 7,5 тыс. человек (Чжунго шаошу, 1981, с. 241).

Татары живут компактными группами преимущественно в городах в Кульдже, Чугучаке, Урумчи, Кашгаре (Иран, 1936, с. 335). Татарское население появилось в Синьцзяне в середине XIX в., сначала как временное, а потом и постоянное. У татар сразу установились добрые отношения с основными тюркскими народами, что объясняется близостью языка и религии. Группы татарского населения расселены не компактно, а рассредоточенно. Занимаются они торговлей, ремеслами, земледелием, садоводством, скотоводством. Татары-скотоводы ведут кочевую жизнь (Чжунго шаошу, 1981, с. 254).

Татары и поныне сохранили свой язык и многие черты традиционного быта. В середине 30-х годов XX в. татар в Восточном Туркестане насчитывалось 2 тыс. человек (Иран, 1936, с. 333); по переписи 1953 г.— 6,9 тыс. человек (Гуанмин жибао. 21.08.1958). В 1978 г., по одним, явно завышенным сведениям, их было 10 тыс. человек, по другим — 2,9 тыс., в 1982 г. — 4 тыс. человек (Брук, 1983, 456; Хуэй Цзи, 1983; с. 18; Чжунго шаошу, 1981, с. 251).

Тувинцы Восточного Туркестана представляют собой небольшую часть тувинского этноса, откочевавшую в Восточный Туркестан свыше 200 лет назад. О ее существовании известно из научной литературы давно. Так, известный русский исследователь М. И. Венюков в 1871 г. отмечал, что немногочисленная группа урянхов (тувинцев) живет в долинах правых притоков Черного Иртыша, их численность тогда не превышала 1 тыс. человек (Венюков, 1871, с. 343). Ныне тувинцы живут на Алтае, на крайнем северо-востоке Или-Казахского автономного округа, преимущественно в уездах Каба и Бурчум, а также в уездах Алтай, Чингиль, Коктокай и Бурултокай.

Статистика КНР не выделяет тувинцев в качестве самостоятельной народности, и потому они не включены в официально утвержденный список народов страны. В научной литературе КНР приводятся разноречивые сведения об их численности: по одним источникам, их около 1 тыс., по другим — до 2,5—3 тыс. человек. Само название восточнотуркестанских тувинцев — *дыба*, *дуба* или *сойы*. Местные казахи зовут их *кок мунчаг*, встречается также этноним *кок чулутан*. В научной литературе даются разные толкования происхождения этих названий.

У восточнотуркестанских тувинцев сохраняются представления об их родовых подразделениях *сиок* — коужик, хаодарган, эргэд, лжагдэва, ходжид, соджин. Род соджин подразделяется на три группы: цаган (белый), хар (черный) и улан (красный) соджин.

Тувинцы занимаются скотоводством и отчасти земледелием, подсобное значение имеют охота и собирательство. В быту они сохраняют многие черты традиционной культуры, хотя испытали сильное влияние соседних народов, особенно монголов. Тувинцы знают свой родной язык, широко пользуются им, но роль монгольского языка также достаточно велика. Тувинцы — ламаисты, но вместе с тем сохраняют и шаманистские верования.

МОНГОЛОЯЗЫЧНОЕ НАСЕЛЕНИЕ

Монголоязычные народы Восточного Туркестана представлены торгутами, хошутами, элютами, чахарами, а также небольшими группами халха, захчинов, дюрбетов, джунгаров, Обобщенно все они называются монголами, ойратами или калмыками (Брук, 1956, с. 93).

В 50-х годах в крае, по официальным данным, жило около 65 тыс. монголов (Фань Пу, 1956, с. 300), в 1982 г.— свыше 117 тыс. человек (Хуэй Цзи, 1983, с. 18; Чжунго байкэ, 1983, с. 112).

Торгуты живут на северо-востоке края, в Хобоксар-Монгольском автономном округе (Тодаева, 1960, с. 8). Прежде они кочевали на Тянь-Шане в долинах рек Большой и Малый Юлдуз на северном склоне Тянь-Шаня (Иерен-Хибарга), от р. Манас до отрога хребта Борохоро. Монголы проживали также в районе гор Уркашар, близ озер Орху, Джаир, Телинор, Дюлень, Салбурты, Улюнгур, по рекам Черный Иртыш, Урунгу, Булугун и

Чингиль, а также по южному склону Тянь-Шаня (Эчине) (Иран, 1936, с. 334). Китайские авторы также выделяют несколько торгутских племен, кочевавших на территории района Чугучака — на севере, уездов Усу — на востоке, Цзинхэ — на западе, Яньци — на юге (Курманбаев, Накупов, 1982, с. 183—184; Синьцзян шиди даган, 1935, с. 60).

Торгуты принадлежат к потомкам ойратских племен, которые в начале XVII в. из Джунгарии переселились на Волгу, а затем вернулись оттуда в 1771 г. за земли, оказавшиеся свободными после истребления восточнотуркестанских джунгаров цинскими войсками. В научной литературе обычно подчеркивается общность судеб торгутов и хошутов.

Хошуты расселены на территории Баянгол-Монгольского автономного округа (Тодаева, 1960, с. 8). По старому административному делению хошуты имели свое княжество, занимавшее территорию восточнее Карашарского торгутского княжества, вплоть до тракта Урумчи-Токсун (Иран, 1936, с. 334). Хошуты в 30-х годах XX в. зафиксированы в уездах Алтай и Или (Синьцзян шиди даган, 1935, с. 60). Хошуты живут на этой территории с последней четверти XVII в., когда они в 1771 г. вместе с торгутами вернулись с Волги на места старых джунгарских кочевий.

Олеты (*элюты*) — группа западномонгольской народности олетов, в основном живущих в Кобдоском аймаке МНР. В Восточном Туркестане они расселены в Тарбагатайском округе (Тодаева, 1960, с. 8). Согласно старому административно-территориальному делению дурбун-сумунные олеты жили по верховьям рек Текес и Кунгес, дурган-сумунные олеты — на берегах верхнего Текеса, арбан-сумунные олеты — на южном склоне хребта Борохоро, по течению р. Каш и ее притоков, восьмисумунные олеты — в горах Уркашар и Джаир (Иран, 1936, с. 334). По китайским данным, относящимся к середине 30-х годов, олетские племена кочевали на территориях уездов Чугучак и Или (Синьцзян шиди даган, 1935, с. 60).

Чахары — региональная группа монголов, основная масса которых ныне живет в Чахарском аймаке Внутренней Монголии. В Восточном Туркестане чахары населяют Боротала-Монгольский автономный округ (Тодаева, 1960, с. 8). После цинского завоевания Джунгарии в середине XVIII в. чахары были переселены сюда с целью охраны новых границ — империи, а также для разобщения коренного ойратского населения на территории бывшего Джунгарского ханства. Сами переселенные чахары не были единой этнической группой. В верхней части долины р. Боротала, в ее низовьях близ оз. Сайрамнур жили хочины (Carruthers, 1914, vol. 2, с. 392—393; Schomberg, 1933, с. 111, 134). Китайские авторы выделяют два чахарских племени: одно — на севере, в уезде Чугучак, другое — в уезде Или (Синьцзян шиди даган, 1935, с. 60).

Небольшое число *захчинов* живет в уезде Алтай. Прежде считалось, что они составляли одно самостоятельное чинское племя (Синьцзян шиди даган, 1935, с. 60).

Дюрбеты отмечены китайскими авторами как одно из племен, живших на территории Восточного Туркестана в середине 30-х годов (Синьцзян шиди даган, 1935, с. 60).

Дауры (*дахуры*) живут в районах Сайгун, Алимту, Дуар и Кересумун (Иран, 1936, с. 334). В качестве военных поселенцев они были расселены там в 1759 г. вместе с маньчжурами, солонами и сибо. Прежде данные об их численности исчислялись также суммарно; в частности, в середине 30-х годов дауров вместе с манчжурами и сибо насчитывалось 80 тыс. человек (Иран, 1936, с. 333). К середине 1982 г. численность дахуров в Восточном Туркестане превышала 4 тыс. человек (Хуэй Цзи, 1983, с. 18).

Халхасцы в Восточном Туркестане представлены небольшими группами переселенцев.

МАНЬЧЖУРОЯЗЫЧНОЕ НАСЕЛЕНИЕ

Численность народов, говорящих на языке тунгусо-маньчжурской группы (маньчжуры, сибо, солоны), в Восточном Туркестане точно неизвестна. В научной литературе предшествующих десятилетий на этот счет есть лишь общие и довольно приблизительные сведения. Так, в 30-х годах, по одним данным, в крае насчитывалось около 50 тыс. маньчжуров, сибо и солонов (1,6% населения Восточного Туркестана) (Скрайн, 1935, с. 7), по другим — 80 тыс. человек (2%) (Иран, 1936, с. 333). Согласно переписи 1982 г., в крае проживало 27 тыс. сибо и свыше 9 тыс. маньчжуров; численность солонов не выяснена (Хуэй Цзи, 1983, с. 18; Чжунго байкэ, 1983, с. 112).

Маньчжуры и *сибо* небольшой компактной группой живут в р-не Или близ Гуйюаня (Иран, 1936, с. с. 334). Примерно половина всех сибо Китая живет именно в СУАР, из них две трети — в Или (Чжунго шаошу, 1983, с. 220). Это остатки того маньчжурского населения, которое в 1759 г. было расселено в западной Джунгарии.

Солоны жили, как правило, среди северных уйгуров (таранчей) — в городах и сельской местности близ Урумчи, Манаса и Чугучака, а также в укреплениях по левому берегу р. Или (Иран, 1936, с. 334). Как выходцы из Маньчжурии, они также были расселены в приграничных районах, поскольку последние входили в традиционную маньчжурскую восьмизнаменную военную организацию и пользовались доверием цинской верхушки.

НАРОДЫ КИТАЙСКО-ТИБЕТСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ СЕМЬИ

Современное *китайское население* стало формироваться на территории Восточного Туркестана только после разгрома цинскими войсками Джунгарского ханства в 1757—1758 гг. Начиная с этого времени обезлюдевшие земли северного Восточного Туркестана

систематически заселялись военными поселенцами — в первую очередь маньчжурами, сибо, солонами, даурами, чахарами, дунганами, а затем уже сравнительно небольшими группами ханьцев. Из-за неустойчивого политического положения в Восточном Туркестане и враждебного отношения к переселенцам из Китая со стороны местного мусульманского населения китайцы вплоть до начала XX в. не переселялись сюда значительными массами. В то же время это не была свободная эмиграция: сюда направляли китайских солдат, чиновников и ссыльных поселенцев из разных районов Китая. Потомки этих людей навсегда оседали в Восточном Туркестане. Поэтому в крае среди китайского населения фактически не было землячеств — в противовес, например, Южному или Юго-Западному Китаю, где наблюдалось, как правило, массовое переселение выходцев из одного определенного места в другое.

Уже в начале XX в. китайцы были повсеместно расселены в Восточном Туркестане, особенно в городах и укрепленных пунктах. Особо следует выделить Урумчи, где населенные китайцами кварталы составили, по существу, еще один город (Иран, 1936, с. 334). К тому времени, однако, китайское население региона составляло всего около 8 тыс. человек — в основном чиновники, солдаты, торговцы, ростовщики и ремесленники. Около половины всех китайцев края проживало в Кашгаре и его китайском «спутнике» [2].

Численность сельского китайского населения в тот период была крайне незначительной.

К 30-м годам число китайцев в крае значительно возросло. По некоторым данным, китайцев, включая солдат, жандармов и чиновников, насчитывалось более 350 тыс. человек (11,6% населения Восточного Туркестана) (Скрайн, 1935, с. 7) или, по другим сведениям,— около 480 тыс. человек (12%) (Иран, 1936, с. 333). В первой трети XX в. на севере региона китайцы составляли 30,8% всего населения, а на юге — 1,1% (Скрайн, 1935, с. 7—8). К середине 40-х годов китайское население региона возросло, по-видимому, в связи с событиями Антияпонской войны (1937—1945). Вызванный ею поток беженцев направлялся на запад, в том числе и в Восточный Туркестан. Но подъем национально-освободительного движения коренных народов края привел к оттоку китайцев из региона. К моменту образования КНР в 1949 г. ханьцев в Восточном Туркестане насчитывалось около 300 тыс. (6% населения). Затем численность китайцев скачкообразно возросла: в 1982 г. их зафиксировано 5286 тыс. (Хуэй Цзи, 1983, с.18) или 5323 тыс. человек (Чжунго байкэ, 1983, с. 112).

Дунганы (*хуэй*), как и китайцы, сейчас расселены по всему Восточному Туркестану. На севере они, составляя преимущественно городское население, живут в Урумчи, Гучэне, Манасе, Кульдже, Хами. В уезде Или есть и дунганские селения, например вокруг города Шуйдин (Суйдин) (Иран, 1936, с. 334). Однако основная масса дунган живет на юге, в Кашгарии, особенно в Карашарском округе и в низовьях Кончедарьи. В сельской местности они занимаются земледелием, особенно огородничеством и садоводством (Корнилов, 1903, с. 98, с. 237—238), в городах — ремеслом, торговлей. Многие дунганы — военнослужащие.

Дунганы начали переселяться на территорию Восточного Туркестана с конца XVIII в. из близлежащих китайских провинций Ганьсу и Шэньси. В начале XX в. в Восточном Туркестане проживало около 30 тыс. дунган (1,5% населения) (Корнилов, 1903, с. 98). В середине 30-х годов дунган здесь насчитывалась 151 тыс. (5,4%) (Скрайн, 1935, с. 7), по другим данным — 240 тыс. человек (6%) (Иран, 1936, с. 233). В 1982 г. дунган в крае было свыше 570 тыс. человек (Хуэй Цзи, 1983, с. 18; Чжунго байкэ, 1983, с. 112).

Тибетцы. Среди народов Восточного Туркестана вплоть до настоящего времени есть и небольшая группа тибетцев (Брук, 1956, с. 91). По данным начала 30-х годов, их насчитывалось 30 тыс. человек, т. е. 1% населения региона (Скрайн, 1935, с. 7). Жили тибетцы на крайнем юге, на окраине тибетского нагорья. Современные данные о численности тибетцев в Восточном Туркестане отсутствуют.

НАСЕЛЕНИЕ, ГОВОРЯЩЕЕ НА ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

Народы и народности индоевропейской языковой семьи на территории Восточного Туркестана представлены сарыкольцами, ваханцами, эйну (абдали), пахпу, собственно таджиками, русскими, армянами, индийцами и цыганами. Все перечисленные этнические группы численно невелики, но большинство из них является потомками древнейшего коренного населения региона. Исключение составляют русские, армяне, ваханцы, появившиеся в крае относительно недавно — 100—200 лет назад.

Сарыкольцы — единственная припамирская народность, живущая только на территории Восточного Туркестана. Они расселены по долинам р. Сарыкол (Ташкурган) и ее притоков Тагармы, Вачи, частично Мариона и Раскемдарьи — ниже устья ее притока Мариона. Долины этих рек с запада отделены от остального мира Сарыкольским, а с востока — Кашгарским и Ташкурганским хребтами, поэтому связь сарыкольцев с соседями весьма затруднена. Административным, культурным и экономическим центром Сарыкола является Ташкурган. Власть цинской администрации здесь в конце XIX — начале XX в. была совершенно номинальной, что, в частности, зафиксировал русский путешественник Б. Л. Громбчевский: «Они (китайцы.— *А. Р., Л. Ч.*) не только не берут в свою пользу никакой подати с местного населения, но и не в состоянии сохранить его от вымогательств канджутского хана» (Громбчевский, 1891, с. 52—53).

Сведения о сарыкольцах европейские ученые получили только в последней четверти XIX в. Новый значительный материал, прежде всего по языку и фольклору сарыкольцев, был введен в круг

исследований уже в советское время Т. Н. Пахалиной, работавшей в 1956 г. среди сарыкольцев (Пахалина, 1966; 1971).

Наиболее полными сведениями мы располагали о сарыкальском языке. Как теперь установлено, он принадлежит к числу памирских восточноиранских языков индоевропейской семьи и в классификационном отношении, сохраняя, однако, определенное своеобразие, входит в шугнано-рушанскую группу (Пахалина, 1960; 1969). Поскольку сарыкольский язык бесписьменный, то школа и средства массовой информации в их среде функционировали на уйгурском языке, что, естественно, обусловило двуязычие населения Сарыкола, которое, впрочем, отмечалось здесь уже в конце XIX в. (Гедин, 1899, с. 29; Gordon, 1876, с. 108, 112). Можно предполагать, что процесс не только овладения тюркскими языками, но и тюркизации (уйгуризации) ираноязычного населения в Восточном Туркестане имеет глубокие корни. Еще в начале XX в. А. Стейн в своем монументальном исследовании о древнем Хотане писал и о сарыкольцах, которые интересовали его отнюдь не только тем, что представляли самый «восточный форпост» ираноязычного населения (Stein, 1907, vol. 1, с. 26). В упомянутом кратком очерке весьма удачно увязаны все добытые наукой к началу XX в. сведения об ираноязычном населении юго-западной Кашгарии. В итоге была сформулирована гипотеза, согласно которой, во-первых, сарыкольцы являются одной из ветвей древнего ираноязычного населения Восточного Туркестана, т. е. между древним и современным населением Сарыкола подразумевается прямая генетическая связь. Во-вторых, несмотря на иную языковую принадлежность современных тюркоязычных уйгуров-хотанцев по сравнению с ираноязычными сарыкольцами, сопоставление исторических, лингвистических, антропологических данных дает ученому основание предполагать их родство. В конце XIX в. известный путешественник М. В. Певцов писал: «Оседлые туземцы Кашгарии, живущие в оазисах и занимающиеся земледелием, в этнологическом отношении представляют помесь арийцев иранской ветви с тюрко-монголами» (Певцов, 1949, с. 11). По китайским же средневековым источникам население Хотана и Каргалыка даже в танское время было ираноязычным (Stein, 1907, vol. 1, с. 26, 91, 144—149).

Вопрос о том, являются ли сарыкольцы аборигенами края, остается дискуссионным. Несомненная близость их шугнанцам породила точку зрения о переселении сарыкольцев из Шугнана. Некоторые же ученые, основываясь на факте той же самой общности, считают, что памирские народы, напротив, двигались с востока на запад и сарыкольцы — оставшаяся на прежних местах проживания группа памирцев (Соколова, 1967; 1973; Кисляков, 1965).

Этнографически сарыкольцы мало изучены, сведения о них фрагментарны. Сарыкольцы оседлы, их основное занятие — высокогорное земледелие (возделывание пшеницы, ячменя, гороха). Значительное место в структуре их хозяйства занимает скотоводство (разведение лошадей, коров, овец, коз, верблюдов, яков, которых используют также при пахоте как тягловый скот). Капитан Д. Путята, посетивший Сарыкол в 80-х годах XIX в., вскользь отмечал присутствие в Тагдумбашской долине «кочующих таджиков» — так он называл сарыкольцев (Путята, 1884, с. 56—61). С. Гедин, побывавший на Памире десятилетием позже, прямо писал о том, что часть сарыкольцев кочевала, а часть жила оседло; он описывает их летовки и упоминает о зимовках «в нижних долинах» (Гедин, 1899, Т. 1, с. 29—30). Противоречивость сведений объясняется, видимо, тем, что у сарыкольцев сохранились традиции отгонного скотоводства, обусловленные его спецификой. В частности, в период с мая по октябрь скот несколько раз перегоняют на новые пастбища. Для зимнего содержания скота сарыкольцы заготавливают сено.

В религиозном отношении сарыкольцы — исмаилиты. Они не строят мечетей, но почитают мазары. Еще в 50-х годах представители Ага-хана, духовного владыки исмаилитов, живущего в Бомбее, приезжали в Ташкурган для сбора податей с единоверцев. В литературе встречается также неверное утверждение, якобы сарыкольцы являются шиитами (Ласточкин, 1911, с. 99). По сведениям Т. Н. Пахалиной, в 1956 г. насчитывалось около 10 тыс. человек, говорящих на сарыкольском языке (Пахалина, 1966, с. 3).

Собственно *таджики*, по-видимому, также проживают в Сарыколе. В отличие от сарыкольского таджикский язык относится к западноиранским (Кисляков, 1965, с. 610). Численность таджиков Восточного Туркестана не достигает 1 тыс. человек.

Ваханцы — народ восточноиранской языковой группы, основная территория проживания которого — восточнопамирская высокогорная область Вахан. Ваханцы живут на стыке трех государств, границы между которыми, однако, не мешали общению разных групп ваханцев еще в конце XIX — начале XX в. Ваданцы Восточного Туркестана, Таджикской ССР и афганского Бадахшана говорят на одном языке, принадлежат к одной культуре, исповедуют исмаилизм. Основные группы ваханцев живут в СССР — около 6—7 тыс. (Пахалина, 1975, с. 3) и в Афганистане — около 5 тыс. человек (Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976, с. 15). В Восточном Туркестане скорее всего насчитывается не более 2 тыс. ваханцев. Соседние уйгуры зовут их ваханлыками, т. е. людьми из Вахана. Небольшие их группы в конце XIX в. были довольно неравномерно расселены на юго-западе Кашгарии, прежде всего в районах, непосредственно примыкающих к собственно Вахану (Gordon, 1876, с. 134). Кроме того, небольшие группы ваханцев отмечены в верховьях р. Каракаш под именем «вахисы» (Поездка Форсита, 1873, с. 265), в районе слияния рек Каракаш и Килианг под именем «вакхи» (Беллью, 1870, с. 150) и с указанием численности — 150 домов (Ша, 1872, с. 28), в верховьях р. Яркенд (Henderson, 1873, с. 97). Самым восточным пунктом их расселения в южной Кашгарии был, по-видимому, перевал Санджу, где обитала довольно большая колония ваханцев — около 500 семей, причем

подчеркивалась связь восточнотуркестанских ваханцев с Шугнаном (Gordon, 1876, с. 134). Все эти сведения относятся к 70-м годам XIX в. и сообщены английскими путешественниками. Позже, в 80—90-х годах, М. В. Певцов также отмечал «кочевья ваханцев» в горах к югу от Каргалыка в вообще в горах между Хотаном, Яркендом и Кашгаром (Певцов, 1949, с. 70, 78, 112). Капитан Д. Путята отмечал главным образом в Сарыколе значительные группы ваханцев, однако едва ли следует считать эти оценки точными (Путята, 1884, с. 64—66). Свидетельство миссии Т. Форсайта подтвердил и Б. Л. Громбчевский, насчитавший, правда, в верховьях р. Килианг уже 80 дворов ваханцев. От местных жителей Б. Л. Громбчевский слышал предание, согласно которому их предки пришли с Памира в начале XIX в. (Громбчевский, 1889, л. 657).

Эту дату подтверждает и языковед Г. Моргенштерн, в 20-х годах изучавший ваханский язык (Morgenstierne, 1921, с. 435). В 40-х годах Г. Ярринг работал в г. Гума (Хотанский оазис), где среди прочих насельников края встречал и горцев-ваханцев (Jarring, 1940, с. 9). Н. А. Кисляков, написавший специальную статью о таджиках КНР, считал, что на территорию Восточного Туркестана ваханцы пришли довольно поздно из мест наиболее компактного современного расселения их, т. е. из памирских районов СССР и Афганистана (Кисляков, 1965, с. 610). Однако вопрос о времени расселения в крае ваханцев нельзя считать окончательно решенным.

Хотя путешественники, упоминая о ваханцах, как правило, относили их к горным скотоводам, «овцеводам» (Певцов, 1949, с. 70, 78; Gordon, 1876, с. 134), по тем же описаниям известно, что они занимались и земледелием. Уходя на лето в горы со стадами овец, яков, крупного рогатого скота, верблюдов, ваханцы оставляли на зимовках малое число людей для ухода за небольшими пашнями. К осени основная часть жителей возвращалась с летовок для сбора урожая ячменя, гороха, бобов (Gordon, 1876, с. 136). Аналогичное хозяйство было, по-видимому, и у ваханцев собственно Вахана. возможно, правда, удельный вес земледелия был несколько выше (Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976, с. 15). Отсутствуют какие-либо сведения о численности ваханцев в Восточном Туркестане в 50-х годах и в настоящее время.

Пахпу. В 70-х годах XIX в. в горах юго-западной Кашгарии была обнаружена небольшая группа ираноязычного населения, именуемая пахпу (иногда их разделяли на собственно пахпу и шихпу). Первыми о них упомянули сотрудники миссии Т. Форсайта — Х. Беллью (Беллью, 1877, 293, с. 397; Forsyth, 1875, с. 61) и Т. Гордон (Gordon, 1876, с. 113—133). Они зафиксировали отдельные слова языка пахпу, непонятного окружающим их тюркам (но якобы понятного сарыкольцам). В хозяйственно-культурном отношении, судя по сохранившимся данным, пахпу, обитавшие в верховьях рек Тизнаф, Килианг, Яркенд, были по преимуществу кочевниками-скотоводами, хотя имели и небольшие пашни. В этом пахпу были похожи на сарыкольцев и ваханцев, однако

были значительно беднее и малочисленнее их. Пахпу антропологически резко отличались от уйгуров, что подчеркивали все, кто посетил кочевья этого народа. А. Стейн высказал идею, что данная малочисленная ираноязычная группа являлась этническим звеном между ираноязычными сарыкольцами и ныне тюркоязычными сарыкольцами и каргалыкцами (Stein, 1907, vol. 1, с. 25—26).

Районы расселения пахпу позднее посетили и другие путешественники — Б. Л. Громбчевский, Ф. Янгхазбенд, Ф. Филиппи, К. Скрайн, которые не добыли, однако, никаких новых существенных сведений о загадочном народе. Было лишь отмечено, что все пахпу отлично говорят и по-тюркски (на яркендском диалекте уйгурского языка), а своим родным языком пользуются редко (Герценберг, 1965, с. 10—11). С тех пор ученые не видят никаких оснований для пересмотра упомянутой гипотезы А. Стейна о роли и месте ираноязычных групп современного населения в этногенезе современных уйгуров. Очевидно, сохранению группами населения пахпу особого самосознания способствовал фактор административной и географической обособленности. Они жили в ущельях на юго-западе уезда Каргалык (бекства Шихпу, Пахпу и Чипан) (Ласточкин, 1911, с. 99). По сведениям русских исследователей, в самом начале XX в. в этих трех бекствах в 1550 дворах проживало 8 тыс. человек, в том числе в Шихпу насчитывалось пять селений (600 дворов), в Пахпу — пять селений (700 дворов), в Чипане — шесть селений (250 дворов) (Корнилов, 1903, с. 242).

Эйну (*неупои*) населяют южные склоны Тянь-Шаня, а также уезды Хотан, Лоп, Каракаш, Яркенд, Янгигисар, Янгишар. Уйгуры и другие соседние народы зовут их абдали [3]. Данные об их общей численности отсутствуют. Известно лишь, что в дер. Гивоз уезда Хотан, где в 1976 г. китайские языковеды изучали язык эйну, их насчитывалось около 1 тыс. человек (Чжао Сяньжу, 1981, с. 44). В быту они говорят на родном языке, который относится к иранской языковой группе. По мнению самих эйну, их предки переселились в Гивоз из Ирана много лет тому назад. Теперь все эйну знают уйгурский язык, который оказал большое влияние на их собственный язык. Заимствования из уйгурского языка, включая заимствования из персидского и арабского языков, составляют 3000 из 4200 известных науке слов эйну, т. е. 65% (Чжао Сяньжу, 1981, с. 44). Эйну занимаются пашенным земледелием, садоводством, скотоводством, а также ремеслами. Некоторые эйну-горожане торгуют лекарственными травами. Господствующая религия — ислам.

В конце XIX — начале XX в. в Восточном Туркестане небольшие колонии абдали были отмечены в разных оазисах (Mannerheim, 1940, vol. 1, с. 92; Raquette, 1940, с. 3—4). Хотя их основным занятием уже было земледелие (т. е. они были оседлы) и даже славились своим ковроткачеством (Mannerheim, 1940, vol. 1, с. 93), в среде абдали процветало и профессиональное нищенство (Mannerheim, 1940, с. 92). Абдали жили относительно замкнуто, не посвящая чужих в свою жизнь, что типично для исмаилитов или шиитов

в суннитской среде. Экспедиция Ж.-Л. Дютрей де Рена встретила группу абдали в Керие и в Черчене. По сведениям французских ученых, абдали считали себя потомками персидских шиитов, некогда принесших ислам в Восточный Туркестан.

Русские. По некоторым данным, в начале 30-х годов в Восточном Туркестане проживало 30 тыс. русских (Иран, 1936, с. 333). В 40-х годах здесь же отмечено только 13 тыс. человек (Менон, 1958, с. 150). Вплоть до середины XX в. в Китае основными районами расселения русских были Восточный Туркестан и Дунбэй. В 1953 г., по данным переписи, в КНР насчитывалось 22,6 тыс. русских, подавляющее большинство которых жило в СУАР. Перепись 1982 г. зафиксировала 2935 русских [4], причем исключительно в Восточном Туркестане (Чжунго шаошу, 1981, с. 247; Beijing review, 1983, с. 20). Живут они главным образом в Кульдже, а также в Чугучаке, на Алтае, в Урумчи и некоторых других местах. Все русские в этих местах знают родной язык, но также говорят по-уйгурски, по-казахски, по-монгольски, а ныне и по-китайски.

Как считают китайские ученые, русские начали селиться в Восточном Туркестане еще в XVIII в. (Чжан Юй, 1983, с. 303; Чжунго шаошу, 1981, с. 247). Среди них были как торговые люди, так и крестьяне-старообрядцы (кержаки, или «каменщики») [5], искавшие путь к легендарному Беловодью. Именно о такой группе русского населения со слов информаторов рассказывал Н. М. Пржевальский. По полученным им сведениям, группа старообрядцев в поисках «страны обетованной» пришла на Лобнор уже в 1861 г. (Пржевальский, 1947, с. 57—58). Расселение русских в Восточном Туркестане носило исключительно стихийный характер. Русские переселенцы осваивали пустовавшие прежде земли: «Степи по обеим берегам рек Или и Текес в Восточном Туркестане трудом русских людей были превращены в плодородные поля» (Чжан Юй, 1983, с. 31).

После Великой Октябрьской социалистической революции на территорию Восточного Туркестана бежали из России белогвардейцы (отряды атамана Оренбургского казачьего войска А. И. Дутова), представители имущей верхушки. Это привело к росту численности русского населения, особенно в городах и поселках. Например, в Урумчи в начале 40-х годов сложился русский квартал, почти все жители которого были обедневшие эмигранты (Менон, 1958, с. 163). После победы народной революции 1949 г. в Китае представители русского населения, имевшие советское гражданство, выехали на родину, другие — в Австралию, США, Канаду и другие страны. Оставшиеся в Восточном Туркестане русские ведут ныне многоотраслевое хозяйство на довольно высоком техническом и культурном уровне. Они занимаются земледелием, скотоводством, рыболовством, пчеловодством, охотой, ремеслами. Горожане заняты преимущественно в промышленности, на транспорте, в торговле (Чжунго шаошу, с. 247—250; Чжан Юй, 1983, с. 30—31).

Индийцы. Все путешествовавшие по Восточному Туркестану в конце XIX — начале XX в. отмечают наличие индийского населения в Хотане, Яркенде, Каргалыке и Кашгаре. В те времена численность индийцев определялась некоторыми исследователями в 5 тыс. человек (0,3% населения региона) (Корнилов, 1903, с. 230). В 30-х годах их, по одним данным, насчитывалось 8 тыс. (Иран, 1936, с. 333), а по другим — 60 тыс. человек (Скрайн, 1935, с. 7). Интересные сведения об индийцах Восточного Туркестана оставил индийский дипломат Ш. Менон, совершивший поездку из Индии в Китай в 1944 г. через данный регион. Он напомнил, что индийцы жили в Яркендском оазисе еще во времена Марко Поло, который зафиксировал среди них мусульман и вегетарианцев-индуистов (Менон, 1958, с. 77—82). Ш. Менон выделял среди соотечественников торговцев, купцов, ростовщиков, земледельцев. В Каргалыке был индийский караван-сарай. Повседневный быт индийцев регулировался нормами исповедовавшейся ими религии — индуизма или исмаилизма. Сейчас, вероятно, индийское население СУАР совершенно незначительно, поскольку подавляющее большинство индийцев вернулось на родину в 50—60-х годах. Все же о них следует упомянуть, так как индийское культурное и экономическое влияние в этом регионе издавна было очень велико.

Еще А. Стейн на основании анализа многочисленных источников утверждал, что в этногенезе хотанцев принимали участие различные группы индийцев. Отдельные свидетельства в пользу этого предположения содержат хотано-сакский фольклор, а также данные антропологии. В научной литературе сообщалось и о сильно ассимилированном индийском земледельческом населении, зафиксированном в Каргалыке и Яркенде в 40-х годах. Индийцы уже не знали родного языка, говорили по-уйгурски и не отличались по образу жизни и поведению от соседей — коренных жителей (Менон, 1958, с. 82). Однако полного и окончательного разрешения эта проблема еще не получила.

Армяне. Среди некоренного и даже непостоянного населения, появившегося в Восточном Туркестане в конце XIX в., путешественники называли также армян, которые приезжали по торговым делам и жили в торговых центрах края (Ласточкин, 1911, с. 101). Численность их была невелика, точные данные о ней отсутствуют. Армяне занимались здесь торговлей вплоть до середины XX в., а затем эмигрировали.

Цыгане. Еще М. В. Певцов зафиксировал в Кашгарском оазисе 270 семей цыган и в Яркендском — 30 семей (Певцов, 1949, с. 112). Другие исследователи, изучавшие этнический состав населения региона, также отмечали, что «встречаются в небольшом количестве и вездесущие цыгане» (Ласточкин, 1911, с. 101). В начале XX в. их численность оценивалась в 1 тыс. человек (Корнилов, 1903, с. 230). В начале 30-х годов в Восточном Туркестане насчитывалось 2 тыс. цыган (Иран, 1936, с. 333). Они расселялись небольшими группами по городам Кашгарии. Уйгуры называют цыган *люли* или, реже, *ага* (Dutreuil de Rhins, с. 308). Занима-

лись цыгане в основном плетением корзин и отчасти барышничеством (Певцов, 1949, с. 112).

В Восточном Туркестане издавна обитали индоевропейские народы, потомки которых живут здесь и поныне. Некоторые из них уже давно ассимилировались и считают себя тюрками, но и поныне встречаются в Восточном Туркестане островки ираноязычного населения в тюркском окружении. Тюрки Восточного Туркестана издавна находятся с индоевропейским населением в разносторонних контактах. В течение последних полутора тысяч лет тюркские народы и языки оказывали преобладающее, по-видимому, влияние на ассимиляционно-интеграционные процессы во всем регионе. Постепенно тюркоязычное население стало самым многочисленным, но при этом не следует забывать о включении в его состав различных индоевропейских компонентов на разных этапах их исторического взаимодействия.

Богата история и монголоязычных народов Восточного Туркестана, создавших здесь свое мощное государство—Джунгарское ханство. С его гибелью местное джунгарское население почти полностью было истреблено цинскими войсками. На ставших свободными землях северной части Восточного Туркестана с XVIII в. стали расселяться казахи, киргизы и различные группы западных монголов. Взаимодействие тюрок и монголов в Восточном Туркестане также имеет многовековую историю, одним из результатов которой являются некоторые «переходные» этнографические группы современного населения (сарт-калмаки, долоны).

Некоторые народы были насильственно переселены в Восточный Туркестан в середине XVIII в.— так появились здесь маньчжуры, сибо, дауры, чахары, а также некоторое число китайцев. Китаеязычные дунганы, давно став неотъемлемой частью местного населения, сыграв важную роль в политической жизни края, сколько-нибудь значительного влияния на этническую историю региона не оказали.

Глава 14

БУДДИЗМ

БУДДИЗМ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Средняя Азия явилась основным посредником распространения буддизма в ряде стран Центральной Азии. «Только перешагнув границы Индии, буддизм достиг своего всемирно-исторического значения, получил свою цивилизирующую силу и превратился в действенный фактор политического могущества» (Franke, 1909). Из Средней Азии учение Будды, а вместе с ним идей и произведения индийских и среднеазиатских ученых, художников, ремесленников распространились в Восточный Туркестан и далее на Восток, обогатив материальную и духовную культуру народов Центральной Азии, Китая, Кореи и Японии. На протяжении полутысячелетия буддийские общины Средней Азии и Восточного Туркестана были тесно связаны. Поэтому мы начинаем свое изложение с характеристики среднеазиатского буддизма.

История и культура буддизма в Средней Азии детально изучены (Литвинский, 1967; 1972; 1972 (яп.); 1975; Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 110—137; Ставиский, 1965; Litvinsky, 1968a; 1968). Проследим основные этапы его распространения и утверждения в регионе. В середине III в. до н. э., при царе Ашоке, буддизм проникает, в частности, в южные области нынешнего Афганистана (Бонгард-Левин, 1973, с. 232—275). Проповедники этой религии, действуя достаточно энергично, уже во II—I вв. до н. э. выходят на рубежи Средней Азии. Есть косвенные указания о распространении в это время буддизма в Маргиане (Литвинский, 1967). Однако лишь с первых веков новой эры буддизм получил широкое распространение в южных областях региона. В этом время значительная часть Средней Азии входила в состав Кушанского государства, которое охватывало также Афганистан, Северную Индию, временами — и территории Восточного Туркестана. Буддизм приобрел в Кушанском государстве очень сильные позиции. Судя по всему, величайший из кушанских царей, Канишка, покровительствовал буддизму и даже председательствовал на одном из буддийских соборов. На его монетах встречается (наряду с другими) изображение Будды (Fussman, 1982; Litvinsky, 1968a).

О влиянии буддизма в регионе прежде всего свидетельствуют обнаруженные в Марыйской области Туркменской ССР, в Сурхандарьинской области Узбекской ССР и в Курган-Тюбинской

области (ныне Хатлонская обл.) Таджикской ССР многочисленные археологические памятники той эпохи. Наиболее известны два монастыря, расположенные в г. Термезе. Один из них — Каратепе, огромный пещерно-наземный комплекс. В толще горы вырублены камеры, состоящие из центрального каменного устоя и обходного коридора. Устой обычно не монолитный — внутри его также имеется помещение. Снаружи, на примыкающей площадке, располагались наземные части монастыря, состоявшие из дворов, ступ, ниш с культовыми изображениями. Сооружения эти находились на разных уровнях. При раскопках в Каратепе обнаружены буддийская настенная живопись (в том числе очень ранние изображения будд), каменные и алебастровые буддийские скульптуры. Наиболее ценными находками являются индийские надписи на керамике, выполненные письменностью кхароштхи и брахми, а также бактрийские надписи греческой письменностью. Все надписи — буддийского содержания. Найдено свыше 70 одних лишь индийских надписей, их анализ позволил прийти к заключению, что Каратепе — это Кхадевакавихара, «царский монастырь» (Кара-Тепе, 1964—1982, т. 1—5.)

Неподалеку от возвышенности Каратепе расположен на равнине монастырь Фаязтепе. Он состоял из трех частей, в центре каждой из которых — двор, вокруг двора — постройки. Святилище расположено в дальней части двора. Во дворе водоем — с каменным сливом в форме льва. В святилище была прекрасная, сплошь позолоченная настенная живопись и скульптура, причем живопись характеризовалась ярко выраженными эллинистическими чертами. Ступа, первоначально круглая в плане, позже включенная в состав квадратной ступы, находилась поблизости, вне центрального двора. Один из дворов — крупный хозяйственный комплекс. В Фаязтепе также найдено множество индийских надписей (Альбаум, 1974; 1975, с. 90—93; 1976). Большой интерес представляют также буддийские святилища в Дальверзине (Пугаченкова, 1978, с. 90—96), Айртаме, Зартепе (Пилипко, 1976). Ранний буддийский монастырь Уштурмулло раскопан Т. И. Зеймаль в Кобадианском районе (Южный Таджикистан). Здесь на верхней плоской площадке холма, неподалеку от Амударьи, в кушанское время был выстроен однодворовый монастырь. Двор окружало каре построек. Святилище находилось на продольной оси, стены помещений украшены настенной живописью. Нижний ярус звездчатой в плане, уступчатой ступы облицован каменными плитами с высеченными буддийскими рельефами. Позже, в VI—VIII вв., ступа была перестроена (Зеймаль, 1987). К кушанскому же времени относится каменная скульптурная голова Будды, найденная в долине Вахша, близ Колхозабада. В малой пластике (терракоты) тоже нашли отражение буддийские образы.

Письменные источники связывают со Средней Азией, точнее с Бактрией, деятельность крупных буддийских богословов. Так, Гхошака, участник буддийского собора в Пурушапуре, принимал активное участие в распространении в Бактрии учения вайбхашиков. Последователем их учения был и Дхармамитра, выходец из Тарамиты-Термеза (Litvinsky, 1968a, с. 9). В индийских источниках есть намеки на приезд в Среднюю Азию из Индии мастеров буддийского искусства (Литвинский, Седов, 1983, с. 129).

До недавнего времени все, что было известно о доктрине буддийских общин кушанской Бактрии, об их внутренней жизни, ограничивалось лишь сообщением о распространении здесь учения вайбхашиков. В результате раскопок к Каратепе и Фаязтепе наука теперь располагает письменными данными (в том числе индийско-бактрийской билингвой), которые проливают свет на эту проблему. Анализом обнаруженных там индийских надписей занимались В. В. Вертоградова, М. И. Воробьева-Десятовская, Т. В. Грек, В. А. Лившиц, Я. Харматта, Г. Гумбах, каждый из которых внес свой вклад в их дешифровку и интерпретацию. Особое значение для нас имеют работы В. В. Вертоградовой.

Упоминавшийся уже термин «khadevakavihāra» фигурирует в трех надписях из Каратепе. Первая его часть — индийская передача бактрийского термина *ХОАЛΔО*[1] «царь, правитель». Не исключено, что этим царем был сам Канишка, возможно, иной государь. Во всяком случае, кушанская государственная власть в Бактрии активно покровительствовала буддизму, в том числе способствовала основанию монастырей. Монастырь получал множество даров, причем донаторами были выдающиеся монахи (например, «превосходный проповедник дхармы» Буддхашира) и благочестивые миряне, в том числе термезские аристократы.

В двух надписях прямо, а в трех — косвенно указывается на то, что в «царской вихаре» проживали представители хинаянской школы махасангхиков. Ряд положений, разрабатывавшихся махасангхиками, способствовал формированию махаяны. Каратепинские надписи отразили те споры, которые велись в стенах монастыря относительно пути просветления и всезнания, о сущности бодхисаттвы. Наряду с посвятительными тут были и надписи-поучения. В монастыре Фаязтепе также пребывала община махасангхиков (Воробьева-Десятовская, 1974, с. 124; 1983, с. 35, 42). Наряду с Бактрией буддизм достиг высокого расцвета и в Маргиане (Кошеленко, 1977, с. 104—114; Koshelenko, 1966). Выходцы из Средней Азии сыграли важную роль в пропаганде буддизма в Китае. Патриарх китайского буддизма Ань Шигао (проповедовал в 148—170 гг. н. э.) прибыл в империю Хань из Парфии, т. е., очевидно, из Маргианы. Среди первых проповедников буддизма в Китае были кроме парфян также выходцы из Бактрии и Согда (Franke, 1909; Zürcher, 1956; Litvinsky, 1968a; Vertogradova, 1983).

После распада Кушанского государства судьбы буддизма были достаточно сложными. В V—VI вв. некоторые правители Эфталитского государства относились к буддизму с неприязнью. Например, в 519 г. пилигрим Сэнъю писал об эфталитах Бадахшана: «(Большинство их) не признают буддизма»; об эфталитах Гандхары он сообщал, что те вообще «не верят в Будду». Сопоставляя эти сведения Сэнъю с приводимыми им и другими ис-

точниками данными о религиозных верованиях в Средней Азии, японский исследователь Эноки Кадзуо приходит к заключению, что сами эфталиты не были последователями учения Будды. Сообщения же, например, в «Суйшу» и «Бэйши» о многих буддийских монастырях и ступах в столице эфталитов, по его мнению, свидетельствуют лишь о верованиях определенной части местного населения (Enoki, 1959; The mission, 1906) [2]. Более сложную концепцию об отношении эфталитов к буддизму развил А. Геррман. Он считает, что первоначально эфталиты не были буддистами, но терпимо относились к исповеданию этой религии. Позже, после разгрома Эфталитского государства тюрками, возникло небольшое эфталитское княжество, центр которого был перенесен в Химоталу. Правители его приняли буддизм с целью укрепить свои позиции в борьбе против тюрок. Собственно, такой же точки зрения придерживается и А. Габен (Gabain, 1961, с. 500—501; Hermann, 1925, с. 577—578) [3].

Нельзя пройти мимо сообщений о религиозной политике тех эфталитов, которые завоевали часть Северной Индии. Сэнъю сообщает, что за два поколения до него Гандхара была обустошена эфталитами (The mission, 1906, с. 99—100); видимо, это произошло во второй половине V в. (Chavannes, 1903a, с. 226). По мнению Дж. Маршалла, разгром можно датировать более точно — примерно 460 г. Очевидно, именно тогда монастыри в районе Таксилы были сожжены, причем они стояли разрушенными еще полтораста лет спустя (Ghoshal, 1928, с. 25—26; Marshall, 1951, с. 77). Вместе с тем некоторые надписи на эфталитских монетах, согласно расшифровке В. А. Лившица (Лившиц, 1969), явно связаны с буддизмом — имеется в виду надпись: «охраняемый Азруа» (Брахмой). По-видимому, эфталитские правители отдельных областей в разное время проводили неодинаковую политику по отношению к буддизму. Во время военных действий кое-где буддийские религиозные учреждения разрушались и грабились. В целом же, судя по всему, в Средней Азии при эфталитах буддизм не подвергался гонениям, некоторые эфталитские правители поддерживали буддизм.

На смену эфталитам в 60-е годы VI в. в Среднюю Азию пришли тюрки. Когда в 630 г. в Семиречье побывал Сюаньцзан, большинство тюрок не были знакомы с буддизмом. Сюаньцзан читал здесь буддийскую проповедь кагану западных тюрок Таншэху (The life, 1959, с. 43—45). Было бы рискованно считать, что именно знаменитый пилигрим посеял семена буддизма в Семиречье; скорее всего и до него, и после него там бывали буддийские проповедники, сумевшие обратить в буддизм часть населения края. Очевидно, нельзя исключить возможность, что буддийские миссионеры в Семиречье (и Фергану) направлялись из центральных и южных районов Средней Азии вместе с очередной волной согдийского колонизационного потока. Именно это предположение согласуется с архитектурным обликом семиреченских буддийских храмов, представляющих одну из наземных вариаций планировочной схемы, зафиксированной в Каратепе, Хадде, Пенджикенте и проникшей дальше на Восток — в Центральную Азию [4]. Разумеется, происходил и приток миссионеров в эти области из Восточного Туркестана и Китая.

В конце VI или, скорее, в первой половине VII в. некоторые правители западных тюрок становятся буддистами или покровительствуют буддистам. Во всяком случае, такая ситуация, судя по запискам Сюаньцзана, сложилась в Тохаристане в первой половине VII в. Наместником княжества был старший сын кагана, в стране процветал буддизм. Сменивший вскоре умершего наместника сын его главной жены пригласил Сюаньцзана посетить Балх и осмотреть тамошние буддийские святыни (The life, 1959, с. 48—49). Вместе с тем Сюаньцзан сообщает о попытках одного из тюркских наместников (видимо, старшего сына кагана) захватить богатства главного балхского монастыря, о постигшей его каре и о его запоздалом раскаянии (Beal, 1906, с. 45).

Для истории буддизма в Тохаристане очень важно одно из сообщений Ицзина, проживавшего в Индии в 671—695 гг. Он сообщает о некоем буддийском монахе, что тот «недавно» останавливался в монастыре, который некогда был выстроен жителями Тохаристана в соответствии с нормами «религии их страны». Монастырь обладал большими сокровищами, владел значительной недвижимостью, строения его отличались торжественностью и красотой. Пожертвования, которыми он пользовался, и культовый инвентарь превосходят все, что есть в других монастырях. Название этого монастыря, согласно Ицзину, *Цзяньтоло чаньча*; оно включает слово «Гандхара», что вызывает сложности в толковании этого трудного текста. Не исключено, что данный буддийский храм был выстроен в Гандхаре выходцами из Тохаристана. Э. Шаванн, учитывая эту возможность, предлагает другой вариант: храм был выстроен в X в., когда и Тохаристан, и Гандхара входили в Эфталитское государство (I-Tsing, 1894, с. 80; 1962, с. 312). Нам также представляется более вероятным, что речь идет о каком-то тохаристанском монастыре, возможно балхском Наубехаре. Чрезвычайно существенно сообщение о больших богатствах, которыми владел монастырь. Это единственное сообщение такого рода, так или иначе связанное со Средней Азией.

О значительных успехах буддизма в Тохаристане во второй половине VII — начале VIII в. свидетельствует Хуэйчао: «(В Тохаристане) царь, знать и народ очень почитают триратну; имеется множество монастырей и монахов; исповедуют учение хинаяны» (Fuchs, 1938, с. 449) [5]. Обилие буддийских святынь, степень распространенности буддизма в Тохаристане произвели столь большое впечатление на Хуэйчао, что он записал: «Здесь нет никаких еретических (с точки зрения буддиста.— *Б. Л.*) учений» (Fuchs, 1938, с. 449). Однако буддист-паломник принял желаемое за действительное. В Северном Тохаристане и в других областях Средней Азии буддизм не был единственной религией. Со второй половины III в. здесь все возрастающую роль играли манихейство (Henning, 1965, с. 10—11), а также христианство

(Бартольд, 1964; Litvinsky, 1968a; Sachau, 1919; Spuler, 1961).

Судя по сообщениям буддийских паломников, в столице Тохаристана Балхе в VII — начале VIII в. функционировало около ста монастырей, в которых подвизалось около тысячи монахов; монастыри располагали разнообразными буддийскими святынями. Значительная часть населения исповедовала хинаянское учение (Beal, 1906, с. 44—46; Foucher, 1947, с. 84; Fuchs, 1938, с. 449; The life, 1955, с. 49—52). Сюаньцзан упоминает, что в Термезе в его время было около десяти монастырей, в которых жила примерно тысяча монахов. Имелись также ступы и изображения Будды. Он же сообщает, что в Чаганиане было пять монастырей с некоторым числом монахов; в Шумане — два монастыря и немного монахов; в Кобадиане — три монастыря и около ста монахов (Beal, 1906, с. 39—40). Китайские источники сообщают, что в 719 г. правитель Цзюйми (Кумед) Нолоянь отправил посольство в Китай. Э. Шаванн распознал в этом имени китайскую передачу индийской формы Нараяна или его местных вариантов. Я. Харматта считает, что этот факт, бесспорно, свидетельствует о популярности в данной области божества Нараяны в начале VIII в. (Chavannes, 1903a, с. 164—204; Harmatta, 1964). Сюаньцзан, перечисляя и кратко характеризуя территориальное деление Тохаристана, называет области Уша (Вахш) и Хотоло (Хуттaль), но в предельно лаконичных заметках об этих областях ничего не сообщается о распространении здесь буддизма (Beal, 1906, с. 41). Напротив, Хуэйчао свидетельствует о господстве буддизма в Хуттале и Вахане, в то время как в Шугнане, по словам Хуэйчао, буддизм не был распространен (Fuchs, 1938, с. 452—453).

Блестящим подтверждением сведений Сюаньцзана и Хуэйчао о распространении буддизма в северном Тохаристане является обнаружение Л. И. Альбаумом при раскопках в Зангтепе (30 км от Термеза) в слоях VII—VIII вв. рукописей на бересте. Наилучшим образом сохранившийся лист написан центральноазиатским брахми, язык рукописи — буддийский саскрит (Альбаум, 1963а; 1963б; 1963в; 1964). Честь расшифровки первого из найденных в Зангтепе документов принадлежит М. И. Воробьевой-Десятовской. Как пишет этот исследователь, «по содержанию текст относится к той части буддийского канона, которая известна как „Винаяпитака“, или просто как Виная. Это — правила поведения для монахов, монахинь и мирян, принявших буддизм, регламентирующие все стороны жизни, а также монастырский устав» (Воробьева-Десятовская, 1963, с. 94; 1964; 1983, с. 65—69). Другие документы из Зангтепе (всего здесь найдено вместе с названным выше 12 фрагментов, поддающихся чтению, и множество мелких обрывков) также написаны вариантами брахми и принадлежит к числу буддийских рукописей. В Зангтепе было, по-видимому, собрание буддийских текстов (Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, Тешкин, 1965) [6]. Уместно отметить, что переводческая деятельность выходцев из Тохаристана продолжалась

и в VIII в. Так, в 705 г. буддийский монах из Тохаристана Митошань (Митрашанта?) перевел на китайский язык одно буддийское сочинение (Nanjio, 1883, стб. 440, № 147). В современной и исторической топонимике Южного Таджикистана важное место занимает Пархар (Фархар) в Хуттале. Ныне это районный центр Пархар. Так же называется река (низовья Кызылсу). В X в., согласно «Худуд ал-алам», это слово произносилось *Bārghar* [7].

Важнейшим памятником буддизма в северном Тохаристане является монастырь Аджинатепа [8], расположенный в 12 км от Курган-Тюбе. В плане монастырь прямоугольный (50 × 100 м), состоял он из двух частей. В центре каждой из них находился квадратный двор, окруженный каре зданий. В южной, монастырской половине двор был незастроенным. В середине каждой стороны двора — двухчастное помещение, включавшее айван, в задней стене которого находился проход в квадратную (или подквадратную) целлу. Эти парные помещения, симметрично расположенные по отношению друг к другу, являются осевыми. Айваны соединены между собой коленчатыми коридорами. Из коридоров некоторые проемы вели во двор, другие — в небольшие, одно- или двухчастные кельи монахов. Существовали также (плохо сохранившиеся) помещения внешнего обвода. Имелся и второй этаж, в помещения которого можно было попасть по пандусному подъему, однако остатки второго этажа не сохранились. Вход в монастырь находился у середины восточной стороны стены, где располагалась целла с пандусом. Целла противолежащей, западной стороны большая — там был зал для собраний монашеской общины.

Через два помещения, примыкавших к середине северной стороны стены, можно было попасть в северную половину монастыря, в его собственно храмовую часть. Планировка этой части примерно такая же, как и первой, принципиальное отличие состоит лишь в том, что двор здесь не пустой, а занят ступой. Ступа террасовидная, крестообразно-звездчатая в плане, ориентирована углами по сторонам света. Каждый из четырех фасадов имел лестничные марши. Основание ступы украшал уступчатый плинт, многократно ремонтировавшийся. Максимальный размер ступы по основанию — 25 м, сохранившаяся высота — свыше 6 м. Над верхней террасой ступы возвышался цилиндрический барабан. В углах двора находились малые ступы, по своей форме аналогичные главной, но в десять раз меньше ее по размерам. Малые ступы также сооружены в помещениях северного фаса храмовой половины. Представление о внешнем облике ступ дают миниатюрные глиняные модели этих сооружений. Внутри одной из моделей была глиняная табличка с буддийской молитвой. Помещения Аджинатепа выстроены из пахсовых блоков и сырцового кирпича. Стены очень массивны (2,2—2,4 м толщиной). Вытянутые прямоугольные помещения были перекрыты сводами, квадратные — куполами, проемы — арками.

Аджинатепа создан искусным зодчим (или зодчими). Для

ансамбля характерна четкая ритмико-геометрическая композиционная структура. Айванные святилища, четырехайванно-дворовая планировка, двухчастная схема, сочетание камер и коридоров, свойственные кирпично-пахсовой архитектуре конструкции стен и перекрытий,— все органически слито в едином ансамбле. Архитектура этого памятника характеризуется удивительной стройностью и соразмерностью симметрической композиции, свободным и смелым применением архитектурных форм и элементов.

Стены и своды многих помещений обители покрыты живописью, на пристенных постаментах и в утопленных в глубь стены нишах располагались крупные и мелкие скульптуры. В двух главных святилищах — центральных помещениях северной и южной сторон — размещалось огромное число скульптур. В южном святилище на центральный постамент была водружена скульптура Будды, значительно превышающая двойной рост человека. На двух других постаментах также помещались фигуры стоящих Будд. Стенки постаментов, как и святилищ, расписывались, причем в одном случае сохранилось изображение сцены подношения. В северном святилище (храмовая часть) постаменты были буквально заставлены скульптурами. Здесь находились лучшие скульптуры монастыря. Они не поражали размерами, ни одна не достигала натуральной величины человеческой фигуры, многие из них совсем крошечные. Среди этих скульптур больше всего было изображений будд и бодхисаттв, на стенах или постаментах имелись рельефы.

Стены коридоров храмовой части комплекса также сверху донизу были покрыты живописью. Крупные медальоны с изображениями будд сочетались с другими, меньшими изображениями, например сценами подношений. Роспись сводов состояла из тысяч мелких изображений сидящих будд, расположенных рядами. В глубоких нишах на блоковидных постаментах располагались скульптуры сидящих будд размером в полтора человеческих роста. Поза каждой фигуры различалась, оставаясь каноничной и символизируя разные этапы жизни и деятельности Будды. В восточном отрезке коридора на плоском низком постаменте находилась гигантская фигура лежащего Будды в нирване. Будда лежит на правом боку, правая рука изогнута в локте и опирается на пять валиков-подушек изголовья, левая рука вытянута вдоль тела, ладонь лежит на бедре. Фигура сохранилась не полностью: голова отбита и откатилась в угол помещения, повреждена часть торса. О величине фигуры можно судить по тому, что размер ступни — 1,65—1,9 м; общая длина скульптуры превышала 12 м. Среди скульптур и рельефов имеются изображения будд (образ Будды занимает центральное место в аджинатепинской иконографии), бодхисаттв, различных божеств, демонических существ, аскетов, знатных светских персонажей. Имеются также зооморфные изображения и фризы, орнаментальные изображения.

При раскопках Аджинатепа обнаружено свыше 600 произведений искусства, целых или фрагментированных. Кроме того, обнаружено значительное число предметов материальной культуры и монет. В планировочном решении комплекса, в особенностях его архитектурного облика удается четко проследить влияние индо-буддийских принципов, синтез их с местными приемами. Одним словом, Аджинатепа зримо демонстрирует распространение не только буддизма как религии, но и многих составных частей индо-буддийской материальной культуры. Чрезвычайно интересно в этом отношении и обнаружение замечательной аджинатепинской скульптуры. Выдержанная в духе буддийского канона, снабженная буддийскими аксессуарами, она сильно отличается от индо-буддийской скульптуры. В результате раскопок Аджинатепа выявилось наличие тохаристанско-буддийской школы архитектуры. Результаты раскопок на Аджинатепа подкрепляются исследованиями буддийского храма Калаи-Кафирниган и дворцовой буддийской капеллы столицы области — Вахш-Кафиркала, недавно открытого монастыря Хишт-тепе.

Есть смысл обратиться к рассмотрению двух проблем — степени распространенности буддизма в Тохаристане и характера среднеазиатского буддизма. Являлось ли преувеличением сообщение Хуэйчао о том, что в Тохаристане, в частности в Хуттале, не только князь и знать, но и народ причастны к буддизму? Нам представляется, что элементы преувеличения в нем, безусловно, есть. Но поставим вопрос иным образом: насколько глубоко буддизм вошел в жизнь населения Тохаристана, являлся ли он в основном религией горожан, как, например, считает А. Габен (Gabain, 1954, с. 166)? Действительно, в Восточном Туркестане и Китае буддизм распространялся в среде городского населения (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 59). Возможно, вначале так было и в Средней Азии. Но в VII — начале VIII в. в Средней Азии существовали не только «городские островки» буддизма, в какой-то степени он захватил и сельское население. Об этом помимо слов Хуэйчао непреложно свидетельствуют археологические памятники, прежде всего Аджинатепа и Зангтепе — цитадели «негородского» буддизма.

Перейдем ко второй проблеме. Исследователи раннего китайского буддизма отмечают как его характерную черту сосуществование хинаяны и махаяны. Следует, однако, заметить, что заметных махаянских влияний не прослеживается в переводческой деятельности Ань Шигао и его ближайших помощников. Более того, этот патриарх переводчиков сам являлся основоположником одной из китайских хинаянских школ. Вместе с тем уже во II в. появляются сочинения махаянского толка. Однако в IV в. проповедники, приходившие в Китай из Тохаристана, были эрудитами в отношении составных частей хинаяны (Zürcher, 1956, с. 59) — направления, которое преобладало в среднеазиатском буддизме вплоть до конца его существования. Судя по перечням переведенных сочинений (Nanjio, 1883), многие из среднеазиатских выходцев не только были хорошо знакомы с трудами, отражающими учение махаяны, но и занимались их переводами.

Быть может, в этом следует видеть намек на какие-то совершенно неизвестные нам явления, связанные с возможными попытками распространения в Средней Азии, учения махаяны и даже борьбой между представителями «малой» и «большой колесницы», как это было, например, в Хотане во второй половине III в. н. э (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 62—63).

Как писал в VII в. Ицзин, «те, что почитают бодхисаттв и читают махаянские сутры,— приверженцы махаяны, те же, кто не делает этого,— называются хинаянистами». Однако сам Ицзин затруднялся относить ту или иную школу к хинаяне или махаяне (I-Tsing, 1896, с. 13—15; Franke, 1909, с. 216) [9]. Монахи из обителей юга Средней Азии, судя по находкам письменных памятников, были знакомы с сочинениями хинаянского характера. За пределами же Средней Азии они проповедовали хинаяну и переводили ее основополагающие труды, хинаянистами их называют паломники-буддисты. Но это не значит, что в среднеазиатских монастырях не почитались бодхисаттвы. Как показывает иконография аджинатепинской скульптуры, здесь изготовлялись и ставились в монастырях наряду с изображениями Будды и персонажей, связанных с его жизнью, также и изображения бодхисаттв. Однако здесь бодхисаттвы еще не выдвигаются на передний план, их культ не становится самодовлеющим. И последнее. По-видимому, и в вероисповедном и церемониальном отношении среднеазиатский буддизм имел определенную специфику. Об этом свидетельствует прямое указание Ицзина на то, что церемония *упавасата*, как она совершается в Тохаристане и Кашгаре, отличается от такой церемонии в других странах буддизма (I-Tsing, 1896, с. 49).

Буддизм в раннесредневековой Средней Азии был распространен в Маргиане, Фергане, Семиречье. В древнем Мерве и его окрестностях обнаружено несколько буддийских памятников, в том числе ступ. В расписной вазе, найденной под строительными конструкциями одной из них, обнаружена другая расписная ваза, внутри которой находилась берестяная рукопись письмом брахми (Воробьева-Десятовская, 1983, с. 69; Кошеленко, 1966; Массон, 1963, с. 51—55). При раскопках другой ступы извлечен замурованный в ней глиняный сосуд, в котором находились каменные статуэтки Будды и сасанидские монеты VI в. [10] В сосуде также находилась 150-листная рукопись брахми на пальмовых листьях, заполненных текстом с обеих сторон (Воробьева-Десятовская, Темкин, 1966; Ртвеладзе, 1974). Изучение этого текста осуществлено М. И. Воробьевой-Десятовской, которая установила, что это — манускрипт-конспект различных буддийских сочинений, не названных в самой рукописи. Исследовательница пришла к выводу, что в первой части изложены сюжеты притч и рассказов из сутр и Винаи. Содержание изложено кратко, сюжет лишь намечен, приведены имена действующих лиц. Как пишет М. И. Воробьева-Десятовская, «краткая конспективная форма изложения, при которой записаны только те детали, которые необходимо было запомнить точно, свидетельствует о том, что мы имеем дело с заготовками для устных проповедей. Притчи зафиксированы именно в том виде, в котором автору конспекта это было необходимо, чтобы оживить их в памяти в нужный момент. Перебирая листы, перекладывая их, монах в популярной форме излагал учение Будды непосвященным» (Воробьева-Десятовская, 1983, с. 71). Первое сочинение обрывается на полуслове. За ним следует второе, законченное сочинение-компиляция на основе главных текстов винаи сарвастивадинов. За вторым сочинением следуют конспекты сутр с цитатами (без обозначения источников). Очень важен колофон рукописи, в котором сказано, что рукопись написана представителем школы сарвастивадинов и перечислены основные произведения, входившие в состав винаи этой школы (Воробьева-Десятовская, 1983, с. 69—86). Это — первое прямое указание на распространение школы сарвастивадинов в Средней Азии.

Итак, в рукописи «содержатся не сами канонические тексты, а выдержки из них, цитаты, краткие пересказы отдельных сюжетов с пометками для себя, т. е. своего рода конспект. Возникает вопрос: кто и для какой цели составлял этот конспект? Сам факт обнаружения рукописи вдали от Индии, на западных границах распространения буддизма, подсказывает ответ на этот вопрос. Перед нами — образец проповеднической литературы, которую вез с собой буддийский миссионер, отправляясь в чужие страны. Рукопись содержит уникальный памятник буддийской миссионерской литературы раннего средневековья» (Воробьева-Десятовская, 1979, с. 131—132).

Перейдем к Согду. В «Бэйши» и «Суйшу» говорится, что жители Кана (самаркандского Согда) «поклоняются Будде» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 272, 281). В конце VII в. пользовался известностью буддийский паломник Самгхаварма, уроженец страны Кан (I-Tsing, 1894, с. 73—76). «Таншу» сообщает, что жители Кан почитают буддийскую религию и приносят жертвы Небу [11]. Однако эти сведения не совпадают с теми, что сообщает Сюаньцзан. В биографии Сюаньцзана сказано, что в стране Кан «царь и народ не верят в буддизм, но почитают огонь. Здесь есть здания двух монастырей, но в них нет монахов. Если приезжающие монахи пытались останавливаться в них, местные жители выгоняли их горящими головнями». Именно это случилось с двумя монахами, сопровождавшими Сюаньцзана. Вместе с тем сообщается, что в результате бесед Сюаньцзана «царь и народ поверили в буддизм и было проведено большое собрание, для того чтобы посвятить в монахи некоторое число людей, которые после этого жили в монастырях» (The life, 1959, с. 46—47). В описании же путешествия Сюаньцзана никаких данных о буддизме в Самарканде нет (Si-yu-ki, 1967, с. 32—33).

Вполне вероятно, что успешность благочестивых подвигов знаменитого буддийского пилигрима была преувеличена в его апологетической биографии. Ведь примерно через столетие, в кон-

це первой четверти VIII в., в Самарканде был единственный буддийский монастырь с одним монахом (Fuchs, 1930, с. 452). Лингвистические данные, в том числе топонимические (Litvinsky, 1968б, с. 42—45), как в определенной степени и иконографические, подтверждают наличие определенного (может быть, и не очень значительного) буддийского влияния в раннесредневековом Согде. Вместе с тем совершенно ясно и другое: буддизм в первой половине VII в. занимал в Согде далеко не столь видное место, как в Тохаристане, и в дальнейшем его роль продолжала падать.

В южной части Ферганы, в ее столичном городе Кува, обнаружен культовый буддийский комплекс эпохи раннего средневековья. Вскрыты два примыкающих друг к другу культовых помещения — квадратное и более просторное прямоугольное. Эти помещения находились на северном торце вытянутого с севера на юг подпрямоугольного храмового двора. Культовые помещения и входы в них были украшены многочисленными глиняными скульптурами, в том числе очень крупными (вдвое больше натуральной величины) (Булатова, 1972, с. 51—93). Открытие буддийского храма в Куве опровергает сообщение Хуэйчао, будто в Фергане «учение Будды неизвестно, нет никаких монастырей, ни монахов, ни монахинь» (Fuchs, 1938, с. 452). Выяснилось, что все это в Фергане было. Вместе с тем Хуэйчао, быть может, в данном случае не так уж недостоверен. Кува тогда уже была завоевана арабами, которые, вероятно, и разрушили кувинский храм.

В Семиречье открыто несколько буддийских памятников. На городище Акбешим раскопано два храма, первый из них оказался замкнутым прямоугольным сооружением с квадратным святилищем. У одного из торцов святилище имело обходной П-образный коридор и отделялось от двора восьмиколонным залом. У входа в святилище размещались крупные глиняные скульптуры будд, внутри, вероятно, находилась бронзовая скульптура. Кроме того, найдены бронзовые позолоченные бляхи с изображением буддийских сюжетов (Кызласов, 1959). Второй храм имел вид замкнутого квадрата. Центральный проход вел в прямоугольный дворик, куда выходили также проход из центрального святилища и два прохода из опоясывавшего его с трех сторон внутреннего обходного коридора. Центральное святилище — крестовидное в плане. Интерьер украшали многочисленные скульптуры (Зяблин, 1961). Кроме того, буддийские комплексы вскрыты на городищах Краснореченск (два комплекса) и Новопавловск. На территории Семиречья сделано много находок отдельных буддийских скульптур и рельефов, а также фрагментов буддийских рукописей. Некоторые металлические скульптуры являются индийским (кашмирским) импортом VIII—X вв. (Памятники Киргизии, 1983; Goryacheva, 1980).

РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА В КИТАЕ

Появление буддизма в Китае окутано легендами, пробиться через которые к реальным фактам очень трудно. «В позднейшее время,— пишет Э. Цюрхер,— введение буддизма в Китае и его ранняя история сделались излюбленной темой буддийской апокрифической литературы. Многие из этих рассказов имели, очевидно, пропагандистское назначение; своими повествованиями о триумфальной встрече этой религии императорским двором и немедленном обращении в буддизм китайского императора или же демонстрацией давнего существования буддизма на китайской почве они были предназначены для усиления престижа буддийской церкви» (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 19).

Уже в IV—V вв. н. э. буддисты, полемизируя со своими оппонентами, начали утверждать, что буддизм был известен в Китае в очень древние времена. При этом они основывались на легендах, неправильно интерпретированных (или поддельных) текстах, на спекуляциях с хронологией жизни Будды, с непонятными древними предметами. Согласно одной из таких пристрастных легенд, буддизм был якобы известен в Китае уже в начале правления династии Чжоу (XI в.— 256 г. до н. э.) и, во всяком случае, в эпоху Чуньцю (722—481 гг. до н. э.), т. е. еще фактически до появления буддизма в Индии (Васильев, 1970, с. 303—304; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 269—280). Согласно другой версии, китайцы были обращены в буддизм при Ашоке, причем назывались места, где якобы были обнаружены ступы, статуи или другие священные сооружения, воздвигнутые этим государем. Наконец, Конфуций и Лаоцзы некоторыми буддийскими авторами рассматривались как ученики или аватары Будды (Ware, 1933, с. 111—112).

К числу легендарных относится и сообщение об официальном введении буддизма в Китай при императоре Мин-ди (58—76 гг. н. э.). Это сообщение содержится в «Хоуханьшу» (Ware, 1953, с. 111—112), а также «Предисловии к сутре 42 глав» и, по мнению современных ученых, восходит к середине III в. н. э. Суть сообщения в следующем: император, побуждаемый сном, в котором он увидел золотого идола, посылает посольство в страну юэчжи (согласно другому варианту — в Индию), чтобы достать священные тексты. Отправление посольства, по разным версиям, состоялось в 60, 61, 64 или 68 г. н. э., причем, согласно старейшей версии, его возглавлял Чжан Цянь (на самом деле живший во II в. до н. э.). Через три года (или 12 лет) посольство вернулось с текстом (или переводом) «Сутры 42 глав» и в сопровождении индийских миссионеров. Для них император выстроил первый монастырь в Лояне — Баймасы.

Эта история послужила предметом изучения А. Масперо и китайского ученого Тан Юнтуна. Они отрицали аутентичность этой истории, считая ее благочестивой легендой. Однако Тан Юнтун не исключает возможности, что в этой традиции все же есть ка-

кое-то историческое ядро (Ch'en, 1964, с. 31—32; Maspéro, 1910б, с. 95—130; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 298). Другие исследователи полагают, что посольство имело место, но для буддийской миссии в Китае оказалось безуспешным (Gabain, 1961, с. 498), третьи предлагают внести исправление в текст и признать, что посольство прибыло не от Больших Юэчжи, а из Цзибиня (Wada, 1978, с. 34). Э. Цюрхер не считает это сообщение надежным, а Вада вообще отрицает его историческую достоверность (Wada, 1978, с. 34—35; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 24). Действительно, во II в. н. э. кушанский правитель (при любой системе кушанской хронологии) не являлся приверженцем буддизма, и буддизм в Кушанском государстве не был ведущей религией. Нам представляется, что, учитывая весь исторический контекст, этот отрывок, подлинность которого действительно небесспорна, может свидетельствовать лишь о том, какая роль в сино-буддийской традиции отводилась выходцам из страны юэчжи в деле пропаганды буддизма в Китае (Litvinsky, 1968a, с. 10—11).

Другое раннее упоминание о буддизме связано с Лю Ином, правителем удела Чу, братом императора Мин-ди. Как сообщает под 65 г. н. э. «Хоуханьшу», Лю Ин глубоко интересовался религиозным даосизмом и вместе с тем выполнял предписания учения Будды и приносил ему жертвы (Chavannes, 1905a, с. 450; Maspéro, 1934, с. 88—89; 1950, с. 185; Wright, 1959, с. 20; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 26—27). Но и это сообщение некоторые современные исследователи считают не основанным на реальных фактах (Brough, 1965, с. 584; Wada, 1978, с. 34—35). Центром удела Лю Ина являлся город Пэнчэн, где одним знатным лицом в 193—194 гг. был воздвигнут большой буддийский храм с позолоченной бронзовой статуей Будды (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 27—28). По мнению А. Масперо, именно Пэнчэн стал наиболее ранним центром буддизма в Китае (Maspéro, 1934), но, возможно (так считает Э. Цюрхер), параллельно с Пэнчэном развивался и другой буддийский центр — в Лояне (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 28—29).

Много данных о первых буддийских проповедниках содержится в историко-биографических сочинениях о жизни буддийских монахов, но древнейшие из них составлены в начале VI в., и ранние жизнеописания носят легендарный характер (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 10—11). Бесспорным же ранним свидетельством распространения буддизма в Китае является появление образа шраманы в одном из произведений поэта Чжан Хэна (78—139), законченном около 100 г. в Лояне. Шрамана у этого поэта — образец аскетической стойкости и неподверженности соблазнам. Однако поэт упоминает шраману мимоходом (Бахтин, 1982, с. 98; Ch'en, 1964, с. 42; Wada, 1978, с. 36; Wright, 1959, с. 21). Первая попытка изложить на китайском языке основы буддийского учения относится к началу II в. н. э. («Сутра 42 статей») (Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 179). К середине II в. н. э. относятся исторические свидетельства о наличии среди населения приверженцев буддизма и росте их влияния. Есть прямые указания, что в это

время буддийские святилища имелись и в императорском дворце (Wada, 1978, с. 36—37). Так, при дворе императора Хуань-ди (147—167) наряду со святилищами Лаоцзы в 166 г. были и святилища, посвященные Будде (Wada, 1978, с. 31—32) [12]. В китайских исторических сочинениях встречается всего несколько упоминаний о раннем буддизме, причем они носят случайный характер (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 18—19). Так, в составленном в середине III в. н. э. труде «Вэйлюэ» был пассаж об Индии, дошедший до нас в сильно поврежденном виде. Он гласит, что при императоре Ай-ди (6 г. до н. э.— 1 г. н. э.) во 2 г. до н. э. некий студент императорской академии получил от Ицуня, посланника вождя Больших Юэчжи, устное наставление по буддийской сутре (или сутрам) (Franke, 1910, с. 296). Основываясь на двух поздних параллельных версиях, Э. Шаванн предложил свой вариант, согласно которому студент императорской академии был назначен в посольство к Большим Юэчжи. Государь [юэчжи] приказал своему наследнику «[дать студенту] устные наставления о буддийских сочинениях» (Wada, 1978, с. 33; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 24). Тан Юнтун и Э. Цюрхер, сличив все тексты и сопоставив их данные с историческими событиями, пришли к заключению, что более древней является та версия, согласно которой события происходили в Китае (Pelliot, 1906; Ware, 1933, с. 110). Некоторые ученые относятся к этому сообщению с доверием (Chavannes, 1905б, с. 546—550; 1907a, с. 194, 219; Franke, 1909, с. 209; 1910). К концу II — началу III в. относится надпись кхарошти из Лояна, в которой упоминается вихара и сангха «четырех сторон света» (Brough, 1961, с. 520, 530).

Как явствует из сделанного выше обзора источников, «в действительности остается неизвестным, когда именно буддизм проник в Китай. Он должен был медленно инфильтрировать с северо-запада через две ветви Великого Шелкового пути, достигающего китайской территории в Дуньхуане, а через коридор Ганьсу — Великой Китайской равнины. Эта инфильтрация должна была иметь место между первой половиной I в. до н. э. (периода консолидации китайского могущества в Центральной Азии) и серединой I в. н. э., когда существование буддизма впервые засвидетельствовано в синхронных китайских источниках» (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 22—23). Это заключение Э. Цюрхера представляется нам вполне убедительным, достаточно осторожным и вместе с тем основанным на всей совокупности фактов.

Следует, однако, сделать два серьезных дополнения. В разных по характеру китайских источниках распространение буддизма в Китае так или иначе связывается с государством юэчжи. Дело в том, что из Средней Азии на восток, в оазисы Восточного Туркестана, и далее, в Китай, во II—III вв. двинулся целый поток буддийских миссионеров. Почему именно в это время они столь настойчиво проповедуют буддизм в указанных регионах? Представляется, что за религиозным рвением кроются вполне земные побудительные причины, а именно те политические цели, которые

ставило себе в части Восточного Туркестана Кушанское государство (Brough, 1965, с. 586—590; Daffinà, 1975, с. 190—191) [13]. Второе дополнение касается характера распространения буддизма в Китае — первоначально его распространение происходило с помощью устной проповеди (Меньшиков, 1963, с. 13).

Среди наиболее ранних проповедников буддизма в Лояне была большая группа выходцев из Средней Азии. Это двое парфян — Ань Шигао и Ань Сюань, трое юэчжи — Чжи Лоуцзячань (Локакшема? — *Б. Л.*) Чжи Яо и Чжи Лян, двое согдийцев — Кан Мэнсян и Кан Цзюй (последний, собственно, скорее кангюец). Наиболее знаменитым являлся парфянин Ань Шигао [14]. Согласно весьма ранней традиции, он был парфянским наследным принцем, но отказался от престола и посвятил себя религиозной жизни [15]. Вполне вероятно, что он происходил из Маргианы [16]. О дальнейшем жизненном пути Ань Шигао известно лишь, что он отправился на Восток, а в 148 г. поселился в Лояне, где вплоть до 170 г. работал над переводами буддийских сочинений на китайский язык. Разные источники приписывают ему от 34 до 176 сочинений и переводов. Наиболее ранняя библиография (374 г. н. э.), содержит 34 названия сочинений Ань Шигао, причем относительно четырех высказаны сомнения. Из этого перечня сохранилось 19 трудов, причем лишь четыре из них на основании данных колофонов или предисловий бесспорно могут быть отнесены к числу его трудов. В них, как и во всех 19 произведениях, нет никаких влияний доктрины махаяны. Хотя в позднейших буддийских трудах переводы, выполненные Ань Шигао, почитались как образцовые, на самом деле это не более чем парафразы и извлечения из оригинальных текстов [17].

Все же значение деятельности Ань Шигао исключительно велико. Дело не только в том, что он был первым, бесспорно историческим апостолом центральноазиатского и китайского буддизма. Именно он начал систематический перевод буддийских текстов, организовав первую переводческую группу. И хотя его переводы достаточно примитивны, они отмечают начало деятельности, которая должна рассматриваться как важный вклад в китайскую культуру (Bagchi, 1927, с. 11—39; Nanjio, 1883, стб. 381—383; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 32—34). Вместе с тем Ань Шигао, согласно китайской традиции, был крупным ученым своей страны (т. е. Парфии), знатоком «семи планет» (Солнце, Луна и пять планет), «пяти первоэлементов» и особенно врачевания (Shih, 1968, с. 4; Waley, 1930, с. 23). Следовательно, наряду с распространением буддизма из Средней Азии в Китай передавались и культурные и научные ценности, созданные среднеазиатскими народами.

Второй парфянин, купец Ань Сюань, прибыл в 181 г. в Лоян по делам торговли. Он был упасакой и учеником Ань Шигао. Вместе с китайцем Янь Фоте [18], первым известным по имени китайским буддийским монахом, Ань Сюань перевел на китайский язык «Уградаттапариприччху», махаянскую сутру о деятельности бодхисаттвы [19].

В еще большей степени махаяна отразилась в деятельности второго поколения переводчиков. Наиболее выдающейся фигурой среди них был юэчжиец Чжи Лоуцзячань (вероятно, китайская транскрипция имени «Локакшема-юэчжиец»). В 166—168 гг. он работал в Лояне вместе со своими помощниками, среди которых были индиец и три китайца, в 166—188 гг. Локакшеме приписывается более двух десятков переводов. Бесспорно им были выполнены три перевода (два из которых сохранились) — это те сутры, которые рассматриваются в числе важнейших махаянских сочинений. Одно из них, «Аштасахасрикапраджньяпарамита», сыграло особо важную роль в последующем распространении махаяны в Китае. Вообще считается, что Локакшема — миссионер махаяны в Китае (Nanjio, 1883, стб. 388—389; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 46—55). Параллельно с Локакшемой работал согдиец Кан Цзюй.

Локакшема оставил после себя целую школу переводчиков. Среди них известны его ученик юэчжиец Чжи Лян и ученик последнего Чжи Чань, внук выходца из страны юэчжи, поселившегося в Лояне. Следует еще упомянуть индийцев Таньго (Дхармапала?), Чжу Дали (Махабала?) и согдийца Кан Сэнхуэя (Bagchi, 1927, с. 39—44; Shih, 1968, с. 13—15; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 33—37).

К числу переводчиков, родившихся и воспитанных за пределами своей этнической родины, относится знаменитый Дхармаракша (юэчжиец Фаху). Он родился около 230 г. н. э. в Дуньхуане, где его предки жили на протяжении поколений. Семья Дхармаракши, вероятно, относилась к числу богатых купеческих фамилий. Поэтому он получил хорошее образование, в совершенстве знал китайский язык и литературу. В Дуньхуане он получил посвящение в буддизм, его учителем был монах-индиец. Затем в поисках священных сочинений он совершил путешествие на Запад через Центральную Азию и, возможно, достиг Индии. Сообщается, что он был полиглотом и знал 36 языков Центральной Азии. Вернувшись в Дуньхуан, а затем прибыв в собственно Китай с огромным собранием буддийских текстов, он начал энергичную переводческую деятельность (Shih, 1969, с. 33—37). В 266—308 гг. он перевел свыше 150 сочинений (ему приписывается свыше 210 переводов), причем 72 его перевода сохранились.

Дхармаракша заново перевел на китайский уже переводившиеся до него четыре фундаментальных махаянских сочинения — «Праджньяпарамитасутру», «Шурангамасамадхисутру», «Вималакиртинирдешасутру», «Сукхативьюхасутру». Кроме того, он перевел пятое сочинение — «Саддхармапундарикасутру» — «Сутру Лотоса благого закона», которая заняла особое место среди махаянских сочинений, почитаемых китайскими буддистами. Его прозвали «дуньхуанский бодхисаттва» (Tsukamoto, 1958, с. 6). Действительно, Дхармаракша сохранял тесную связь с Дунь-

хуаном и центрами буддизма в Центральной Азии. Среди его сотрудников были индийцы, один или два тохара из Кучи, юэчжи, хотанец и согдиец. Посольство из Кучи снабдило его в 284 г. рукописью «Авайвартикачакрасутры». Хотанец Гитамитра привез ему экземпляр «Праджньяпарамитасутры».

Разумеется, деятельность Дхармаракши, создавшего китайскую махаянскую классику (Bagchi, 1927, с. 83—114; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 65—70, 79, 102—103), отражала и те процессы, которые протекали в центральноазиатском буддизме. Характерно, что среди продолжателей деятельности Дхармаракши называют согдийца Кан Сэнъюаня, который около 326 г. работал в Южном Китае над переводом праджньяпарамитских сочинений. Среди учеников Дхармаракши упоминаются юэчжи и, вероятно, согдиец. В 281—306 гг. работал также над переводами парфянин Ань Фацинь (Bagchi, 1927, с. 116—117; Nanjio, 1883, стб. 391—393; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 65—70). Не был связан со своей родиной и родился на чужбине упоминавшийся выше знаменитый переводчик IV в. согдиец Кан Сэнъюань (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 102—103). В конце IV в. в Китае появляется выходец из Тохаристана, известный под именем Дхарманандин. После путешествия по различным странам он прибыл в Китай в 384 г., пробыл там до 391 г., перевел за это время пять трудов, а затем вновь уехал на Запад. Существенно, что он перевел очень важные разделы хинаянских священных книг (Bagchi, 1927, с. 157—160; Nanjio, 1883, стб. 404—405; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 202—204, 246).

По одному из подсчетов, вплоть до падения династии Западная Цзинь (т. е. до 316 г.) среди переводчиков буддийских сочинений на китайский язык было шесть или семь китайцев, шесть лиц индийского и 16 — центральноазиатского происхождения (шесть юэчжи, четыре парфянина, три согдийца, два тохара из Кучи и один хотанец). Разумеется, это очень приблизительные данные, отражающие все же общую тенденцию (Brough, 1965, с. 587) [20].

БУДДИЙСКИЙ КАНОН В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ. РАННИЕ БУДДИЙСКИЕ ОБЩИНЫ

Распространение буддизма в Восточном Туркестане, естественно, сопровождалось распространением индийских буддийских сочинений. Благодаря особо благоприятным климатическим условиям много тысяч древних буддийских рукописей, отдельных листов и фрагментов сохранилось до наших дней и найдено в Восточном Туркестане. Среди них — сочинения на санскрите и на пракритах.

Первый письменный след буддизма в Восточном Туркестане — знаменитая рукопись пракритской «Дхармапады», написанная письменностью кхарошти. В 1892 г. экспедиция Ж.-Л. Дютрей

де Рена приобрела часть этой рукописи. По рассказам местных жителей, она была найдена в Кохмари-мазар (долина р. Каракаш), в 21 км от Хотана, там, где в раннем средневековье находился буддийский монастырь Гошринга. Другая часть этой рукописи попала в руки Н. Ф. Петровского, который переслал ее в Петербург. Ленинградский и парижский манускрипты, составленные вместе, не образуют целой рукописи, составляя примерно 60% ее объема. Рукопись имела вид берестяного свитка около 20 см шириной и примерно 5 м длиной (в развернутом состоянии). Вероятно, владелец рукописи разрезал всю полосу свитка на семь частей, и две из них утрачены для науки. Текст написан на одной стороне, на части же свитка он был двусторонним.

В феврале 1897 г. Н. Ф. Петровский передал С. Ф. Ольденбургу «два свитка березовой коры с начертанными на ней буквами kharoṣṭhī». Как далее пишет С. Ф. Ольденбург, «кора ссохлась и не смогла быть тотчас развернута; она была положена на три дня в воду, после чего удалось растянуть кору на стекло, при этом оказалось, что местами она довольно искрошена, вероятно еще во время нахождения в песках около Хотана, откуда она была привезена. 25 февраля в заседании Восточного Отделения Русского Археологического Общества нами было сделано предварительное сообщение об этой находке, причем временем написания рукописей мы признали время около Р. Хр. и определили, что часть предлагаемой здесь в снимке рукописи заключает в себе стихи из «Дхармапады»» (Ольденбург, 1897б, с. 1). Через некоторое время, но в том же, 1897 г. С. Ф. Ольденбург опубликовал факсимиле рукописи, транслитерацию текста, сопроводив издание кратким вступлением. Это издание было предпринято факультетом восточных языков Петербургского университета ко дню открытия XI Международного конгресса ориенталистов в Париже. В своем выступлении С. Ф. Ольденбург отметил, что палеографически письменность наиболее близка знакам на вардакском сосуде и, вероятнее всего, датируется I в. н. э. Язык рукописи — пракрит, написана она в Гандхаре (Ольденбург, 1897б, с. 1—2).

Публикация этого сложнейшего текста последовала менее чем через полгода после того, как она попала в Петербург. Если учесть, что у С. Ф. Ольденбурга не было предшественников, можно лишь поражаться глубине его знаний и научной интуиции. Над текстом «Дхармапады» с учетом других находок С. Ф. Ольденбург продолжал работать всю жизнь. Ф. И. Щербатской, характеризуя индологическое творчество С. Ф. Ольденбурга, писал в 1934 г. о его трудах по изданию центральноазиатских рукописей: «Самый большой труд С. Ф. Ольденбурга в этой области, разбор рукописи, написанной письменами kharoṣṭhī и содержащий древнейшую пракритскую редакцию известной буддийской книги Dharmapada. Хотя вполне уже готовый, все еще не обнародован. Нет сомнения, что он увидит свет в ближайшее время» (Щербатской, 1934, с. 21). Увы, этого не случилось и поныне.

В том же году, когда С. Ф. Ольденбург опубликовал рукопись «Дхармапады», при разборе находок экспедиции Ж.-Л. Дютрей де Рена рукопись на бересте была показана С. Леви и Э. Сенару. Таким образом, пишет Дж. Браф, обе части рукописи (петербургская и парижская) оказались в поле зрения ученых, «которые были в состоянии распознать их исключительную важность» (Brough, 1962, с. 2). Изучением парижской рукописи занялся Э. Сенар. Первые сообщения о ней ученый опубликовал в 1897 г., а в 1898 г. дал ее полное издание с факсимильным воспроизведением главных листов, транслитерацией текста всех фрагментов (использовав и материалы, опубликованные С. Ф. Ольденбургом). Затем последовали работы английских, немецких, датских, индийских ученых. Полное издание всех фрагментов рукописи (включая ленинградские) с их исследованием осуществлено в 1962 г. Дж. Брафом (Ольденбург, 1897б; Топоров, 1960; Bailey, 1945; Brough, 1962; Senart, 1898). По заключению современных ученых, эта рукопись — древнейшая из известных индийских рукописей, она была написана в I—II вв. н. э. (Brough, 1962, с. 1):

С. Ф. Ольденбург назвал «Дхармападу» «знаменитым буддийским каноническим текстом» (Ольденбург, 1920, с. 89). Это определение развивает современный исследователь. «„Дхаммапада“ — знаменитый буддийский сборник изречений. Он входит в качестве составной, но вполне самостоятельной части в буддийский канон» (Топоров, 1960, с. 32). Палийская версия состоит из 423 стихотворных сутр, разделенных на 26 глав. Полагают, что это сочинение было составлено в III или в IV в. до н. э. Палийская и санскритская версии «Дхаммапады» восходят к общему источнику (Топоров, 1960, с. 33—34). В пракритской «Дхармападе» было примерно 520—560 стихотворных сутр. Из 350 (сохранившихся) примерно 225—230 общие с палийской «Дхаммападой». Оба текста имеют много общего и в группировке этих стихотворных сутр в главы. Но есть и серьезные отличия (Brough, 1962, с. 20). Так, главы «Дхармапады» носили названия «Брахман», «Тришна», «Папа», «Архат» (Brough, 1962, с. 11).

Экспедиции А. Стейна, А. Грюнведеля и П. Пеллио привезли из Восточного Туркестана также фрагменты санскритской рукописи сочинения под названием «Уданаварга» (рукописи из коллекций А. Грюнведеля и П. Пеллио почти полные). Это родственное или параллельное «Дхармападе» сочинение, в некоторых частях более пространное. Авторство сочинения приписывается Дхарматрате — знаменитому проповеднику школы сарвастивадаинов (Udanavarga, 1965; 1968; Топоров, 1960; Bagchi, 1955, с. 98—99; Brough, 1962, с. 39—41; Schmithausen, 1970).

Тексты «Дхаммапады» и родственных сочинений были популярны в Средней Азии и в Китае. К 224 г. относится старейшая из сохранившихся китайских версий палийского оригинала «Фацзюйцзин». К 290—306 гг. относится другой перевод палийской «Дхаммапады», 398—399 гг. датируется китайский перевод «Уданаварги». Одновременно с первым из упомянутых переводов появился еще один, выполненный выходцем из страны юэчжи, не дошедший, к сожалению, до нас. Высказываются осторожные предположения, что этот перевод мог быть сделан с пракритской «Дхармапады» (Brough, 1962, с. 34—39; Lévi, 1912; Nakamura, 1980, с. 60—62). Имелись также переводы на хотано-сакский (Bailey, 1945), тохарский (Lévi, 1932), тибетский, древнетюркский языки. Наряду с переводами существовали тексты-билингвы, например санскритско-тохарский текст «Уданаварги» (Thomas, 1971) и «Дхармапады» (Миронов, 1909).

Значение находки рукописи пракритской «Дхармапады» очень велико. «Она,— пишет Дж. Браф,— является сравнительно небольшой частью канонической композиции. Есть все основания полагать, что [в регионе] существовала более обширная каноническая коллекция. Трудно представить, что группа монахов могла бы обладать «Дхармападой», не имея в то же время по крайней мере некоторого числа других сочинений. Следовательно, не приходится колебаться, высказывая утверждение, что существование этой «Дхармапады» подразумевает существование канона, часть которого она образует» (Brough, 1962, с. 43). Таким образом, можно предполагать наличие буддийского канона в общинах Восточного Туркестана уже в конце I—II в. н. э.

Большой фонд рукописей был собран в Восточном Туркестане русскими дипломатическими представителями и экспедициями. Уже в конце 80-х годов русский консул в Кашгаре Н. Ф. Петровский начал собирать рукописи, в том числе санскритские [20а]. Вплоть до 1903 г., когда он покинул свой пост, Н. Ф. Петровский собирал рукописи, основная часть которых была передана в петербургский Азиатский музей. Публикация этих рукописей была начата в 90-е годы XIX в. и продолжалась до 20-х годов С. Ф. Ольденбургом, который издавал их с коротким комментарием и транслитерацией, нередко с факсимильным воспроизведением. В дореволюционное время в изучении и издании этих рукописей приняли также участие А. В. Сталь-Гольштейн и Н. Д. Миронов (последний, впрочем, наибольшее внимание уделял хотано-сакским и тохарским текстам). С. Ф. Ольденбургу и его коллегам удалось идентифицировать некоторые отрывки санскритских сочинений. Помимо Н. Ф. Петровского санскритские рукописи и их фрагменты были собраны С. А. Колоколовым, Н. Н. Кротковым, экспедициями М. М. Березовского, А. И. Кохановского и С. Ф. Ольденбурга. Все они в конце концов были переданы в Азиатский музей.

Работа над санскритскими рукописями была возобновлена в 50-е годы В. С. Воробьевым-Десятовским, который успел издать до своей преждевременной смерти лишь несколько фрагментов и продолжить начатую С. Ф. Ольденбургом работу по каталогизации манускриптов. В последние десятилетия эту работу продолжают Г. М. Бонгард-Левин, М. И. Воробьева-Десятовская и Э. Н. Темкин (Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, Темкин,

1968; Бонгард Левин, Темкин, 1974; Воробьева-Десятовская, Темкин, 1963; Bongard-Levin; Vorobyova-Desyatovskaya, 1983).

Из Азиатского музея центральноазиатские рукописи поступили в Институт востоковедения АН СССР и сейчас хранятся в ленинградском фонде ИВАН. Среди этих манускриптов и фрагментов многие являются санскритскими, всего их насчитывается свыше 330. Как писал в 1920 г. С. Ф. Ольденбург, в собрании «всего несколько тысяч отрывков, из них несколько сот значительных» (Ольденбург, 1920, с. 89). Основная часть единиц хранения происходит из коллекции Н. Ф. Петровского, которая включала 251 рукопись на бумаге и 20 — на дереве (все написаны брахми), а также два манускрипта на северо-западном пракрите, написанных кхарошти. В коллекции М. М. Березовского 19 фрагментов санскритских рукописей на бумаге, три — на пальмовых листьях и два — на бересте (все — письменностью брахми). В коллекции С. Ф. Ольденбурга — 18 фрагментов санскритских рукописей (брахми), один — на северо-западном пракрите (кхарошти) (Bongard-Levin, Vorobyova-Desyatovskaya, 1983, с. 6—7) [21].

Среди санскритских рукописей хранилища ЛО ИВАН имеются фрагменты «Саддхармапундарикасутры». Это самая ранняя из дошедших до нас центральноазиатская рукопись письмом брахми: по данным палеографического анализа она датируется V в. Первоначально рукопись содержала около 500 листов большого формата (56 × 17 см). Больше половины из них хранится в коллекции Н. Ф. Петровского. Листы этой же рукописи имеются также в хранилищах Англии, ФРГ, Японии. В издании ранее неизвестных фрагментов принимали участие советские ученые; в 1976 г. осуществлено полное факсимильное издание рукописи (Saddharmapundarīka, 1908—1912; Saddharmapuṇḍarikasutram, 1934—1935; 1953; 1976; Бонгард-Левин, Темкин, 1968; Санада, Кёта, 1961; Bongard-Levin, 1965; Akira, 1966). Как известно, «Саддхармапундарикасутра» — наиболее важная махаянская сутра, которая занимала ведущее место в вероучении буддистов всех стран, где было распространено учение махаяны [22]. Достаточно сказать, что лишь на китайский язык она переводилась 16 раз (наиболее авторитетной считалась китайская версия Кумарадживы), есть и перевод на хотано-сакский язык (Nakamura, 1980, с. 183—185). Среди находок из Восточного Туркестана — фрагменты махаянской «Махапаринирванасутры», опубликованные Г. М. Бонгард-Левиным (Бонгард-Левин, 1965) [23].

Систематически собирали рукописи немецкие экспедиции, эти находки вошли в Турфанский фонд. Подробная история изучения санскритских рукописей, привезенных немецкими экспедициями из Восточного Туркестана, написана Э. Вальдшмидтом (Waldschmidt, 1965, с. 14—26). В 1904—1908 гг. исследовал эти находки знаменитый индолог Г. Пишель (1849—1908). Он опубликовал фрагменты буддийского канона, обнаруженный в Турфане текст «Дхармапады». Приняли участие в этой работе и другие ученые, в частности Э. Зиг, который издал и исследовал фрагменты санскритской грамматики. К 1911 г. относятся первые публикации Г. Людерса (1869—1943). В том году появилась его публикация фрагментированной рукописи на пальмовых листьях, относящейся к кушанскому времени. Значение этой публикации было очень велико, ибо, как писал Г. Людерс, в рукописи «представлены фрагменты (индийских.— *Б. Л.*) драм, которые древнее, чем все сохранившиеся в драматическом искусстве Индии» (Lüders, 1911, с. 16). Большую роль в организации обработки восточнотуркестанских рукописей сыграла Восточная комиссия, организованная при Германской Академии наук в 1912 г. Среди ее основателей были такие востоковеды, как Г. Людерс, Ф.-В.-К. Мюллер, Э. Захау (Grapo, 1950; Waldschimdt, 1965, с. 16—18). Так как Э. Зиг занимался в основном тохарскими текстами, главное бремя изучения и издания санскритских текстов пало на Г. Людерса, Г. Циммера, а затем Э. Вальдшмидта. Публикации последнего начинаются изданием в 1926 г. фрагментов «Бхикшуни пратимокши» сарвастивадинов. Особенно обильными они были в 30—60-х годах (Waldshmidt, 1926; 1932; 1965).

Значительную роль сыграл и продолжает играть Институт востоковедения в Берлине. Здесь не только проводится значительная работа по реставрации рукописей, но и издается многотомная серия «Sanskrittexte aus den Turfanfunden» (Bechert, 1961; Härtel, 1956; Mittal, 1957; Rosen, 1959; Schlingloff, 1955; 1958; Waldschmidt, 1965). В Турфанском собрании каталогизировано свыше 2200 санскритских рукописей и ксилографов. Из них некоторые написаны на пальмовых листьях, на бересте, на коже, имеются ксилографические оттиски; большинство написаны на бумаге. Среди манускриптов лишь немногие имеют вид китайских «книг-бабочек» и свитков (Waldschmidt, 1965, с. 11—12), т. е. традиция китайской книги не оказала практически никакого влияния на рукописную санскритскую книгу Восточного Туркестана. Важно и распределение рукописей по оазисам. Из 648 рукописей, для которых известно точное место находки, 14 происходят из Тумшука, 360 — из области Кучи (Кумтура, Кызыл, Кириш, Ачигилек), 155 — из Шорчука, 116 — из Турфанского оазиса (Кочо, Яр-Хото, Муртук, Сенгим, Туюк) (Waldschmidt, 1965, с. 5—6).

Кроме того, большие собрания санскритских рукописей из Восточного Туркестана имеются в Indian office Library, а также в Британской библиотеке в Лондоне (Hoernle, 1899, с. 1—12, 45—110; Manuscript remains, 1916; Vallée-Poussin, 1912), в парижской Национальной библиотеке, в японских собраниях (Санада, 1961).

Таким образом, в Восточном Туркестане обнаружены рукописи хинаянского и махаянского канонов. Очень много сочинений связано со школой сарвастивадинов. Санскритская Трипитака этой школы включает «Сутрапитаку», «Винаяпитаку» и «Абхидхармапитаку». «Сутрапитака» состоит из четырех агам: «Диргхи», «Мадхьямы», «Самьюкты», «Экоттары». Они переведены на китайский язык в IV—VI вв., причем все переводчики проис-

ходили из Кашмира. Найдены фрагменты санскритских текстов по крайней мере трех из четырех агам. «Винаяпитака» школы сарвастивадинов представлена различными своими частями в находках санскритских текстов из Восточного Туркестана. Из северных оазисов происходят тексты «Махапаринирванасутры», школы мулясарвастивадинов. Имеются махаянские варианты этой сутры. Находки «Абхидхармапитаки» школы сарвастивада хорошо известны, они изучались в буддийских центрах Восточного Туркестана. Находки махаянских сочинений в значительной мере связаны с областью Хотана (Hoernle, 1916a; Konow, 1916; Pargitier, 1916). Имеются также тантрические тексты (Bagchi, 1955, с. 95—97; Saha Kshanika, 1970, с. 31—102).

«Буддийская литература на путях своих странствований из Индии в Китай,— отмечал П. Ч. Багчи,— приобрела новые интеллектуальные аспекты в Центральной Азии. Знаменитые монастыри Центральной Азии стали не только активными центрами сохранения и пропаганды канона, но также и его перестройки. Ими сделаны сознательные попытки „акклиматизировать" канон введением в него таких элементов, которые могли бы превратить его в центральноазиатскую литературу». Кроме этого была создана местная псевдоканоническая махаянская литература (Bagchi, 1955, с. 108—110). Того же мнения придерживается и Б. Пракаш: «Индийская культура в Центральной Азии является не рабским воспроизведением прототипов, созревших на почве Индии, но творческим развитием, демонстрирующим независимую тенденцию. Центральноазиатский буддизм развил свою собственную литературу, характеризуемую своими специфическими легендами, традициями и мотивами, происходящими главным образом из местных источников». И далее он приводит примеры того, как в те или иные буддийские сочинения вводятся новые концепции и новые персонажи, характерные именно для центральноазиатских версий канона (Prakash, 1964, с. 25—26).

Уже говорилось о переводах санскритских сочинений на китайский язык. Такие переводы осуществлялись, очевидно, и в восточнотуркестанских буддийских центрах. Установлено, что в Дуньхуане такие переводы выполнялись начиная с VIII в. (Inoguchi, 1981, с. 99). Во всяком случае, европейские экспедиции привезли из Восточного Туркестана несколько тысяч фрагментов китайских буддийских сочинений [24]. Идентифицированные фрагменты Турфанского собрания относятся к 143 сочинениям буддийского канона. Особенно многочисленны отрывки, связанные с «Мадхьямагамасутрой», «Экоттарагамасутрой», «Махапраджняпарамитасутрой», «Ваджраччхедикасутрой», «Саддхармапундарикасутрой», «Махапаринирванасутрой», «Суварнапрабхасуттамараджамахаянасутрой», «Брахмаджаласутрой» (Schmitt, Thilo, 1975; Thilo, 1981, с. 49). Много китайских документов было привезено в Японию экспедицией Отани Сёсин (Ogasawara, 1959). Главным образом с санскрита и китайского осуществлялись переводы на языки местного населения Восточного Туркестана — тохарский, хотано-

сакский, уйгурский, а также согдийский. Существовали также и переводы с одного из перечисленных языков на другой.

Распространение буддийского канона происходило отнюдь не в вакууме — оно следовало за появлением буддийских общин, укоренением буддизма и усилением его влияния. Такие общины возникли в I—II вв. в разных областях Восточного Туркестана. Однако об их характере, деталях их устройства и функционировании в источниках сведений не сохранилось. Такие данные имеются лишь для буддийской общины Крорайны (подробнее см. главу «Индийцы»).

БУДДИЗМ В ЮЖНЫХ ОАЗИСАХ ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА

Сообщения китайских и тибетских источников о проникновении буддизма в Хотан, которое они относят к III в. до н. э., «большей частью легендарны» (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 62). Однако эти сообщения, относящиеся к VI—XIII вв., все же представляют определенный интерес, так как отражают местную традицию. Сунъюню, побывавшему в 518 г. в Хотане, довелось слышать легенду о становлении буддизма в качестве государственной религии. Сказание связывало это событие с бхикшу Вайрочаной, приехавшим в Хотан вместе с неким купцом. Хотанский князь был недоволен появлением бхикшу, но последний заявил, что послан самим Татхагатой с просьбой, чтобы правитель выстроил вихару. Князь, который не верил в учение Будды, ответил монаху: «Покажи мне подвиги Будды — тогда я буду ему повиноваться». Бхикшу сотворил чудо, и князь уверовал, простерся ниц и приказал выстроить на этом месте новую вихару с изображениями. Судя по всему, Сунъюнь был в этом храме и видел некоторые буддийские реликвии (Chavannes, 1903, с. 395—397; Si-yu-ki, 1967, с. 87—88).

Ту же легенду с некоторыми вариациями слышал в Хотане через сто с лишним лет Сюаньцзан. В его версии прямо названа страна, откуда пришел бхикшу,— Кашмир. Суть диалога между ним и хотанским князем та же самая, но монах в ответ на просьбу показать Будду сказал, что сначала надо выстроить вихару, затем желание исполнится. После возведения вихары и поселения в ней большого числа монахов выяснилось, что не было гханча — священного колокольчика,— для того чтобы созывать монахов. И царь снова задал вопрос: «Где же Будда?» На это бхикшу ответил, что надо упражняться на правильном религиозном пути и тогда явится духовный облик Будды. В это мгновение с небес спустился Будда и вручил князю гханча, утвердив его в вере, которую князь распространил в Хотане (Si-yu-ki, 1967, с. 312—313).

Согласно «Пророчеству о Гошринге», первой буддийской общиной в Хотане была «сангха ариев», находившаяся на холме

Гошринга. Ф. Томас полагает, что это были первые буддисты в Хотане — выходцы из Таксилы или Кашмира, члены некоей очень ранней секты (Thomas, 1935, с. 117, примеч. 3). Тибетские источники утверждают, что введение буддизма в Хотане имело место в 5-м году правления Виша Самбхавы. Если следовать этим данным тибетских источников, то начало правления этого князя должно приходиться на 215 г. до н. э., а введение буддизма — на 210 г. до н. э. Однако Ф. Томас полагает, что Виша Самбхава правил около 60 г. н. э. (Thomas, 1935, с. 75—76, 105).

Первыми буддийскими сектами в Восточном Туркестане, о которых сохранились известия, были сарвастивада и махасангхика. В «Пророчество о стране Ли» есть запись: «Секта махасангхика и монах Арья Дхармананда первыми пришли в страну Ли, в Утхен. Сангха восьми вихар *Ḥdro-tir* и восемь вихар *Kam-śeń* относятся к секте махасангхика» (Thomas, 1935a, с. 41).

Согласно «Анналам страны Ли», при Виша Дарме были выстроены монастырь *Ḥdro-tir* и внутри его, рядом с маленькой дверью в южных воротах — большая ступа *Paritha*. Монастырь и ступа были построены для монаха Арьядхармананды (вернувшегося из Индии старшего брата князя), принадлежавшего к секте махасангхика. Монастырь существовал и во время составления анналов.

На том месте, где Виша Дарма помирился со своим братом, буддийским монахом, был выстроен монастырь *Ḥijah-mo-ka-ka-roń*. Во главе его стоял пандит Самантасидджи из школы сарвастивадинов. С тех пор и до времени составления «Анналов страны Ли» во 2-й, 7-й и 8-й дни осеннего месяца «исполняется религиозная драма» (*no-le*) о благочестивых деяниях Татхагаты (Thomas, 1935, с. 117). Ф. Томас предположил идентичность данного монастыря и той хинаянской обители сарвастивадинов, в которой останавливался Сюаньцзан (The life, 1959, с. 199).

Хотан стал чисто махаянским на очень ранней стадии. Уже школа махасангхика (тиб. *sde*), которая первой проникла в Хотан, содержала определенные махаянские тенденции. Вторая распространенная в Хотане школа — хинаянская сарвастивада, в частности ее ветвь вайбхашика, «в определенном смысле вымостила путь к махаяне» (Asmussen, 1965, с. 144). Первый определенный след буддизма в Хотане — написанная кхароштхи рукопись «Дхармапады», очевидно найденная в руинах вихары у холма Гошринга. Она датируется II—III вв. н. э. и была, вероятно, привезена из Северной Индии. Важные данные о состоянии и характере раннего буддизма в Хотане можно извлечь из истории приезда в княжество китайского монаха Чжу Шисина. Он родился в первой половине III в. н. э., после посвящения жил в Лояне, изучал там буддийские сочинения, в частности «Праджньяпарамиту», доступную ему в переводе Локакшемы. Он узнал, что существует более полный текст этого сочинения, и в поисках его прибыл в Хотан вскоре после 260 г. Хотя о хотанских переводчиках буддийских сочинений на китайский язык нет сведений, относящихся ко времени, предшествующему поездке Чжу Шисина, слава Хотана как буддийского центра уже достигла Китая. Чжу Шисин обнаружил в Хотане полный санскритский текст «Праджньяпарамиты» из 90 глав, сделал с него копию на бересте. Согласно данным его биографии, Чжу Шисин столкнулся с сильным сопротивлением приверженцев хинаяны, которые пытались убедить князя запретить китайскому монаху вывоз из страны этой вредной «брахманской книги». Затем следует совершенно легендарный рассказ о том, что, опасаясь запрета, он выпросил разрешение подвергнуть рукопись огненной ордалии — разумеется, огонь ее совершенно не повредил. В 282 г. н. э. Чжу Шисин отправил своего хотанского ученика Пуньядхана (чтение имени сомнительно) с санскритским текстом в Китай. Уже в Китае другой хотанец, Мокшала, и индиец Чжу Шулань (Шукларатна) вместе с двумя китайскими помощниками в 291 г. перевели это сочинение, которое «сыграло доминирующую роль в формировании китайской буддийской мысли» (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 61—63).

Рассказы о противодействии сторонников хинаяны должны были подчеркнуть величие подвига одного из основоположников махаяны в Китае. Вероятнее всего, приверженцы «малой колесницы» не имели тогда в Хотане столь серьезного влияния. Это вытекает из следующих, в том числе более поздних, фактов. Во-первых, переводчиком «Праджньяпарамиты» на китайский язык был хотанец Мокшала. Хотанец Гитамитра прибыл в 296 г. в Китай с другой санскритской копией этого сочинения. Во-вторых, в начале V в. еще один китайский монах, Цзюйцюй Цзиншэн, приехал в Хотан для того, чтобы изучать дхьяну и махаянские сочинения (Bailey, 1961, с. 16; Zürcher, 1956, vol. 2, с. 62). В-третьих, «Гошрингавьякарана» («Пророчество о Гошринге») сообщает, что в монастырях Хотана пользовались популярностью такие махаянские сутры, как «Праджньяпарамита», «Махасамнипата», «Буддхаватамсака», «Ратнакутасутра» (Thomas, 1935, с. 30).

Ядро «Праджньяпарамиты», как полагают, сложилось в Южной Индии в среде махасангхиков. Существует и другая точка зрения, согласно которой местом ее формирования была Северо-Западная Индия, а также Хотан. Во всяком случае, «Праджньяпарамита» имела в кушанский период большой успех на северо-западе, где находилась «цитадель и сердце» махаянского движения. Большая «Праджньяпарамита» имеется в трех вариантах: 100 тыс. строк, 25 тыс. строк и 18 тыс. строк (объем увеличивается благодаря повторениям текста). В Центральной Азии был наиболее популярным последний вариант.

Действительно, в Хадалыке были найдены остатки четырех разных рукописей «Аштадашасахасрикапраджньяпарамитасутры». Язык двух — совершенно правильный санскрит, третья написана менее правильным санскритом. Часты написания *tt* вместо *t*, что отражает влияние хотано-сакского языка. А. Стейн в ходе своей первой экспедиции вывез из Дандан-уйлыка фрагмент «Ваджраччхедикапраджньяпарамиты». Санскрит этой рукописи

далек от совершенства, изобилует производными от пракритов. Рукопись создана около 500 г. (Gonze, 1974, с. 3). Переводы на китайский язык частей «Праджньяпарамиты» были также осуществлены в 129—180 гг. Локакшемой, затем в 286 г. — Джармаракшей. Кумараджива перевел в 401—413 гг. среднюю и малую версии, наконец, Сюаньцзан в 659—663 гг. перевел «Махапраджньяпарамиту» (Торчинов, 1984). Между 790 и 840 гг. были сделаны тибетские переводы, на хотано-сакский язык переведена «Махапраджньяпарамитасутра» (Gonze, 1950; 1973; 1974; Emmerick, 1979, с. 23; Konov, 1916, с. 239—288; Nakamura, 1980, с. 159—166; Pargitier, 1916, с. 177—195) [25].

Хорошо известно и другое сочинение — «Махасамнипатасутра», исходные части которой датируются III в. н. э. Разные составные части были объединены позже, в IV в. или даже после V в., в единую коллекцию. Некоторые части сутры были составлены в Хотане и в других областях Центральной Азии. В заключительной части сутры подчеркивается более тесная связь с буддизмом Хотана, Кашгара, Кучу, Китая, Персии, нежели самой Индии. Перевод этого сочинения на китайский язык осуществлен Дхармаракшеной (Nakamura, 1980, с. 216—217).

«Буддхаватамсакасутра» — сочинение большой важности. Ее формирование завершилось около 350 г. Полный текст сутры содержит ссылки на Кашгар и Китай, так что возможно предположение, что он был зафиксирован где-то в Центральной Азии. Сутра переведена на китайский язык Буддхабхадрой в 418—420 гг. (в 60 томах), а затем Шикшанандой в 695—699 гг. (в 80 томах). Имеется также тибетская версия, а часть сутры сохранилась в хотано-сакском переводе. «Буддхаватамсакасутра» играла важную роль в эволюции китайского, корейского и японского буддизма (Emmerick, 1979a, с. 18; Nakamura, 1980, с. 194—197). И наконец, «Ратнакутасутра» (полное название — «Махаратнакутадхармапарьяшатасахасрикагрантха»). Ее основа существовала уже во время Нагарджуны и была написана на пракрите. Изучение сутры показывает, что основные ее части были составлены в разных областях Индии, а одна — в Хотане. «Следовательно, вполне вероятно, что во время прибытия Чжу Шисина в 260 г. или вскоре после того Хотан являлся твердыней махаяны в Центральной Азии — в противоположность северному центру буддизма, Куче, где доминировала хинаяна» (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 62).

Для рубежа IV—V вв. очень важным является сообщение Фасяня. Он отправился в паломничество в Индию в 399 г. и в 401 г. провел три месяца в Хотане, описанию которого в его записках отведено значительное место. Фасянь подчеркивает, что в Хотане все без исключения жители — буддисты. Количество монахов огромно (несколько десятков тысяч человек), они преимущественно следуют учению «большой колесницы». В Хотане имелось 14 больших сангхарам, не считая малых. Фасянь и его спутник по распоряжению хотанского князя жили в одной из таких сангхарам. Гомати (кит. Цюймоти) [26]. Согласно тибетским источникам, этот

монастырь, носящий в них название *Hgum-tir*, был выстроен царем Виша Вирьей (Emmerick, 1967, с. 30—31; Thomas, 1935, с. 108). Во времена Фасяня это был махаянский монастырь с 3 тыс. монахов. В обители была специальная трапезная, располагавшая особыми прислужниками. К западу от Хотана находился другой крупный монастырь, «Новая царская сангхарама». Она строилась длительное время, за которое успели смениться три правителя, и была закончена в 391 г. За ступой находился величественный и очень красивый зал со статуей (или изображением) Будды. Колонны, балки, двери, окопные рамы были позолочены, богато изукрашены были и кельи монахов. При описании монастыря упоминаются также резьба по дереву, мозаика, посеребренные детали интерьера. Правители шести областей присылали в подарок монастырю для его украшения самые редкостные драгоценные камни. «Монастырь так украшен и великолепен,— пишет Фасянь,— что это невозможно описать словами» (Fâ-hien, 1886, с. 17—18; 1957, с. 18—20; Si-yu-ki, 1967, с. 25—27). Фасянь упоминает также дома, специально предназначенные для «приема приезжающих отовсюду монахов и снабжения их всем тем, в чем они нуждаются». Перед каждым таким домом была выстроена маленькая ступа (Fâ-hien, 1886, с. 17; 1957, с. 18; Si-yu-ki, 1967, с. 25).

В начале V в. буддист Дхармаракшена из Магадхи работал в Китае, куда он привез неполный экземпляр «Махапаринирванасутры». Узнав, что недостающую часть текста можно найти в Хотане, Дхармаракшена в 412 или 413 г. отправился в этот город и действительно нашел там необходимые ему рукописи. Он привез их в Китай и в 414—421 гг. завершил перевод (Bagchi, 1955, с. 60; Shih, 1968, с. 101). Его ученик-китаец Цзюйцюй Цзиншэн, узнав от учителя о центрах махаянской учености в Хотане, отправился туда. В Хотане Цзюйцюй Цзиншэн поселился в Гомати и изучал махаяну под руководством индийца Буддхашены, глубокого знатока этого учения. Цзюйцюй Цзиншэн после возвращения в Китай переводил привезенные им из Хотана махаянские тексты, в том числе рукописи по дхьяне (Bagchi, 1955, с. 60). Известны также имена многочисленных ученых-хотанцев (Девапраджня, Гитамитра), которые отправились в Китай и там переводили буддийские сочинения на китайский язык (Bailey, 1961, с. 16).

Один эпизод особенно знаменателен. Среди знаменитых сочинений буддийской литературы — собрание рассказов о мудром и глупце. История этой коллекции отражена в китайских источниках. Восемь китайских монахов-буддистов (известны имена двух: Хуэйсюэ и Вэйдэ) в V в. посетили Хотан. Во время одной из церемоний, очевидно в Гомати, хотанские монахи в присутствии китайских гостей произносили и комментировали разные буддийские сочинения. Паломники слушали, соревнуясь друг с другом в понимании и усвоении, а затем переводили услышанное на китайский язык. На обратном пути в Китай, остановившись

в монастыре Дяньаньсы в Гаочане, восемь монахов составили упомянутое собрание рассказов (Bailey, 1961, с. 17; Tekakusu, 1901, с. 17, 29—31).

Можно сообщить еще ряд фактов о роли Хотана в передаче Китаю буддийских манускриптов. Так, в начале V в. монах Фалин доставил оттуда в Китай рукопись знаменитой «Буддхаватамсакасутры». Другой монах, Фалянь, в 475 г. привез из Хотана в Китай рукопись «Саддхармапундарикасутры», которую в 420 г. Дхармамати перевел на китайский язык (Bagchi, 1927, с. 409; 1955, с. 61). Крупный буддийский ученый-хотанец Шикшананда переехал в 695 г. в Китай и работал там до своей смерти в 710 г. Он перевел 19 сочинений, в том числе, как упоминалось выше, «Буддхаватамсакасутру» в 80 томах (Bagchi, 1955, с. 61; Nakamura, 1980, с. 194).

В тибетских анналах «Пророчества о стране Ли» о Хотане сказано: «Религиозные обычаи и язык религии в основном такие же, как в Индии» (Emmerick, 1967, с. 20—21; 1979, с. 169). Р. Эммерик, анализируя это сообщение, указывает, что литургическими языками хотанской буддийской общины были санскрит и пракрит. Хотанский поэт, автор популярного сочинения по буддизму «Замбаста», написанного на хотано-сакском языке, сетовал на это, желая, чтобы его родной язык применялся в буддийской религиозной сфере. «Такие вот дела. Жители Хотана не ценят Закон, изложенный по-хотански. Но язык Индии они понимают плохо. Закон же на хотанском языке не кажется им Законом» (The book of Zambasta, 1968, с. 343—345).

Стараниями буддистов-хотанцев в конце концов удалось создать буддийскую литературу на хотано-сакском языке [27]. Она состоит главным образом из переводов с буддийского санскрита (Bailey, 1961, с. 14). Среди этих сочинений имеются сутры, другие сочинения, в том числе легенды о Раме, о купце Нанде, о Судхане, ваджраянские тексты, мантры, аваданы. Имеются и ранние махаянские тексты («Вималакиртинирдешасутра», «Шурандамасамадхисутра», «Сукавативьюха»), и более поздние, вплоть до тантрических сочинений. Среди хотанских буддийских текстов есть переводы санскритских оригиналов «Сантхатасутры», «Суварнабхасоттамасутры», парафразы буддийских джатак и оригинальные догматические буддийские тексты (Герценберг, 1981, с. 235; Emmerick, 1979a, с. 15) [28]. Среди них следует отметить «Кармамдешану», приписанное одному из хотанских правителей. Второй текст — это «Манджушринайратмьяватарасутра», написанная в третьей четверти X в. Это сводное сочинение — свободное изложение более ранних хотано-сакских сочинений по буддизму. Отдельные части свидетельствуют о местной разработке буддийской доктрины. Причиной процесса рождения и перерождения являются деяния (*karman*), порождаемые страстями (*kleśas*). Обычно перечисляются пять страстей, но в данном случае названы три: невежество (*moha*), страсть (*rāga*), ненависть (*dveṣa*). Они часто символизируются животными, персонифицируются в образах Мары или Хары.

В «Манджушринайратмьяватарасутре» они описываются как ракшасы, причем столь картинно, что, по мнению Р. Эммерика, автор имел перед собой их живописный образ. Три чудовища — цари ракшасов, воплощения страстей, согласно сутре, находятся в бурном океане, среди которого высятся четыре большие горы. Первое из чудовищ — Моха, темнокожий и яростный, с восемью руками, десятью головами и двадцатью глазами. Десятью пастями он пожирает людей. У Мохи есть одеяние, снаряжение, ему сопутствуют 20 тыс. последователей. Соответственно описываются второе и третье чудовища. О третьем говорится, что пасть его столь же непрерывно изрыгает ругательства, как костер — языки пламени; он имеет 200 тыс. последователей. Один из трех ракшасов постоянно бодрствует, в то время как два других спят. Все они источают яд. Части тела каждого из ракшасов идентифицируются с разными буддийскими персонажами. Такое описание уникально — его нет ни в одном другом буддийском сочинении (Emmerick, 1977, с. 65—74; 1979a, с. 23—24).

Упомянутая выше книга «Замбасты» составлена по поручению некоего чиновника Замбасты. Это наиболее пространный хотано-сакский текст (The book of Zambasta, 1968). Вместе с тем книга является не переводом или парафразом какого-то определенного санскритского текста, а оригинальным трудом, хотя и базирующимся на индийских источниках. В определенных ее разделах перелагаются известные буддийские трактаты. Так, вторая глава в целом соответствует «Бхадрамаякаравьякаране», другие не находят прототипов в известных источниках. Судя по тому, что до нас дошло много ее копий, «Замбаста» была очень популярна в Хотане (Emmerick, 1979a, с. 42—44).

«Чандхрагарбхасутра» (часть «Махасамнипаты»), один из хотано-сакских махаянских текстов, сообщает, что Хотан имел 7807 божественных покровителей (Bailey, 1942, с. 891; Nakamura, 1980, с. 216—218). В одном тибетском тексте говорится: есть восемь главных хранителей этой страны: *Beśaramani*, *Saňe*, *Aparājita*, *Gagaheśvara*, *Suvarṇamālā*, *Ankuśavati*, *Sthānavatī*, *Nagarāja*, *Hgrahabadta*. Всего же защитников — три мириада, среди них 1507 дэвов (Bailey, 1942, с. 896). В хотано-сакском тексте «Чанирагархасутры» среди защитников называются *Vaiśramana*, *Sanjava*, *Aparājita*, *Gaganasvara*, *Svarṇamāla*, *Grahavadatta*, *Amgūśa*, *Stānavā* (Bailey, 1942, с. 893). В китайском списке божественных хранителей Хотана упомянуты те же восемь божественных персонажей, что и в хотано-сакском и тибетском списках (Bailey, 1942, с. 908). Важным памятником хотанского буддизма является «Суварнапрабхасоттамасутра». В этом труде выступает специфически хотанский божественный хранитель — якша Sañjaya, облик и свойства которого отражают специфически хотанско-сакские представления (Emmerick, 1970б; Nobel, 1937; 1958). Много ценных данных содержат и другие хотано-сакские сочинения, например легенды о Канишке (Bailey, 1965).

Таким образом, наука располагает большим числом источни-

ков для изучения доктрины хотанского буддизма, но сделано в этом направлении очень мало, ибо буддологи этой проблемой практически еще не занимались (Emmerick, 1979 a, с. 16). Интересные соображения высказала лишь Дж. Уильямс. Суть их состоит в том, что сохранившиеся хотано-сакские буддийские сочинения — это в основном важнейшие труды ранней махаянской традиции. «Суварнапрабхасоттамасутра» занимает особое положение. В ее поздних версиях появляются дхарани, обращения к божествам-хранителям, а махаянский в целом текст содержит элементы тантризма. Привлекая и другие документы, исследовательница приходит к заключению, что буддийская доктрина этих сочинений отражает религиозную ситуацию в Хотане, которая переживала некую прототантрическую стадию. При этом, хотя развитие догматов и магической практики не достигло той степени, какая известна в Японии или позднем Тибете, хотанский буддизм VIII в. существенно отличался от классического махаянского буддизма. По мнению М. И. Воробьевой-Десятовской, высказанному в личной беседе с автором, следует при рассмотрении этого вопроса учитывать, что местный хотанский мифологический субстрат, шаманистские верования и практика, с которыми слился и которые впитал буддизм, сыграли важную роль в развитии центральноазиатского тантризма. В поздних махаянских сочинениях индуистские божества из представителей соперничающих религиозных систем или сопровождающих второстепенных персонажей превращаются в равноправных членов буддийского пантеона, а затем, уже в ваджраяне [29], включаются в мандалу (Williams, 1973, с. 114—115). В хотано-сакских текстах наблюдается та же картина (Bailey, 1942, с. 889—893).

В самом Хотане найден фрагмент «Абхьярхашатикапраджньяпарамитасутры» на хотано-сакском языке, в других областях Восточного Туркестана обнаружен неполный санскритский текст этой апокрифической сутры, переводившейся на китайский язык уже во второй половине VII в. Текст сутры распадается на 15 глав. Основная ее часть — очень короткие главы, в которых мифические будды последовательно разъясняют различные методы достижения праджньяпарамиты, т. е. совершенного знания. Каждый отдельный текст является маленькой молитвой, в которых широко применена терминология эзотерического буддизма: термины *vajra*, *guhya*, *siddhi*. Это сочинение является типично тантрическим (Gonze, 1978, с. 79—81).

В Дуньхуане найдено много дхарани, в том числе и на хотано-сакском языке, а также ваджраянические стихи. Там же обнаружена санскрито-хотано-сакская билингва,— возможно, упражнение хотанца, изучающего санскрит. Текст составлен в форме диалога между жителем Дуньхуана и бхикшу-хотанцем (Bailey, 1938, с. 529; Emmerick, 1979, с. 41—42, 52):

Дуньхуанец: Есть у Вас книги или нет?
Хотанец: Я имею некоторое число [их].
Дуньхуанец: Какие книги из этого числа находятся здесь?

Хотанец: «Сутра», «Абхидхарма», «Виная», «Ваджраяна».
Дуньхуанец: Из этих книг какие у Вас с собой? Какую из книг Вы больше всего любите?
Хотанец: Я люблю «Ваджраяну».
Дуньхуанец: Пожалуйста, изучайте ее!
Хотанец: Я хочу изучать ее.

Этот документ, каким бы ни было его назначение,— еще один штрих, характеризующий роль ваджраяны, тантрического буддизма, в Хотане VIII—X вв.

Дальнейшие открытия в области обнаружения и анализа письменных памятников, более углубленное исследование произведений искусства могут внести важный вклад в изучение хотанского буддизма. Так, японский ученый Мацумото Ёсими установил, что целая группа произведений хотанского искусства отражает образы и идеи, заложенные в «Аватамсакасутре», санскритские тексты которой засвидетельствованы в Хотане V—VII вв. [30]. Тибетские источники упоминают эту сутру среди наиболее распространенных в Хотане буддийских сочинений. Другие памятники хотанского искусства позволяют предположить наличие культа Шивы и местных божеств (Дьяконова, 1960а; 1960б; 1961) [31].

Хотан в V—VIII вв. являлся центром не только буддийской учености, но и буддийского искусства. В Китае высоко ценились хотанские художники, некоторые из них выезжали и творили в китайских империях. Из Хотана в Китай импортировались произведения хотанского буддийского искусства. Так, «Ляншу» сообщает, что в 541 г. Хотан прислал нефритовое изображение Будды (Soper, 1959, с. 76). В правление Сюань-ди (569—582) (южнокитайская династия Чэнь) к его двору из Хотана была прислана нефритовая скульптурная группа 1,7 футов высоты. Она включала Будду, четырех бодхисаттв и летящее божество (Soper, 1959, с. 83) [32]. В чанъаньской обители Шэньхуасы хранилась буддийская бронзовая скульптура из Хотана (Шефер, 1981, с. 352). Танский император Сюаньцзун (710—755) послал в Хотан за каноническим образцом изображения Вайшравана — небесного стрелка Севера, покровителя Хотана (Шефер, 1981, с. 353). В одном из храмов Чанъаня среди других сокровищ было изображение Будды из хотанской яшмы (Шефер, 1981, с. 355).

В раннетанском Китае одним из наиболее выдающихся живописцев был хотанец Виша Ирасанга (Юйчи Исэн). Молодость он провел в родном Хотане, там он стал первоклассным художником. В 627 г., как сообщается в его биографии, «правитель [Хотана] рекомендовал его танскому двору, так как Виша Ирасанга достиг исключительного искусства в передаче цвета» (Hirth, 1905, с. 443). В Чанъане он достиг известности, его картины, а также изображения бодхисаттв Майтрейи и Авалокитешвары были помещены в императорское хранилище; самому живописцу присвоили ранг знатности. С приездом Виша Ирасанги связано появление нового стиля китайской живописи: многоцветные изображения, моделированные тенями, очень рельефно выступали из фона.

казалось, «выплывали» из него. До наших дней дошло выполненное им изображение Девараджи. По мнению современных специалистов, художественная манера Виша Ирасанги оказала влияние на танского живописца У Даосяня и может быть прослежена в росписях Дуньхуана. Он принес в танскую живопись прием оконтуривания фигур линиями равномерной толщины. В своем творчестве на чужбине Виша Ирасанга разрабатывал и светские сюжеты, причем на восточнотуркестанские мотивы,— он написал, например, танцующую девушку из Кучи. Живопись Виша Ирасанги оказала также значительное влияние на развитие корейского и японского изобразительного искусства (Шефер, 1981: с. 54; Bailey, 1961, с. 16—17; Giles, 1918, с. 37, 44; Miller, 1920).

Как уже отмечалось, интереснейшие материалы по хотанскому буддизму VI—VIII вв. можно почерпнуть из китайских исторических хроник и отчетов буддийских пилигримов. Так, в «Чжоушу», составленном Линху Дэфэном и освещающем события в государстве Северное Чжоу (557—581), имеются сведения о Хотане. Сообщается, что его жители «почитают закон Будды, здесь великое множество храмов, ступ, монахов и монахинь. Сам князь весьма набожен. Он устанавливает каждый раз дни празднования. Князь всегда лично читает молитвы, жертвует на пропитание [монахам]. В пятидесяти ли к югу от главного укрепленного города находится монастырь Цаньма. Некогда на этом месте пребывал архат Вайрочана, построивший „Ступу перевернутой чаши для милостыни“ (т. е. в виде такой чаши.— *Б. Л.*) для князя. На вершине камня сохранились отпечатки ступней Пратьекабудды, сидевшего здесь, скрестив ноги» (Miller, 1959, с. 11). В параллельной летописи «Бэйши», составленной Ли Яньшоу в начале VII в. и описывающей события 386—618 гг., излагается примерно то же, но с легкими вариациями. В Хотане «распространен обычай почитания Будды. Здесь особо большое количество монахов и монахинь. Князь придерживается каждой из буддийских заповедей и праздников» (Miller, 1959, с. 69).

Что касается обители Цаньма, то ее правильное название Царма (Bailey, 1942, с. 920). В тибетских источниках содержатся подробные рассказы о Вайрочане. Приняв образ бхикшу, он поселился в роще в стране *Tsar-ma*. Он стал духовным главой жителей страны Ли и цивилизовал тамошних невежественных пастухов (Rockhill, 1907, с. 237).

В «Цзютаншу» сообщается, что жители Хотана почитают и закон Будды, и духов *сянь* (Бичурин, 1950, т. 2, с. 301; Chavannes, 1903a, с. 125). Второй компонент религии хотанцев вызвал дискуссию. По мнению некоторых ученых, китайский термин *сянь* в танское время означал зороастризм, но прежде им, возможно, обозначались буддийские божества. Например, этим термином в китайском переводе «Махапаринирванасутры» обозначен Махешвара (Dien, 1957, с. 284—288) [33]. Г. Бейли высказал предположение, что китайское *сянь* происходит от иранского (*A*)*θrya*, имени

божества зороастрийского круга, связанного с огнем (Bailey, 1961, с. 11).

Проблема является трудноразрешимой, ибо сообщение «Цзютаншу» полностью противоречит данным буддийских пилигримов и сведениям, содержащимся в буддийских же тибетских анналах. Это противоречие можно было бы объяснить односторонностью описаний в буддийских источниках. Но нельзя не принимать во внимание и то, что в хотано-сакских текстах, а также в хотанских памятниках искусства (хотя и не во всех) иранский религиозный элемент растворен в буддийском контексте (Williams, 1973, с. 113). И тем не менее вопрос остается открытым, так как нельзя исключить, что в народных верованиях древнеиранское наследие занимало значительно большее место, чем это отразилось в памятниках, так или иначе связанных с буддизмом.

Как уже отмечалось, много сведений о буддийских святынях в Хотане сообщил знаменитый буддийский паломник Сюаньцзан, посетивший княжество в 644—645 гг. По данным Сюаньцзана, князь «сам о себе говорит, что он дальний потомок небожителя Вайшравана». На пути из Кашгара в Хотан, достигнув области Чжоцзюйцзя (Чакука), близ нынешнего Яркенда, Сюаньцзан видел большой город, в котором много пещер, где в его время жили три архата (Меньшиков, 1980, с. 130—136).

Сюаньцзан упоминает некоторые крупные сангхарамы. В 10 ли к югу от столицы находилась большая обитель, выстроенная прежним князем в честь Вайрочаны. Сангхарама Дицзяпофона располагалась в 10 ли к юго-западу от Хотана. Здесь была большая фигура стоящего Будды, происходившая из Кучи (Меньшиков, 1980, с. 131; The life, 1955, с. 200; Si-yu-ki, 1967, с. 313). В городе Боцзяи (Бхагья) находилась построенная князем сангхарама с привезенной из Кашмира статуей сидящего Будды. На голове статуи был прикреплен сверкающий драгоценный камень (The life, 1959, с. 198—199; Si-yu-ki, 1967, с. 314—315). В 5—6 ли к западу от столицы находилась сангхарама Саможе (Самаджнья). В центре ее выстроена ступа высотой 100 футов (Si-yu-ki, 1963, с. 316—318). Обитель Луши, находившаяся в 5—6 ли к юго-востоку от Хотана, была основана женой прежнего князя (Si-yu-ki, 1967, с. 318—319). В городе Пимо в 30 ли к востоку от столицы Сюаньцзан видел изящную скульптуру стоящего Будды, вырезанную из сандалового дерева. По преданию, она была изготовлена в Индии при жизни самого Будды, а затем чудесным образом переместилась в Пимо (Меньшиков, 1980, с. 133; The life, 1959, с. 204; Si-yu-ki, 1967, с. 322) [34].

Находясь в Хотане, Сюаньцзан толковал местным буддистам «Йогачарьябхумишастру», «Абхидхармасамуччаяшастру», «Абхидхармакошашастру» и «Махаянасангграхашастру». Все эти произведения Сюаньцзан перевел на китайский язык. «День за днем и ночь за ночью распространял он эти четыре шастры. Правитель вместе с монахами и мирянами приходил и слушал — ежедневно было около тысячи слушателей. Так прошло время в семь-восемь

месяцев, и пора было возвращаться в Китай» (Меньшиков, 1980, с. 133, 137). «Абхидхармакошашастра» является одним из основных сочинений по доктрине сарвастивадинов. «Махаянасангграхашастра» — махаянский текст [35]. Таким образом, Сюаньцзан толковал своим хотанским слушателям преимущественно махаянские сочинения, а наряду с ними и одно из фундаментальных сочинений хинаяны. По-видимому, проблемы «малой колесницы» также вызывали интерес у части, если не у всех присутствующих.

Относительно соотношения приверженцев махаяны и хинаяны следует привести сообщения тибетских источников. Хотан, повествует «Гошрингавьякарана», «является убежищем великих бодхисаттв», а его народ идет по пути бодхисаттв, исповедуя махаяну (Thomas, 1935, с. 30, 31). В количественном отношении махаянисты составляли несомненное большинство — это явствует из всех сообщений. В «Анналах страны Ли» число махаянистов в Хотане образно сравнивается с числом волос на теле лошади, а хинаянистов — с числом волос на ее ухе (Thomas, 1935, с. 311). Сведения Хуэйчао о Хотане относятся к 727 г. По его словам, «там имеются многочисленные монастыри и монахи, которые исповедуют учение махаяны, там не едят мяса». Хуэйчао сообщает также о китайском монастыре в Хотане (Fuchs, 1938, с. 457).

Общее число монастырей в Хотане было весьма значительно. Согласно «Пророчеству о стране Ли» (VIII—IX вв.), лишь в одной из областей княжества насчитывалось 68 больших обителей, 95 — средних, 1148 — малых. Кроме того, было 3688 малых и домашних святилищ. Сангха этой области, включая живущих в миру, насчитывала около 10 тыс. человек (Emmerick, 1967, с. 173; Thomas, 1935, с. 134—135).

Судя по тибетским и хотанским документам, больше всего строительством буддийских сооружений (очевидно, крупных) занимались князья Хотана, а также придворные сановники и аристократы. Виша Самбхава, при котором произошло обращение Хотана в буддизм, выстроил большую вихару Чарма. В тибетских источниках она называется первой в стране Ли. Он же выстроил вихару *Hgum-tir* и вихару Гаутошан на холме *Gośīrsa*. Его сановники и подданные выстроили малые обители и ступы (Emmerick, 1967, с. 25—31; Thomas, 1935, с. 105). Интенсивно строили вихары, ступы и другие сооружения и другие правители Хотана. Так, князь Виша Дарма выстроил несколько монастырей. Сообщается, что он не только дал средства для постройки одной вихары, но и передал ей свое имение (Emmerick, 1967, с. 45). Строились также женские монастыри (Emmerick, с. 63—73). В источниках содержится такая легенда. Две монахини прибыли из Кашмира в Хотан и остановились близ дома некоего Намобода. Они поняли, что место это святое, и попросили князя Санграму выстроить там вихару. Намобод передал на благочестивые нужды свои дом и землю, а князь выстроил обитель, которой дал имя жертвователя (Emmerick, 1967, с. 75). Хотано-сакский источник

содержит рассказ об основании тем же государем монастыря Вишнувикрамара [36].

Из более мелких южных владений следует упомянуть о Яркенде [37]. В 557 г. там побывал индийский монах Шэнацзюэдо (528—605) (видимо, санскр. Джньянагупта, но С. Леви с этим не согласен). Он сообщает, что князь этого владения — набожный буддист, следующий махаяне. Он пригласил монаха остаться, обеспечил ему достойные условия жизни. Во дворце правителя имелись экземпляры трех великих сутр — «Аватамсаки», «Махапраджньи», «Махасамнипаты», которые составляют собрание в 100 тыс. шлок. Князь сам заботился о сохранении священных книг, запирал их на замок. Он присутствовал на всех религиозных проповедях, жертвовал цветы и благовония. Он богато украсил святилище и созывал правителей уделов на поклонение святыне. В окрестностях Яркенда в пещере, охраняемой тремя архатами, хранились рукописи буддийских сочинений (кроме перечисленных также «Вайпульясутра», «Ратнакутасутра», «Ланкаватарасутра», «Чарипутрадхарани», «Махамогхасутра») (Chavannes, 1905, с. 353—354; Lévi, 1905, с. 255). Столетие спустя Сюаньцзан, также побывавший в Яркенде, сообщил сведения, которые во многом перекликаются с приведенными выше. Согласно Сюаньцзану, жители княжества преданы религии Будды. Однако из нескольких десятков сангхарам сохранились лишь немногие, большинство же обратилось в руины. Несколько сотен монахов следуют учению махаяны. Махаянских сочинений в княжестве очень много (Si-yu-ki, 1967, с. 308; Lévi, 1905, с. 255—256).

В южных княжествах Восточного Туркестана, особенно в Хотане, четко прослеживается глубокая связь княжеской власти и буддийской сангхи. Основателем и распространителем буддизма в Хотане являлся правитель, князья строили множество буддийских сооружений, принимали участие во всех религиозных церемониях, присутствовали на диспутах. Из сообщений «Чжоушу» как будто явствует, что князь является высшим лицом в иерархии хотанской сангхи. Возможно, к VI—VIII вв. наметился процесс слияния духовной и светской власти. Высшая аристократия также активно занималась делами буддийской религии — возведением буддийских сооружений, статуй, основанием и ремонтом буддийских монастырей. Вместе с тем между сангхой и светской аристократией возникали какие-то конфликты. В «Пророчествах о Гошринге» (вторая половина VII в.) есть намек, что поведение части сановников и собственников земель не согласовалось с религиозными установлениями, и эти миряне не были достойными патронами Учения (Thomas, 1935, с. 9, 21).

БУДДИЗМ В СЕВЕРНЫХ ОАЗИСАХ ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА

Наиболее подробно история буддизма в северных оазисах может быть освещена на материалах, связанных с Кучой. Когда именно буддизм распространился в Куче? Ответ на этот вопрос,

по мнению Лю Маоцзай, непрост. В работе, посвященной китайскому буддизму, японский ученый Хатани Рётай высказал предположение, что буддизм проник в Кучу через Кашгар в I в. н. э. или немного раньше. По мнению О. Франке, буддизм постепенно распространился в Таримской котловине после I буддийского собора (ок. 250 г. до н. э.). О. Латтимор и А. Габен говорят о постепенном распространении буддизма в Кучe около I в. н. э. Но есть и более поздние датировки — Хуан Вэньби датирует распространение буддизма в Кучe началом III в. н. э. Лю Маоцзай на основании анализа легендарных сообщений и косвенных соображений приходит к малоубедительному заключению, что буддизм в I в. до н. э. в Кучe якобы был уже распространен (Хуан Вэньби, 1958, с. 3; Daffinà, 1975, с. 191; Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 20—22). Наконец, Р. Даффина сделал, по-видимому, бесспорный вывод, что нет никаких реальных данных, которые подтверждали бы распространение буддизма в бассейне Тарима до первой половины II в. н. э. (Daffinà, 1975, с. 191). П. Ч. Багчи, указав, что буддизм в Кучe достиг расцвета уже в III в., предполагает, что он должен был появиться там по крайней мере столетием раньше и, во всяком случае, ненамного позже, чем в конце I в. н. э. (Bagchi, 1955, с. 79), т. е. примерно в начале или первой половине II в. н. э.

Конкретные сообщения, однако, восходят к еще более позднему времени — III в. н. э. Есть известие о монахе Бовэне, который в 258 г. прибыл в Лоян и перевел на китайский язык четыре махаянских и одну хинаянскую сутру. Однако монах с таким же именем фигурирует и под 373 г., причем ему также приписывается перевод части тех же самых сутр. Мнения ученых разделились: некоторые считают, что существовали оба монаха, другие думают, что исторической личностью был лишь позднейший. Аргументы Лю Маоцзай убеждают, что и Бовэнь 258 г.— историческая личность. Дело в том, что Бо — это правящая династия Кучи. Следовательно, в III в. в Кучe были знакомы учения и хинаяны и махаяны (Bagchi, 1955, с. 80; Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 22, 82; vol. 2, с. 256).

Во второй половине III в. несколько кучанских монахов работали вместе с Дхармаракшей. Дхармаракша переводил устно, его слова записывались, но требовали значительной доработки. Есть сведения, что в 266 и 286 гг. переводы Дхармаракши на китайский язык сравнивал с оригиналом некий «домохозяин из Кучи» Бо Юньсинь. В 284 г. Дхармаракша перевел на китайский махаянистское сочинение «Авайвартикачакрасутра», которое он получил в Дуньхуане от кучанского посланника. Уже в 308 г. на основании устного перевода Дхармаракши кучанец Бо Фацзюй вместе с одним согдийцем приготовили письменный перевод (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 83, 185, 189) [38].

Уже в первые столетия распространения буддизма в Кучe было построено множество буддийских сооружений. А в IV в., согласно «Цзиньшу», в Кучe внутри городских стен находилась тысяча буддийских ступ и монастырей (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 150; Chavannes, 1907, с. 544). В написанном в 379 г. предисловии к китайскому переводу «Пратимокшасутры» есть много данных о монастырях Кучи. «В городе Кучe буддийские монастыри бесчисленны, их отделка роскошна,— гласит предисловие.— Княжеский дворец, как и монастырь, украшен с помощью резьбы и гравировки, в нем установлены статуи Будды». Приведены также названия нескольких мужских и женских монастырей. Среди мужских монастырей названы Дамулянь (170 монахов); Чилилянь (50—60 монахов) [39], Цзяньмуван (60—50 монахов); Вэньсуванлань («Сангхарама князя Учтурфана»; 70 монахов); новая сангхарама князя Кучи (90 монахов, среди них Кумараджива) [40].

Надзор за этими монастырями осуществлял приверженец махаяны Фотушэми (Буддхасвамин?), учитель Кумарадживы. В названных пяти монастырях в 379 г. проживало 440 монахов, что никак не согласуется со сведениями китайских источников о том, что в 356 г. в Кучe насчитывалось 10 тыс. монахов. Разумеется, последняя цифра была явным преувеличением, но и приведенный выше перечень включал в себя не все, а, по-видимому, важнейшие монастыри (Lévi, 1913a, с. 338—344; Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 187).

В предисловии к китайскому переводу «Пратимокшасутры» приводятся также названия трех женских монастырей в Кучe: Али (180 монахинь), Луньжоган (50 монахинь), Алиба (20—30 монахинь). В женских монастырях послушницами были в основном дочери правителей уделов, располагавшихся в восточных предгорьях Памира. Надзор над женскими монастырями осуществлял Фотушэми. Таким образом, в Кучe духовную иерархию возглавлял единоличный глава.

Куча в IV в. дала буддийскому миру такую крупную фигуру, как Кумараджива. Сведения о его жизни и деятельности сохранились во многих источниках, но наиболее детальные — в китайской буддийской биографической антологии «Гаосэнчжуань» (Жизнеописание святых монахов), составленной в 519 г. Хуэйцзяо (497—554) (Bagchi, 1927; Lévi, 1913a, с. 335—336; 1913; Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 175; Nobel, 1927, с. 209; Shih, 1968, с. 60—61).

Кумараджива родился в 343 г. в Кучe в аристократической семье. Его отдаленный предок был придворным сановником одного из индийских княжеств, а отец, человек высокой духовности, отказался от придворной карьеры, стал монахом, отправился на Север и поселился в Кучe. Однако князь Кучи женил его на своей юной сестре. Забеременев, она отправилась в большой монастырь Цяоли к северу от Кучи. Когда Кумараджива достиг семилетнего возраста, его отдали в монастырь учить сутры. Мальчик был очень усердным и необычайно способным: ежедневно он выучивал тысячу строк (32 тыс. слов). Девятилетнего Кумарадживу мать отвезла в Кашмир. К 12 годам он достиг совершенного знания всех трудов и всех проблем хинаяны, на диспуте в княжеском дворце он победил самых искушенных знатоков буддийского учения. За-

тем Кумараджива с матерью возвратился в Кучу. По дороге они посетили знаменитого архата в «северных горах страны юэчжи», который предсказал Кумарадживе великую будущность (Lévi, 1913a, с. 236; Nobel, 1927, с. 211—212, Shih, 1968, с. 62—63).

На пути на родину Кумараджива останавливался в Кашгаре, где пользовался большим уважением. Помимо буддизма он изучал Веды, грамматику, алхимию, сутры махаяны (под руководством выходца из Яркенда по имени Сураясома). Изучив сочинения махаяны, Кумараджива изрек: «Раньше я изучал хинаяну и был подобен человеку, который не знает ценности золота и воспринимает медь как величайший из драгоценных металлов» (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 2, с. 177; Nobel, 1927, с. 214; Shih, 1968, с. 65). Вернувшись в Кучу в 356 г., Кумараджива в княжеском дворце принял посвящение в сан. В Куче он жил в новом монастыре, и князь приказал соорудить для проповедей книжника золотой трон.

В 384 г. Люй Гуан, полководец государя Ранней Цинь Фу Цзяня, завоевал Кучу. При возвращении он захватил с собой Кумарадживу, заставив его к тому же жениться на дочери князя Кучи. В Лянчжоу, где этот полководец основал независимое княжество, Кумараджива прожил 17 лет, совершенствуясь в знании китайского языка. В 402 г. он прибыл в Чанъань и стал пурохитой Поздней Цинь (384—417). Его почитали как члены правящей семьи, так и верующие всего государства. Умер Кумараджива в 413 г. В конце жизни он хотел вернуться на родину.

Кумараджива, как сообщает «Вэйшу», был не только глубоким мыслителем, красноречивым проповедником, но и знатоком языков Запада и Востока (Ware, 1933, с. 130). В 401—413 гг. он перевел на китайский язык, по одним данным, 56 махаянских, семь хинаянских и 13 других буддийских сочинений, по другим — 52 сочинения. Большинство переводов было сделано с санскритских оригиналов, некоторые же — с центральноазиатских языков. Переводя какое-либо сочинение, Кумараджива затем обсуждал перевод с большой группой ученых монахов, в ходе дискуссии шлифовался перевод. В обсуждении и дискуссии порой участвовало до 2 тыс. монахов (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 90—91).

В. Фукс полагает, что с Кумарадживы начинается новая эпоха буддийской миссии в Китае (Fuchs, 1930, с. 85). Кумараджива впервые дал точные переводы буддийских сочинений на китайский язык. Но и эти последние переводы не оторвались от изустной основы, так как Кумараджива диктовал их своим ученикам, и они были предназначены в первую очередь для чтения вслух» (Меньшиков, 1963, с. 15). После появления ряда его переводов труды предшествующих поколений переводчиков вышли из употребления. Четкостью и ясностью работы Кумарадживы превзошли труды Дхармаракши (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 65, 69). Сочинения Кумарадживы, в том числе и экзегетические исследования, труды его китайских учеников, породили новые доктрины и новую ориентацию китайского буддизма (Ch'en, 1964, с. 84—85, 371; Kamata, 1970, с. 317; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 205).

Наступавший в 383—384 гг. на Кучу Люй Гуан рискнул начать штурм города лишь после того, как увидел во сне чудо: над городом поднялась и улетела золотая статуя Будды. Проснувшись, полководец воскликнул: «Это означает, что бог Будда покинул их!» (Lévi, 1913a, с. 334; 1913; Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 23, 153; vol. 2, с. 233) [41]. Этот эпизод означает, что Куча была настолько «буддийской», что, по мнению китайцев, Будда являлся покровителем и хранителем города. О значении Кучи как центра буддизма свидетельствует, на наш взгляд, и тот факт, что в III—IV вв. известны пять монахов-переводчиков, носивших фамилию Бо. Некоторые из них могли принадлежать к правившему в Куче дому, другие же, согласно буддийскому обычаю, брали фамилию своего наставника. Лю Маоцзай справедливо отмечает, что в любом случае это подчеркивает значение кучанского центра буддизма (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 86).

Из Кучи в 379 г. был вывезен в Китай текст «Бхикшунипратимокшасутры» (Пратимокша для монахинь), что, кстати, имело большое значение для установления монастырских правил в Китае (Liu Mau-tsai, 1969, с. 87). Вообще «Бхикшупратимокшасутра» была очень распространена в Восточном Туркестане, и в частности в Куче. Так, в Кызыле найдены многочисленные фрагменты санскритских рукописей этого сочинения, а также «Бхикшунипратимокшасутра» (Rosen, 1959; Waldschmidt, 1965, с. 20—21, 29—31, 44—47, 157—158; 160). Кроме того, известны обильные находки из других северных центров буддизма [42]. Сохранились, например, фрагменты перевода «Бхикшупратимокшасутры» на тохарский язык (Couvreur, 1954, с. 45—52; Lévi, 1916, с. 357—365; Sieg, Siegling, 1949—1953). Экземпляры «Бхикшунипратимокшасутры» на санскрите происходят из Шорчука и Сенгима (Waldschmidt, 1926; 1965, с. 175, 241).

В Куче в IV в. преобладала хинаяна, сосуществуя, однако, с махаяной. Согласно биографии Кумарадживы, когда он жил в «Новом царском монастыре» в Куче, там же была резиденция главы буддистов Кучи, проповедника хинаяны Фотушэми. Они обучали друг друга соответственно хинаяне и махаяне. По мнению Лю Маоцзай, «в то время в Куче вообще не было никакого резкого различия между двумя направлениями буддизма» (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 31).

Интересна в этом смысле и фигура монаха Дхармабхадры (Дамобато), жившего в конце IV в. В его жизнеописании сказано: «Он происходил из Кучи, был от природы умным, знал всю Трипитаку и до некоторой степени владел иностранными языками. Он признавал в качестве величайшего учение хинаяны. В нем выросло чувство превосходства, и он стал хулить приверженцев махаяны». Но позже он сам познакомился с учением махаяны и всем сердцем обратился к нему (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 184).

В начале V в., по наблюдениям индийского монаха Дхармаракшены (ум. в 433 г.), большинство людей в Куче были последователями хинаяны (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 2, с. 258). Вместе

с тем махаяна не утратила полностью позиции. Есть известие, что в 584 г. князь Кучи был приверженцем «большой колесницы» (Liu Mau-tsai, vol. 2, с. 184). Во многих канонических махаянских текстах, в соответствии с традицией, идущей от Кумарадживы, упомянута Куча. Так, в китайском переводе «Чандрагарбхасутры» в связи с различными аватарами Будды говорится, что в Куче их было девяносто девять. Среди божественных хранителей и защитников Кучи называется Шравана (Bagchi, 1955, с. 83). Начиная с IV в. н. э. в кучинском буддизме появляются черты раннего тантризма. Монах из Кучи Фодутэн, приехавший в Китай в 310 г., был знаменит своими заклинаниями (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 175).

Громкую известность в кругах высшей аристократии Китая в первой четверти IV в. завоевал Бо Шримитра — принц Кучи, который отказался от престола, чтобы стать монахом. Он знал множество магических формул, обучал своих китайских приверженцев искусству звонкого и мелодичного пения текстов, прославляющих буддийское учение. По-видимому, в соответствии с принятым в Куче ритуалом перед началом священнодействия проводились такие церемонии, именуемые *фэньбай*. В начале V в. дхарани переводил Кумараджива. Были и другие кучинские переводчики этих сутр на китайский язык. Индийский монах Дхармаракшена, прибывший в Кучу с махаянскими сутрами, также был большим знатоком магических приемов (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 28—30, 177, 182, 193, 198). Махаянская традиция кучанского буддизма нашла отражение и в искусстве — изображения в «Пещере мо рехода» в Минг-уе явно отражают махаянские идеи (Hambis, 1977, с. 91).

Из Кучи в соседние княжества, а также в Китай вывозились не только рукописи буддийских сочинений, но и произведения буддийского искусства. Так, в одном китайско-буддийском биографическом источнике сообщается, что буддийский монах Чжи мэн, который отправился в 404 г. на Запад, вернувшись, привез вычеканенное из золота изображение Будды из Кучи, зуб Будды и другие реликвии (Soper, 1959, с. 55). Кумараджива привез из Кучи в Лоян 5-метровое изваяние Будды, которое, по преданию, было создано в Индии правителем Уджайны. В 616 г. монах Хуэйчэн в Лояне решил скопировать эту якобы чудотворную статую (Soper, 1959, с. 88). В 475 г. Ши Фасянь привез из Хотана статую Будды, выкованную из золотых листов, причем сообщалось, что в Хотан она была некогда доставлена из Кучи (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 190—191). В Китай из Кучи попадали также вышивки с изображением мандалы и другие произведения буддийского искусства (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 97; Soper, 1959, с. 33).

Согласно свидетельству паломника Яньцуна (557—610), оригиналы и переводы буддийских сутр и Винаи изобиловали в Куче (Lévi, 1913a, с. 344—345). Действительно, из Кучи происходят 360 из 645 привезенных немецкими экспедициями рукописей, для

которых известно точное место находки (Waldschmidt, 1965, с. 5—6). Об обилии буддийских рукописей в Куче свидетельствует и один реальный эпизод. Сюаньцзан, на обратном пути в Китай в 630 г. «переходя реку, потерял сутры. Прибыв сюда в Хотан, он послал людей в Цюйчжи (Куча) и Сулэ (Кашгар) искать книги» (Меньшиков, 1980, с. 132).

Наиболее подробные сведения о буддизме в Куче содержатся в описании путешествия Сюаньцзана. Он свидетельствует, что в Куче в 630 г. было около сотни сангхарам и более 5 тыс. монахов (Lévi, 1913a, с. 353; Si-yu-ki, 1967, с. 19). Так, в 40 ли к северу от города два монастыря помещались на склонах гор, между ними протекала река. Название обоих монастырей — Чжаохули. Здесь была выполненная, как сказано в источнике, «с большим искусством, превосходящим человеческие способности», и богато украшенная статуя Будды. В зале восточного монастыря, в павильоне Будды, хранился крупный нефритовый камень, по форме похожий на морскую раковину. На поверхности камня можно было увидеть отпечаток ступни Будды (Lévi, 1913a, с. 357—359; Si-yu-ki, 1967, с. 21).

Другой монастырь, упоминаемый Сюаньцзаном,— Ашилини Ачарья (Монастырь Учителя). Главный зал монастыря был очень большим и просторным, там располагалась искусно изваянная статуя Будды. Монастырь пользовался большой популярностью у простого люда и знати. Князь, министры и знатные люди Кучи жертвовали монастырю четыре вида провизии (Si-yu-ki, 1967, с. 22) [43]. Кроме того, в Куче был монастырь, где жили выходцы из Гаочана, которые приняли в Куче монашеский сан. Характерно, что они пригласили Сюаньцзана, прибывшего с их родины, переночевать в монастыре (The life, 1959, с. 39).

В дорожнике Укуна сообщается, что в 788—789 гг. вне Кучи, у западных ворот города, располагался «Храм Лотоса». Служивший при нем стхавира Утитисиюй (Утпальвирья) с одинаковой легкостью и чистотой говорил на языках народов Восточного Туркестана, Индии, а также по-китайски. По просьбе Укуна Утпальвирья вместе с одним хотанским монахом перевел на китайский язык три буддийских сочинения. В местности Уганьсы находилась гора Вэйбошицзи, на которой в определенное время года можно было услышать музыкальную мелодию сверхъестественного происхождения, поэтому здесь выстроили одноименный с горой монастырь. К востоку от него находился «Монастырь тюрок» (Bagchi, 1955, с. 85; Chavannes, Lévi, 1895, с. 363—364) [44].

Таким образом, не только в эпоху Сюаньцзана, в VII в., но и во времена Укуна, в VIII в., буддизм продолжал процветать в Куче (Bagchi, 1965, с. 85).

В первой половине VII в., по сообщению Сюаньцзана, монахи Кучи исповедовали учение хинаяны (школы сарвастивадинов). Религиозная доктрина и священные книги у них были такими же, что в Индии, правила монашеской дисциплины были аналогичны индийским. Выполняя религиозные предписания, кучанские мо-

нахи ели три вида «чистой пищи» (Lévi, 1913a, с. 353—354; Si-yu-ki, 1967, с. 19—20). На аудиенции у кучанского князя Сюаньцзану подали три вида «чистого мяса» [45], но паломник отказался, объяснив удивленному правителю, что такая пища, законная для приверженцев хинаямы, остается запретной для последователей махаяны.

Сюаньцзан неоднократно посещал «Монастырь Учителя», где жил Мокшагупта, виднейший буддийский вероучитель Кучи. Более 20 лет он провел на родине Будды, князь Кучи и народ уважали его за обширную ученость. Приняв Сюаньцзана, он поинтересовался, следует ли переносить трудности путешествия в Индию, ведь и в Куче есть рукописи «Самъюктабхидхармахридаяшастры», «Абхидхармакошашастры» и «Вибхашашастры» (The life, 1959, с. 39—40).

Следует сделать несколько пояснений, «Абхидхармакошашастра» составлена в V в. Васубандху (ок. 400—480). Это хорошо известный энциклопедический компендиум по доктрине сарвастивадинов. Первоначально он состоял из 592 стихотворных резюме (карика) и комментариев в прозе (шастр или бхашья), разбитых на девять глав. В сочинении обильно цитируются и обсуждаются более древние авторы, причем Васубандху часто излагает собственные взгляды. Кое в чем он сближается со школой саутрантиков, что вызвало критику со стороны ортодоксальных сарвастивадинских авторов. Труд Васубандху являлся детальным введением в учение поздней сарвастивады и сыграл большую роль в его развитии. По словам Э. Фраувальднера, в этом труде догматика сарвастивадинов впервые обрела законченную форму. Как говорит другой исследователь, «Абхидхармакошашастра» является «важнейшим источником по истории теоретической мысли раннего буддизма» (Рудой, 1980, с. 7). Васубандху пользовался, по словам Ф. И. Щербатского, громадным авторитетом во всем буддийском мире. Одному ему среди всех светил буддийской учености был присвоен титул «второй Будда». Труд Васубандху неоднократно переводился на китайский язык, в том числе самим Сюаньцзаном (Васубандху, 1980; Розенберг, 1918; Тибетский перевод, 1917; 1930; Щербатской, 1917, с. 2; Chaudhuri, 1976; Nakamura, 1980, с. 109—112; Vallée-Poussin, 1923—1931, 1937) [46]. «Абхидхармакошашастра» дала свое имя школам *цзюйшэ*, возникшей в Китае в конце VI в., и *куся*, официально признанной в Японии в 793 г. (Рудой, 1980, с. 7). О популярности этого труда в княжестве Куча свидетельствуют тохарские переводы этого сочинения. Рукописи характеризуются частыми поправками (однажды даже красными чернилами), наличием уйгурских глосс. Следовательно, манускрипты были в постоянном употреблении (Sieg, Siegling, 1953, с. 93—119).

Второе упомянутое выше сочинение, «Самъюктабхидхармахридаяшастра», как установлено японскими учеными, было в значительной степени использовано Васубандху при составлении «Абхидхармакошашастры» (Nakamura, 1980, с. 111). Третье сочинение, «Вибхашашастра» — это, почти несомненно, сокращенное название известнейшего труда «Абхидхармамахавибхашашастра», всеобъемлющей энциклопедии религиозных догм сарвастивадинов. Собственно, речь идет о детальнейшем комментарии к одному из основополагающих сарвастивадинских трудов «Абхидхармаджньянапрастханашастре». Санскритский оригинал утрачен, но есть тибетская версия и два китайских перевода, в том числе выполненный в 656—659 гг. Сюаньцзаном (200 томов китайского текста). Предполагают, что этот труд был составлен в эпоху Канишки или вскоре после его правления (Nakamura, 1980, с. 107; Vallée-Poussin, 1937, с. 7—187).

Мокшагупта мог бы, несомненно, назвать Сюаньцзану еще многие сочинения, освещающие доктрину «малой колесницы», которые были в то время популярны в Куче. Это можно утверждать, исходя из факта находок фрагментов таких санскритских сочинений в Восточном Туркестане. В качестве примера можно назвать «Йогавидхи», а также другие йогические сочинения (Schlingloff, 1964a, с. 146—155; 1964б), найденные в Кызыле и Шорчуке. Часто эти сочинения связаны с учением сарвастивадинов, хотя иногда и не каноническим (Tripāthī, 1966, с. 208—212; Waldschmidt, 1965, с. 85—86, 93—94, 103, 185).

Но вернемся к беседе двух ученых-буддистов. Сюаньцзан спросил далее своего кучанского коллегу, есть ли у него «Йогачарабхумисутра?». На это последовал сердитый встречный вопрос Мокшагупты: «Зачем Вы упоминаете об этом еретическом сочинении, которое ни один праведный не должен читать?» Сюаньцзан, в свою очередь, сказал, что в его стране есть названные Мокшагуптой хинаянские сочинения, но он приехал с намерением изучить махаянскую «Йогачарабхумисутру», и неужели его оппонент не боится бездонного ада, называя этот труд еретическим (The life, 1959, с. 40). Затем разгорелся диспут, в котором, согласно панегирической биографии Сюаньцзана, он одержал полную победу над Мокшагуптой. Тот сначала не смог процитировать на память первый пассаж из «Абхидхармакошашастры», не ответил на другой вопрос по этому же тексту. Затем Сюаньцзан сам процитировал какой-то отрывок, прося прокомментировать его, но кучинец не смог этого сделать. В оправдание он заявил, что такого текста в этом сочинении нет, но был разоблачен во лжи (The life, 1959, с. 39—41). Наивно-откровенное возвеличение Сюаньцзана и принижение его оппонента не могут замаскировать религиозную ситуацию в Куче и ту атмосферу, в которой протекали споры между хинаянистами и махаянистами.

«Йогачарабхумисутра» — одно из махаянских сочинений, санскритский текст которого утрачен. Оно было составлено Сангхаракшей — одним из патриархов школы сарвастивадинов, которого считают современником Канишки. «Йогачарабхумишастра» является собранием канонических текстов, расположенных автором вперемешку с частями, иллюстрирующими текст, и с сочиненными самим автором строфами. Это сочинение оказало большое

влияние на развитие школы чань в Китае. Труд Сангхаракши частично перевел на китайский язык Ань Шигао (между 148—170 гг.), а затем он был полностью переведен Дхармаракшей (между 266 и 313 гг.) и, наконец, Сюаньцзаном. Первоначально этот труд состоял из семи глав, затем вырос до 27 и до 30 глав. Это сочинение входит в число сутр, освещающих этапы медитации (Demieville, 1954; Link, 1957; Nakamura, 1980, с. 171).

В декабре 727 г. в Кучу прибыл буддийский паломник Хуэйчао. По его словам, в Куче «многочисленные монастыри и монахи; исповедуют учение хинаяны, но не едят мясо, лук и лук-порей». Китайские монахи, согласно Хуэйчао, имеют в Куче свой монастырь (или монастыри), они исповедуют махаяну и не едят никакого мяса. Он перечисляет некоторых выдающихся монахов, выходцев из Чанъаня, ранее подвизавшихся в монастырях столицы. Про одного настоятеля монастыря паломник сообщает, что хотя тот «принадлежит к китайцам, родившимся в Куче, он по своему образованию и сущности не отличается от [собственно] китайцев» (Fuchs, 1930, с. 456—457).

Материалы о буддизме в других северных областях Восточного Туркестана отрывочны и неполны, так что проследить даже контуры его внешней истории не удается. Приведем отдельные факты. В Турфане буддизм распространился, вероятно, практически в то же время, что и в Куче, или несколько позднее. В 382 г. Сюмито, правитель Шаньшаня, и Мицзи, правитель Ближнего Цзюйши, прибыли с подарками к императорскому двору. Среди даров были два важных буддийских текста. Князя Мицзи сопровождал буддийский монах Кумарабуддхи (Кумараходхи?), который передал своим китайским единоверцам буддийские сочинения, а также истолковал текст «Махапраджньяпарамитасутры» (Fuchs, 1926, с. 138, 159; Nanjio, 1883, app. 2, № 53). Из Турфана происходит немало переводчиков буддийских сочинений на китайский язык. Таковы, например, Ши Фацзун — китаец-шрамана, по происхождению гаочанец. В 402—412 гг. он перевел на китайский язык «Пратьютпаннабуддхасаммукхавастхитасамадхисутру» (Nanjio, 1883, с. 410). Ши Фашэн также шрамана из Гаочана. Вернувшись в Китай между 397—439 гг., он перевел на китайский одну сутру (Nanjio, 1883, с. 413). Упоминаются также монахи Даопу, Биань, Цзиань, Сэнцзун (Fuchs, 1926, с. 159). Деятельность Даопу относится к V в. Он родился в Турфане, побывал во многих странах Запада, в том числе в Индии, говорил на разных языках, хорошо знал священные книги (Chavannes, 1903б, с. 437; Shih, 1968, с. 106).

Также в V в. в Турфане побывал шрамана Фачжэн (Shih, 1968, с. 107). Принц Цзюйцюй Аньчжоу после уничтожения государства Северное Лян в 439 г. бежал на запад и захватил власть над Турфаном. От времени его правления происходит каменная стела, найденная в Идикутшари. Надпись на ней сообщает об изготовлении изображения Майтрейи в 445 г. н. э. (Franke, 1907, 1936—1937, с. 298—299) [47]. Сунъюнь в 519 г., посетив Шаньшань (Кро-

райну), достиг поселения Цзомо, где проживала примерно сотня семей. В Цзомо имелись фигуры Будды и бодхисаттвы. Согласно Э. Шаванну, Цзомо (у Сюаньцзана — Цзюмо) находилось в Турфанском княжестве (Chavannes, 1903б, с. 391; Si-yu-ki, 1969, с. 85).

В танское время в Турфане, как свидетельствуют турфанские китайские документы, было множество буддийских монастырей (Ogasawara, 1960, с. 15). Общее их число, зафиксированное в документах времени существования государства Гаочан, по данным Л. И. Чугуевского, далеко превышает 60. В эпоху танского владычества в Турфанском оазисе там функционировали 24 монастыря. Известны их названия (Чугуевский, 1983, с. 237). Из найденных монастырских документов, содержащих подробную экономическую информацию, удается (несмотря на их фрагментарность) установить формы государственного контроля над обителями, узнать о прописанных крестьянах, орабах.

В Карашаре, по данным Сюаньцзана, было десять или даже больше сангхарам и около 2 тыс. монахов, исповедовавших хинаяну школы сарвастивадинов. Религиозная доктрина, правила монашеского поведения были аналогичны индийским. Строго соблюдались религиозные предписания (Si-yu-ki, 1967, с. 18), монахи ели три «чистых» вида мяса. В биографии Сюаньцзана рассказывается, что на пути из Турфана в Карашар он останавливался у «Источника Учителя», о котором ему рассказали, что он возник в результате чуда, сотворенного по молитве одного буддийского монаха. Сам монах умер («перешел в нирвану»), и на месте его смерти была из кирпичей и камня построена ступа (The life, 1959, с. 36—37). В «Бэйши» сказано, что жители Карашара почитают Небесное божество (*тяньшэнь*), но следуют также и учению Будды. Особо отмечается 8-й день 2-го месяца и 8-й день 4-го месяца. В эти дни все жители страны подвергают себя наружному и внутреннему очищению и молятся (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 162; Miller, 1959, с. 9) [48].

В Карашаре был крупный монастырь Араньявихара, где в 585 г. жил Дхармагупта (Watters, 1961, с. 53). Хуэйчао в 727 г. сделал такую запись о городе: «Имеются многочисленные монастыри и монахи, исповедующие учение хинаяны» (Fuchs, 1938, с. 457). Особо следует сказать о Кашгаре — самом западном из северных оазисов региона. По мнению Ю. Клапрота, буддизм распространился в Кашгаре около 120 г. н. э. (Klaproth, 1826, с. 166). Как считает А. Стейн, это вероучение было занесено в княжество скорее из Бактрии, нежели из Хотана (Stein, 1907, vol. 1, с. 56, 67). В середине IV в., когда Кумараджива на обратном пути из Индии остановился в Кашгаре, он продолжал там интенсивную учебу. Сама остановка была, очевидно, связана с тем, что в Кашгаре находилось значительное число ученых монахов — местных уроженцев и выходцев из других государств Восточного Туркестана [49], а также выходцев из Индии. В конце 70-х — 80-х годах IV в. доминирующее место в кашгарской сангхе и в полити-

ческой жизни княжества занимал монах Буддхаяшас, уроженец Цзибиня (Liu Mau-tsai, 1969, Bd. 1, с. 173).

Согласно Фасяню, в Кашгаре в 399—400 гг. было более тысячи буддийских монахов, все они исповедовали хинаяну. Религиозная деятельность была разнообразна, размах ее возрастал. В стране имелось несколько реликвий, связанных с личностью Будды (плевательница, чаша для сбора милостыни), а также его зуб, заключенный в специально построенную ступу (Si-yu-ki, 1969, с. 28—39). Анализ других источников показывает, что, вопреки свидетельству Фасяня, на самом деле в Кашгаре в IV в. сосуществовали хинаяна и махаяна. Ситуация, очевидно, оставалась такой же и в последней четверти V в., когда знаменитый буддийский проповедник и переводчик Дхармагупта проповедовал там два года учение «большой колесницы» и проживал в «царской вихаре» (Chavaness, 1903b, с. 440; Liu Mau-tsai, 1969, vol. 2, с. 191). «Вэйшу» сообщает, что в середине V в. анонимный «иноземный монах из Кашгара прибыл в столицу [империи], чтобы подарить чашу для сбора милостыни, принадлежавшую Будде, и его портрет» (Ware, 1933, с. 146).

Согласно Сюаньцзану, жители Кашгара ревностно следовали предписаниям буддийской религии. Здесь было несколько сотен сангхарам и более 10 тыс. монахов, изучавших хинаяну школы сарвастивадинов. Не понимая существа религиозных текстов, они декламируют их; здесь есть много людей, которые помнят наизусть Трипитаку и комментарии к ней (Si-yu-ki, 1967, с. 307).

Э. Ламотт отметил, что успехи в пропаганде учения у махаяны в VII в. (по Сюаньцзану) по сравнению с V в. (по Фасяню) были более значительными в Северной Индии и прилегающих областях, нежели в княжествах Центральной Азии, где сохраняли верность хинаяне (Lamotte, 1954, с. 394). Изучение характера рукописей, обнаруженных в северных центрах восточнотуркестанского буддизма, позволяет конкретизировать и значительно видоизменить вывод относительно Восточного Туркестана. Согласно авторитетному мнению Д. Шлинглоффа, в Кызыле, судя по найденным санскритским сочинениям, процветала хинаянская школа сарвастивадинов. Далее на восток, в Шорчуке и в окрестностях Турфана, наряду с сарвастивадой были и приверженцы школы мулясарвастивада. Фрагменты мулясарвастивадинской винаи происходят из Сенгима. Санскритские надписи над сценами праниддхи в живописи 9-го храма в Безеклыке соответствуют винае мулясарвастивадинов. Впрочем, эта школа распространяла и махаянские сочинения: в Шорчуке найдены фрагменты «Дашабхумикасутры» и других махаянских сутр. Из Шорчука происходит также палеографически древняя рукопись «Праджньяпарамитасутры», а из Турфана — «Шатасахасрикапраджньяпарамитасутры» (Schlingloff, 1964, с. 10; Waldschmidt, 1965).

Необходимо остановиться на взаимоотношениях буддийской сангхи и княжеской власти в регионе, а также и в Китае. Проповедь буддизма в Китае, как выяснил Э. Цюрхер, с самого начала

была обращена к правящей верхушке, причем буддийская община оказалась в подчинении у государства (Zürcher, 1958, vol. 1, с. 18). «Согласно традиционным китайским представлениям,— пишет А. С. Мартынов,— государственное устройство само по себе уже имело ярко выраженный сакральный характер. Считалось, что монарх находился в непосредственной связи с высшими силами». Китайское государство добилось всеобъемлющего контроля над буддийскими общинами с целью использования их в своих целях. «Государства в Восточной Азии являлись сакральными сами по себе» (Мартынов, 1982, с. 6—7). Так же обстояло дело, например, в Куче. Источники содержат большое число указаний на самые тесные связи местного правящего дома с сангхой. В тохарских текстах князь Кучи Суварнапушпа изображается ревностным покровителем буддизма (Sieg, Siegling, 1949—1953, с. 277). Он встречался с проповедниками и выслушивал их, а к выдающимся ученым монахам относился с подчеркнутым почтением, вместе с двором выезжал им навстречу. Князь и высшие придворные сановники демонстративно подчеркивали свое уважение к буддийским святым и представителям сангхи во время публичных буддийских церемоний. О приезде каждого нового буддийского монаха в Кучу князю докладывали особо. Описав ежегодное буддийское празднество в Куче, Сюаньцзан сообщает, что в 15-й и в последний день месяца «князь и его сановники обсуждают дела государства. После получения совета от высших иерархов они объявляют указы» (Si-yu-ki, 1967, с. 22).

Это сообщение следует понимать, по-видимому, в том смысле, что высшие представители сангхи участвовали в решении государственных дел. Иногда же они совмещали духовную и политическую власть. На эту мысль наводит эпизод из истории Кашгара последней четверти IV в., когда в Кашгар прибыл известный своей ученостью монах Буддхаяшас. Наследник престола отнесся к нему с большим вниманием. В Кашгаре Буддхаяшас встретился с Кумарадживой, который у него учился. После смерти правителя, в 382 г., новый князь, отправившись в поход, дал Буддхаяшасу поручение помогать наследному принцу, предложил монаху регентство в случае своей гибели (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 173). Оказывать знаки внимания монахам из других княжеств считалось знаком уважения к их правителям. По совету кашгарского шраманы Пиядаршаны кашгарский князь созвал большое собрание буддийских монахов и просил юного Кумарадживу занять почетное кресло и произнести проповедь. Об этом стало известно правителю Кучи, который в ответ направил посольство с выражением дружеских чувств (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 176—177).

Члены княжеских семей часто принимали монашеский сан; среди них и наследников других знатных фамилий было немало видных ученых и проповедников. Князья, разумеется, строили буддийские монастыри. Это запечатлено и в живописи — в сценах, которые получили условное название «Основатели» (Лит-

винский, 1981, с. 133—134). В качестве примера укажем на пещеру № 2 близ Кызыла. Настенная роспись по одну сторону от двери, очевидно, запечатлела князя Кучи с двумя сопровождающими, несущими цветы, по другую сторону — возглавляемую монахами процессию, в которой участвуют правитель и его супруга (оба с ореолами). Сопровождающая надпись гласит, что устроителем вихары был Анантаварма, махараджа Кучи. Обычай изображать знатных покровителей — устроителей монастырей со всей их семьей сохранился и позже, в уйгурское время (Gabain, 1973, с. 197; Grünwedel, 1920, с. 27—29) [50].

Князья также занимались ремонтом буддийских сооружений. Один санскритский текст сообщает, что государь Кучи Васуяшас постоянно проводил ремонтные работы в обители Дхармарамавихара (Härtel, 1956, с. 126; Lüders, 1922, с. 245—246). В Кашгаре князь Индрарджуна делал разнообразные пожертвования буддийскому монастырю (Lüders, 1930, с. 31). Многие из них совершались публично, во время буддийских церемоний, другие, в том числе пожертвования пищей, делались в установленное время или были экстраординарными. Так, в начале VII в. государь Кучи Тоттика в связи с беременностью его супруги Сваямипрабхи пожертвовал монастырю в неустановленное время богатый дар, состоявший из сладостей (Lüders, 1930, с. 17). Записи о пожертвованиях князя есть и в монастырских документах на тохарском языке (Sieg, 1950, с. 222).

МОНАСТЫРСКАЯ ЖИЗНЬ ВОСТОЧНОТУРКЕСТАНСКОЙ САНГХИ. БУДДИЙСКИЕ ПРАЗДНЕСТВА

Исследование вопроса о монастырской жизни в Восточном Туркестане связано с рядом сложностей. Мы не можем основываться на винае, хотя ее тексты были найдены в Восточном Туркестане (Finot, Huber, 1913; Hoernle, 1916; Rosen, 1959). Реальная жизнь внесла значительные изменения в первоначальные установления, и монастырская жизнь в каждом регионе, на каждом хронологическом отрезке отличалась значительной спецификой. Довольно заметной она была и в Восточном Туркестане. Поэтому мы привлекаем прежде всего неканонические буддийские сочинения, и особенно описания современников — буддийских паломников и китайских современников-буддистов и небуддистов, тибетские, хотано-сакские, тохарские, китайские документы. Для того чтобы сделать их отрывочные сообщения более ясными, прокомментировать их, используются канонические тексты и этнографические описания некоторых обрядов. Очень важны тексты «Кармавачаны», своего рода руководства по совершению тех или иных ритуалов, фиксировавших тексты формул.

В Восточном Туркестане найдено много фрагментов санскритского текста «Кармавачаны» (Härtel, 1956), а также хотано-сакского, согдийского и тохарского переводов этого руководства. Переход человека из светского в духовное звание подробно освещен в документах. Посвящение в монашеский орден было двухэтапным. Первый этап — прием в монашескую общину — назывался *правраджья*, а второй, собственно посвящение, *упасампада* (Kern, 1882—1884, vol. 2, с. 303—332). Это были два различных и разделенных во времени акта. Для готовности к первому достаточно достичь 15 лет, для второго — 20 лет, причем требовалось разрешение родителей. Кандидата в послушники следовало обучить основам поведения монаха и 10 запретам, а также принять от него обет послушания. Для посвящения в монахи требовалось созвать собрание бхикшу, причем число их не могло быть меньше десяти (Mahavagga, vol. 1, 31, 2).

Имеется ряд версий «Кармавачаны» — службы посвящения мирян в монахи — на разных языках народов Восточного Туркестана. В Тумшуке найден хотано-сакский текст, в Куче — санскритский (с тохарскими заголовками), в Агни — тохарский (для монахинь). Известны также санскритский текст «Бхикшуникармавачаны» и его согдийский перевод. Хотано-сакский текст «Кармавачаны», найденный в Тумшуке, фиксирует текст и церемонию упасампады, близкие к правилам сарвастивадинов, известным по китайскому переводу. В этом тексте мирянин-буддист называется *uvāsāni* или *uvāsā* (санскр. *upāsaka*). Посвященный появляется перед собранием монахов в сопровождении ачарьи. То же происходит с посвящаемой, которую сопровождает ачарьика. Наставник (наставница) задает вопросы, которые касаются обстоятельств, предшествующих посвящению. Затем посвящаемому сообщаются пять заповедей, запрещающих убийство, воровство, нарушение целомудрия, ложь, опьянение. Он вступает в убежище Закона, клянется сохранять свое тело и свой разум чистым и вести совершенный образ жизни (Bailey, 1950, с. 649 — 669) [51].

Живое описание очевидца, очевидно многократно участвовавшего в этой церемонии в Индии VIII в., знаменитого Ицзина, позволяет явственно представить эту церемонию. Согласно Ицзину, чтобы пройти полное посвящение, кандидат должен был ознакомиться с религиозными правилами и обычаями и достигнуть установленного 20-летнего возраста. Если он желал принять полное посвящение, его наставник раскладывал шесть монашеских принадлежностей и просил девять других монахов принять участие в церемонии, которая проводилась на маленькой террасе или же внутри искусственной или естественной ограды. Здесь расстилались циновки, на которых сидели участники, располагались цветы и курильницы. Затем обращаемый должен был трижды выразить уважение каждому из монахов, для чего он приближался к ним и касался их ног. После этого его уведомляли о главнейших религиозных предписаниях. Сделав это трижды и вручив монашеское одеяние и чашу для милостыни, наставник представлял посвящаемого собранию. Тот по очереди подходил

с чашей к каждому из присутствующих и выслушивал слова одобрения: «Хорошая чаша!» Это означало, что чаша получена обращаемым и является законной. Затем ачарья, ведущий церемонию, сообщал обращаемому главнейшие заповеди (*махашила*), читая текст или же произнося его на память. Тот, кто прошел эту церемонию, назывался по-тохарски *upasampanñ*, т. е. «получивший посвящение» (санскр. *upasampadā*). После завершения церемонии по положению тени определяли дату события (I-tsing, 1896, с. 99—100).

Мы располагаем также детальнейшим описанием церемонии посвящения, совершенной в Шри-Ланке в 1872 г. Церемония проводилась в полнолуние месяца *wesak*, годовщину перехода Будды в нирвану. В дальнем от входа конце помещения для собраний общины восседал настоятель монастыря, по каждую сторону от него — старшие монахи, ниже — другие монахи (30—40 человек). Настоятель сидел на подушке и ковре, остальные — на циновках, застланных белой тканью. Все присутствующие сидели поджав ноги. Циновки для монахов и подушки для настоятеля размещались П-образно. Лицом к настоятелю, вдоль четвертой стороны образовавшегося прямоугольника, стояли кандидаты в посвящение, за ними толпились буддисты-миряне. В церемонии должны принимать участие не менее десяти монахов, настоятель должен возглавлять обитель также не менее десяти лет. До начала посвящения кандидатов подвергали строгому экзамену, чтобы выяснить знание изречений Будды, обязанностей монаха.

Одетый в мирское платье и с монашеским одеянием в руках, кандидат вводится его наставником, свидетельствует уважение настоятелю и просит разрешить ему вступить в обитель. Просьба эта произносится трижды, поскольку троекратное возглашение священных формул составляет содержание всей церемонии. Затем кандидат встает на колени и вновь трижды обращается со своей просьбой. Потом он просит разрешения носить монашеское одеяние. Настоятель берет у него это одеяние и после троекратного произнесения просьбы возвращает кандидату узел с платьем, повязывает ему желтую полосу материи вокруг шеи. Кандидат поднимается с колен, удаляется и, сбросив платье мирянина и облачившись в монашеское, появляется уже в монашеском одеянии и произносит соответствующие формулы благодарности, а также дает обеты. Затем он просит открыть ему «три сокровища» и «десять заповедей» [52]. Наставник произносит каждую формулу трижды, и коленопреклоненный кандидат повторяет их фразу за фразой.

Сообщив, что ему изложены «десять заповедей», кандидат встает, выказывает почтение наставнику и произносит покаянные формулы в связи с его прошлыми прегрешениями. Кандидат удаляется, но затем появляется вновь, опускается на колени и просит о поддержке и руководительстве. Затем соискатель идет в дальний конец зала собрания, где ему вешают на шею чашу для сбора милостыни. Наставник затем берет кандидата за руку и

подводит его к настоятелю. Один из сидящих монахов встает рядом с соискателем, и тот оказывается между двумя монахами. Испросив разрешение у собрания, монахи начинают экзаменовать кандидата. В ходе экзамена тот сначала отходит в дальний конец зала собрания и затем вновь становится между двумя монахами. Кандидат отвечает на вопросы о своем имени, возрасте, о принадлежности к числу свободных, о согласии родителей на посвящение, о том, болел ли он какой-либо болезнью. Задается и вопрос, кого именно будущий монах желает иметь своим наставником в монастыре. Если ответы удовлетворяют экзаменатора и собрание, выносится заключение: «Сангха дает посвящение такому-то, и его руководителем будет такой-то». На этом посвящение заканчивается, и новый монах занимает место в самом дальнем конце зала.

После того как все кандидаты посвящаются в сан, один из наставников читает проповедь об обязанностях монаха, пространно объясняет сущность запретов, которым надлежит следовать всю жизнь. Так, подчеркивается: «Любой монах, который предается плотской связи, недостоин своего сана. Подобно тому как человек, у которого отсекли голову, не способен жить, так и монах, вступивший в связь с женщиной, прекращает быть монахом. Это то, чего вы должны избегать на протяжении всей своей жизни» (Dickson, 1874, с. 1—12).

Анализ санскритских, хотано-сакского, согдийского и тохарского текстов, сообщения Ицзина, а также относящихся к новому времени описаний позволяет достаточно полно реконструировать церемонию (Gothóni, 1982, с. 91—94; Härtel, 1956, с. 58—92; Kern, 1882—1884, vol. 2, с. 36—44; Kshanika Saha, 1970, с. 134—136; Mookerji, 1974, с. 395—402). В целом она была очень близка той, что нашла отражение в Винае и других древних текстах, и отличается лишь незначительными деталями.

Став монахом, обращенный вначале считался *дахарой* (юным), по прошествии времени он становился *стхавирой* (старым). Старший по званию назывался *кармачарья*, монах мог достичь звания *упадхъяйя*. Тот, кто прекрасно знал духовную и светскую литературу, назывался *бахушрута* (Mookerji, 1974, с. 544). Одеяние монахов было строго регламентировано. Оно делалось из одного куска материи, рукава отсутствовали, одно плечо оставалось открытым. Впрочем, как писал Ицзин, Будда разрешил монахам носить в странах с холодным климатом одежду *lipa*, что якобы означает «покрывающая живот одежда» (санскритский эквивалент неизвестен). Теплое одеяние было, в частности, распространено в Кашгаре (I-tsing, 1896, с. 69; Hinüber, 1975; Kern, vol. 2, с. 44—47; Mookerji, 1974, с. 429—433).

Согласно Ицзину, во всех монастырях Индии одеяние выдавалось бхикшу за счет обители. Однако в Китае монах должен был сам доставать себе одежду (I-tsing, 1896, с. 193—194). Одно свидетельство, связанное с северными центрами восточнотуркестанского буддизма, указывает как будто на то, что вновь посвященный

должен был иметь собственное монашеское одеяние. Как явствует из биографии выходца из Гаочана Фахуэя, в молодости он предавался всевозможным наслаждениям и развлечениям. Однажды, когда будущий монах охотился, «могущественные богачи» соблазнили его красавицу жену. Узнав об этом и осознав, что ему грозит смерть, Фахуэй отправился в Кучу и принял там монашеский сан. Однако он был слишком беден, чтобы купить монашеское одеяние. Вскоре Фахуэй стал в Куче свидетелем похорон. Родственники принесли покойного в «лес мертвых» (*šītavana*), попрощались и ушли. После этого Фахуэй «попытался снять с покойника одежду. Тогда покойник поднялся, и они начали бороться. Так повторялось семь раз, причем один и другой оказывались то сверху, то снизу. Наконец Фахуэй одержал победу, сорвал с покойника одежду». Он продал ее за 30 монет и приобрел монашеское одеяние (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 189—190) [53].

Вновь посвященного монаха сотоварищи увещевают и поучают: «Так должен входить ты, а так выходить, так глядеть вперед, а так оглядываться вокруг, так должен носить свою одежду и чашу для собирания милости, это ты должен, а того не должен» (Ольденберг, 1905, с. 475—476). В течение пяти лет после посвящения монах даже в ночное время находился под контролем наставника (Lévi, 1913a, с. 338; Liu Mau-tsai, vol. 1, с. 181). О том, как такой контроль осуществлялся в Индии, рассказывает Ицзин. Молодой монах в первом и в последнем часу ночного времени приходил к наставнику, который читал и толковал ему священные тексты, произносил проповеди на темы нравственности, давал различные предписания. Наставляемый же ухаживал за наставником, прибирал в его келье. Иногда он спал в келье наставника или поблизости во дворе (I-tsing, 1896, с. 120; Mookerji, 1974, с. 403—406). Новообращенный проходил несколько этапов обучения. В Куче, судя по биографии Кумарадживы, оно включало упорное заучивание хинаянской «Абхидхармасутры». Каждые три месяца монах менял келью, ложе, циновку, а также монастырь (Lévi, 1913a, с. 338; Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 187). В Куче, как сообщают китайские источники, при изучении дхьяны наставники считали необходимым напоить ученика, чтобы тот в состоянии опьянения внезапно достиг внутреннего озарения и с его помощью — совершенного знания (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 190). В женских монастырях монахини также каждые три месяца меняли свою келью и свой монастырь. Их ночной сон протекал под наблюдением наставниц. Выход из обители разрешался лишь в сопровождении трех старших монахинь.

Монахи порой сохраняли свои имена, но чаще они брали новые, санскритские. Изучение антропонимов в тохарских оригинальных документах показывает, что переменяли имена, как правило, духовные иерархи (Краузе, 1959, с. 43). В дуньхуанских списках монахи обычно зарегистрированы под своими монашескими именами, иногда указана их мирская фамилия (Чугуевский, 1983, с. 159). Сохранилось письмо некоего ученого-буддиста, проживавшего в г. Махьяра, к своим пяти коллегам в г. Пхема. Он называет их своими учителями и духовными друзьями. Одного из них он именует «знатоком двух писаний», остальных — «знатоками трех писаний». Все перечисленные в этом ученые носят индийские имена (Bailey, 1971, с. 11).

Ежедневно проводилась рецитация славословий Будде. Во второй половине дня или на закате монахи собирались у ворот монастыря. Они трижды совершали ритуальный обход ступы (*прадакшина*), а один из них чистым и звонким голосом воспевал добродетели Учителя. Они оказывали почтение изображениям Будды, подносили к ним цветы и другие дары (I-tsing, 1896б, с. 52; Schlingloff, 1955). Большое место в жизни монахов занимал обряд исповеди или очищения — *poṣatha* [54], он регулярно проводился в 14-й или 15-й и в 8-й день каждого полумесяца. На церемонию собирались все монахи данной обители [55] и буддисты-миряне, однако в новолуние и полнолуние — лишь монахи. Собравшиеся молились и слушали наставления в Учении, а монахи также исповедались, читали тексты «Пратимокши», заявляли о своей чистоте (*паришуддхи*). Иногда помещение для исповеди (*упосатагара*) не вмещало всех желающих, которые в таких случаях располагались в пределах слышимости исповедей (*упосатомукха*) (Härtel, 1956, с. 93—112).

Яркое описание этой церемонии в одном из ланкийских монастырей в полнолуние 2 января 1874 г. оставил Дж. Диксон. Монахи попарно, на коленях, лицом к лицу, шепотом исповедались друг другу. Затем они заняли места на циновке, причем старейший бхикшу сел во главе ряда, а остальные опустились на колени и, поклонившись ему, просили прощения за проступки действием, словом и мыслью. Старейшина произносил формулу прощения, причем это относилось к сидящему напротив него следующему по рангу монаху. Получавший отпущение покидал свое место, и церемония продолжалась, пока не приходила очередь вновь посвященных. По завершении исповеди все садились и молились (Dickson, 1876, с. 62—64).

В дни исповеди проводились и ритуальные трапезы. Согласно Ицзину, в Тохаристане и Кашгаре ход церемонии отличался от того, который принят в Индии. Настоятель вначале преподносил балдахин из цветов изображениям Будды и совершал жертвы всему святилищу. Затем из числа бхикшу, окружающих святыню, выбирали одного, который произносил полный текст молитв. После церемонии приступали к ритуальной трапезе (Lüders, 1896, с. 49) [56].

Монахи ежегодно на время дождливого сезона переезжали в другое постоянное жилище [57]. Переезд сопровождался церемонией *варшопагамана*. В турфанском собрании сохранился санскритский текст, описывающий такой ритуал. В нем говорится: «Почтенные должны обдумать: сегодня община вселится в постоянное жилище на время дождливого сезона. Также мне, монаху имярек, предстоит вселение в постоянное жилище на время дожд-

ливого сезона. Я, монах имярек, переезжаю в постоянное жили ще на прежние три месяца. Я выбираю город Хиппука, и там я буду искать пропитание на жизнь. В это время я буду жить в своей пещере в Дхармарамавихаре [58], которая махарадже Кучи Васуяшасом, жертвователем, опять отремонтирована». Формула завершается указанием: «Это следует повторять второй и третий раз» (Härtel, 1956, с. 126; Lüders, 1922, с. 245—246).

По-видимому, с этим обычаем связаны сведения китайского источника о том, что в Куче монахи и монахини каждые три месяца меняют свою келью. Вот как происходило переселение, судя по индийским записям Ицзина. В Индии перед сезоном дождей «каждому члену (сангхи) назначалось помещение: старшим давались лучшие, и так постепенно — вплоть до самых младших. В монастыре Наланда такая практика существует и теперь (в VII в.— *Б. Л.*), большая община монахов получает помещения ежегодно». Ицзин далее осуждает тех монахов, которые считают строения своей собственностью (I-tsing, 1896, с. 86).

Бхикшу питаются подаянием, а также благодаря регулярным и нерегулярным пожертвованиям. Монахам позволялось употреблять в пищу сладкое питье. В одном санскритском документе упоминаются ингредиенты напитков, употреблявшихся в монастырях. При их приготовлении использовались патока, мед, сахарный тростник, виноград, кристаллический сахар, имбирь, черный перец, плоды тамаринда (Lüders, 1930, с. 16). Князь Кучи Тоттика в начале VII в. пожертвовал монастырю множество сладостей (Lüders, 1930, с. 17).

Сбор милостыни был далеко не единственным занятием монахов. Монастыри являлись центрами буддийской учености. Заучивание буддийских текстов, обучение санскриту и другим языкам сочеталось с изучением светских наук. Среди документов III в. на кхарошти из Нии имеется своего рода программа обучения (№ 514). Она включала, в частности, изучение медицины, грамматики, музыки, геомантии, астрономии, поэзии и живописи (Bailey, 1963, с. 1). В индийских монастырях наряду с буддийским богословием изучались светская литература, грамматика, филология, медицина, изобразительные искусства (Dutt, 1962, с. 319—327). В состав дуньхуанской монастырской библиотеки наряду с преобладавшими в ней буддийскими сочинениями входили работы по медицине, математике, астрономии, географии, истории (Демидова, 1973, с. 60). Кроме того, монастыри являлись очагами буддийской письменности — именно в них занимались перепиской текстов. В колофоне китайской рукописи «Пратимокшасутры» сарвастивадинов (406 г.) сказано: «Бхикшу Дэюй, уходя с товарищами на лето из монастыря, переписал текст для чтения. Неловкость его руки при написании — причина его стыда, и он добавил эти строки в надежде, что читатели будут лишь размышлять над смыслом и воздержатся от смеха над почерком» (Giles, 1935, с. 810). На пути к переписыванию текстов иногда вставали не только незнание письменности или плохой почерк,

но и материальные трудности. 21 февраля 455 г. бхикшу Шэньцзун из Иу на китайской рукописи «Махапраджняпарамитасутры» записал: «Копирование закончено тогда-то бхикшу Шэньцзуном, неотесанным человеком с пером. Было трудно получить бумагу и чернила» (Giles, 1935, с. 812). Вместе с тем существовали и «официальные писцы», овладевшие хорошим почерком, располагавшие писчими материалами. Из источников известны также «учитель письменного текста» и «проверяющий». Последний иногда расписывался: «Проверка завершена» (Giles, 1935, с. 815—817); «Весь текст проверен, слово за словом» (Giles, 1935, с. 823) [59].

Буддисты-миряне жертвовали монастырям деньги на переписку священных книг. Так, например, некий Юань Жун из Моцзе [60] в 531 г. пожертвовал 4 тыс. монет на копирование буддийских сутр (Giles, 1935, с. 820). Монастырям делались пожертвования с той целью, чтобы монахи многократно (до 125 и даже 1000 раз) перечитывали и столь же многократно переписывали буддийские сочинения (например, «Саддхармапундарикасутру») «с сердцем, исполненным веры», молясь за здоровье заболевшего жертвователя или за его лучшее новое рождение. Есть документ такого рода, связанный с некоей Дун, уроженкой уезда Гаочан, супругой высокопоставленного чиновника. Пожертвование распределили более чем на 300 монахов (Maspéro, 1953, с. 156, № 325). Многие фрагменты санскритской «Саддхармапундарикасутры» найдены в Восточном Туркестане, оттуда происходит и ее хотано-сакское метрическое изложение. Сохранились колофоны санскритской рукописи этой сутры, написанные на санскрите, на хотано-сакском и на смеси этих языков [61]. В хотано-сакском колофоне сказано: «Госпожа Джалапуньяна вместе со своим супругом Джалапуньей, своим сыном Джалараджамом, дочерью Джалотамой, сыном Шмарадатой и дочерью Дуваки приказала переписать ради спасения своей жизни» (Emmerick, 1974, с. 383—384). Приведем и колофон сакской рукописи E: «Пхарша Замбаста приказал переписать мне [это]. Благодаря этим заслугам пусть быстрее он родится Буддой». Заказчики в колофонах названы *дананати* (донаторы), а сама переписанная рукопись названа *дэядхарма* (дар во имя веры). Анализ заказчиков показывает, что большинство донаторов принадлежат коренному населению Восточного Туркестана, некоторые из них — тибетцы (Воробьева-Десятовская, 1988, с. 345). Перепиской буддийских текстов в Турфане занимались и набожные миряне, особенно выходцы из высших сословий (Ogasawara, 1960, с. 14—15).

Среди монахов были специалисты-живописцы. В одном хотано-сакском тексте упоминаются два монаха-живописца из Пхемы (Kumamoto, 1982, с. 119) [62]. Однако многие обители не располагали такими специалистами и должны были нанимать их. Одна вихара уплатила 80 монет художнику за то, что он расписал фениксами и драконами стяги и балдахины для ритуальных процессией (Chavannes, 1913, с. 212—214, № 970/17).

Следует отметить более низкий статус монахинь по сравнению с бхикшу. Если монах, как отмечалось, должен был следовать 250 предписаниям, то жизнь монахини регламентировалась 500 заповедями (Waldschmidt, 1926, с. 1). Монахиня, прожившая сто лет после посвящения, встретив только что посвященного монаха, должна была первой приветствовать его, выражая должное почтение (Waldschmidt, 1926, с. 118).

Буддийская сангха помимо обычных монастырских церемоний, в которых, как отмечалось, иногда участвовали и миряне, устраивала также торжественные публичные празднества. Для Восточного Туркестана мы располагаем несколькими описаниями этих церемоний. Фасянь на рубеже IV—V вв. наблюдал такое празднество в Кашгаре. По его словам, оно проводилось раз в 5 лет по решению синклита «пяти паришад» [63]. По приглашению князя Кашгара «монахи четырех сторон света собираются вместе подобно облакам. Место сбора богато украшено, устанавливаются балдахины, вывешиваются шелковые флаги, изготовляются золотые и серебряные цветы лотоса, выставляются великолепные княжеский трон и сиденья для монахов. Когда собрание монахов завершается, государь и его сановники приносят сангхе дары (Fâ-hien, 1886, с. 22—23; 1957, с. 21; Si-yu-ki, 1967, с. 28).

Сюаньцзан описывает буддийский праздник в Куче. У западных ворот города, справа и слева от дороги, были установлены статуи Будды высотой 90 ли (около 27 м.— *Б. Л.*). Перед статуями ежегодно во время осеннего равноденствия на протяжении 10 дней проводили собрание буддийских монахов всего княжества. Государь и народ, от высших до низших, откладывали дела и участвовали в церемониях, слушали чтение священных текстов. По улицам Кучи следовали процессии повозок со статуями — «процессии изображений». Посмотреть на это зрелище стекались тысячные толпы народа (Si-yu-ki, 1967, с. 22).

Фасянь лично наблюдал буддийское празднество в Хотане. Жители города, начиная с 1-го дня 4-го месяца, подметают, поливают, украшают главные улицы. Над городскими воротами они устраивают большой, богато украшенный навес. Именно здесь во время празднества находились государь, его супруга, придворные дамы. Первая процессия устраивается монахами сангхарамы Гомати. В 3—4 ли от города они сооружают громадную повозку, оформленную в виде павильона высотой 30 ли. В нем помещались фигуры Будды и двух бодхисаттв, подвешивались золотые, серебряные, нефритовые фигурки деват. Когда повозка приближалась к городским воротам, правитель снимал с себя корону и княжеское одеяние и, надев другую одежду (очевидно, монашескую), в сопровождении сановников босой подходил к повозке, держа в руках цветы и курильницу. Приблизившись, он в знак почтения преклонял голову, разбрасывал цветы и возжигал благовония. С городских ворот княгиня и придворные осыпали повозку цветами. В следующие дни такие представления устраивали другие обители, причем повозки со священными статуями украшались

по-разному. Церемонии продолжались 14 дней — по числу хотанских больших сангхарам (Fa-hsien, 1957, с. 19—20; Si-yu-ki, 1967, с. 26—27).

В «Анналах страны Ли» рассказывается, что празднество проводится в первый весенний месяц. Монахи устраивали процессии с большими изображениями Будды и бодхисаттв, в них участвовали «обе сангхи», мужская и женская (Thomas, 1935, с. 124). Празднество проводилось на холме Гошринга в присутствии князя, придворных, аристократов.

Фасянь рассказывает о процессии повозок с изображениями в Индии, в Путалипутре [64]. На повозках устанавливалось напоминающее пагоду пятиярусное сооружение, которое покрывали белыми хлопчатобумажными тканями с цветными изображениями божеств. Все это украшено золотом, серебром, цветным стеклом, флагами и балдахинами. Со всех сторон сооружения были устроены святилища со статуями сидящих Будд, а также бодхисаттв. В процессии участвовало до 20 повозок. Играла музыка, миряне жертвовали цветы, возжигали благовония. На праздник стекались все монахи. Священные изображения оставались в городе до утра. Всю ночь горели светильники, совершались жертвоприношения богам. «Церемония,— заключает Фасянь,— такая же, как в других буддийских странах» (Fa-hsien, 1957, с. 60; ср: Si-yu-ki, 1967, с. 7).

В Индии, по свидетельству Ицзина, в VII в., когда заканчивался сезон дождей, монахи приглашали своего настоятеля занять почетное сиденье и читать сутры. «Следующим утром все они совершают обход деревни или города и благоговейно почитают все чайтьи. Они влекут за собой многоярусные повозки, несут на носилках священные изображения, высоко поднятые знамена и балдахины, закрывающие солнце. Это называется *самагри*, что переводится „согласие“ или „скопление (народа)“» (I-tsing, 1896, с. 87) [65].

Практика празднеств с ритуальными процессиями колесниц, несущих изображения буддийских божеств, по мнению А. Сопера, в Индии восходит по крайней мере ко времени Ашоки. В одном из его скальных эдиктов сказано: «Звук барабана делается звуком благочестия (*дхамма*), [за ним следует] показ народу небесных колесниц, слонов, огненных шаров и других небесных созданий» (Soper, 1959, с. 194) [66]. Скорее всего речь здесь действительно идет о культовых церемониях с колесницами. Японский ученый Косуги и западный исследователь А. Сопер предлагают свое толкование этой церемонии. Миряне в каждый день рождения Будды [67] благодаря праздничной процессии могли видеть священные статуи Учителя в движении. Торжественное шествие изображения Будды через ворота в запруженный народом город символизировали «первые семь шагов» младенца Будды, вступившего в духовное владычество над миром. В действии участвовал князь, высший светский авторитет, он приветствовал Будду и поклонялся ему, как поклонились Будде при его рождении, согласно

легенде, боги и люди. Нам представляется, что с таким объяснением в целом можно согласиться. Социально-прокламативный характер этих красочных религиозных празднеств очевиден.

Следует отметить, что буддийские празднества сопровождались драматическими представлениями. В «Анналах страны Ли» содержится предание о таком представлении, артистами в котором были небесные девы. Само действо было посвящено деяниям Шакьямуни. Организаторами этих зрелищ выступали монастыри. Так, в хотанском монастыре Мьялмока ежегодно, в 7-й и 8-й дни 1-го месяца устраивались драматические представления на темы джатак (Emmerick, 1967, с. 43—45; Thomas, 1935, с. 116—117) [68].

В ходе раскопок А. Лекока в пещерном храме близ Кызыла найдены фрагменты рукописей шрифтом брахми кушанского времени и, несомненно, индийского происхождения (Lüders, 1911, с. 1, 11). Манускрипты были в употреблении очень длительное время, и их еще в древности подновляли: выписывали заново отдельные знаки и слова, производили мелкие улучшения текста [69]. Рукопись содержит драмы буддийского содержания, причем языком одних персонажей является санскрит, других — пракрит (Lüders, 1911, с. 29—34). Имеются также фрагменты натак на тохарском языке (Sieg, Siegling, 1949—1953, с. 25).

Необходимо сделать несколько замечаний об экономической жизни восточнотуркестанских буддийских монастырей. Для Китая эта проблема детальнейшим образом разработана (Gernet, 1956), имеются также подробные исследования, основанные на дуньхуанских материалах (Čuguevskii, 1981, с. 39—56). Для Восточного Туркестана можно осветить лишь отдельные моменты этой важной темы.

Число монахов в каждом монастыре варьировало. Выше приводились некоторые данные по Куче и Хотану. В соседнем Дуньхуане в IX—X вв., для которого есть детальные сведения, средняя численность подвизавшихся в обители — примерно 50 человек (Чугуевский, 1983, с. 153—155; Gernet, 1956, с. 8—9).

В китайских манускриптах из Восточного Туркестана, как и в дуньхуанских документах, упоминаются *саньган* — «три руководителя». Это *шанцзо* (стхавира) — старейшина обители, *сэнчжу* (*вихарасвамин*) — настоятель монастыря, *вэйна* (кармадана) духовный наставник, наблюдавший также за постройками, регулировавший ежедневные занятия монахов, устанавливавший время и порядок церемоний (Чугуевский, 1983, с. 228—229). Все эти администраторы подписывали монастырские документы [70]. Для ведения монастырского хозяйства, в том числе финансовой отчетности, организации ремонтных и сельскохозяйственных работ, в Восточном Туркестане, как и в Дуньхуане, из числа монахов назначался на год *чжисуй*, т. е. управляющий делами. В начале года он отчитывался перед собранием монахов (Чугуевский, 1973, с. 256; Naba, 1959, с. 7).

Во владении монастырей в Дуньхуане (очевидно, в Восточном

Туркестане) находилось ритуальное имущество (статуи, священные книги, одеяния монахов), а также жилые помещения монастыря, поля, сады, скот (Чугуевский, 1972, с. 64). Так, упоминаемый в монастырских документах на тохарском В языке *pañcvarike* (санскр. *pañcavatika*) «наблюдающий за пятью видами инжировых деревьев», очевидно, управлял принадлежавшими обители садами (Sieg, 1950, с. 212).

Для руководства сельскохозяйственными работами на отдаленных угодьях монахи избирали из своей среды управляющего, который на длительное время поселялся вне обители, в ее земельных владениях. Об этом свидетельствуют, в частности, документы монастыря в Мазартаге [71], опубликованные Э. Шаванном и датированные примерно 720 г. Такой управляющий мог организовать даже строительство оросительных каналов (Chavannes, 1913; Gernet, 1956, с. 116). Документы из Турфана свидетельствуют, что восточнотуркестанские монастыри владели небольшим числом лошадей (Gernet, 1956, с. 121; Maspéro, 1953, с. 148, № 311). В собственности монастырей находились также мельницы и маслобойни (Naba, 1959, с. 7).

Монастырское хозяйство могли обслуживать, как это было в Дуньхуане, зависимые от монастыря крестьяне — *чанчжу байсин* (Чугуевский, 1975, с. 84—86). Об их роли в производстве и статусе свидетельствует следующий дуньхуанский документ: «Жилые строения и поля, которые находятся на территории [монастырей] и за ее пределами, получены в дар от верующих и предназначены для [обеспечения] пищей и имуществом монахов. Все [прикрепленные к монастырям] дворы вместе с их домочадцами, которые почтительно пожаловали [монастырям] дарители, навечно предназначены служить в монастырских подворьях и заниматься поддержанием (накоплением) имущества. Отныне и впредь ни один из предметов, которые относятся к чанчжу, начиная с иголки и кончая былинкой, включая людей — от младенцев и стариков,— не разрешается никому [ни под каким предлогом] отчуждать, а также брать, [или отдавать] в залог, или продавать. Если найдутся такие, кто не подчинится этому правилу, то будут подвергнуты суровому наказанию. Предметы, принадлежащие чанчжу, будут возвращены в монастырь. Чанчжу байсинам разрешается заключать браки только в своем роду» (Чугуевский, 1973, с. 41). Монастыри владели также зависимыми людьми рабского статуса. Китайцы обозначали их двумя терминами: собственно рабы (*нубэй*) и слуги (*цзяжэнь*). Они в основном прислуживали в монастырских помещениях, но при необходимости, особенно во время уборки урожая, работали на полях и в садах (Gernet, 1956, с. 123—124). Согласно китайскому документу из Дандан-уйлыка, такие рабы были в монастырях в Восточном Туркестане. Так, монах Даянь, управляющий внешними службами монастыря Хугосы, надзирал за слугами, косившими траву и поливавшими сады. Даянь также наказал строптивых слуг «согласно правилам» (Chavannes, 1907в, с. 532; Gernet, 1956,

с. 124). Зафиксированы случаи бегства из обителей рабов и рабынь.

Часть своих земель монастыри, например турфанская обитель Дэнъаньсы, сдавали в аренду (Чугуевский, 1983, с. 135). Арендаторы монастырской земли в турфанских документах называются *дяньжэнь*. При таком типе арендных отношений аренда оформлялась равноправным двусторонним соглашением, что не ставило арендатора в юридическую зависимость от монастыря (Чугуевский, 1983, с. 217; Sudo, 1959, с. 25). Некоторое представление о монастырском хозяйстве дает прошение об освобождении от государственной трудовой повинности, поданное турфанской сангхарамой Дэнъаньсы: «Наш вышеназванный монастырь впал в бедность. Площадь полей опять сократилась. Рабов у монастыря немного. Монахи и послушники остались без хлеба. Уже в течение ряда лет недостает на пропитание членов [их] семей. Добывание средств существования полностью зависит [от количества] земли» (Чугуевский, 1983, с. 125).

Значительную статью доходов монастырей составляли сборы пожертвований, торговля предметами культа. По некоторым данным, отдельные китайские монастыри только от торговли реликвиями в два священных дня — полнолуние и новолуние — получали доходы, которых им хватало на два месяца (Стужина, 1979, с. 159). Для Восточного Туркестана мы располагаем прямыми сведениями, что в связи со смертью близких богатые миряне делали значительные пожертвования обителям — деньги, лошадей, ткани и изделия из них (Chavannes, 1913; Maspéro, 1953, с. 155—156).

Монастыри, разумеется, тратили немало денег на покупку провизии, одежды, бумаги, письменных принадлежностей, на оплату труда слуг, а также нанятых обителью мастеров-ремесленников (Chavannes, 1913, с. 206—216, № 769—772). Больших средств требовало поддержание добрых отношений со светской властью. Так, один буддийский монастырь в связи со смертью крупного военачальника в качестве поминального дара преподнес 23 шелковые ткани (уплатив за них 3910 монет), а также повозку с одеждой для покойника (Chavannes, 1913, № 969/19). Согласно китайским источникам, монастырь в Мазартаге около 720 г. расходовал примерно 15 тыс. монет ежемесячно (Gernet, 1956, с. 19—20). Вся хозяйственная деятельность, в том числе денежные траты, тщательно фиксировалась в различных реестрах, ведомостях, расписках [72].

Монастыри являлись, ко всему прочему, своеобразными банками, которые осуществляли ростовщические операции. Известны для Восточного Туркестана написанные по-китайски контракты о займах, выданных монастырями Хотана знатным женщинам. Так, А Сунь в 80-х годах VIII в. заняла в монастыре 1,5 тыс. монет (Chavannes, 1907, с. 529, № 7; Gernet, 1956, с. 168). Несколько раньше некая Сюй Сыши заняла в монастыре 500 монет под вещевой залог. При просрочке установленной даты возврата

долга монастырь имел право продать залог (Chavannes, 1907б, с. 527—528; Gernet, 1956, с. 168—169) [73].

В числе монахов были очень богатые люди [74], занимавшиеся частными финансовыми операциями, в том числе и ростовщичеством. Так, например, монах Цяньин из монастыря Хугосы (Дандан-уйлык) в 782 г. одолжил солдату Ма Линчжуану 1 тыс. монет. В письменном договоре фиксировался ростовщический процент из расчета 100 монет ежемесячно. В заклад солдат отдавал свое имущество, включая свой скот. В случае невыплаты это имущество должно было служить компенсацией Цяньину (Chavannes, 1907б, с. 526—527; № 5; Gernet, 1956, с. 179—180). Нередко займы были натуральными. Так, согласно одному турфанскому документу, монах Фаи дал в долг женщине Цай Цзы пшеницу (Хуан Вэньби, 1954, ил. 44, рис. 47).

Разумеется, такая практика находилась в полном противоречии с доктринальными буддийскими установлениями. Как индийская виная, так и ее китайские переводы запрещали монахам «принимать участие в торговых сделках, обрабатывать поля, строить здания, держать рабов и разводить домашних животных» (Переломов, Абаев, 1980, с. 130). Однако на деле запреты не соблюдались, и хозяйственная деятельность монастырей развивалась, несмотря на определенную специфику, в русле экономической жизни каждой данной страны.

БУДДИЙСКАЯ МИССИЯ СРЕДИ ТЮРОК

Уже в IV—V вв. предки тюрок, ашина, проживавшие в Восточном Туркестане, вошли в тесный контакт с оседлым буддийским населением оазисов (Кляшторный, 1964, с. 108—114). Мухан-каган (553—572), правитель Первого Восточнотюркского каганата, в начале своего правления обратился в буддизм (Gabain, 1954, с. 163) [75]. Наследовавший ему Таспар-каган (572—581) сделал много для распространения Учения. Этому способствовала деятельность буддийского монаха Хуэйлиня, сумевшего стать близким к кагану человеком. Согласно китайским источникам, в стране тюрок был построен буддийский монастырь. Таспар-каган просил китайского императора прислать ему основополагающие буддийские сочинения. В ответ на это обращение была переведена на тюркский язык и послана кагану «Нирванасутра» (Gabain, 1954, с. 164). В согдийской Бугутской надписи говорится об учреждении среди тюрок буддийской сангхи. Сам Таспар-каган был ревностным буддистом и лично принимал участие в обрядах (Кляшторный, Лившиц, 1971, с. 133; Kljaštornyj, Livšic, 1972, с. 78).

В VII—VIII вв. в Западнотюркском каганате буддизм также был распространен, но не занимал монопольного положения. В частности, племена, кочевавшие у Иссык-Куля, продолжали почитать огонь и духов. Вместе с тем каган западных тюрок Тан-

шэху, чья ставка находилась в этой области, очень дружелюбно принял Сюаньцзана и внимал его проповеди (The life, 1959, с. 43—45). Вместе с тем и в начале VIII в., по свидетельству Хуэйчао, основная масса западных тюрок «не была знакома с законом Будды, не имела ни монастырей, ни монахов» (Fuchs, 1938, с. 453).

Китайский паломник Укун, посетив в 759—764 гг. Кашмир и Гандхару, видел там несколько буддийских храмов, основанных тюркскими правителями или членами их семей. Эти сооружения стояли к тому времени около ста лет. Так, в Кашмире имелся «Храм хатун» и «Храм Вэйлитэлэ», сына кагана тюрок. Это, по мнению Э. Шаванна, тот же самый персонаж, который фигурирует у Динавери как Вель-тегин, в других источниках — как Бар Муда. Он происходит из Бухары, жил в конце VI в. Что же касается «Храма хатун», то Э. Шаванна отождествляет ее супруга с Усан-тегинчой, который был правителем Каписы в 739 г. (Chavannes, 1903a, с. 198; Lévi, Chavannes, 1895, с. 354—357).

Нет основания сомневаться в справедливости местной традиции, связывавшей эти буддийские святыни с тюрками, предложенные же учеными идентификации и вытекающие из них хронологические определения отнюдь нельзя считать бесспорными. Ясно, что если не в конце VI в., то в первой половине VII в. некоторые правители западных тюрок или становятся буддистами, или покровительствуют этой религии. В начале VIII в. западнотюркские правители и знать предстают из сообщений Хуэйчао ревностными буддистами, учреждающими монастыри и приносящими им дары. Об одной из северо-западных областей Индии сообщается: «Хотя царь здесь тюрок, но почитают веру триратны. Царь, царские жены, принцы и знать — все воздвигают монастыри и делают буддийские жертвоприношения» (Fuchs, 1938, с. 445). О тюркских правителях, покровителях буддизма, этот путешественник сообщает очень много сведений (Fuchs, 1938, с. 446—449). По-видимому, права А. Габен, связывающая распространение буддизма у западных тюрок с переходом их к оседлой, особенно городской, жизни в окружении местного буддийского населения (Gabain, 1954, с. 166; 1961, с. 506). Нам представляется, что большое значение имели и политические обстоятельства, связанные с необходимостью наладить управление населением, исповедующим буддизм.

Очень рано буддийская религия проникает в уйгурскую среду. Одного из первых уйгурских вождей, Яглакар Яоши, правление которого началось в 628—629 гг., китайцы именовали Пуса, т. е. «Бодхисаттва». В Центральной Азии существовал обычай (зафиксирован у хотано-саков и тюрок) присваивать это имя в качестве почетного титула выдающимся буддийским проповедникам, князьям, буддистам. В любом случае такое именование есть несомненное свидетельство обращения в буддизм. К концу VII — началу VIII в. относится руническая надпись на найденной в Монголии китайской монете, использовавшейся как амулет. Надпись гласит: «Да будет благословен Кумаш-бакши!»; термин *baqšyg*

означает «буддийский вероучитель, наставник» (Кляшторный, 1973). Однако в 762 г. уйгурский каган сделал государственной религией манихейство, и буддизму, по-видимому, пришлось выдержать серьезную борьбу.

Переселение уйгуров в Ганьчжоу и Турфан после крушения Уйгурского каганата стимулировало становление в их среде буддизма. С X в. буддизм у турфанских уйгуров становится господствующей религией. В найденном в Турфане фрагменте «Арьяраджававадакамахаянасутры» сохранился колофон: «По приказанию хакана и хана, относящегося к роду Бодхисаттвы, недавно Колудисангхашри (перевел) с тибетского языка на уйгурский» [76].

Среди множества прозаических и поэтических произведений, созданных на уйгурском языке, преобладают буддийские сочинения (Малов, 1951, с. 139; Laufer, 1907). Переводные сочинения свидетельствуют о хорошей выучке переводчиков, полученной в монастырях. Переводы делались с санскрита, тохарского, тибетского, в значительной мере с китайского, а также, возможно, с согдийского языков. Сохранились «Суварнапрабхасасутра», «Саддхармапундарикасутра», «Абхидхармакошасутры», «Амитаюсутры», «Дишаствустиксутры», а также другие буддийские сочинения, в том числе биография Сюаньцзана (Фрагменты, 1980), буддийские стихотворения (Тугушева, 1970; 1973; 1988; Gabain, 1963, с. 221—222; Hazai, 1970; Zieme, 1975). «Можно сказать,— писал С. Е. Малов,— что почти весь основной священный канон буддийской письменности был переведен уйгурами на свой язык и хранился в монастырских библиотеках» (Малов, 1951, с. 142). Среди тюркоязычных буддийских памятников, конечно, особое место занимает «Суварнапрабхасасутра» (Алтун ярук). Необходимо упомянуть и «Майтрисимит», сочинение, переведенное с китайского языка и посвященное жизни Майтрейи. Фрагментарно сохранился его исходный индийский вариант. Имеются также хотано-сакские переводы «Майтрисимит», сделанные с санскрита и пали. В отличие от махаянских хотано-сакской и тюркской версий, тохарский вариант «Майтрисимит» подвергся хинаянскому влиянию. Тюркский вариант этого труда предположительно создан в IX в. или даже в первой половине VIII в. (Telcin, 1980, vol. 1, с. 8—9).

Нет никакого сомнения, что очень многие уйгуры вслед за автором одного раннего уйгурского стихотворения могли повторить (Тугушева, 1973, с. 250):



В учителя по имени Будда,
В его чистую (священную сущность),
В общину драгоценную
Всем своим существом я верую
(Тугушева, 1973, с. 250).

Неудивительно поэтому, что для Махмуда Кашгарского, для других иноземцев страна уйгуров — это страна буддийских храмов и идолов (Стеблева, 1971, с. 247).

Хотя среди тюркско-буддийских текстов есть хинаянские и махаянские, последние явно преобладают. Очевидно, в этом следует видеть отражение общих тенденций развития центральноазиатского буддизма. В некоторых сочинениях четко прослеживается центральноазиатский фон, влияние местной мифологии. Так, Авалокитешвара превратился в покровителя торговцев и путешественников («Саддхармапундарика»). Очень силен местный колорит и в «Дишаствустиксутре» и т. д. (Gabain, 1964, с. 211—243). На религиозную ситуацию не только на юге, но и на севере Восточного Туркестана оказала значительное влияние тибетская оккупация. Буддизм к середине VIII в. обрел в Тибете внутреннее единство и в 787 г. стал государственной религией (Богословский, 1962, с. 66). Особенно прославился своей буддийской миссионерской активностью тибетский цэнпо Ральпачана (817—836) (Gabain, 1954, с. 172). Поэтому тибетская оккупация Восточного Туркестана стала временем очень глубокого и широкого распространения буддизма. Следует отметить, что Восточный Туркестан, в особенности Хотан, оказал значительное влияние на формирование тибетского буддизма. В 830 г. хотанский архитектор и художники приняли участие в сооружении и украшении буддийского монастыря в Тибете (Hambis, 1977, с. 100). Этот частный факт символизирует общую ситуацию.

Таким образом, на протяжении почти целого тысячелетия буддизм развивался и укоренялся на земле Восточного Туркестана. Его распространение облегчалось тем, что, как и в Восточной Азии, «в идеологическом плане нигде в данном регионе буддизм не встретил соперника, претендовавшего на монопольное заполнение всей религиозно-идеологической сферы, сакральный статус которого в обществе был бы достаточно высок, чтобы исключить всякое соперничество. Поэтому буддийские идеи и верования сравнительно легко нашли свое место в духовной культуре. Дело в том, что религиозную жизнь обслуживала не одна какая-нибудь религиозная система, а сложный комплекс верований с сильно выраженными синкретическими тенденциями. Подобная обстановка оказалась весьма подходящей для буддизма» (Мартынов, 1982, с. 12, 15). Однако в дальнейшем судьбы буддизма в Восточном Туркестане отличались от хода его развития в странах Восточной Азии. Уже в III—IV вв. буддизм становится доминирующей, а затем и господствующей (хотя и не единственной) религией региона. Вся социальная жизнь Восточного Туркестана протекала под знаком буддизма, оказывавшего определяющее влияние на идеологию, литературу, искусство. Другой характерной чертой восточнотуркестанского буддизма был прозелитизм основной части господствующего класса. Местные аристократы, в том числе правители большинства княжеств, являлись ревностными буддистами, непосредственно участвовали в деятельности сангхи, щедро и активно помогали ей. Некоторые правители, судя по отдельным намекам источников, совмещали светские и духовные функции. Можно полагать, что в Хотане, Куче и некоторых других княжествах буддизм стал (или становился) государственной религией. Сангха и общество сращивались, буддизм приобретал вселенский характер, что особенно наглядно проявлялось во время религиозных празднеств. Разумеется, в разных государствах региона эти тенденции проявлялись по-разному. Особо выраженными они были в Хотане, государственное устройство которого развивалось в направлении теократии.

РУКОПИСИ БУДДИЙСКИХ КАНОНИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ I ТЫС. Н. Э., ОБНАРУЖЕННЫЕ В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ И СРЕДНЕЙ АЗИИ

Из числа буддийских канонических произведений, созданных в Восточном Туркестане, сохранились прежде всего санскритские тексты письмом брахми. Брахми в ходе приспособления для фиксации местных бесписьменных языков Восточного Туркестана — тохарских А и В и хотано-сакского — уже к V в. дало две новые разновидности: наклонное центральноазиатское брахми, получившее распространение в северных оазисах Восточного Туркестана, и вертикальное центральноазиатское брахми, применявшееся в южных оазисах региона. Таким образом, санскритские рукописи буддийских канонических сочинений, найденные в Восточном Туркестане, могут быть точно локализованы и датированы с помощью палеографического анализа.

Коллекции санскритских буддийских манускриптов, переписанных в Восточном Туркестане, в настоящее время хранятся в СССР, странах Западной Европы, Японии и Индии. Общее число рукописей неизвестно, по всей вероятности, оно достигает 5 тыс. единиц хранения. Так, в немецкой Турфанской коллекции, которая после войны оказалась размещенной в самых различных музеях и институтах Германии, насчитывается около 2 тыс. санскритских рукописей [77]. В коллекции А. Стейна в Британской библиотеке буддийских рукописей, очевидно, около 500 единиц хранения (каталог не опубликован). В Британской библиотеке и в India Office library хранятся две другие значительные коллекции — Р. Хёрнле и Дж. Макартни, также насчитывающие около 500 буддийских рукописей. О составе двух французских коллекций из парижской Национальной библиотеки (П. Пеллио и Ж.-Л. Дютрей де Рена) опубликованных сведений нет [78]. В списке японской коллекции санскритских рукописей Отани Сёсин — около 600 единиц хранения (Monumenta Serindica, vol. 4, fasc. 1, с. 49—92). В собрании рукописей ЛО ИВАН 330 санскритских рукописей (коллекции Н. Ф. Петровского, Н. Н. Кроткова, М. М. Березовского, С. Ф. Ольденбурга, И. П. Лаврова). Указанные санскритские рукописи происходят из разных областей Восточного Туркестана: Турфанская коллекция — из северных

оазисов, французские, английские и японская коллекции — как из северных, так и из южных оазисов, русская коллекция — в основном из южных оазисов.

Самые ранние рукописи письмом брахми, известные ученым, были найдены именно на территории Восточного Туркестана и датируются кушанским периодом. Это хранящиеся в Турфанской коллекции незначительный фрагмент абхидхармического текста, отрывки из буддийских джатак и неотождествленные комментарии к сутре (Lüders, 1911; Waldschmidt, 1965), а также многочисленные мелкие фрагменты рукописей на пальмовых листьях из коллекции Н. Ф. Петровского в собрании ЛО ИВАН. Представляется, что они были переписаны на территории Индии и привезены в Восточный Туркестан в готовом виде. Примерно 20% всех санскритских рукописей, найденных в Восточном Туркестане, также были привезены из Индии и относятся к V—VII вв. [79]. В местных буддийских центрах, главным образом в Хотане, с V в. регулярно переписывались санскритские канонические тексты, в Хотане они также активно переводились на хотано-сакский язык. О времени начала перевода санскритских буддийских текстов на тохарские языки А и В сведения отсутствуют. Самые ранние санскритские и тохарские рукописи, переписанные в северных оазисах Восточного Туркестана, датируются VII в. н. э. Судя по палеографическим особенностям сохранившихся буддийских рукописей на хотано-сакском языке и на тохарских языках А и В, наиболее активно процесс перевода с санскрита на местные языки протекал в VII — середине IX в. К середине VII в. относится возникновение тибетской письменности на основе кашмирского брахми. Самые ранние тибетские рукописи (середина VIII в.) также найдены на территории Восточного Туркестана. Они позволили установить, что в середине VIII—IX в. на тибетский язык с санскрита переводились махаянские буддийские сочинения, причем в основу переводов были положены версии канонических сочинений, распространенные в Хотане.

На протяжении всей второй половины I тыс. в северных оазисах Восточного Туркестана работали над переводами буддийских текстов китайские переводчики. Монастыри Дуньхуана находились в тесных культурных контактах с Турфаном и Кучой. На всей этой территории действовали школы переписчиков, характеризовавшиеся одинаковыми профессиональными навыками, использовались китайская бумага и тушь, и турфанские китайские рукописи практически невозможно отличить от дуньхуанских. Самые ранние китайские буддийские манускрипты из Дуньхуана относятся к IV в.

Из северных оазисов Восточного Туркестана первой экспедицией С. Ф. Ольденбурга были привезены незначительные фрагменты буддийских рукописей и ксилографов на тангутском языке, которые могли попасть сюда позднее, в XI в., когда буддийские центры из Восточного Туркестана переместились в Западное Ся,— в том числе, в Хара-Хото. Буддийский канон переводился на тангутский язык с китайского и тибетского языков, о распространении в Западном Ся санскритских рукописей ничего не известно. Во всяком случае, в библиотеке, обнаруженной П. К. Козловым в Хара-Хото, санскритских рукописей нет [80].

Большинство из санскритских буддийских текстов из Восточного Туркестана представляют собой не полные сочинения, а лишь незначительные отрывки и фрагменты без заглавий и колофонов, без начала и конца. Благодаря непрерывавшейся традиции, начало которой прослеживается по восточнотуркестанским и дуньхуанским рукописям, наиболее полно буддийский канон хинаяны и основные школы махаяны представлены в переводах с санскрита на тибетский и китайский языки. Только эти переводы позволяют до некоторой степени судить о структуре канонов различных хинаянских школ и репертуаре канонической литературы махаяны. Эти переводы, как и хинаянский канон тхеравадинов на языке пали, который донесла до нас традиция Шри-Ланки, Мьянмы (Бирмы) и других стран Юго-Восточной Азии, могут быть использованы учеными для отождествления фрагментов санскритских канонических сочинений. Необходимым условием этого является наличие санскритско-палийско-тибетско-китайских терминологических соответствий. Второй важный момент анализа — соотнесение терминологических эквивалентов с соответствующей буддийской школой, поскольку одни и те же термины в различных школах могут иметь различную интерпретацию и, наоборот, сходные логико-философские категории в различных школах могут фиксироваться в различных терминах. Репертуар санскритской буддийской литературы, пользовавшейся популярностью в различных оазисах Восточного Туркестана, искусственно сужен из-за невозможности отождествления ряда сочинений. Все же при анализе тех санскритских рукописей, которые уже удалось отождествить, при соотнесении их с буддийской традицией на иных языках удается выявить некоторые наиболее популярные произведения, сферу их распространения, хронологические рамки функционирования и историю редактирования.

Анализ сохранившихся буддийских текстов из Восточного Туркестана и Средней Азии позволил сделать ряд важных выводов, продвинувших вперед изучение буддизма. Первый вывод — в I тыс. н. э. на территории региона были распространены канонические сочинения хинаяны, махаяны, а к концу периода — и ваджраяны. При этом среди китайских рукописей из Дуньхуана преобладают махаянские, а хинаянские представлены слабо. К концу I тыс. в Восточном Туркестане появились сочинения ваджраяны на санскрите, тибетском, хотано-сакском, китайском и уйгурском языках (сутры с большим числом дхарани, сборники дхарани, мантр).

Второй важный вывод состоит в том, что восточнотуркестанские и среднеазиатские находки впервые позволили поставить вопрос о наличии санскритских канонов большинства школ хинаяны. Состоявшийся в Гёттингене в 1982 г. симпозиум, посвященный

изучению школ хинаяны, показал, что в настоящее время можно говорить о существовании по крайней мере семи различных редакций «Сутрапитаки», относящихся к различным школам (Mayeda, vol. 3, pt. 1, с. 94). Среди восточнотуркестанских и среднеазиатских санскритских рукописей пока отождествлены сутры и сочинения из «Винаяпитаки» сарвастивадинов, мулясарвастивадинов и дхармагуптаков. Возможно, некоторые фрагменты следует относить к канону махасангхиков. Находки санскритских текстов значительно продвинули и исследования китайских переводов канонических текстов хинаяны. Традиция обычно относила их к той или иной школе только на основе биографий переводчиков с санскрита на китайский язык. При сопоставлении найденных санскритских текстов с китайскими переводами стало ясно, что следует пересмотреть традиционные взгляды, укоренившиеся в буддологии относительно принадлежности четырех агам хинаянской «Сутрапитаки» определенным школам. Так, в начальный период исследования китайских переводов ученые полагали, что все четыре агамы принадлежат школе сарвастивадинов. Затем удалось уточнить, что этой школе принадлежат только две агамы — «Мадхьямагама» и «Самъюктагама» (Bagchi, 1927, vol. 1, с. 158—159, 337, 382). «Диргхагама» же, как доказано многими учеными, переведена с санскритского канона дхармагуптаков (Bagchi, 1927, vol. 1, с. 203; Bareau, 1955, с. 229; Brough, 1962, с. 49; Hahlweg, 1954, с. 9; Waldschmidt, 1932, с. 229) [81]. По данным «Энциклопедии буддизма», составленной в 1961 г., до нас дошли китайские переводы «Мадхьямагамы» школы сарвастивадинов, «Самъюктагамы» школы мулясарвастивадинов, «Диргхагамы» школы дхармагуптаков, «Экоттарагамы» школы махасангхиков (Lu Ching, 1961, с. 242 и сл.; Kumoi, 1961, с. 248). Японские ученые показали, что китайские переводчики часто не принимали в расчет, к какой школе относится попавший в их распоряжение санскритский текст. Стремясь сохранить полноту канона, они нередко дополняли агамы сутрами других школ, поэтому китайский перевод агам, как правило, нельзя использовать для установления, к какому разделу «Сутрапитаки» первоначально относился санскритский текст данной сутры. Существуют также значительные расхождения в числе и последовательности сутр между палийской «Сутрапитакой» и китайским переводом санскритских «Сутрапитак» (Akanuma, 1929). Поскольку все агамы были переведены на китайский язык по отдельности, китайские переводы не могут помочь в решении вопроса. Не помогают установить порядок следования агам и найденные санскритские тексты. Чисто условно при изложении материала ученые исходят из того, что порядок агам в «Сутрапитаке» сарвастивадинов и мулясарвастивадинов был таким же, как в палийском каноне, хотя высказаны и другие точки зрения. Так, Маэда Эгаку указал семь различных последовательностей агам, возможных для канонов сарвастивадинов и мулясарвастивадинов, основываясь на указаниях, встретившихся в различных сочинениях на санскрите и

в китайских переводах неканонической литературы (Mayeda, vol. 3, pt. 1, с. 96). Среди турфанских санскритских текстов больше всего представлены «Диргхагама» и «Самъюктагама». Принадлежность сохранившихся сутр к первому разделу точно устанавливается благодаря наличию указаний в самих текстах и характеру сутр: это «Длинные сутры». «Диргха». Меньше всего сохранилось сутр из «Экоттарагамы» (только две, но благодаря особой структуре текстов сутр из этого раздела [82], их принадлежность к «Экоттарагаме» устанавливается безошибочно). О принадлежности сутр к «Мадхьямагаме» или к «Самъюктагаме» в самих текстах, как правило, указаний нет. Только в ксилографическом издании санскритского канона сохранились 23 неполных листа (в Турфанской коллекции) и два фрагмента (в коллекции Д. А. Клеменца ЛО ИВАН) с пометами на полях, подтверждающими, что данные сутры относятся к «Самъюктагаме».

Первые итоги сопоставления санскритских текстов, найденных в Центральной Азии, с китайскими переводами были подведены Э. Вальдшмидтом еще в 1932 г. (Waldschmidt, 1932, с. 229—233). Дальнейшие исследования подтвердили правильность его выводов относительно принадлежности большинства имеющихся в распоряжении текстов к школам сарвастивадинов и мулясарвастивадинов, причем провести разделение сутр «Сутрапитаки» между этими школами пока не представляется возможным (Jong, 1968, с. 395—402).

Поскольку в китайском переводе полностью сохранилась «Диргхагама» дхармагуптаков [83], отождествление сохранившихся в Турфанской коллекции санскритских сутр «Диргхагамы» проведено Э. Вальдшмидтом по китайским переводам отдельных сутр, выполненным другими переводчиками. Э. Вальдшмидту удалось показать, что в основу этих переводов положены санскритские сутры сарвастивадинов. В китайской «Чанъаханьцзин» — 30 сутр, в палийской «Дигханикае» — 34 сутры. К «Диргхагаме» сарвастивадинов относится 101 рукопись Турфанской коллекции. В десяти из них, как и в четырех фрагментах различных рукописей коллекции М. М. Березовского (собрание ЛО ИВАН), в одном и том же порядке сохранились «Дашоттарасутра», «Сангитисутра» (Rosen, 1968), «Чатушпаришатсутра» (Waldschmidt, 1952; 1957; 1962), «Махаваданасутра» (Бонгард-Левин, 1990; Waldschmidt, 1953; 1956), «Махапаринирванасутра» (Бонгард-Левин, 1990; Waldschmidt, 1950; 1951). Фрагменты этих же сутр хранятся в Британской библиотеке в коллекции Р. Хёрнле, который впервые попытался сопоставить санскритскую «Сангитисутру» с «Чанъаханьцзин» и установил, что в основу китайского перевода положена санскритская редакция сутры, отличающаяся от той, которая была в распоряжении исследователя (Manuscript remains, 1916, с. 16—24).

Принадлежность остальных сохранившихся санскритских сутр к «Диргхагаме» может быть принята только условно, на основе их сопоставления с «Дигханикаей». Среди данных сутр стоит

отметить «Атанатикасутру» [84]. Она сохранилась в Турфанской коллекции в 16 списках и, очевидно, пользовалась большой популярностью в Восточном Туркестане (Hoffmann, 1939; Waldschmidt, 1961, с. 200—203). Сравнение с палийской версией показало, что санскритский текст значительно полнее и подвергся редактированию. Анализ буддийского пантеона, сохранившегося в сутре, позволяет предположить, что редактирование произошло на территории Восточного Туркестана. В пантеон включены многие божества, имена которых не засвидетельствованы в индийских буддийских текстах. Сутра входит в число немногих переведенных на тибетский язык хинаянских канонических сочинений магического содержания. Те же клише повторяются при описании буддийского пантеона в другой сутре из «Диргхагамы» — «Махасамаджасутре», также найденной в Турфане. В коллекции Р. Хёрнле и Дж. Макартни и в коллекции Н. Ф. Петровского сохранились отрывки из других заклинательных сутр, посвященных беседе Будды с военачальником якшей Манибхадрой, братом Куберы [85]. Судя по палийской «Дигханикае», эти сутры тоже должны входить в «Диргхагаму». Сохранилась и санскритская «Брахмаджаласутра», значительно отличающаяся от одноименной палийской сутры (Waldschmidt, 1971, № 803), а также ряд других сутр из этого раздела. Всего к настоящему времени обнаружена примерно половина (18) сутр «Диргхагамы» сарвастивадинов и мулясарвастивадинов (Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1990, с. 20—21).

В китайском переводе «Мадхьямагамы» насчитывается 222 сутры, в палийской «Маджджхиманикае» — 152 сутры. Структура этих разделов позволила Э. Вальдшмидту отнести к «Мадхьямагаме» два сборника из Турфанской коллекции (№ 163 и 412) и ряд отдельных сутр. Три фрагмента одной из них — «Бодхараджакумарасутры» — есть в коллекции М. М. Березовского из Кучи (Бонгард-Левин, 1990). Еще две сутры обнаружены в коллекции Р. Хёрнле (Manuscript remains, 1916, с. 27—35, 46—52). Таким образом, «Мадхьямагама» сарвастивадинов и мулясарвастивадинов представлена в настоящее время 15 сутрами.

Санскритские тексты «Самъюктагамы» сохранились лучше. Часть из них точно документирована благодаря принадлежности к упомянутому выше печатному канону сарвастивадинов. Существуют два китайских перевода этой агамы — полный (Трипитака Тайсё, № 99), сделанный Гунабхадрой в 426—479 гг. (50 цзюаней), и краткий (Трипитака Тайсе, № 100, имя переводчика утрачено). Как показал Э. Вальдшмидт, оба перевода сделанные с санскритского текста сарвастивадинов (Waldschmidt, 1980, с. 146—147), далеко отстоят от палийской версии «Самъюттаникаи», в которой 5 ваггa, 56 самъютт и около 2,8 тыс. сутт (как правило, без названий). Ни китайские переводы, ни палийская версия не соответствуют санскритским текстам «Самъюктагамы» из Восточного Туркестана. Японские ученые склонны объяснять этот факт тем, что Гунабхадра в основу китайского перевода положил более позднюю рукопись мулясарвастивадинов, подвергшуюся значительному редактированию (Mayeda, vol. 3, pt. 1, с. 99—101). В настоящее время отождествлены санскритские фрагменты более чем 200 сутр «Самъюктагамы» из Турфанской коллекции, собрания рукописей ЛО ИВАН, коллекции Р. Хёрнле (Manuscript remains, 1916, с. 36—40, 40—44, 44—46) и А. Стейна из Хадалыка (Vallée-Poussin, 1913, с. 569—580).

«Экоттарагама» до недавнего времени была известна в двух версиях: тхеравадинов [86] и махасангхиков-локаттаравадинов, которая сохранилась только в китайском переводе (Трипитака Тайсё, № 125) [87]. Фрагменты Турфанской коллекции и недавно введенные в научный оборот гилгитские фрагменты «Экоттарагамы» показали, что существовала также ее санскритская версия, которая отличается и от палийского текста, и от сохранившегося китайского перевода. В свете последних исследований Л. Шмитхаузена можно предположить, что это была редакция индийских сарвастивадинов-вайбхашиков (Schmithausen, vol. 2, с. 304—374).

Исследование турфанских фрагментов «Экоттарагамы», которые относятся к «Эканипате» (№ 952, 974, 975, 1000), проведено Э. Вальдшмидтом (Waldschmidt, 1980, с. 169—174), который высказал предположение о принадлежности этих рукописей школе сарвастивадинов. Отрывки из двух гилгитских рукописей, как доказала С. Диц, по всей вероятности, относятся к «Экоттарагаме» мулясарвастивадинов (Dietz, B. 3, H. 1, с. 172—179). С. Диц склонна и турфанские фрагменты относить к школе мулясарвастивадинов.

Среди рукописей Турфанской коллекции сохранился полный санскритский текст «Уданаварги» сарвастивадинов. Он представлен 194 списками, в некоторых сохранились все 33 варги с уддана (№ 269, 270, 447, 449, 490, 525, 527) (Bernhard, 1965; 1968). «Уданаварга» сарвастивадинов включает «Дхармападу» и гаты, которые в палийском каноне входят в составе «Самъюттаникап» и «Суттанипаты» (в палийской «Дхаммападе» 26 ваг). «Уданаварга» и особенно «Дхармапада» пользовались большой популярностью в Дуньхуане. Сохранилось пять переводов «Дхармапады» на китайский язык, самый ранний относится к III в. н. э. (Трипитака Тайсё, № 210). Сравнение текстов показало, что ранние китайские переводы осуществлялись не с санскритской, а с пракритской версии, которая, по предположению Г. Рота, восходит к первым векам до новой эры. На ее основе сложилась палийская версия и версия на северо-западном пракрите гандхари (Roth, 1980, с. 94). Берестяная рукопись кхарошти, соответствующая этой последней версии и датируемая I—II вв. н. э., найдена в Восточном Туркестане. Турфанские манускрипты сохранили более позднюю редакцию, которая, согласно буддийской традиции, относится к эпохе Канишки и была составлена Дхарматратой. Эта редакция послужила основой для перевода «Дхармапады» на тохарский В. В собрании ЛО ИВАН сохранились фрагменты санскритско-тохарской билингвы (Миронов, 1909, с. 247—260); есть

такие фрагменты и в коллекции Р. Хёрнле (Thomas, 1971, с. 225—265).

Сохранившиеся рукописи показывают, что на всей территории Восточного Туркестана и Средней Азии большой популярностью пользовались повествовательные произведения типа джатак и авадан, притчи. В ходу были сборники нравоучительных рассказов и историй о жизни Будды Шакьямуни в прежних рождениях, о жизни бодхисаттв. Сюжеты извлекались из «Сутрапитаки» и «Винаяпитаки». В санскритской рукописи из Байрам-Али обнаружен конспект подборки джатак и притч, составленный для проповеднических целей в Индии в V в. Рукопись содержит также цитаты-афоризмы из «Сутрапитаки» сарвастивадинов, которые были подобраны для проповеди Учения. Манускрипт свидетельствует о том, что в Индии существовал традиционный набор цитат, в основном из сутр малого размера — «Мадхьямагамы» и «Самъюктагамы», которые широко использовались как в буддийской канонической, так и в авторской литературе. Эти цитаты встречаются в «Абхидхармакоше» Васубандху, в сборниках авадан «Аваданашатака» и «Дивьявадана», в «Махавасту».

Таким образом, сопоставление хинаянских санскритских сутр из Турфанской коллекции, из коллекций А. Стейна, Р. Хёрнле, П. Пеллио, М. М. Березовского, Н. Н. Кроткова, а также сутр, найденных среди гилгитских рукописей, с соответствующими палийскими версиями и переводами на китайский язык показывает, что в I тыс. н. э. в Восточном Туркестане существовало несколько редакций агам школ сарвастивадинов и мулясарвастивадинов. От самой старой, индийской сарвастивадинской редакции сохранились только цитаты в более поздних буддийских сочинениях. Сами же эти сочинения в большинстве случаев дошли до нас только в переводах на тибетский и китайский языки. Известны также восточнотуркестанская санскритская редакция школы сарвастивадинов, более поздняя индийская санскритская редакция, отражающая традиции мулясарвастивадинов, а также китайская редакция, создатели которой не придерживались последовательно традиций сарвастивадинов, тхеравадинов или мулясарвастивадинов. Для переводов использовались наиболее полно сохранившиеся тексты, доступные книжникам. Главной целью переводчиков и составителей было перевести как можно больше сутр, а если недоставало санскритских рукописей из Индии, использовались рукописи, находившиеся в обращении на территории Хотана, или палийские сутры.

Во всех оазисах Восточного Туркестана найдены фрагменты санскритской «Пратимокшасутры» сарвастивадинов для монахов и для монахинь и комментарии к ней. Наибольшее число изданных фрагментов этого сочинения сосредоточено в Турфанской коллекции. Первоначально Э. Вальдшмидт опубликовал «Пратимокшасутру» для монахинь (Waldschmidt, 1926), недавно были изданы все фрагменты «Пратимокшасутры» для монахов (Lüders, Härtel, Simson, 1986). В Турфанской коллекции сохранился также

один лист «Пратимокшасутры» дхармагуптаков (Waldschmidt, 1965, № 656). Комментарии к «Пратимокшасутре» — «Винаявибхангу», обнаруженную среди турфанских рукописей, издала В. Розен (Rosen, 1959). Фрагменты «Пратимокшасутры» из французских коллекций издал Л. Фино (Finot, 1913, с. 465—557). 20 фрагментов и один целый лист из «Пратимокшасутры» сарвастивадинов обнаружены также в коллекциях М. М. Березовского и Н. Н. Кроткова в собрании рукописей ЛО ИВАН (Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1984).

В Турфане и Куче «Пратимокшасутра» была переведена на кучанский язык; два листа хранятся в коллекции Р. Хёрнле в Британской библиотеке (Couvreur, 1954; Lévi, 1912, vol. 1, с. 101—111). В коллекции П. Пеллио обнаружены фрагменты переводов на тохарский язык комментариев к «Пратимокшасутре» — «Кармавибханги» и «Кармавибхангападеши» (см.: Lévi, 1933, с. 151; 1932б; Sieg, 1938, с. 1—54).

Структура «Винаяпитаки» сарвастивадинов раскрыта в колофоне санскритской рукописи из Байрам-Али. Помимо традиционных канонических текстов, сохранившихся в палийской «Винаяпитаке» и в переводе «Винаяпитаки» сарвастивадинов на китайский язык [88], «Пратимокшасутры» [89] и комментариев к ней («Винаявибханга» и «Винаявасту»), в «Винаяпитаку» сарвастивадинов входили также «Винаянидана» [90] и компилятивные сборники правил ритуала для монахов и монахинь — «Винаяматрика» [91], «Винаяпанчика» и «Винаяшоддашика» [92]. В состав «Винаяпитаки» сарвастивадинов входил также указатель к ней — «Винаяуттарика» [93]. Сборник «Кармавачана» сохранился в Турфанской коллекции (Härtel, 1956). Описания ритуалов переводились на языки народов Восточного Туркестана, в частности на хотано-сакский (Emmerick, 1979, с. 40—41) и тохарский. Поскольку в рукописи из Байрам-Али перечислены названия текстов, входивших в «Винаяпитаку» сарвастивадинов (в V в. распространенную в Индии) и не совпадающих с названиями разделов «Шисуньлюй», можно предположить, что в Восточном Туркестане сохранилась другая редакция сарвастивадинской «Винаяпитаки» этой школы, которая и была положена в основу китайского перевода.

Круг махаянских сочинений, обнаруженных в рукописях в Восточном Туркестане, не дает возможности утверждать, что это направление буддизма имело свой канон, построенный по тому же принципу, что и канон хинаяны Трипитака. Как на санскрите, так и в переводах на другие языки сохранились только махаянские сутры. В основу Винаи, принятой в махаянских общинах и монастырях, была положена «Пратимокшасутра». До нас не дошло ни одной редакции комментариев к ней, связанных с деятельностью какой-либо махаянской школы. В отдельных монастырях Восточного Туркестана составляли свой свод правил с учетом традиционной комментаторской литературы различных школ хинаяны и местных условий. Такие своды, очевидно, отличались узким, локальным характером, подобно тем, которые най-

дены в Дуньхуане (Меньшиков, 1963; 1967) [94]. Абхидхарма также не может быть выделена в качестве самостоятельного раздела канона, поскольку она состоит из авторских комментариев буддийских ученых к сутрам махаяны. В рамках каждой национальной буддийской традиции, например тибетской или китайской, в этот раздел включены комментарии как индийских ученых, так и местных. Эти сочинения не вложены в уста Будды и не записаны его учениками и сподвижниками.

Судя по найденным рукописям, в Хотане во второй половине I тыс. н. э. главным направлением буддизма была махаяна. На хотано-сакский язык переводились с санскрита и гандхари только махаянские сутры. Так, Р. Эммерик описал 25 переводных махаянских сочинений (Emmerick, 1979, с. 15—36). Хотан поддерживал постоянные связи с Кашмиром и другими государствами Северной Индии, поэтому номенклатура буддийской литературы, находившейся в обращении в Хотане, во многом совпадала с репертуаром канонических сочинений, обнаруженных в Гилгите (см. Hinüber, 1979, с. 338—350). Изыскания в Центральной Азии дали большое число текстов махаяны I тыс. н. э.— самых ранних из дошедших до нас санскритских, тибетских, китайских, хотано-сакских, согдийских, уйгурских версий и редакций. Сопоставляя данные о различных редакциях и версиях сутр, можно восстановить картину становления основных сутр махаяны.

Исследователь китайских рукописей из Дуньхуана Цзян Лянфу отмечал, что широкой популярностью в Дуньхуане V—XI вв. пользовались всего полтора десятка сутр, копии которых составляют 95% рукописей, найденных в районе пещер Могао (Цзян Лянфу, 1956, с. 70; цит. по: Меньшиков, 1984, с. 4). Сравнение этих популярных китайских сутр с тибетскими и хотано-сакскими показывает, что на территории Центральной Азии находились в обращении одни и те же сутры на разных языках. Незначительные различия в репертуаре иногда можно объяснить временными обстоятельствами — тибетские и хотано-сакские рукописи в основном относятся к VIII—IX вв. В Китае и Японии получили распространение канонические тексты тех или иных сутр, в то время как в Дуньхуане, в Турфане, в Хара-Хото в ходу были апокрифические центральноазиатские версии этих же сутр.

В северных оазисах, в рамках тохарской культурной традиции, в тот же период главным направлением буддизма была хинаяна, о чем свидетельствует первая и единственная известная науке попытка издавать во второй половине VIII в. санскритский канон хинаяны ксилографическим способом. Преимущественное распространение сутр хинаяны в северных оазисах не исключало переписку в местных монастырях махаянских сутр, которые представлены в Турфанской коллекции незначительными фрагментами. Это отрывки сутр круга «Праджньяпарамиты», листы рукописей и ксилографов «Аштасахасрикапраджньяпарамитасутры» (2 листа турфанского издания, № 933—934; фрагменты трех листов, № 951, 956, 1022), «Шатасахасрикапраджньяпарамитасутры» (26 листов турфанского издания, № 645; один лист из другого ксилографа, № 1012; один лист рукописи, № 1384), «Ваджрачхедикапраджньяпарамитасутры» (№ 1195). От остальных махаянских сутр там имеется не более одного-двух листов. Речь идет о «Саддхармапундарикасутре» (№ 622), «Карунапундарикасутре» (№ 976), «Суварнапрабхасауттамараджсутре» (№ 1034), «Кашьянапаривартасутре» (№ 374), «Дхармашарирасутре» (№ 596), «Гандавьюхасутре» (№ 531), «Дашабхумикасутре» (№ 414).

В собрании рукописей ЛО ИВАН, в пять-шесть раз меньшем, чем Турфанская коллекция, сутры махаяны составляют основную часть. По числу сохранившихся списков можно судить о популярности тех или иных сутр в Хотане и Кашгаре. На первом месте стоит центральноазиатская редакция «Саддхармапундарикасутры», которая представлена знаменитой кашгарской рукописью Н. Ф. Петровского (Satapiṭakaṃ, 229; Toda, 1981, 1983). К той же редакции относятся 85 листов из семи различных рукописей (Воробьева-Десятовская, 1985, с. 78—164), два листа, изданные в отдельной статье (Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1987, с. 14—18), еще два листа, вошедшие во второй выпуск «Памятников индийской письменности в Центральной Азии» (Бонгард-Левин, 1990). В общей сложности центральноазиатская редакция сохранилась в 25 списках, непальско-гилгитская — в двух списках. Исследования показали, что «Саддхармапундарикасутра» бытовала в Восточном Туркестане, Дуньхуане, Китае, Непале и Индии в I тыс. н. э. в нескольких версиях и редакциях:

1. Центральноазиатская санскритская редакция, самая ранняя из всех сохранившихся (Bechert, 1976).

2. Непальско-гилгитская санскритская редакция (Saddharmapuṇḍarīka, 1912, 1975).

3. Хотано-сакская версия, от которой сохранилась только одна шлока (Emmerick, 1979, с. 25).

4. Краткая стихотворная апокрифическая хотано-сакская версия, зафиксированная в трех рукописях (Bailey, 1971; Khotanese documents, vol. 2, с. 5—6; vol. 3, с. 57—63).

5. Китайская версия I — перевод непальско-гилгитской редакции, выполненный Кумарадживой.

6. Китайская версия II — перевод центральноазиатской санскритской редакции, выполненный Джньянагуптой и Дхармагуптой в 601 г.

7. Дуньхуанская китайская редакция, включающая две апокрифические главы — 29-ю и 30-ю (Меньшиков, 1963; 1967, № 1292).

На втором месте по числу списков стоят сутры круга «Праджньяпарамиты» — фрагменты 20 рукописей «Аштасахасрикапраджньяпарамитасутры» (40 единиц хранения), один лист «Ваджрачхедикасутры», отождествленный еще С. Ф. Ольденбургом (Бонгард-Левин, 1990).

Уникальная рукопись VI—VII вв. «Кашьяпаривартасутры», 74 листа которой составляют почти полный текст сутры, важна

для истории становления двух махаянских школ: мадхьямики и йогачары. В транслитерации она была опубликована еще в 1926 г. (Stäel-Holstein, 1926). Сейчас подготовлены факсимильное издание, исследование, перевод отдельных разделов, глоссарий. Фрагмент из другой, более краткой и, очевидно, ранней редакции сутры, изданный В. С. Воробьевым-Десятовским (Воробьев-Десятовский, 1957), и один лист рукописи из коллекции К.-Г. Маннергейма (Jong, 1979, с. 513—521) позволили восстановить основные моменты обращения этой сутры в Индии и в Восточном Туркестане. «Кашьяпапариварта», относится к самым ранним сутрам махаяны, ее неоднократно цитировали Нагарджуна, его комментаторы, а также основоположники школы йогачара. Продолжается изучение китайских редакций сутры: во времена А. А. Стааль-Гольштейна было известно только четыре ее перевода на китайский язык (III—X вв.), недавно японским ученым в составе «Ратнамегхасутры» удалось выявить еще один перевод (Nagao, 1974, с. 13—25; Takasaki, 1974, с. 449). Сравнение тибетского перевода сутры с санскритским текстом показало, что на тибетский язык сутра переведена с полной санскритской редакции, сохранившейся в собрании рукописей ЛО ИВАН.

Начатые Г. М. Бонгард-Левиным исследования «Махапаринирванасутры» показали, что помимо хинаянских версий (на пали и на санскрите) в Хотане и Кашгаре широкой популярностью пользовалась махаянская версия, первоначально известная только в китайском и тибетском переводах. Эта версия в отличие от хинаянских содержит философский дискурс. Г. М. Бонгард-Левин опубликовал шесть фрагментов различных рукописей из собрания ЛО ИВАН (Бонгард-Левин, 1985, с. 38—54), во время поездки в Японию ему удалось найти в коллекции А. Стейна (по ксерокопиям) части тех же листов, к которым относятся фрагменты № 2 и 4. В настоящее время японские ученые отождествили более 30 фрагментов сутры из коллекции А. Стейна.

В собрании рукописей ЛО ИВАН хранятся также полный список санскритской «Джармашарирасутры» (Бонгард-Левин, 1985, с. 66—76) и листы из перевода этой сутры на хотано-сакский язык, которые еще не опубликованы. Недавно в коллекции рукописей ЛО ИВАН были отождествлены фрагменты санскритской «Буддханамасутры». Эта сутра — одно из многочисленных произведений особого жанра, сложившегося в Индии в период становления махаяны и призванного возвеличить имена Будды Шакьямуни и будд грядущих времен. В Центральной Азии сутры с перечислением имен будд получили самостоятельное развитие и пользовались широким распространением в хотано-сакской, тибетской и китайской культурных традициях. По ним можно проследить, как в недрах махаяны зарождалась ваджраяна. Санскритский текст одной из буддханамасутр — «Буддханамасахасрапанчашатачатуртрипанчадашасутры»[95] введен в научный оборот впервые. До сих пор о существовании сутр этого жанра было известно только по переводам на другие языки Центральной

Азии. В собрании рукописей ЛО ИВАН хранятся 13 листов и фрагментов пяти различных рукописей. Два листа из той же рукописи, которая хранится в коллекции Н. Ф. Петровского под шифром $SI\frac{P}{70}$, удалось обнаружить среди опубликованных без отождествления фрагментов коллекции Р. Хёрнле (Hoernle, 1897, с. 231—233). Таким образом, в настоящее время ученым известны 15 листов санскритской «Буддханамасутры». Исследование показало, что эти 15 листов относятся к двум различным редакциям, к первой редакции ближе всего стоит тибетский перевод, сохранившийся в «Канджуре»[96]. Аналогичная китайская версия[97] происходит от другой санскритской редакции или сильно переделана, что видно уже из названия сутры — «Уничтожение преград и грехов с помощью 5500 имен будд и дхарани».

Японский ученый Иногути Тайдзюн исследовал хотано-сакские и китайские версии сутр об именах будд и пришел к заключению, что они возникли на территории Восточного Туркестана (Inoguchi, 1959, с. 211—214; 1960, с. 208—211). Популярность этого жанра в Восточном Туркестане и в Дуньхуане в VII—X вв.[98] связана с зарождением ваджраяны. Дхарани, которые следовало применять для призвания будд, постепенно начали соединять в отдельные сборники, среди которых много апокрифов (Franke, 1985, с. 318—336)[99].

Подводя итог сравнительному анализу различных версий махаянских сутр, распространенных в Восточном Туркестане и Дуньхуане, кратко охарактеризуем степень их популярности в местных культурных традициях в различные периоды. Наибольшей популярностью во всех культурных традициях в северных и южных оазисах Восточного Туркестана и в Дуньхуане пользовались сутры круга «Праджньяпарамиты». В тибетской и китайской культурных традициях самой популярной была «Шатасахасрикапраджньяпарамита». Нижней границей ее распространения служит VII в., когда она была переведена с санскрита Сюаньцзаном. В Дуньхуане более распространены были тексты «Аштасахасрикасутры» в переводе Кумарадживы. «Аштасахасрика» сохранилась среди санскритских рукописей из Хотана, Турфана, Ладакха (коллекция А. Франке) (Sander, 1983, с. 18—19), а также среди рукописей из Гилгита. Представлена она и переводом на хотано-сакский язык (Konow, 1942). Эти манускрипты датируются V—VIII вв. Очевидно, в южных оазисах Восточного Туркестана, как и на прилегающих к ним с юга территориях, «Аштасахасрика» была более популярна, чем «длинные» сутры «Праджньяпарамиты».

Короткие сутры круга «Праджньяпарамиты» — «Ваджраччхедика» и «Хридаясутра», судя по числу найденных в Восточном Туркестане санскритских и хотано-сакских рукописей, в V—VIII вв. большой популярностью не пользовались. Зато китайский перевод «Ваджраччхедики», принадлежащий Кумарадживе, был в Дуньхуане самым популярным махаянским текстом. Мень-

шей популярностью пользовались переводы «Ваджраччхеддики», сделанные в VI в. Бодхиручи и Парамартхи (Трипитака Тайсё, № 236, 238). По числу списков V—VIII вв. «Ваджраччхедика» стоит в дуньхуанской китайской коллекции ЛО ИВАН на первом месте — не менее 500 рукописей. В IX в. в Восточном Туркестане, судя по хотано-сакскому и китайским переводам, сутра подверглась редактуре и переработке, которые выразились в разбивке текста на 32 главы, добавлении предисловия и включении в текст некоторых комментариев. В китайском Дуньхуанском фонде ЛО ИВАН этот процесс хорошо прослеживается по тексту «Ваджраччхеддики», переписанному в тетрадки, своего рода карманные книги монахов. Таких тетрадок более 20. Уйгуры в XIV в. взяли за основу для перевода на уйгурский язык именно такой китайский текст — с разбивкой на 32 главы и предисловием Фудаши (Zieme, Hazai, 1968, с. 1—14). О широкой популярности новой редакции сутры свидетельствуют рукописи XI—XIII вв., найденные в Хара-Хото (Меньшиков, 1984, с. 9—10).

«Хридаясутра», одна из самых коротких сутр круга «Праджньяпарамиты» и в то же время одна из самых ранних [100] в Центральной Азии, сохранилась в двух редакциях: полной и краткой, дуньхуанской (Conze, 1948, с. 33—51). Написанная на пальмовых листьях санскритская рукопись полной редакции, датируемая VII в., была найдена японскими учеными в Восточном Туркестане и хранится в Токио (Nakamura, 1980, с. 164). Она положена в основу шести китайских переводов, причем самый ранний из них создан Кумарадживой. Не обнаруженный поныне санскритский оригинал краткой китайской дуньхуанской версии восстановлен Л. Гурвицем по китайской транслитерации (Hurvitz, 1977, с. 103—113). Та же краткая версия положена в основу перевода на тибетский язык. Тибетский перевод IX в. в значительном числе списков был найден в Дуньхуане, и сейчас им располагают многие собрания мира, в том числе и собрания дуньхуанских рукописей ЛО ИВАН (Savitsky, 1984, с. 281—290). Перевод «Хридаясутры» на хотано-сакский язык до нас не дошел, в одной из рукописей коллекции П. Пеллио обнаружен лишь сакский комментарий к сутре (Bailey, 1977, с. 153—162; Lancaster, 1977, с. 163—183).

В VII в. в Дуньхуане начала распространяться как самостоятельное сочинение 25-я глава китайского перевода «Саддхармапундарикасутры» («Гуаньшиинь пуса пинь»). Это явилось результатом возникновения в Центральной Азии культа бодхисаттвы Авалокитешвары. В VIII—X вв. «Сутра о Гуаньшиинь» в Дуньхуане по популярности стояла на втором месте после «Ваджраччхедики». Популярность сутры не была утрачена и в XI—XII вв., о чем свидетельствуют найденные в Хара-Хото китайские ксилографические издания (Меньшиков, 1984, с. 12) и тибетские рукописи из собрания ЛО ИВАН. В последующие эпохи культ Авалокитешвары в Китае и Тибете принял различные формы. В Тибете он пользуется широким распространением до настоящего времени, поскольку бодхисаттва Авалокитешвара является небесным покровителем страны.

На третьем месте у тибетцев и китайцев по популярности стояла «Апарамитаюхсутра» в центральноазиатской редакции. В собрании дуньхуанских рукописей ЛО ИВАН хранится 200 тибетских свитков с текстом сутры (каталог подготовлен Л. С. Савицким), аналогичные собрания есть в хранилищах Японии, в фонде П. Пеллио, в Британской библиотеке. Свитки созданы не позднее IX в. Китайских списков сутры сохранилось значительно меньше. Санскритский текст центральноазиатской редакции пока не обнаружен. Очевидно, поклонение западному раю Сукавати, а также Амитабхе началось в Дуньхуане только в VIII—IX вв. К IX в. относится и хотано-сакский перевод сутры (Emmerick, 1979, с. 25—28).

На четвертом месте по популярности в Дуньхуане и в последующие годы в Тибете стояла «Суварнапрабхасауттамараджасутра» (тиб. «Сэр-од»). Культ этой сутры, как и «Хридаясутры», более поздний, он связан с появлением ваджраяны. Обе сутры пользовались особой популярностью потому, что в их состав входили дхарани-обереги. Дхарани «Хридаясутры» сопровождали Сюаньцзана во время поездки в Индию и способствовали укреплению ее авторитета. Санскритская версия «Суварнапрабхасауттамараджасутры», возможно в нескольких редакциях или вариантах, сохранилась в Восточном Туркестане в виде незначительных фрагментов [101]. Сохранились небольшие фрагменты хотано-сакской версии, которые не удалось соотнести ни с санскритским, ни с тибетским или китайским текстами. В Дуньхуане текст сутры подвергся обработке, ей было придано предисловие, которое впоследствии переведено на уйгурский и на тангутский языки. В XI—XIII вв. «Суварнапрабхасауттамараджасутра» пользовалась большой популярностью у обоих народов [102]. В тангутских и китайских ксилографических изданиях сутры из Хара-Хото сохранилась большая гравюра, наглядно демонстрирующая, как сутра помогла избавиться от рождения в аду мяснику, забивавшему скот. Особой популярностью сутра до сих пор пользуется у тибетцев. Первые тибетские рукописи «Сэр-од» были найдены в Дуньхуане (Nobel, 1944; Simonsson, 1957). В Тибетском фонде ЛО ИВАН собрано около 500 ксилографов этой сутры различных изданий.

Как видно из изложенного, в Восточном Туркестане не только сохранились самые ранние версии и редакции буддийской канонической литературы на различных языках, но и формировалась буддийская догматика, определившая направления развития буддийского учения в странах Дальнего Востока и Центральной Азии [103].

Глава 15

МАНИХЕЙСТВО

Манихейство — синкретическая религия, представляющая собой соединение элементов иудео-христианско-гностических, зороастрийского, митраистского и буддийского учений. Мани, основатель вероучения, сумел соединить все эти элементы в сложную, но логичную и внутренне непротиворечивую систему. При этом он, по всей вероятности, исходил из мысли, что существует единая, изначальная истинная религия, посылаемая божеством на землю в виде откровения, а все существующие религии представляют собой позднейшие искажения истинной веры.

Есть несколько групп источников по манихейству. Собственно манихейские свидетельства известны науке только с начала XX в. Это турфанские тексты — множество больших и малых фрагментов манихейских книг, найденных в ходе нескольких экспедиций в Турфане. Они написаны на среднеперсидском, парфянском, согдийском, уйгурском, китайском, бактрийском языках и датируются главным образом VII—VIII вв., хотя оригиналы текстов восходят к гораздо более раннему времени. Позднее было обнаружено несколько коптских манихейских текстов, написанных на субахмимском диалекте коптского языка и происходящих из района Мединат Мади. В настоящее время опубликованы три из них: трактат «Главы» (Kephalaia), сборник псалмов и книга из нескольких разнородных текстов, обычно называемая «Манихейские гомилии». Имеется большой текст на греческом языке, датируемый, как и коптские документы, IV—V вв.,— «Кельнский кодекс», излагающий житие Мани (Adam, 1969; Alfaric, 1918—1919; Asmussen, 1975; Flügel, 1862; Hegemonius, 1906; Henrichs, Koenen, 1975; Kephalaia, 1940; Manichäische Handschriften, 1935; Polotsky, 1934; 1935).

До начала XX в. были известны две группы источников. Во-первых, это многочисленные изложения манихейской доктрины, оставленные западными и восточными отцами церкви — с конца III в. и позднее, на греческом, латинском, сирийском, армянском, арабском языках. Вторая группа — свидетельства мусульманских авторов, главным образом X—XI вв. Наконец, некоторые сведения о манихействе можно найти у китайских авторов.

Основатель манихейской религии Мани — лицо историческое, и в повествованиях о нем гораздо меньше эпизодов с чудесами и сверхъестественными явлениями, чем можно было бы предположить. В целом разнородные биографические источники дают достаточно полную картину жизни и деятельности Мани. Мани родился 14 апреля 216 г. н. э. в Вавилонии, в одном из небольших селений (Asmussen, 1965, с. 9—10). Имя его отца — Патик, мать, судя по большинству источников, звали Мариам. Родители были иранского происхождения; возможно, мать происходила из армянского рода. Незадолго до рождения Мани его отец Патик, до того исповедовавший, очевидно, зороастризм, переселился в район г. Месены, в устье Тигра, и вступил в одну из многочисленных иудео-христианских сект, распространенных тогда на Переднем Востоке. Позже, когда Мани исполнилось четыре года, Патик забрал в эту общину и его.

Секта, в которой воспитывался Мани, называется в арабских источниках «аль-муктасила», а в греческих βαπτισταί «баптисты» или «крестители». Из ее обычаев отмечен аскетизм, ношение белых одежд, обряд ежедневных омовений и очищения пищи путем омовения. Основателем секты считается Элхасай, согласно ересиологическим источникам — основоположник нескольких иудео-христианских сект; по его имени первоначальные единоверцы Мани называются также элхасаитами. В доктрине и практике секты наблюдаются черты, близкие гностическим течениям, а также мандеизму.

По легенде, первое божественное откровение Мани получил на тринадцатом году жизни и последующие 12 лет готовился к роли основателя новой, истинной религии. В 24 года, т. е. в 240 г. н. э., он впервые выступил как религиозный реформатор (Asmussen, 1975, с. 107; Henning, 1977, с. 205). С первыми проповедями он обратился к элхасаитской общине, в которой вырос; проповедь критиковала некоторые обычаи элхасаитов. Пресвитеры общины изгнали Мани, но некоторые его единоверцы пошли за ним и стали его первыми учениками; в их числе был отец Мани—Патик. Началось первое миссионерское путешествие Мани (240—242) — на северо-запад, в Мидию, а затем в Армению. Затем он повернул назад и водным путем прибыл в Северную Индию. Возвращаясь из Индии, он морем вернулся в Парс и достиг Месены (Kephalaia, LXXVI), а в Индию послал миссию, возглавляемую его учениками (Klíma, 1962; Püech, 1949; Widengren, 1983). Его миссия имела некоторый успех; в частности, источники передают, что он обратил в свою веру правителей некоторых городов и областей, в том числе родственников Шапура I (240—272). После вторичного посещения Парса и Мидии Мани явился ко двору шахиншаха, причем первая его проповедь при дворе относится к дате коронации Шапура I (Püech, 1949, с. 44—46). Первоначально деятельность Мани имела успех, Шапур приблизил вероучителя к себе, слушал его проповеди и позволил ему миссионерскую деятельность на территории всей державы Сасанидов, несмотря на противодействие со стороны ортодоксального зороастрийского жречества. Возможно, Шапур I видел в Мани будущего основателя новой государственной религии — реформированного зороастризма, и Мани, несомненно, постарался оправдать эти ожидания.

К 240—242 гг. следует, очевидно, отнести написание основных книг манихейского канона, в том числе книги «Шапуракан», написанной для Шапура I на среднеперсидском языке (остальные книги были написаны по-арамейски). Есть сведения, что Мани сопровождал Шапура в походах к границам Римской империи. Деятельность Мани не ограничивалась проповедями при дворе и в пределах Сасанидского государства: стремясь превратить свое учение в новую мировую религию, он посылал своих учеников в разные страны и области. Так, миссия, которую возглавлял Мар Адда, отправилась в Римскую империю и дошла до Александрии. Миссия Мар Аммо успешно распространяла манихейство в Центральной Азии, в Белуджистане и других областях Турана.

Через некоторое время (источники и исследователи определяют этот срок по-разному) Шапур охладел к новому религиозному учению; между ним и Мани произошел разрыв. Мани отправляется в новое путешествие, посещая в том числе те страны и города, где уже бывал раньше и основал общины. После смерти Шапура в 272 г. Мани пришел к его преемнику Хормизду I (272—273), который отнесся к нему благосклонно — во всяком случае, возобновил охранную грамоту. Мани снова отправился в путешествие — вверх по Тигру, затем в Сузиану, Месену, Ктесифон. Тем временем Хормизд I умирает, и на престол вступает Бахрам I (273—276), при котором возросла роль зороастрийской религии как опоры трона. Зороастрийское жречество было враждебно настроено по отношению к Мани и его учению. С точки зрения ортодоксального зороастризма манихейство представлялось еретическим извращением истинной религии. Очевидно, жрецы оговорили Мани перед шахом. Роковую роль в судьбе Мани сыграл зороастрийский жрец Картир, возвышение которого началось еще при Шапуре I. При преемниках этого государя влияние Картира возросло; он получил титул мобеда (верховного жреца) и стал ближайшим советником шахиншаха. Манихейские источники изображают Картира главным противником Мани и называют иранских жрецов-«магов» виновниками его гибели (Луконин, 1966, с. 73—81; 1971).

Ученые определяют дату заключения и смерти Мани по-разному (Asmussen, 1965, с. 10), но, вероятнее всего, это случилось весной 274 г. По прибытии в Белабад, столицу провинции Хузистан, Мани был схвачен и приведен к шаху. Состоялся разговор, во время которого Бахрам I предъявил Мани ряд обвинений и в конце концов приказал заключить его в тюрьму. В темнице Мани посетили его ученики, он произнес им последнее наставление и назначил своим преемником Сисинния. После 26-дневного заключения, в цепях и колодках, Мани умер. По всей вероятности, это произошло 2 марта 274 г. После смерти Мани ему отрубили голову и выставили ее на городских воротах (Henning, 1977; Rüech, 1949, с. 141). Существует несколько версий насильственной смерти Мани; в соответствии с самой распространенной, с него

живьем содрали кожу. Но здесь мы придерживаемся манихейских источников [1].

После смерти Мани положение манихейской церкви в Иране в разные периоды было более или менее сносным. В течение пяти лет за место духовного главы манихеев боролись два ученика Мани — Мар Габриаб и Сисинний, в конце концов одержавший верх. Около 289 г. началась новая волна преследований, Сисинний погиб мученической смертью, после чего главой церкви стал Иннай. По манихейскому преданию, он вылечил царя (Бахрама II?; 276—293) от болезни, после чего в течение трех лет манихеев в Персии не преследовали. Новые гонения возникли при Хормизде II (302—309) и продолжались на протяжении всей сасанидской эпохи, что привело к массовому бегству манихеев в Трансоксанию и к практическому исчезновению этой религии в Иране (Boyce, 1975, с. 3; Puech, 1949, с. 53).

В манихейской доктрине, как было сказано выше, соединены элементы почти всех известных Мани религиозных доктрин. Мани стремился к созданию универсальной мировой религии, призванной заменить все до сих пор существовавшие. Это вытекало из его идей реинкарнации великих вероучителей, изначального единства истинного вероучения и религиозного плюрализма как результата искажений истинной веры на разных стадиях ее развития и в разных странах. Самые общие положения манихейства должны были соответствовать основным догматам зороастризма, буддизма, митраизма, христианских и гностических течений. Вместе с тем Мани утверждал превосходство своей религии над всеми предшествующими, которые, будучи истинными, все же носили локальный характер и не располагали каноническими книгами, принадлежащими их основателям; за вероучителями проповеди записывали их ученики, что не могло не привести к позднейшим разночтениям и искажениям. Манихейство же призвано стать религией всех времен и народов, а его доктрина зафиксирована в книгах, написанных самим Мани.

Основным принципом манихейской религии является всеобъемлющий, последовательный дуализм [2]. Дуалистическая концепция Мани соединяет принципы зороастризма, христианства и гностицизма, причем некоторые элементы космогонии прямо восходят к вульгаризированным формам античной философии. Однако нельзя не признать (к этому мнению сегодня пришли многие исследователи), что манихейство — религия по преимуществу гностическая. Основные космогонические мифологемы и персонажи доктрины ведут происхождение от соответствующих гностических прототипов, хотя в «Шапуракане» они названы иранскими именами и отождествляются с зороастрийскими божествами и демонами.

Согласно манихейской доктрине, извечно существуют два несотворенных, совершенно чуждых друг другу начала — благое и злое, Свет и Мрак, разделенные границей в пространстве. В соответствии с одними источниками (коптскими), области Света и

Мрака ориентированы вертикально: Свет расположен наверху, в «высоте», а Мрак — внизу, в «бездне». По другим источникам, согласующимся с древней вавилонской традицией, два начала ориентированы по сторонам света: Свет господствует на севере, западе и востоке, Мрак — на юге (Fihrist, vol. 2, 1970, с. 786).

Царство Света находится в состоянии покоя, безмятежности и гармонии. Персонификация и верховное божество светлого начала — Отец Света, или Отец Величия, или Бог Истины, он же Первородитель. Он сам и его порождения-эманации — боги и ангелы — совершенны, благи, мудры и прекрасны. Существует двенадцать эманаций Отца Света, они же (в разных текстах) — двенадцать сыновей, или венцов, или эонов, вечно пребывающих с Отцом в царстве Света и не знающих мрака. Согласно учению Мани, божества безмерны, их красота, мудрость и совершенство непостижимы для человеческого разума. Но в восточной народной традиции царство Света воспринималось достаточно конкретно — в виде теплого, прекрасного, благоухающего рая, где повсюду произрастают деревья со сладкими плодами. Царство Мрака, напротив, темно, безобразно, зловонно, там царят зло, дисгармония и распри, его порождения агрессивны и находятся в постоянной борьбе друг с другом. Персонификация и активное начало Мрака — Материя, или Грех. Существуют пять миров (или пещер) Мрака, соответствующие пяти стихиям.

Два начала извечно пребывали раздельно, отделенные друг от друга нерушимой границей. «Священная история» манихеев начинается с того момента, когда Мрак позавидовал красоте Света и решил завоевать его. Материя стала порождать демонов на почве пяти миров темных стихий — дыма, огня, ветра, воды и тьмы,— а также субстрата пяти миров — двуполого начала Мрака, называемого в коптских текстах «сухое и влажное» или «жар и холод», «огонь и наслаждение». Демоны безобразны, злобны, агрессивны, двуполы. В отличие от мудрости божеств света порождениям Мрака свойственно «безумие», толкающее их на войну со Светом.

Вот как повествуется об этом в одном из коптских манихейских псалмов:

«Есть две природы — светлая и темная, разделенные
между собой изначально.
Царство Света состоит из пяти Величий, это Отец и его
двенадцать эонов, и эоны эонов;
Воздух живой, страна Света, и великий Дух дышит в них,
питая их своим светом.
А Царство Мрака состоит из пяти хранилищ, и это дым, огонь, ветер, вода и тьма; их помысел пресмыкается в них, движет их и /подстрекает?/ их воевать друг с другом.
Так они воевали друг с другом и дерзнули поднять руку на страну Света, думая, что смогут завоевать ее; но не знают они, что задуманное навлекут на свою голову.
Было множество ангелов в стране Света, имеющих силу пойти и смирить врага Отца, ему же угодно было словом своим, посланным от него, смирить мятежников, пожелавших подняться над тем, кто выше их» (Alberry, 9: 9—30).

Из пяти миров Мрака Материя взращивает пять деревьев, от которых впоследствии происходят разные виды растений и пять видов вкуса — соленый, горький, сладкий (пресный), кислый и острый. Из плодов пяти деревьев происходят пять видов демонов: демоны мира Дыма (верховной стихии) — двуногие, мира Огня — четвероногие, мира Ветра — крылатые, мира Воды — плавающие, мира Тьмы — пресмыкающиеся. Демоны затевают междоусобные битвы. Впоследствии от демонов четырех миров происходят четыре вида живых тварей, а порождения мира Дыма принимают участие в творении людей и придают им некоторое сходство с собой. Из тел демонов происходят металлы — золото, медь, железо, серебро, свинец и олово.

У каждого мира, а также у миров Сухого и Влажного есть свой царь. У четырех миров цари имеют облик животных: льва, орла, рыбы и дракона. Верх над всеми одерживает царь мира Дыма, именуемый также Царь Мрака или Князь Тьмы, в центральноазиатских текстах часто — Ахриман. Он пятилик — имеет львиную голову, орлиные крылья, драконье туловище, лапы как у двуногих демонов и рыбий хвост. Он колдун, обладающий многими волшебными свойствами (Kephalaia, 30—34). Царь Мрака подчинил себе все силы Мрака и повел их на войну со Светом.

Вторгшись в область Света, силы Мрака сумели захватить некоторую ее часть. Чтобы остановить их натиск, Отец Света вынужден был послать свои силы на войну с ними. Он породил, или «вызвал» [3] из себя, две божественные эманации: Великий Дух (или Мать Жизни или Мать Живых) и Первочеловека. Первочеловек в центральноазиатских текстах нередко называется Ормизд (среднеперсидский вариант имени бога Ахура Мазда). Великий Дух и все боги Света благословили Первочеловека на битву, и он направился в захваченную Мраком часть царства Света. Он «вызвал» пять светлых стихий-эманаций, своих Сыновей, или Одеяний, которые должны были служить ему оружием и защитой в грядущей битве,— воздух, ветер, свет, воду и огонь. Светлые стихии призваны были защищать Первочеловека от демонов пяти стихий Мрака — соответственно дыма, ветра, тьмы, воды (яда) и огня (пожара).

Первочеловеку удалось остановить натиск сил Мрака, но в ходе битвы он был вынужден отдавать им одного за другим всех пятерых своих сынов-одеяний, которые смешались со своими антиподами — стихиями Мрака. Так образовалась область смешения — хаос, из которого был впоследствии создан материальный мир. Светлые стихии связали стихии Мрака и приостановили их наступление, но и сами оказались связаны темными стихиями и лишены возможности возвратиться в область Света. Первочеловек остался безоружным. Отец Света создал еще одно божество — Дух Живой. Первочеловек воззвал к богам Света, а Дух Живой услышал его и ответил. Зов и Слух (Ответ) персонифицировались и стали самостоятельными божествами, пребывающими в материальном мире. Дух Живой спустился и вынес

Первочеловека из битвы, возвратив его в область Света. С этого момента начинается собственно космогония, т. е. история создания материального мира-космоса из смешения-хаоса. Мир сотворен для того, чтобы как можно быстрее и легче разделить светлый и темный элементы смешения, вернуть светлый на его небесную родину, а темный — в преисподнюю.

Еще две эманации Отца Света — Друг (Возлюбленный) Света и Великий Строитель — начинают строить эсхатологическую обитель для очистившихся светлых божеств [4]. Одновременно Дух Живой и Великий Дух (Мать Жизни) нисходят в область смешения и начинают творить материальный мир. Сверху мир ограничен десятью небесами, снизу — основанием земель и геенной, со всех сторон — стенами трех стихий: воды, огня и тьмы. Земля создается из тел демонов Мрака, небеса (десять твердей) — из их шкур (или из их душ). Звезды и планеты — вожди демонов Мрака, связанные божествами-демиургами в звездной сфере (Колесе) между твердями и землей. Пять царей миров Мрака стали пятью планетами, двенадцать вождей — зодиакальными созвездиями. Из светлых стихий Огня и Воды создаются Солнце и Луна — два божественных светила, они же — Корабли Света. Светила становятся обителями божеств, живущих в материальном мире. Над различными ярусами мира Дух Живой ставит пять своих сынов-эманаций: Светодержца, Царя Чести, Адаманта Света, Царя Славы и Омофора [5]. Они призваны поддерживать и охранять пять уровней мира, смиряя связанных там демонов Мрака.

Чтобы Свет начал восходить вверх, Отец Света сотворил еще одно божество — Третьего Посланца, который явился в мир на Солнце [6]. Третий Посланец показался силам Мрака, чтобы возбудить их страсть и заставить извергнуть светоносное семя. Для этой же цели он породил свои собственные эманации — двенадцать дев [7]. Увидев образ Посланца, демоны исторгли светоносное семя. Недоношенные, но живые порождения демонов в текстах называются «выкидышами». От них впоследствии произошли животные и растения.

Однако явление образа Посланца имело и другие, непредвиденные последствия. Материя пожелала завладеть образом Посланца, но не смогла сделать этого. Ее порождения на земле — архонты демонов мира Дыма и «выкидыши» — замыслили создать творения, подобные Посланцу, чтобы те царствовали на земле, задерживали в себе частицы Света и играли роль светил в материальном мире. Вождь «выкидышей» Сакла и его подруга создают первых людей — Адама и Еву — и влагают в них частицы Света. Тело людей, таким образом, принадлежит Материи, а душа светоносна. Но Свет, или «благая душа», смешан в них с «темной душой» — страстями и дурными помыслами, которые вложили в них демоны.

Отец Света высылает в мир еще одну свою эманацию — божество, называемое в текстах Иисус-Сияние или просто Иисус. Иисус-Сияние смиряет мятеж демонов и, воплотившись в Еву, просвещает Адама — открывает ему тайну божественного происхождения его души и возможность ее спасения. Гностическую интерпретацию получает ветхозаветный сюжет о древе познания добра и зла: вкусив его плодов, как научил их Иисус-Сияние, Адам и Ева прозревают и приобретают знание божественных истин. Адам и Ева порождают «поколение праведных», носителей небесного откровения, родоначальник которого — Сиф (прежние дети рождены Евой от демона). Материальный мир, таким образом, представляет собой нечто вроде постоянно действующей машины освобождения частиц Света, связанных с темными стихиями. Эти частицы суть Мировая Душа, в текстах часто именуемая Душа Живая. Светлые стихии различными путями поднимаются вверх, к небесным твердям и далее к царству Света. Темный же компонент опускается вниз в преисподнюю. Сверху вниз — от небесных твердей к звездной сфере, через воздух к поверхности земли, от земли вниз, в преисподнюю — проходят пути восхождения стихий Света и нисхождения стихий Мрака. Этим разделением ведают божества, обитающие в материальном мире, в основном на Солнце и Луне.

Сложнее обстоит дело с освобождением светлого элемента человеческой души: человек, обладая сознанием и волей, может способствовать или препятствовать этому. Чтобы освободить светлую стихию своей души, он должен обладать знанием и исповедовать истинную религию. Для проповеди истинной веры Иисус-Сияние послал на землю свои эманации: Апостола, Разум Света и Двойника-Параклета. Апостол — основатель истинной церкви; он рождается на земле во плоти всякий раз, как истинная церковь деградирует и превращается в секту. По достижении Апостолом совершенных лет к нему ниспосылается Двойник — дух, который открывает Апостолу его предназначение, сопутствует ему и охраняет его. Разум Света вселяется в тех, кто уверовал и примкнул к истинной церкви. Еще одна эманация Иисуса-Сияния — Дева (Форма) Света — является праведной душе, когда та освобождается из тела.

Таким образом, главной целью человека должно быть освобождение Света, содержащегося в его душе, а также во всем материальном мире (Душа Живая). Освобождению Света, заключенного в материи, может способствовать человек, принадлежащий ко второй ступени манихейской иерархии,— Праведник, или Избранник. Поедая чистую пищу, он освобождает частицы Света, заключенные в ней. Простой верующий, соблюдая установленные для его ранга правила, может переродиться после смерти в Избранника; однако в некоторых текстах говорится и о верующем, которого не ждет перерождение после смерти.

Когда умирает праведник, ему является Дева (Форма) Света в сопровождении трех ангелов: один дает ему сосуд с амброзией, второй облекает его в светлые одежды, третий венчает венцом. Затем Дева Света ведет праведную душу ввысь. Освобожденный Свет сначала идет к Столпу Славы. Столп Славы, он же Человек

Совершенный,— эманация Иисуса-Сияния; он утвержден в воздухе и служит проводником освобожденного Света на светила. Из Столпа Славы светлые души поднимаются на Луну, где окончательно очищаются от скверны материального, после чего поднимаются к Солнцу, откуда восходят в царство Света [8]. Душа, в которой смешаны Свет и Мрак, не праведная, но и не совсем грешная, возрождается в другом теле. Возможно, манихейское учение о метампсихозе — индийского происхождения. Но такое учение есть и в других системах, которые могли воздействовать на манихейскую доктрину, например у орфиков и платоников. Душа, окончательно предавшаяся греху, идет в преисподнюю вместе с силами Мрака, где и остается до конца света.

Конец света настанет, когда почти вся смешанная стихия будет разделена, Свет пойдет в свое царство, а Мрак — в преисподнюю. После длительной войны сынов Света с сынами Мрака двуединое божество Зов-Ответ, оно же Помысел Жизни, соберет остатки и все оставшиеся праведные души и соединит их в эсхатологическом творении — Последнем Изваянии. Изваяние вознесется к небесам, а остатки Мрака будут низринуты в бездну. Людские души будет судить божество-Судия [9], престол которого утвержден в воздухе. После окончательного разделения материальный мир сгорит в Великом Огне, и этот эсхатологический пожар будет длиться 14 068 лет. После этого мужское начало Мрака будет заключено в Шар (Ком, Глыбу), оболочку которого составят грешные души, а женское начало — в могилу (яму; в другом варианте — ковчег). Между ними будет положена нерушимая граница, чтобы они никогда не смогли соединиться и возобновить войну со Светом. Божества, обитавшие в материальном мире, должны будут провести такой же срок в царстве Света, пока не забудут свою скорбь; тогда они окончательно соединятся с Отцом Света.

Тело человека создано архонтами Мрака по подобию не только божества, но и демонов (двуногость и двуполость) и по подобию материального мира. В манихейских текстах указывается, какие именно субстанции и органы тела соответствуют субстанциям и явлениям мира (Kephalaia, 1940, с. 169—170). Земной жизнью человека ведают цари и вожди архонтов — планеты и знаки зодиака: они определяют, будет ли человек богат или беден, какими болезнями будет болеть. Они, однако, не определяют, будет ли он праведником или грешником, погубит свою душу или спасет; это зависит от того, какое начало — темное или светлое — возобладает в душе человека.

Главная цель человека — освобождение светлого начала своей души и содействие освобождению Души Живой, связанной в материальном мире (или по крайней мере непричинение ей вреда). Этой цели подчинены правила и законы общины, различные для разных рангов манихейской иерархии. Всего этих рангов насчитывалось пять. Низшая ступень — рядовые верующие, обычно называемые в источниках «послушники (слушатели)» или просто

«верующие». Послушники — миряне, которые не могут вести безупречно праведную жизнь и потому не служат очистителями светлого начала материального мира, они способны привести к спасению только свою собственную душу (Asmussen, 1975, с. 27—29). Поэтому ограничений на них накладывается сравнительно немного, и обязанности у них несложные. У послушника три основные обязанности: молитва, пост и милостыня (Kephalaia, с. 230). Манихейские молитвы обращены к Солнцу и Луне — единственным совершенным творениям и обителям божеств, доступным человеческому взгляду в материальном мире. Поститься послушники обязаны были по воскресеньям, а также по праздникам. Милостыня — главная обязанность послушника. Благодаря милостыне он способствует освобождению Света из неодушевленной субстанции. Милостыня — это любое подношение общине: еда и одежда, которую послушники жертвуют для более высших рангов, земля или дом, отданные церкви, дитя, домочадец или раб, посвященный церкви. Подавать милостыню иноверцам — грех, потому что в этом случае Свет, содержащийся в пище или другом подношении, задерживается в материальном мире. Похвальным (но необязательным) занятием для послушника, как и для других рангов, считалось переписывание священных книг.

Были и другие заповеди. Послушнику запрещалось убивать животных, но разрешалось есть мясо, добытое другими способами, например купленное или подаренное. Можно было вступать в брак, но следовало воздерживаться от деторождения, так как в результате его Свет, содержащийся в душах людей, дробится и задерживается в материальном мире. Предписывались смирение, воздержание, послушание. Праведный послушник после смерти перерождался в избранника или, согласно некоторым текстам, не перерождался вовсе, а возносился в царство Света, подобно избраннику. Послушники должны были исповедоваться, слушать проповеди, участвовать в праздничных церемониях.

Следующая ступень иерархии — избранники (праведники), которыми могли быть и мужчины и женщины. У восточных манихеев существовали мужские и женские монастыри для избранников. Избранник должен вести идеально праведную жизнь. Этим достигаются две цели — спасение собственной души от перерождения и очищение Души Живой. Поедая чистую пищу [10], избранник тем самым отделяет в ней светлый компонент от материального и дает Свету, «душе» пищи, возможность вознестись. Но это становится возможным, только если человек ведет вполне праведную жизнь. Это накладывало на избранников множество ограничений, так как праведником считался человек, не причиняющий вреда Свету, связанному в материи. Это означало, что избранник не мог никого убивать, срезать или срывать растения, приготовлять пищу, заниматься каким-либо мирским делом; он не должен был даже много ходить, так как при ходьбе человек топчет душу растений и насекомых; не должен был мыться, чтобы не трево-

жить душу воды. Основные ограничения, налагаемые на избранников, формулируются как «три печати»: «печать руки» — запрет на пролитие крови и причинение вреда Душе Живой; «печать уст» — запрет на животную пищу и вино; «печать лона» — безбрачие. Пропитание и одежду избранникам должны были обеспечивать послушники. Занятия избранников — молитвы, проповеди, переписывание священных книг, путешествия в миссионерских целях (Gershevitch, 1980, с. 282).

Из среды избранников рукополагались представители высших рангов — пресвитеры (домоправители), епископы и учители. Согласно западным и восточным источникам, в манихейской церкви было 360 пресвитеров, 72 епископа и 12 учителей (Schaeder, 1934, с. 11—16; Tongerloo, 1980). Во главе церкви стоял преемник Мани, его резиденция находилась сначала в Вавилоне, затем она была перенесена в Самарканд, когда гонения на манихеев в Иране усилились.

Манихейство, объявляя окружающий мир воплощением зла, содержало значительный заряд социальной критики — особенно это проявилось, когда религия стала гонимой. Манихейская доктрина объявляла воплощением злого начала все социальные институты, начиная с царской власти. Вместе с тем манихейскому мировоззрению свойствен пессимизм, подобный пессимизму гностиков: поскольку зло извечно, его уничтожение невозможно, пока существует материальный мир. Согласно этому учению, люди, приверженные мирским благам, неизбежно перерождаются и попадают в геенну. Мотивы социального протеста делали манихейство привлекательным для многих слоев общества.

Манихейство создало обширную литературу, лишь малая часть которой дошла до нас. Самому Мани приписывается канон из семи книг, написанных им самим [11]. Его последователи пользовались особым, очень элегантным «манихейским» письмом; оно создано, по всей вероятности, на базе сирийского эстрангело и похоже на стиль сирийского письма, применявшийся в Эдессе, а еще более — на мандейское письмо (так же как мандейская доктрина близка манихейской). «Манихейское» письмо применялось практически без изменений вплоть до IX в.— и создано, по традиции, самим Мани. Это письмо гораздо более удобно, чем другое среднеперсидское письмо — книжное пехлеви, изобилующее гетерограммами и схожими между собой лигатурами (Boyce, 1968, с. 67; 1975, с. 44).

Язык книг манихейского канона (кроме книги «Шапуракан») — восточноарамейский. Этот язык был повсеместно распространен на Востоке, играл роль языка международных отношений и, несомненно, употреблялся Мани при проповедях (Schaeder, 1934, с. 11). От семи книг манихейского канона сохранилось в лучшем случае несколько фрагментов и цитат, по которым можно судить об их содержании.

1. «Живое евангелие», или «Великое евангелие». Среди турфанских текстов имеются фрагменты этой книги (введение и начало первой главы); есть цитаты и реминисценции в Кельнском кодексе и коптских текстах, а также неизданный и плохо сохранившийся коптский комментарий. Эта книга разделялась на 22 главы по числу букв арамейского алфавита; в «Живом евангелии» излагалась манихейская космогония (Boyce, 1968, с. 69; Klíma, 1952, с. 423—424).

2. «Сокровище жизни», или «Сокровищница жизни». Ссылки на эту книгу имеются в турфанских текстах, цитаты содержатся в коптских текстах, у Бируни и христианских ересиологов — блаженного Августина и Еводия. Книга состояла из семи или более глав и была посвящена истории Души Живой, мирового Света, связанного в материи. В ней излагаются история пленения Души Живой и учение о путях ее освобождения, в частности освобождения человеческой души. Название заставляет вспомнить о мандейской книге «Гинза» (Сокровище) (Boyce, 1968, с. 69).

3. «Прагматия» (Трактат). Никаких фрагментов и цитат не сохранилось, и о содержании книги ничего не известно (Klíma, 1962, с. 417—418).

4. «Книга таинств». Об этой книге говорится у Бируни и ан-Надима, причем у последнего приведены названия глав книги. Судя по этим свидетельствам, книга содержала 18 глав, в некоторых из них критиковалось учение Бардесана [12]. В «Книге таинств» также приводились притчи, трактовались различные положения манихейской доктрины (Klíma, 1962, с. 406—407).

5. «Книга гигантов». Сохранилась частично в турфанских фрагментах, цитируется в коптских текстах, у арабских авторов. Эта книга представляет собой переработку известного ветхозаветного апокрифа (псевдэпиграфа) «Книги Еноха», созданного на основе легенды из библейской книги «Бытие» (о племени гигантов — сынов ангелов и смертных женщин). Имелось множество версий книги — среднеперсидская, греческая, согдийская, уйгурская, арабская, очевидно, также коптская. При продвижении в Центральную Азию текст был отчасти приведен в соответствие с местной традицией (Klíma, 1962, с. 408—413; Henning, 1977, с. 115—138; Sundermann, 1984).

6. «Шапуракан». Цитаты содержатся у арабоязычных авторов; в частности, у Бируни приводятся начало книги и некоторые сведения из нее. Эта книга написана для Шапура I и является единственным из сочинений Мани, написанным на среднеперсидском языке. В ней кратко излагается учение Мани (в частности, догмат о приходе на землю основателей вселенской «истинной религии», предшественников Мани) и содержатся некоторые автобиографические данные (Klíma, 1962, с. 414—415).

7. «Образ» (ср.-перс. «Ардханг»). В турфанских текстах сохранились фрагменты комментариев из книги, отдельные положения цитируются в коптских источниках. Это книга иллюстраций к доктрине [13]. Судя по сохранившимся цитатам, книга содержала, в частности, иллюстрации к учению о загробной жизни и пе-

рерождении; изображались в ней путь праведника в царство Света и дорога грешника в геенну (Boyce, 1968, с. 70).

8. «Послания» — сборник, включавший письма Мани к своим ученикам и другим верующим. Была найдена коптская версия книги, но во время второй мировой войны она бесследно исчезла из Берлинского музея. Отдельные письма сохранились во фрагментах среди турфанских текстов, цитируются ересиологами и мусульманскими авторами. В книге трактуются различные положения учения, даются практические указания миссионерам. Личные письма Мани позволяют создать более полное представление о Мани как религиозном деятеле и главе общины (Boyce, 1968, с. 70).

9. «Псалмы». Сохранились отдельные циклы псалмов на парфянском, уйгурском, согдийском, китайском языках, коптская книга псалмов. Но в перечнях сочинений Мани под «Псалмами» подразумевается книга псалмов и молитв, сочиненных самим вероучителем. Очевидно, часть их сохранилась в турфанских текстах, а часть вошла в коптскую книгу, хотя сама по себе коптская «Манихейская псалтирь» никак не может быть отождествлена с книгой Мани: в нее вошли псалмы, приписываемые другим авторам, в частности славословия Мани и плачи о его мученической смерти.

Кроме перечисленных сочинений известны книги, автором которых Мани не был. Полностью дошла до нас в коптском изводе (и фрагментарно — на среднеиранских языках) уже упоминавшаяся книга «Главы» — обширный трактат, представляющий собой ряд толкований различных манихейских догматов (Giversen, 1986; Kephalaia, 1940; 1966). Если верить введению, основой книги послужили подлинные речения и проповеди Мани, записанные за ним учениками. Известна еще одна книга в коптской версии — «Манихейские гомилии», в которой собрано несколько сочинений разного рода.

Множество произведений сохранилось во фрагментах (турфанские тексты) на среднеперсидском, парфянском, согдийском, бактрийском, древнетюркском, китайском языках. Так, на парфянском языке была создана обширная религиозная литература. Проповедовал на парфянском языке первый миссионер в Центральной Азии, ученик Мани Мар Аммо, он же перевел манихейский канон на парфянский язык. Дошли два цикла псалмов, изложения доктрины, литургические тексты, фрагменты биографии Мани (Asmussen, 1975). На согдийский язык также был переведен канон, а кроме того — молитвы, наставления, манихейские прозаические сочинения литургического и церковно-исторического характера, письма. Из текстов, дошедших в древнетюркской версии, наиболее известна большая покаянная молитва «Хуастуанифт». Немалую долю текстов (в частности, турфанских фрагментов) составляют сведения о биографии Мани. «Кельнский кодекс» и последняя из коптских «Гомилий», возможно, представляют собой начало и конец большой биографической книги. Среди

коптских текстов, погибших в Берлинском музее во время второй мировой войны, следует упомянуть еще одно «Житие Мани».

Житийные и церковно-исторические сочинения, а также сведения мусульманских авторов и отчасти христианских ересиологов позволяют достаточно полно представить себе процесс распространения манихейства как на Западе, так и на Востоке. Еще при жизни Мани его учение достигло Сирии, Палестины и Северной Африки, позже проникло в Малую Азию и западные провинции Римской империи [14]. Сам Мани совершил миссионерские путешествия в Мидию, Армению (возможно, дошел до Иверии), Северную Индию, современный Белуджистан [15]. Под «страной Индией», где, согласно манихейским источникам, протекала миссионерская деятельность Мани и его учеников (Паттикия и др.), имеется в виду, конечно, не собственно Индостан, а северо-западная окраина субконтинента (Sundermann, 1971, с. 88—91). Источники сообщают также о «государстве парфян» и «Кушане» (Henning, 1977, vol. 1, с. 386). Впрочем, турфанские фрагменты церковно-исторического содержания не всегда позволяют понять, идет ли речь о путешествии самого Мани или кого-нибудь из его учеников. Известно, например, что до Египта дошел не Мани, а миссия во главе с его учеником Мар Адда; предположительно путь их лежал через Тадмор (Пальмиру). Манихейским миссионерам, разумеется, приходилось сталкиваться с противодействием со стороны служителей и приверженцев других религий, которые Мани и его ученики считали ранними, извращенными формами единой «истинной веры». Несомненно, провоповедники не раз возбуждали недовольство местных властей и населения, претерпевали гонения.

Из проповедников манихейского учения на Востоке наиболее известен упомянутый выше Мар Аммо, сведения о котором есть в турфанских текстах. Он знал парфянский язык [16] и письмо и был послан самим Мани на северо-восток для пропаганды веры. По фрагментам можно восстановить его путь (Henning, 1977, vol. 1, с. 200—203, vol. 2, с. 225—230). В сопровождении парфянского князя Артабана и писцов Мар Аммо отправился в Абаршахр (Нишапур), а оттуда — в Мерв, где, по свидетельству одного из текстов, обратил в свою веру многих, включая правителей городов. Затем он отправился в Хорасан и Кушанское государство. Здесь в некоем городе (название его до нас не дошло) он основал манихейскую общину. Приверженцами манихейства также стали представители знати и даже правители. Мар Аммо со своей миссией прошел Маргиану и Бактрию до Окса (Амударья). Об этом говорят многие турфанские тексты; в частности, описан эпизод пребывания Мар Аммо на границе Хорасана и Кушании. Позднее, уже после смерти Мани, Мар Аммо проповедовал в г. Замб [17] на Оксе (Henning, 1977, vol. 1, с. 285; Sundermann, 1981, с. 39—41).

Мерв стал одним из важнейших центров распространения манихейства на Востоке, а Центральная Азия — областью, где оно распространялось наиболее интенсивно и дольше всего продер-

жалось. Примечательно, что после 274 г., в царствование Бахрама I, Мани хотел уйти именно в «Кушан», очевидно желая спастись от преследований, но не был отпущен туда и пошел в Белабад, навстречу своей гибели. Об этом сообщают коптские источники. Уже после смерти Мани в Мерв прибыл глава манихейской церкви, очевидно Сисинний, первый преемник Мани. Он нашел, что в Мерве «все братья и сестры пребывают в благочестии», и послал одного из верующих с двумя священными книгами к Мар Аммо, проповедовавшему тогда в Замбе. В своем письме он сообщает, что другие копии этих сочинений будут изготовлены в Мерве (Henning, 1973, vol. 1, с. 285; Sundermann, 1979б).

Манихейство, таким образом, очень рано распространилось в Мерве и в Бактрии-Тохаристане. Как писал один из лучших знатоков восточного манихейства, В. Хеннинг, «об истории манихейской церкви в Мерве и Балхе мы знаем мало, но, без сомнения, там несколько столетий существовали сильные манихейские общины» (Henning, 1977, vol. 2, с. 283). Именно в Средней Азии, а позже — в Восточном Туркестане около 600 г. произошел первый и единственный известный нам раскол манихейской церкви. Отколовшаяся секта, которая провозгласила своим (мифическим) основателем Мар Аммо, носила название «dēnāvar» — ср.-перс. «податели веры», в арабских источниках — «динаварӣйя» (Henning, 1977, с. 202; Sundermann, 1974, с. 127—131). Доктринальные разногласия были незначительны; так, секта расходилась с остальными общинами в вопросе, все ли души спасутся в результате перерождения, или закоренелые грешники после конца света будут ввергнуты в геенну. Серьезные отличия состояли в усвоении восточноманихейской церковью многих индо-буддийских положений. Секта образовала отдельную общину с собственным главой, именуемым в арабских текстах имамом (Boyce, 1975, с. 3; Klimkeit, 1987, с. 62—63).

Преследования всех незороастрийских общин повлекли за собой в VI в. массовое бегство иранских манихеев на восток и северо-восток. С этого периода история манихейской церкви предстает по преимуществу как история центральноазиатского манихейства. К VII в. официальным языком восточной церкви стал согдийский, на который к тому времени был переведен манихейский канон,— согдийцы переписывали священные книги на среднеперсидском, сопровождая их версией на своем языке. С конца VI по VIII в. среднеазиатская манихейская община существовала автономно, но затем она признала духовный авторитет вавилонского учителя Михра (710—740). Вплоть до арабского завоевания манихейство играло важную роль в религиозной и культурной жизни Средней Азии. Арабские авторы перечисляют немало областей и городов, где существовали манихейские общины (Fihrist, vol. 2, 1970, с. 803).

В начале VIII в. верховный глава манихеев под давлением арабов перенес резиденцию в Тохаристан (Chavannes, Pelliot, 1913, с. 152; Henning, 1977, vol. 2, с. 283), позже (с начала X в.) —

в Самарканд (Adam, 1961, с. 118; Flügel, 1962, с. 97—98, 105—106, 318—319). В 719 г., как сообщается в китайских источниках, среди государств, направивших в Китай послов, были Тухоло (Тохаристан), Чаганиан. Посол именуется «великий *мочжо*» [18] — так в танском Китае называли видных деятелей манихейской церкви (от согд. *mōčak* «учитель»). При этом он рекомендуется как человек глубокой мудрости, прекрасно разбирающийся в астрономии. Князь Чаганиана просил китайского императора осведомиться у посла, в частности, о состоянии государства и «относительно наших религиозных учений» (Chavannes, Pelliot, 1913, с. 152—153; Shafer, 1963, с. 50). Сведения об этом посольстве были детально исследованы А. М. Беленицким, который справедливо подчеркнул, что в данном случае четко проступает связь манихеев с властями, с местными правителями (Беленицкий, 1954, с. 44—45). Свидетельство о посольстве 719 г. характеризует, очевидно, положение во всем Тохаристане, где, как можно заключить из сообщений письменных источников и археологических материалов, сосуществовало несколько религиозных учений (Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 121). И действительно, как известно из одной согдийской надписи в Афрасиабе, в конце VII в. правители Согда и Чаганиана были приверженцами разных религий: первые, вероятно, были маздаистами, вторые скорее всего манихеями или буддистами.

Из Средней Азии через Восточный Туркестан манихейство проникло и в Китай. В 694 г. к чанъаньскому двору прибыл манихейский проповедник — «человек из Персидского государства по имени Футотань» (Chavannes, Pelliot, 1913, с. 150). Как показал В. Хеннинг, это на самом деле не имя, а китайская передача согдийского *'ft'ʊ'n* («один из семидесяти» епископов [19]), т. е. обозначение одного из высших представителей манихейской иерархии. Этот исследователь не без основания полагает, что проповедник был согдийцем. По мнению В. Хеннинга, «согдийцы были главными носителями манихейства в Центральной Азии» (Henning, 1977, т. 1, с. 391—392) [20]. В 732 г. вышел указ императора Сюаньцзуна, в котором учение Мани было названо «туземной религией западных ху» (Chavannes, Pelliot, 1913, с. 154—155), причем имелись в виду, как считают исследователи, не вообще жители Средней Азии, а именно согдийцы (Maenchen-Helfen, 1951, с. 321). По этому указу проживающим в Китае чужестранцам, в том числе согдийцам-манихеям, разрешалось исповедовать свою религию. Указы 786 и 771 гг. разрешали им строить храмы в пределах империи [21].

Из Китая манихейство в середине VIII в. распространилось во владениях Уйгурского каганата. В 759 г. уйгурским каганом становится Бёгю-каган, умный политик и удачливый полководец, в его правление «уйгуры достигли вершины своего могущества» (Hamilton, 1955, с. 139—140; Mackerras, 1968, с. 7). В Китае же полыхал мятеж, поднятый Ань Лушанем и Ши Сымином. Танский двор в борьбе с мятежниками пытался опереться на помощь

уйгуров. Вторгшись в северные провинции Китая, уйгуры разорили их, захватили столицу империи Лоян и жестоко ее разграбили (Mackerras, 1968, с. 26—41). Именно тогда, в 762—763 гг., Бёгю-каган встретился в Лояне с манихейскими проповедниками, среди которых были высшие иерархи манихейской церкви. Тюркский источник сообщает, что каган и его приближенные обратились в манихейство, выслушав проповедь миссионеров, которая длилась двое суток без перерыва. Из других источников можно заключить, что это потребовало более длительного времени. Назад, домой, каган возвратился с четырьмя избранниками, которые хорошо знали «учение двух начал и трех времен». Вероятно, одним из них был упомянутый в китайской версии Карабалгасунской надписи «Учитель Закона», который был «прекрасно осведомлен в Учении Света и в совершенстве знал семь (канонических манихейских) сочинений. Его способности были выше всех, его красноречие было подобно водопаду. Поэтому смог он обратить уйгуров в праведную религию».

Указом кагана манихейство было провозглашено государственной религией уйгурской степной империи. Это единственный случай в истории манихейства, когда оно стало государственной религией, а не гонимой ересью, которую власти в лучшем случае терпели. В каганате начались гонения на широко распространенный в его пределах буддизм. В Карабалгасунской надписи говорится, что прежде взывали к демонам в образе Будды, теперь сожгли его изваянные и нарисованные изображения; были построены манихейские храмы (Chavannes, Pelliot, 1913, с. 186—197; Klimkeit, 1983).

В тюркской среде Бёгю-каган и после его кончины считался учредителем манихейской общины у уйгуров. В тюрских манихейских рукописях он именуется «великим государем», «мудрым уйгурским каганом», «эманацией Мани» (Кляшторный, Лившиц, 1971, с. 112). Обращение каганата в манихейство, как предполагают некоторые исследователи, было обусловлено не столько религиозными, сколько политическими мотивами — привлечь на свою сторону согдийцев, противопоставить каганат Китаю (Mackerras, 1968, с. 7—8). Подъему манихейской пропаганды способствовал приток миссионеров из Месопотамии, Ирана и Средней Азии, являвшийся следствием арабского завоевания этих областей и насаждения там ислама.

События в Уйгурском каганате имели прямое отношение и к Восточному Туркестану, северная часть которого была подвластна Бёгю-кагану. В 779 г. Бёгю-каган был убит в результате заговора. Новый каган и его наследники вплоть до 795 г. проводили антиманихейскую политику, что привело к тяжелой войне между ними и китайцами, с одной стороны, и восточнотуркестанским тюркским населением, поддержанным тибетцами,— с другой. В 795 г. в Уйгурском каганате пришла к власти новая династия, и манихейство вернуло себе прежний высокий статус. Нормализация внутриполитического положения в каганате позволила уйгурам

восстановить свой сюзеренитет над своими владениями в Восточном Туркестане (Кляшторный, Колесников, 1988, с. 34—38; Müller, 1915).

Статус государственной религии манихейство сохраняло до 840 г., когда государство уйгуров было завоевано кыргызами. Бежавшие из Монголии уйгуры вскоре создали княжество в Турфане со столицей в Кочо. На передний план в уйгурском Турфанском княжестве выходит глубоко укоренившийся у местного населения буддизм. Но манихейство, перестав быть государственной религией, сохраняло определенное влияние в этом государстве, чему способствовала старая и прочная восточнотуркестанская манихейская традиция (Bang, Gabain, 1972, с. 39—42; Chavannes, Pelliot, 1913, с. 190—195; Grousset, 1969, с. 174—175; Marquart, 1912; Sundermann, 1983b, с. 303—304).

Арабское завоевание вначале принесло некоторое облегчение манихейской общине: многие верующие даже вернулись в Иран и Месопотамию из стран Центральной Азии. Но после прихода к власти в 750 г. династии Аббасидов вновь начались гонения. Особенно тяжело пришлось манихеям в 778/79—795/96 гг., в правление халифов аль-Махди, аль-Хади и в первые годы халифата Харуна ар-Рашида. Репрессии привели к новому оттоку их из Месопотамии и Ирана на восток. «Старые письма», в которых говорится о гонениях, направлены из областей распространения восточного манихейства, возможно из Уйгурского каганата или Китая, «богоподобному почтенному господину, верховному главе церкви». Они, очевидно, адресованы находящемуся в Кочо главе восточных манихеев, который носил титул «Учитель провинции Хорасан», «Верховный глава Чахар-Тугри-Тугристана». Из писем явствует, что в это время наряду с манихеями-динаварийя на Востоке появились представители распространенных в Месопотамии толков михрийя и миклашийя, связанных с сирийско-манихейской церковью. Авторы писем считают вновь прибывших и местных манихеев приверженцами единой церкви, но определенные трения все же были (Henning, 1977, vol. 1, с. 573; Sundermann, 1983b; Vaida, 1977).

Тяжелые времена для манихеев вновь наступили при халифе ал-Муктадире (907—932). Он столь яростно преследовал манихеев, что они вынуждены были переселиться в Хорасан. Именно тогда резиденция главы манихеев была перенесена в Самарканд, куда переселилось 500 манихеев. Самаркандский правитель, пишет ан-Надим, намеревался истребить их, но, предупрежденный «царем Китая» [22] об ответных мерах против мусульман, отказался от избиения манихеев. В конце X в. в Самарканде был манихейский монастырь — об этом мы знаем из «Худуд ал-алам» (Hudūd al'Ālam, 1970, с. 113, 352; Fihrist, 1970, vol. 2, с. 805). Согласно ан-Надиму, в X в. манихейские общины помимо Самарканда были в других городах и местностях Согда, прежде всего в Тункете (Fihrist, 1970, vol. 2, с. 803). Однако к началу XI в., согласно Бируни, в странах ислама не было почти ни одного места ком-

пактного проживания манихеев, кроме общины в Самарканде. Вместе с тем «веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрок, обитатели Китая, Тибета и части Индии» (Бируни, 1957, с. 213).

С середины IX в. начались гонения на манихеев и в Китае. Известен, например, императорский указ 1120 г. о разрушении манихейских храмов. Но в некоторых областях Китая оно продержалось до XIV в., когда последние общины слились с буддийскими и даосскими сектами. Есть данные, что две манихейские книги даже вошли в даосский канон (Asmussen, 1975, с. 24; Boyce, 1975, с. 3). И на трассе Великого Шелкового пути последние следы деятельности манихеев относятся к XIII—XIV вв. (Geng Shimin, Klimkeit, 1985).

В уйгурском Турфанском княжестве манихейство, перестав быть государственной религией, сохраняло прочные позиции во всех этнических группах населения. Манихейская традиция имела в Восточном Туркестане глубокие корни, так как учение Мани распространилось здесь уже в VII—VIII вв. Новый импульс эта религия получила в середине IX в. с приходом сюда большой массы уйгуров. Крупнейшим центром манихейства становится столица Турфана — Кочо, где пребывали высшие иерархи восточноманихейской церкви, возможно переехавшие сюда из Самарканда. Огромное количество манихейских рукописей на разных языках, произведений искусства, культовые постройки — все это свидетельствует о проникновении манихейства в разные слои полиэтничного общества Восточного Туркестана. По свидетельству китайского посла Ван Яньдэ, в Турфанском княжестве в 983—984 гг. кроме 50 буддийских храмов были и манихейские храмы. По его словам, «персидские монахи молятся по своим законам» (Малявкин, 1974, с. 79).

Согласно Гардизи (XI в.), и в Турфанском княжестве правители благожелательно относились к манихеям. По его словам, в Чиначкенде (Кочо) «около ворот [дворца] правителя ежедневно собираются 300 или 400 человек из динаварийя, громким голосом читают сочинения Мани, [потом] входят к правителю, приветствуют его и возвращаются» (Извлечения, 1973, с. 53).

Благодаря находкам в Восточном Туркестане исследователи не только имеют возможность изучать подлинные манихейские тексты, хотя бы и переводные, но и располагают археологическими материалами, позволяющими воссоздать картину жизни восточной манихейской общины. Археологические данные из Восточного Туркестана наглядно демонстрируют, что Мани и его приверженцы надолго прославились на Востоке достижениями в изобразительном искусстве.

Уже в первые века своего существования западное и восточное манихейство претерпели некоторые изменения, и между ними проявились различия. Это произошло главным образом благодаря адаптации западного манихейства к христианству, а восточного — к буддизму. Вопрос о буддийском субстрате в манихействе решается неоднозначно (Asmussen, 1965, с. 136—147; Henning, 1977, vol. 1, с. 383; vol. 2, с. 227—230, 283—284; Ries, 1980, с. 132—140; Sims-Williams, 1983). Мани называет Будду одним из своих предшественников, Апостолов, проповедников единой истинной религии. Следует, очевидно, различать первичный слой буддийских заимствований — то, что взял от буддизма сам Мани,— и вторичный слой, образовавшийся позднее в восточном манихействе.

Определить первичное влияние буддизма на доктрину Мани трудно — гораздо труднее, чем выявить гностические, зороастрийские или христианские компоненты. Основные положения манихейства, в общем, не противоречат положениям буддизма в том виде, в каком их мог усвоить пусть внимательный, но все же сторонний наблюдатель. Буддийский элемент, как отмечалось, можно усмотреть в учении о метампсихозе; но очень похожее учение было у орфиков, и оно могло через посредство какой-либо разновидности гностицизма перейти в манихейство. Гораздо определеннее прослеживается вторичный слой — влияние буддизма на восточное манихейство. Так, лексические санскритские заимствования в турфанских документах позволяют сказать, что буддийские термины занимают здесь место, которое в западных текстах занимает греческая, гностическо-христианская терминология. Уже самые ранние парфянские манихейские тексты — гимны, которые можно возвести к Мар Аммо,— содержат некоторые санскритские буддийские термины. В парфянских текстах, восходящих к IV в., круг таких заимствований расширяется. Об этом свидетельствует траурная песнь о смерти миссионера на Восток Мар Заку (ум. около 300 г.), гимн 386 г. и другие памятники. В парфяно-манихейских текстах встречаются чисто буддийские заимствованные термины: *Š'qmn bwt* «Будда Шакьямуни», *šmn* «шрамана», *nybr'n* «нирвана», *byxš* «бикшу», *Mytrg* «Майтрейя». Позже проникновение буддийских элементов активизируется: ведь буддизм и манихейство в Средней и Центральной Азии сосуществовали на протяжении длительного времени, и влияние буддизма на восточную ветвь этой религии все усиливалось. Мани в восточных манихейских текстах именуется «Буддой», «Буддой Света»; в западных текстах в подобных случаях употребляется термин «Апостол», «Апостол Света». В некоторых турфанских фрагментах житийного содержания новообращенные называют Мани «Буддой». Одно манихейско-тюркское сочинение называется «Книга прихода Будды» (т. е. Мани). В бесчисленных обращениях на согдийском и древнетюркском языках Мани обозначался как «Бог Будда» или «Мани-Будда». Он сравнивался с Майтрейей, Буддой Грядущего, титуловался «совершенным и несравненным Буддой», идущим в «Страну будд». Значительно реже он называется бодхисаттвой. В манихейские гимны вошли представление о горе Сумеру и другие элементы буддийской космогонии.

Особенно значительное буддийское влияние выступает в китайских версиях манихейской литературы. Об одном таком

китайско-манихейском сочинении современный исследователь Й. Климкайт писал: «Китайский текст оставляет впечатление, что он составлен также и для иноверца-буддиста». Описание царства Света в китайской манихеике также оставляет у Й. Климкайта впечатление, что оно «является производным от буддийских представлений о Западном рае Амитабы» (Klimkeit, Schmidt-Glintzer, 1984, с. 84—85).

Санскритские заимствования охватывают преимущественно круг религиозно-философской лексики. Так, метампсихоз обозначен термином «самсара». В коптских текстах в подобных случаях употреблен заимствованный греческий термин. Смерть Мани именуется «парнирваной», тогда как в «Гомилиях» его пребывание в тюрьме и смерть названы «распятием». Через буддизм в манихейство проникли некоторые индуистские божества. Вслед за рядом исследователей можно утверждать, что восточное манихейство было «облачено в буддийские одеяния». Кроме того, как стало ясно в результате новейших исследований, манихеи являлись важными посредниками в передаче литературных сокровищ Востока на Запад.

Следует также упомянуть, что не только буддизм влиял на восточное манихейство, но, естественно, имело место и обратное влияние. В частности, следуя манихейской традиции, в соответствии с которой высшее божество именуется «Отец Света», а «отцами» называются космические божества и сам Мани, в ранних тюркско-буддийских текстах Будда также часто обозначался как «Отец», хотя в оригинале этого выражения не было.

Несмотря на тесное взаимодействие между манихейством и буддизмом в Восточном Туркестане, никаких попыток полемики с буддизмом в манихейской литературе нет. По остроумному замечанию Й. Асмуссена, манихейство атаковало буддизм единственным способом — заимствовало его положения и вносило их в собственное учение (Asmussen, 1975, с. 13) [23]. Но это, так сказать, в идеологическом, точнее, в богословском плане, в реальной же жизни каждая из религий неизбежно вступала в борьбу с другой. Одним из обычных приемов была вербовка адептов из числа правителей и вообще представителей господствующего класса.

Буддизм оказал значительное влияние и на религиозную практику восточного манихейства [24]. Исследователи полагают, что манихейская концепция исповеди близка буддийской, а манихейские монастыри (*mānistān*) на Востоке организованы по образцу буддийских [25]. Высказывалась точка зрения, что уже во время первого путешествия Мани в Индию, под влиянием знакомства с буддийскими монастырями, у Мани возникла идея организации манихейских общежительских общин (Asmussen, 1965, с. 260—261; Bo Utas, 1985, с. 655; Lieu, 1981, с. 155—159). В одном парфянском фрагменте (M 4579) указывается, что Мани во время своего последнего путешествия искал защиты в манистане г. Ормизд-Ардашир (Sundermann, 1981, с. 70). Из среднеперсидского фрагмента M2 известно, что Мар Адда основал много манистанов во

время своей миссии к римлянам (Henning, 1977, vol. 1, с. 199).

Само слово *mānistān* происходит, как считают лингвисты, или от глагола *māndan/mān* «оставаться», или от существительного *man* «дом», «жилище» (Bo Utas, 1985, с. 657). Зачастую этому термину придается значение «монастырь», в других случаях — «жилище богов»; иногда эти значения перекрещиваются, поскольку монастырь мог рассматриваться местом пребывания богов.

О деятельности манистанов известно очень мало. Так, в уйгурском манихейском тексте, который можно датировать X—XI вв., упомянуты манихейские монастыри в трех больших городах Турфанского княжества — Яр-Хото, Кочо, Сольми. Монастыри подразделялись на большие и малые, впрочем, и тем и другим ежедневно поставляли по тридцать дынь. Один из членов монастырской администрации назывался *xrwx'n*. Он являлся проповедником, вместе с тем отвечал за экономические вопросы, в том числе за снабжение манистана пищей. *Xrwx'n* выполнял эти свои обязанности вместе с другим руководителем — *iš ayγučī*. Официальные лица должны были тщательно выполнять свои обязанности, заботиться о монастыре и его обитателях, иначе их ожидала кара.

Монастыри владели виноградниками, иными земельными угодьями, скотом. В связи с манихейскими монастырями упоминаются дровосеки, ремесленники, врачи, а также слуги и служанки. В монастыри доставлялось ежегодно 20 повозок тростника, который распределялся по виноградникам. Кроме упомянутых выше дынь в монастырь доставлялись зерно, кунжут, горох, просо, хлопок (Zieme, 1975, с. 331—338). О «дарах» монастырю сообщает один манихейский согдийский фрагмент из коллекции ЛО ИВАН (Рагоза, 1980, с. 36).

Имеются некоторые археологические данные о манистанах. Почти в самом центре Кочо при раскопках «руин К» выяснилось, что это манихейский монастырь. Здесь был раскопан окруженный стеной прямоугольный комплекс (55 × 76 м). С севера, востока и юга к нему примыкают несомненно связанные с ним постройки. Внутри комплекса и рядом с ним вскрыто несколько изолированных зданий, сооруженных из крупноформатных сырцовых кирпичей. В кладке чередуются ряды ложком и тычком, с вертикальной перевязкой швов; основания иногда делались из блоков пахсы. Между двумя пряслами северной стены комплекса имеется квадратное строение, состоящее из разделенных продольным коридором двух пар небольших купольных построек. Не исключено, что этот коридор являлся входом в монастырь. По своей композиционной схеме это здание, хотя и с большим модификациями, напоминает среднеазиатские раннесредневековые постройки «коридорно-гребенчатой планировки». Раскопаны и другие монастырские строения. В одном из них найдены согдийские и тюркские манихейские рукописи, другое заполнено беспорядочно лежащими мумифицированными трупами одетых людей.

С внутренней стороны восточной стены комплекса расположе-

но здание библиотеки, состоявшее из центрального квадратного купольного помещения и примыкавших к нему прямоугольных помещений и коридоров. В одном из них, прежде, очевидно, перекрытом сводом, в завале из кирпича найдено большое число фрагментов манихейских рукописей, изображений на шелке, обрывков шелковых тканей. К середине южной стены изнутри примыкает прямоугольная постройка, состоящая из трех смежных залов, неодинаковых по площади. А. Грюнведель предположил, что это здание предназначено для религиозных праздников. Близ юго-западного угла комплекса — изолированная квадратная купольная постройка, в середине каждой стороны — проход. Планировка однотипна иранско-среднеазиатскому чортаку. Стены покрыты манихейской живописью, свидетельствующей о буддийском влиянии (Le Coq, 1973, с. 23—28; 1974, с. 46—49; 1979, с. 7—9).

Встает, однако, вопрос: монастырь ли это? Этому, казалось бы, противоречит отсутствие в «комплексе К» келий. Ценные сведения об устройстве и структуре манихейских монастырей дают письменные источники. Найденное в Дуньхуане манихейское сочинение «Компендиум доктрин и направлений учений Мани, Будды Света» перечисляет детали внутренней планировки монастырских строений; «Зал для священных книг и изображений; зал поста и проповедей; зал почитания и отпущения грехов; зал религиозных наставлений и больных монахов. В пяти названных залах монахи живут совместно, верующие живут общиной, тщательно соблюдая предписания». Подчеркивается, что монахи «не должны воздвигать отдельные жилые помещения, дома или хранилища» (Bo Utas, 1985; Chavannes, Pelliot, с. 106, 107—111; 1983, с. 202). Другой текст, найденный в Дуньхуане, гласит: манихейские монахи живут и едят вместе. Далее сообщается, что монах ничего не должен иметь, кроме одежды (одной на год), не должен получать никаких доходов. Избранникам также предписывалось не готовить самостоятельно пищу, а есть лишь то, что приносили послушники (Chavannes, Pelliot, 1911, с. 573; 1913, с. 3). Пища монахов была вегетарианской, они ограничивались ежедневно одной вечерней трапезой, а в последние дни недели и в праздники монахи полностью воздерживались от пищи.

А. Лекок полагает, что центральное здание «комплекса К», состоящее из трех залов, было предназначено для культовых целей. При этом он справедливо ссылается на то, что в уйгурских манихейских текстах такие здания именовались *čaidan* «обрядовый зал» (Le Coq, 1979, с. 9). Возможно, манихейские монастыри повлияли на характер и функции возникших позднее в Мавераннахре и Хорасане мусульманских ханака. Этот термин семантически параллелен термину манистан (Bo Utas, 1985, с. 658—664).

Избранники, которые жили в манихейских монастырях, должны были соблюдать заповеди, о которых говорилось выше. Тексты этих заповедей — пяти для избранников и десяти для послушников — были распространены в Восточном Туркестане на китайском, среднеперсидском, парфянском, согдийском и уйгурском языках

(Sims-Williams, 1985). Избранники должны были совершать миссионерские путешествия, обязательно пешком.

Манихейский культ включал молитвы, пение гимнов, подготовку себя к праздникам отпущения грехов. Избранник должен был молиться в день семь раз, послушник — четыре раза. При этом они обращались днем лицом к солнцу, ночью — к луне. В году было пять двухдневных праздников. В последний, тридцатый день месячного праздника, отмечавшего заточение и смерть Мани, справлялось празднество Алтаря. Как сообщает блаженный Августин, на пятиступенчатое возвышение, покрытое драгоценными покрывалами, ставили пустой престол, на котором размещали портрет пророка. На одной миниатюре, найденной в Кочо, изображена эта сцена, но возвышение одноступенчатое, что, очевидно, составляло особенность восточнотуркестанского ритуала (Alberry, 1977; Boyce, 1975, с. 13; Le Coq, 1973, с. 53—56).

Манихейство сыграло важную роль в развитии не только изобразительного искусства, но и музыки, которой придавалось большое значение в обрядности этого вероучения; очевидно, эта традиция идет от самого Мани, которому среди прочих книг приписывается книга псалмов. Можно предположить, что пению псалмов уделялось значительно больше времени, чем чтению молитв. Об этом говорит огромное число циклов псалмов, содержащихся в дошедшей до нас манихейской литературе. По свидетельству Августина, Мани очень любил музыку, а его ученики приписывали ей божественное происхождение (Augustini, vol. 2, V. 16). На манихейских миниатюрах из Турфана показаны верующие с музыкальными инструментами — очевидно, служба сопровождалась оркестровым исполнением гимнов (Klimkeit, 1982, с. 17). «Поэзия и музыка выступали в манихейском культе на передний план», — пишет Г. Шедер, подчеркивая интеллектуальный и эстетический настрой этого вероучения (Schaeder, 1948, с. 7).

Высочайшего мастерства манихеи достигли в изобразительном искусстве. Как уже отмечалось, в персидской литературе времен ислама ходячим стало сравнение искусного художника с Мани. Ему приписывается книга рисунков, иллюстрирующих некоторые положения доктрины (Kephalaia, CLIV, 2). Иллюстрированные, богато оформленные рукописи были распространены в странах эллинистической культуры, с которыми имели связи Мани и манихеи. Так, богато иллюстрировались книги мандеев и мандейская иконография оказала сильное влияние на манихейскую. Уже современников, например блаженного Августина, поражали величина и роскошь оформления манихейских манускриптов. Экземпляр канона «Ардханг» в XI в. хранился в сокровищнице Газневидов (Haloun, Henning, 1952, с. 210). Книги обычно создавались избранниками, однако переписывание манускриптов являлось заслугой и для послушника (Asmussen, 1975, с. 62; Klimkeit, 1982, с. 17—18). Выше говорилось об особом «манихейском письме», применявшемся для создания среднеперсидских и парфянских рукописей. Прекрасным подтверждением сложившейся

репутации манихеев как искусных каллиграфов служат фрагменты рукописей из Восточного Туркестана, относящиеся в основном к VIII—X вв. Тексты написаны на китайской бумаге, иногда на шелке или коже. Письмо, по словам М. Бойс, «четкое и элегантное», заглавия оформлялись виньетками, нередко текст имеет сложные орнаментальные обрамления.

В манихейских книгах из Восточного Туркестана текст или занимает всю поверхность листа, или разделен на два и более параллельных столбцов. Они часто ограничены ярко-красными или пунцовыми вертикальными линиями. Иногда перед основным текстом наносились горизонтальные серые линии — строчки, по которым писали. Писцы часто чередовали строки, написанные черными чернилами, с парой строк, написанных ярко-красными чернилами. Особо важные места, в частности колофоны, были полихромными. Отмечается стремление к миниатюризации: одна пергаментная книга из Кочо имеет высоту 4,9 см, причем такой лист вмещает 19 строк. Книги имели вид свитков, потхи или длинных полос, сложенных в виде блоков.

Высоким мастерством исполнения и богатой палитрой отмечаются манихейские миниатюры. Превосходны также фрески манихеев и живопись на тканях. Живописные сюжеты весьма разнообразны: изображения самого Мани и избранных, различных божеств, светских персонажей, а также сцены религиозных праздников, мистических символов. Изображения самого Мани восходят к образу Будды, из буддийской иконографии заимствованы сами позы, в которых сидят персонажи, а также мудры [26], лотосовый трон. На некоторых манихейских изображениях появляются даже индуистские божества (Boyce, 1968, с. 67; 1975, с. 44; Döben, 1978; Klimkeit, 1982; 1986; Le Coq, 1973; 1979) [27].

В манихейских текстах содержатся различные сведения по космографии, географии и астрологии (Asmussen, 1975, с. 44—45; Boyce, 1968, с. 75—76). Ересиологи утверждают, что манихеи были сведущи в магии, но в их собственных книгах магия и гадание осуждаются как принадлежность демонов Мрака. Возможно, обвинение в чернокнижии — не более чем «общее место» антиеретических трудов. Поскольку светила, кроме Солнца и Луны, относятся к демонам Мрака, астрология манихеев, развивающая вавилонские традиции, составляет часть демонологии.

Содержание некоторых книг позволяет сказать, что среди манихеев были поэты и богословы (Fihrist, 1970, vol. 2, с. 803).

Хотя манихейство ранее или позднее угасло повсюду, где оно было распространено, все же это вероучение оказало определенное влияние на религиозную и культурную жизнь ряда стран. На Востоке оно в V в. влияло на движение маздакитов, после победы ислама — на ересь зиндиков. Что касается Запада, здесь манихейские традиции, возможно, прослеживаются у павликиан и у средневековых дуалистических сект — богомилов и альбигойцев. По мнению некоторых исследователей, можно наблюдать не только буддийское влияние на манихейство, но и воздействие последнего на буддизм.

Глава 16

ХРИСТИАНСТВО

О времени проникновения христианства в Центральную Азию и ранней его истории известно немного. Основные источники — сирийские хроники и послания несторианских патриархов, содержащиеся в них сведения о деятельности миссионеров и учреждений митрополий, христианские рукописи на сирийском, согдийском, среднеперсидском и тюркском языках, найденные в начале XX в. в Восточном Туркестане. Следует упомянуть также о немногочисленных наскальных надписях, отрывочных данных китайских источников. Большой интерес представляет, например, несторианская стела из Чанъаня с китайской надписью, повествующей о ранней истории христианства в Китае и несторианских миссиях VII в. Имеются и китайские переводы христианских текстов из Дуньхуана. Сколько-нибудь определенной даты проникновения христианства в Восточный Туркестан эти источники не дают — можно утверждать только, что в VI—VII вв. несторианство уже получило распространение в Центральной Азии, а в первой половине VII в. проникло в Китай.

Судьбы христианства в Восточном Туркестане тесно связаны с историей христианского вероучения в Иране и Средней Азии, с его проникновением в среду местного ираноязычного населения. Находки фрагментов христианских текстов на согдийском языке в Восточном Туркестане свидетельствуют о важной роли согдийцев в христианской проповеди. Рукописи же на среднеперсидском и языковые заимствования из среднеперсидского в согдийских переводах говорят об участии иранских несториан в миссионерской деятельности на Востоке или о наличии в Восточном Туркестане не только согдийских, но и персидских несторианских общин в VII—IX вв.

Следующий этап истории центральноазиатского христианства — X—XIV вв.— освещен более подробно. Кроме сообщений сирийских хроник имеются свидетельства европейских путешественников — Дж. дель Плано Карпини, Г. де Рубрука, Марко Поло, надгробные надписи на сирийском и тюркском языках из Семиречья и Северной Монголии, сирийские и сиро-тюркские христианские тексты из Хара-Хото.

Христианству как одной из мировых религий всегда был свойствен активный прозелитизм. Однако проникновение его на Восток было вызвано не только целенаправленной деятельностью миссионеров. Укоренению его способствовали торговцы-хрис-

тиане — сирийцы и персы, появление ираноязычных христианских общин в Центральной Азии, возможно, связано с периодическими гонениями в сасанидском Иране [1].

Христианство ко времени распространения его в Иране и Средней Азии уже не было единым учением. С первых десятилетий существования христианской церкви в нем наметились отдельные течения, развитие которых впоследствии привело к расколам и к выделению тех основных направлений в христианстве, которые известны и в настоящее время. За разногласиями в толковании Священного Писания, теологическими спорами и различиями в церковных обрядах, как правило, скрывались реальные политические и социальные противоречия между отдельными группировками, возглавившими в будущем секты и самостоятельные церковные организации. Немалую роль играли также различия в культурной традиции народов, среди которых распространялось христианское учение.

Сирийская церковь, выделившаяся уже во II в., но подчинявшаяся константинопольскому патриарху, окончательно отделилась от православной в середине V в., после ожесточенной дискуссии по поводу сущности Христа, соотношения его божественной и человеческой природ. Принятый на IV Вселенском соборе в Халкедоне в 451 г. православный догмат о неслиянности и нераздельности божественной и человеческой природ Христа, о сохранении их особенностей при совмещении в едином лице вызвал возражение с двух сторон. Восточная Сирийская церковь склонилась к диофизитству, учению, разграничивавшему две природы и допускавшему возможность лишь относительного, внешнего их соединения. Это направление получило название несторианства — по имени константинопольского патриарха Нестория (ум. в 431 г.), одного из апологетов диофизитства, осужденного за ересь на III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. (Atiya, 1968, с. 250). Ряд церквей — Армянская, Египетская и Западная Сирийская — придерживались прямо противоположной точки зрения, склоняясь к монофизитству — учению о единой, божественной природе Христа. Приверженцы этого направления считали человеческую природу лишь атрибутом Бога-Сына, не имеющим самостоятельного значения. Адепты одного из направлений Западной Сирийской церкви получили впоследствии наименование яковитов — по имени Якова Цанцалы, одного из церковных деятелей VI в.

В ходе борьбы, последовавшей за расколом Восточной Сирийской церкви, верх взяли монофизиты. Несториане бежали от преследований в Нисибин, традиционный центр сирийской культуры, в то время принадлежавший сасанидскому Ирану. Им удалось утвердить свое влияние среди христиан Ирана, и в 484 г. персидская церковь, приняв на своем соборе несторианское вероисповедание, окончательно отделилась от Западной Сирийской церкви. Резиденцией несторианского патриарха стал Ктесифон. Единодушия среди христиан Ирана, впрочем, не было — некоторые общины остались в лоне православия или примкнули к монофизитам.

Дальнейшая христианизация стран Центральной Азии осуществлялась в основном несторианами. Им принадлежат, по-видимому, все известные по находкам в Восточном Туркестане христианские памятники и литературные произведения, относящиеся к раннему периоду христианской пропаганды. По масштабам миссионерской деятельности на Востоке монофизиты уступали несторианам, хотя в первой половине VII в. яковитские митрополии утвердились на востоке Ирана — в Систане и Герате. Многочисленные яковитские церкви в Восточном Туркестане, о которых пишет Марко Поло, возникли здесь в более позднее время, не раньше X—XI вв.[2].

Миссионерская деятельность несторианской церкви распространялась преимущественно по двум направлениям — в Индию, страны Юго-Восточной Азии и в Среднюю Азию, Восточный Туркестан и Китай. Сведения несторианской миссии на Востоке, содержащиеся в сирийских источниках, весьма разрозненны и, судя по обилию фантастических подробностей, не всегда достоверны. Распространение христианства в целом стало результатом стихийного процесса, связанным с возникновением торговых колоний на пути в Китай, переселением какой-то части христиан из Ирана в периоды гонений. Прибытие священников и монахов часто только завершало оформление церковной организации в тех местах, куда христианское учение проникло задолго до них.

О гонениях на христиан Ирана при Шапуре II (309—379) и о переселении христиан на Восток сообщает армянский историк V в. Егише (Егише, 1971, с. 65). Бегство христиан, сирийцев и персов в Среднюю Азию имело место также во время гонений при Йездегерде II (438—457) и при других сасанидских правителях. В 549 г. христиане Средней Азии, находившиеся в тот период под властью эфталитов, просили несторианского патриарха Мар Аббу (540—552) назначить им епископа (Braun, 1915, с. 217). Вероятно, в V—VI вв. христианство проникает в Согдиану. Сведения об учреждении митрополии в Согде противоречивы — несторианская традиция приписывает его разным патриархам — Ахаю (410—415), Шили (505—523) и Йешуябу II (628—643) (Sachau, 1919, с. 19; Messina, 1947, с. 74). О христианах в Самарканде и Бухаре в VII—IX вв., а также в Семиречье упоминают мусульманские авторы. Наличие в этих районах несторианских общин подтверждается археологическими материалами, находками сирийских, согдийских и тюркских надписей (Борисов, 1948; Кызласов, 1953; Лившиц, 1981; Ремпель, 1957).

Проникновению христианства в Восточный Туркестан способствовали образование в середине VI в. Тюркского каганата и разгром эфталитов тюрками в 563—567 гг. Возникновение тюркского государственного объединения, простиравшегося от Амударьи до границ Китая, на некоторое время стабилизировало обстановку в Центральной Азии. Были восстановлены торговые

пути, связывавшие Иран и Среднюю Азию с Дальним Востоком. Основные торговые дороги проходили как раз через Согд и Семиречье, одна — из Согда в Фергану и далее в Кашгар и Турфан, две другие — из Семиречья на Аксу, Кучу и Турфан (Кляшторный, 1964, с. 98). Приоритет в международной торговле в тот период принадлежал согдийцам; сирийские и иранские торговцы, видимо, тоже проникают на Восток. К этому времени относится и первое документированное известие о христианах в Китае — в китайских источниках говорится о семье сирийца Мар Саргиса, предки которого прибыли в Китай с Запада и поселились в Линьтао (нынешняя пров. Ганьсу) в 578 г. (Кычанов, 1978, с. 76). Возможно, христиане проникли в Китай и раньше — в начале VI в. (Holm, 1909, с. 39).

Пик миссионерской деятельности несторианской церкви приходится на время патриаршества Йешуяба II и последние годы правления Сасанидов в Иране. Прибытие несторианской миссии в Китай подтверждается надписью на знаменитой стеле из Чанъаня, обнаруженной еще в XVII в. иезуитами [3]. Китайский текст стелы, установленной в 781 г. Язедбузидом, хорепископом Кумдана (сирийское название Чанъаня) (Pelliot, 1928, с. 91), содержит краткую историю несторианской церкви в Китае, начиная с прибытия миссии епископа Алобэня [4] из Дацинь (римская Сирия) до 781 г. Перечисляются также другие христианские миссии, что дает представление о характере связей между патриархией и удаленными от центра митрополиями (Кычанов, 1978, с. 81—82). Сколько-нибудь определенных сведений о христианстве в Восточном Туркестане надпись не содержит, хотя сама история несторианской церкви в Китае, излагаемая в надписи, в какой-то мере отражает процессы, происходившие в регионе, через который следовали в Китай миссионеры. Язедбузид, видимо, тоже прибыл с Запада: в надписи он назван «сыном Милиса, священника из Балха, города в Тохаристане» (Кычанов, 1978, с. 80). По мнению Е. И. Кычанова, географическое расположение известных несторианских монастырей в Китае (четыре в Чанъане, один в Лояне, четыре в Сычуани и Линьу) говорит о том, что они обслуживали в основном иноземцев — торговые колонии или посольства в столицах и христиан, приезжавших в западные провинции империи Тан по торговым делам (Кычанов, 1978, с. 82—83).

Свидетельство о создании при Йешуябе II митрополии в Самарканде особенно важно. Ведь, как правило, митрополии предшествовали епископии — следовательно, можно говорить о длительной и устойчивой христианской традиции в Самаркандском Согде. Согдийская колонизация Восточного Туркестана обеспечила христианству проникновение на Восток. В период существования Западнотюркского каганата согдийцы едва ли не монополизировали транзитную торговлю между Востоком и Западом. Положение согдийских колоний было особенно прочным благодаря влиянию, которое они оказывали на внешнюю и внутреннюю

политику каганата (Кляшторный, 1961, с. 29—31; 1964, с. 120—122; Чугуевский, 1971). К VII—VIII вв. относится, по-видимому, часть сирийских среднеперсидских и согдийских рукописей, христианских текстов, найденных в начале XX в. в Турфане экспедицией А. Лекока. Точная их датировка пока затруднительна, некоторые, возможно, относятся и к более позднему времени. Один из согдийских фрагментов, опубликованный О. Хансеном (Hansen, 1968в, с. 98; 1968а, с. 1034), содержит отрывок исторического текста, по предположению публикатора, повествующего о миссионерской деятельности иранских христиан в Восточном Туркестане. В тексте упомянут один из руководителей несторианской церкви, под началом которого находились общины Месопотамии и Хузистана. Он посылает своего брата в отдаленную местность *'rgn* для основания там часовни (сир. *γwmr'*). Скорее всего речь идет о Карашаре, носившем в древности название Аркене (тох.) или Аргина (хот.-сакс.). Сам факт находки этого документа в Восточном Туркестане говорит в пользу такого истолкования. В настоящее время неизвестны аналогии ему в сирийской литературе. Возможно, это фрагмент хроники согдийской христианской общины Карашара.

Помимо перечисленных выше фактов о раннем периоде истории несторианской церкви в Восточном Туркестане (до середины VIII в.) не известно почти ничего. К этому времени христианское учение распространяется в Согде, в согдийских колониях Семиречья, в Турфанском оазисе, Карашаре, вероятно, в других населенных пунктах, расположенных вдоль северного тракта Великого Шелкового пути. Следует подчеркнуть, что в Дуньхуане по крайней мере с IV в. существовала согдийская колония [5].

Несторианство получило признание в танском Китае, где была учреждена митрополия и основаны монастыри. В этот период появились переводы христианской литературы на согдийский язык, сделанные с сирийских и, возможно, персидских текстов, а также первые китайские переводы христианских текстов (Кычанов, 1978, с. 81; Mehlhose, 1968; Enoki, 1964). О. Хансен, анализируя найденные в Турфане среднеперсидские христианские рукописи, а также некоторые лингвистические заимствования из среднеперсидского в согдийских переводах, которые никоим образом нельзя было вывести из сирийских версий, считал, что в основу некоторых переводов на согдийский язык легли персидские тексты (Hansen, 1966, с. 95—102; 1968, с. 93). Не исключено, что в VI—VII вв. в Центральной Азии уже существовали иранские христианские общины, которым и принадлежали среднеперсидские рукописи. Заимствования из среднеперсидского в согдийских переводах, не всегда относящиеся к специальной христианской терминологии, могут быть отчасти объяснены участием персов-несториан в переводе текстов. С другой стороны, наличие сирийских рукописей в Турфане не свидетельствует о существовании там сирийских общин, поскольку сирийский язык,

будучи языком несторианской церкви, сохранил свое значение и в Согде, и в Восточном Туркестане, где, видимо, стал предметом изучения.

Хотя литургия у несториан всегда велась и до сих пор ведется исключительно на сирийском языке, вне зависимости от этнической принадлежности прихожан, это не исключает необходимости переводить религиозные тексты и иную христианскую литературу на местные языки. Так, согдийская христианская литература сложилась столь же закономерно, как и персоязычная христианская литература Ирана. Она почти полностью была переводной, причем переводились не только тексты Писания, но и сочинения сирийских теологов. Создание ее началось, очевидно, еще на территории Согда, хотя там в отличие от Восточного Туркестана пока не найдено ни единого фрагмента согдийского христианского текста. Примечательно, что сирийский христианский текст, отрывок псалма на обломке кувшина из Пенджикента [6], по-видимому, создан в учебных целях, и, судя по характеру ошибок, согдийцем (Пайкова, Маршар, 1976, с. 34; Paikova, 1979, с. 159). Однако, учитывая роль сирийцев в международной торговле и в распространении христианства на Востоке, а также свидетельства о проникновении их в Китай, можно предположить, что в VI—VII вв. в Восточном Туркестане уже были сирийские несторианские общины. В более поздний период приток сирийцев в Центральную Азию стал еще более интенсивным. Сирийцы наряду с другими населявшими Восточный Туркестан народностями изображены в росписях буддийского пещерного монастыря в Безеклыке (IX в.) в качестве донаторов (Le Coq, 1926, с. 75, табл. 19). Действительно, в условиях тесного взаимодействия различных вероисповеданий переход из одной веры в другую был распространенным явлением, и потомки сирийских христиан могли стать приверженцами буддизма.

К середине VIII в. политическая обстановка в Центральной Азии коренным образом изменилась. К этому времени завершается завоевание арабами Ирана и Средней Азии, что, вероятно, заставило часть согдийцев переселиться в Восточный Туркестан. В 774 г. распадается Западнотюркский каганат, а Куча, Карашар и Турфан входят в состав вновь образованного Уйгурского каганата. Уйгуры, включив в свои владения районы Центральной Азии, населенные различными по языку и культуре народами, подверглись одновременно воздействию буддизма, манихейства и христианства. В 764 г. манихейство было провозглашено государственной религией каганата.

В Семиречье с 766 г. обосновались тюрки-карлуки. Здесь христианство получило поддержку со стороны тюркских каганов, видимо стремившихся использовать его как идеологическую основу для консолидации формирующегося государственного объединения. Христианство не стало при этом единственным официальным вероисповеданием и не вытеснило манихейства и буддизма [7]. Оформление церковной организации Семиречья завершилось на

рубеже VIII—IX вв. — к этому времени относится упоминание в одном из посланий несторианского патриарха Тимофея I (778—823) об обращении в христианство неких тюркских народов, вероятнее всего карлуков Семиречья (Braun, 1901, с. 138; Labourt, 1904a, с. 143; Sachau, 1919, с. 22). Область христиан-карлуков (*халлух*) включена в сводный список несторианских митрополий, составленный в середине XIV в. Амром б. Матта (Budge, 1893, с. 22). Свидетельство это должно относиться к более раннему времени, поскольку в списке перечислены все когда-либо существовавшие митрополии, а этноним «карлук» к XIV в. уже отошел в прошлое (Кляшторный, 1959, с. 168). В другом послании Тимофея I говорится о создании митрополии у тибетанов (Labourt, 1904a, с. 45; Nau, 1914, с. 248). Речь здесь, видимо, идет о тюркском племени тибетанов, обитавшем в районе Кашгара (Sachau, 1919, с. 20; Messina, 1947, с. 77). Другое свидетельство об учреждении кашгарской митрополии относится ко времени патриаршества Илии III (1176—1190): возможно, в какой-то период христианская церковь в этом районе пришла в упадок, а затем, в эпоху «сирийского ренессанса», кашгарская митрополия была восстановлена (Messina, 1947, с. 73, 85).

На рубеже VIII—IX вв. миссионерская деятельность несторианской церкви активизируется. Сирийские источники упоминают ученого монаха Шубхалишо из прославленного монастыря Бет-Хобех в Ассирии, посланного патриархом Тимофеем I в районы Прикаспия, а затем в Центральную Азию и Китай (Budge, 1893, с. 478—486). Ему приписывается обращение в христианство не только язычников, но и манихеев, маркионитов [8], огнепоклонников.

В VIII—IX вв. функционировал открытый в 1905 г. экспедицией А. Лекока несторианский храм в Кочо, где были обнаружены росписи с христианскими сюжетами. Храм находился за пределами городской стены Кочо, по соседству с комплексом буддийских святилищ и ступ. Прямоугольное здание, разделенное на три смежных, квадратных в плане помещения, ориентировано по оси «запад — восток» в соответствии с традициями христианской культовой архитектуры. Первоначальная христианская роспись святилища была заложена кирпичной кладкой, благодаря чему сохранились отдельные фрагменты. Экспедицией А. Лекока был снят фрагмент со сценой христианского праздника, очевидно Вербного воскресенья, где изображены дьякон с курильницей и потиром в руках и идущие к нему прихожане с длинными ветвями. Христиане Ближнего Востока обычно несли на праздничных церемониях пальмовые ветви, несториане Центральной Азии использовали для этой цели ветви вербы или ивы. В верхней части фрагмента видны копыта коня, располагавшегося над этой композицией; скорее всего это изображение св. Георгия на коне (Grünwedel, 1912, с. 339; Le Coq, 1913, табл. 7; 1977, с. 64; табл. 9; Saeki, 1951, с. 339). На других фрагментах представлены женская фигура, всадник, держащий на плече древко, оканчивающееся изоб-

ражением креста. Возможно, закладка росписей была произведена манихеями, превратившими позднее христианский храм в свое святилище [9].

К истории христианства в Восточном Туркестане имеет отношение согдийская надпись из Ладакха, датированная 210 г. неизвестной эры (очевидно, эры Йездегерда(III)— 841/2 г.), оставленная христианином-согдийцем Ношфарном (Benveniste, 1938, с. 502—505; Gropp, 1974, с. 367, рис. 219b; Henning, 1958, с. 54; Müller, 1925). Ношфарн, самаркандец, прибывший «изнутри», т. е. из Восточного Туркестана, сообщает, что он направляется к кагану Тибета (Кляшторный, Лившиц, 1971, с. 137). Рядом с надписью изображены три несторианских креста. Возможно, согдийцы принесли христианство и в Тибет — о распространении здесь этого вероучения приходится судить по косвенным данным (Francke, 1928, с. 100—111). Некоторые исследователи высказывали мысль, что ритуал несторианской церкви повлиял на развитие обрядности ламаистов в Тибете и Монголии. Имя Иисуса (Йешу), «великого учителя», «чудотворца», неоднократно упоминается в текстах тибетской религии бон (Кузнецов, 1975, с. 299). Изображения Иисуса сохранились и в поздней буддийской иконографии (Ольденбург, 1903, с. 51, рис. 153).

Христианство проникло и в Хотан. С. Гедин и М. Гренар отмечали находки в этом районе медных нательных крестов (Гедин, 1899, т. 2, с. 96; Grenard, Dutreuil de Rhins, 1897, с. 134). Все религиозные тексты из Хотана, тибетские и иранские, суть переводы буддийских сочинений, только один текст на хотано-сакском содержит, по-видимому, слово «христианин» — *kirästanā*. Речь идет о некоем лице, возможно руководителе христианской общины (*hvāsta* «лучший») (Baily, 1961, с. 12; 1967, с. 435). О двух христианских церквах в Хотане упоминает в середине XI в. историк Гардизи (Asmussen, 1982, с. 20). Марко Поло, посетивший Хотан в конце XIII в., уже не застал там христиан.

В 40-х годах IX в. распался Уйгурский каганат, манихейская община в результате утратила привилегированное положение, манихейство было постепенно вытеснено буддизмом и христианством. Уйгуры осели в районах Турфана, Карашара и Кучи, смешавшись с коренным населением. Имя уйгуров распространилось на всех жителей этих регионов, среди которых были и несториане. Христианская традиция продержалась среди уйгуров до монгольского завоевания. В середине X в. о христианах, живших в местности между Аксу и Кучой, упоминал Абу Дулеф (Бартольд, 1964, т. 2, с. 265). Дж. дель Плано Карпини и Г. де Рубрук в середине XIII в. писали об уйгурах как о несторианцах (Плано Карпини, Рубрук, 1957, с. 126). Г. де Рубрук особенно тщательно собирает сведения об их верованиях, обрядах и различных, с его точки зрения, отклонениях от христианской нормы [10]. Монголы в XIII—XIV вв. называли уйгуров *mapca* «христиане» (от перс. *tarsak*; Pelliot, 1914, с. 636); *tarsakan* в персидских текстах или *trs'qt* в согдийских [11].

В то же время, в середине IX в., меняется положение христиан в Китае. Императоры танской династии поддерживали христиан, поскольку были заинтересованы в политических и торговых контактах с Западом. Изменение политической обстановки повлекло за собой и изменение религиозной политики. После падения Уйгурского каганата, союзника Танской империи, покровительствовавшего проживавшим в Китае иноземцам, начались гонения на иноземные религии. Эдиктом 845 г. христианам, манихеям и буддистам запрещено было проживать в пределах Китая. К концу X в. христианство здесь полностью исчезло, и христиане вновь появились в Китае только после монгольского завоевания. Эдикт 845 г. возвращал всех буддийских монахов, христианских священников и маздаитских жрецов в светское состояние. Число буддийских монахов составляло тогда 260,5 тыс. человек, христиан и маздаитов было около 2 тыс. (Chavannes, 1897, с. 53, 73). Эти цифры, равно как и количественное соотношение найденных в Восточном Туркестане буддийских, христианских и манихейских текстов, показывают, насколько христианская церковь и манихейские общины уступали буддистам по числу приверженцев. Последнее упоминание о несторианах в Китае в домонгольский период относится к 80-м годам X в., когда несторианского монаха видел прибывший в Китай арабский купец (Chavannes, Pelliot, 1913, с. 329).

Христианство не оставило сколько-нибудь заметного следа в китайской культуре. Не совсем ясно, распространялось ли оно среди китайского населения. Китайский текст стелы из Чанъаня и переводы произведений христианской литературы на китайский свидетельствуют о стремлении несториан сделать свое учение доступным для жителей страны, но не о том, насколько эти попытки были успешны. Найденные в Дуньхуане христианские тексты на китайском языке, датированные началом VIII в., возможно, принадлежали переселившимся в Восточный Туркестан китайцам, принявшим христианство. Анализ китайских хозяйственных документов, относящихся к согдийской колонии в районе Дуньхуана, показывает, что здесь имел место скорее процесс ассимиляции согдийцев китайским населением, нежели культурное влияние согдийских колонистов на китайцев (Чугуевский, 1971, с. 150, 154). Китайцы, бесспорно, проявляли интерес к христианскому учению, оно даже пользовалось покровительством отдельных танских императоров, но не в силу их личных симпатий к этой религии, а более по политическим соображениям. Отдельные его стороны, возможно, заимствовались китайскими мыслителями. Саэки отмечает, что в трудах китайского мистика-даоса Люе (рубеж VIII—IX вв.) встречаются изречения, заимствованные из Евангелия (Saeki, 1951, с. 402). Даосы воспринимали христианство отчасти как трансформированное учение Лаоцзы. По их представлениям, Лаоцзы в конце жизни удалился на Запад либо воплотился там после смерти, и его последователи — несториане — вновь принесли учение Лаоцзы в Китай. Один из вариантов легенды

о Лаоцзы изложен в китайской сутре, найденной в 1908 г. в Дуньхуане П. Пеллио (Mehlhose, 1968, с. 445).

Позиции христианства были поколеблены и в Семиречье. В IX в. туда проникает ислам, постепенно вытеснивший несторианство. Этому способствовало политическое давление со стороны усилившейся в Средней Азии династии Саманидов. Исмаил Самани совершил поход на Тараз и в 893 г. принудил город к сдаче. При этом, сообщает Наршахи, правитель Тараза со многими диханами вышел из города и принял ислам. Большая церковь в этом городе была превращена в соборную мечеть (Narshakhi, 1954, с. 86—87). Христианские общины, однако, не прекратили своего существования — об этом свидетельствуют сиро-тюркская надпись XI—XII вв. из Сарыга — надгробие кузнеца Георгия, христианина-тюрка [12], и надписи на сирийском, тюркском и армянском языках на христианских надгробиях XIII—XIV вв. из районов Пишпека (ныне г. Бишкек) и Токмака, которым посвящена обширная литература [13]. О христианах в Семиречье упоминает Г. де Рубрук, побывавший здесь в 1253 г.: «Земля эта прежде называлась Органум (Аргу — древнее название Семиречья.—*А. Н.*), и жители ее имели собственный язык и собственные письмена. Но теперь она вся занята туркоманами. Этими письменами и на этом языке несториане из тех стран прежде даже справляли службу и писали книги». Поскольку Г. де Рубрук различал уйгурскую и сирийскую письменность, бывшую в его время в употреблении у несториан Центральной Азии, остается предположить, что речь идет о согдийском языке, которым они широко пользовались наряду с сирийским, в предшествующий период (Плано Карпини, Рубрук, 1957, с. 126).

В конце IX — начале X в. христианство на Востоке переживает период временного упадка. В Китае, как уже отмечалось, христианская церковь прекратила существование. Христианские общины удерживали свои позиции в притяньшаньской Уйгурии; на западе, в Мавераннахре и Семиречье, христианство, хотя и не окончательно, было вытеснено мусульманством. В ислам перешли осевшие в районе Кашгара карлуки. Арабское завоевание Средней Азии и распад Уйгурского каганата подорвали торговую монополию согдийцев в Центральной Азии. Роль посредников в транзитной торговле между Востоком и Западом постепенно перешла к сирийцам. Их широкое проникновение на Восток происходит в X—XI вв., в эпоху «сирийского ренессанса», когда подъем сирийской христианской культуры в странах Ближнего Востока вдохнул новую жизнь в христианские общины Центральной Азии. Этому способствовало начавшееся в то время сближение между различными направлениями христианства, прежде разделявшими Восточную церковь. Тенденция к сближению наметилась еще при несторианском патриархе Тимофее I и получила отражение в его посланиях по поводу христологической полемики (Braun, 1953, vol. 2, с. 98; Hage, 1968, с. 518). В XI в. яковиты и мелькиты уже подчинялись формально несторианскому патриарху, причем яковиты беспрепятственно проникали на Восток, вели там миссионерскую деятельность. Г. де Рубрук и Марко Поло обращают внимание на вполне дружественные их отношения с несторианами, отмечают наличие как несторианских, так и яковитских церквей в городах Восточного Туркестана. Приверженцы несторианской и армянской церкви, по-видимому, мирно уживались в Семиречье — на одном из несторианских кладбищ сохранилось надгробие армянского епископа (Марр, 1894, с. 347).

Возрождению несторианской церкви в Восточном Туркестане в XI—XII вв. способствовало также образование новых государственных объединений кочевых народов Центральной Азии. Вновь созданные государства нуждались в идеологической санкции, соответствовавшей достигнутому ими уровню политического развития [14]. Христианство, очевидно, вполне отвечало такой потребности. В начале XI в. его принимают монголоязычные кереиты, в XII в.— найманы, а также тюркские народы — онгуты, гузы, чигили (Бартольд, 1964, т. 2, с. 296). Христианство проникает в государство тангутов (Пигулевская, 1940, с. 213). Слухи об успехах несторианской церкви на Востоке доходят до Европы и порождают легенду о царстве просвитера Иоанна — христианском государстве в глубинах Азии. Христианские общины Центральной Азии в тот период, видимо, сохраняли более или менее регулярные связи с несторианской патриархией. Хотя восточнотуркестанская церковь должна была пользоваться определенной автономией в сфере распределения приходов и решения внутренних административных вопросов, ее митрополиты и епископы назначались или утверждались патриархом. К патриарху обращались также для решения сложных проблем, связанных с нормами религиозной практики, которые не всегда отвечали условиям быта населявших Центральную Азию народов. Такая проблема возникла в связи с обращением в христианство кочевников-кереитов, употреблявших преимущественно мясную пищу, что препятствовало соблюдению постов. Вопрос этот был успешно разрешен патриархом Иоанном VI, разъяснявшим, что в пост можно употреблять молочные продукты (Гумилев, 1970, с. 106).

Представление о литературе христиан Центральной Азии дают найденные в Восточном Туркестане фрагменты религиозных текстов. Бóльшая часть фрагментов происходит из развалин средневековых несторианских монастырей в Булайике, на севере Турфанского оазиса, и в районе Кочо. Они были собраны в 1902—1914 гг. экспедициями А. Лекока (Boyce, 1960, с. 17). Монастырская библиотека включала рукописи на парфянском, среднеперсидском, новоперсидском, согдийском, сирийском и тюркском языках. Сохранились отдельные рукописи, листы и фрагменты христианских и манихейских текстов. Изучение их началось еще до возвращения новой экспедиции А. Лекока в Европу (Müller, 1904; Sachau, 1905) и продолжается до настоящего времени [15]. Фрагменты датируются VII—XI вв., причем среди них преобладают согдийские тексты. Помимо того что согдийцы

составляли, видимо, значительную часть центральноазиатских христиан, их язык в Восточном Туркестане играл роль международного и со временем стал как бы вторым официальным языком местной несторианской церкви наряду с сирийским. Согдийская христианская литература не носила самостоятельного характера и складывалась почти целиком из переводов с сирийского, реже — со среднеперсидского. Переводились евангельские тексты, сочинения христианских теологов, мемры (легенды о мучениках), гомилии, гимны и молитвы. Среди библейских текстов преобладают псалмы и фрагменты Нового Завета в сирийском каноническом варианте — Пешитта (сводная версия четырех евангелий). Несмотря на обилие согдийских переводов, сохранял свое значение и сирийский язык, ставший предметом изучения. Сохранились фрагменты двуязычных текстов Нового Завета, в которых отдельные фразы и целые отрывки на сирийском сопровождаются согдийским переводом, а также другие рукописи-билингвы. В целом влияние сирийской культурной традиции на культуру Центральной Азии было весьма заметным: согдийцы и тюрки по крайней мере с IX в. использовали сирийскую письменность для записи текстов на своих языках (Sachau, 1905, с. 964—978; Zieme, 1974, с. 666). Сирийская литература по медицине и другим прикладным дисциплинам была им известна как в оригинале, так и в переводе (Zieme, 1974, с. 665). Судя по тому, что медицинские тексты оказывались в одном переплете с христианскими сочинениями, носителями этой культурной традиции были христиане. Одна из этих рукописей, на согдийском языке, включает легенду о мученичестве св. Серапиона Сидонита, неотождествленное произведение сирийского автора Иоанна Дейлемита, медицинский трактат и одну гомилию (Hansen, 1968б, с. 96).

Обзорные статьи Э. Захау, О. Хансена, П. Циме и Й. Асмуссена, посвященные христианской литературе Восточного Туркестана, дают представление о ее источниках и составе, включая малоизученные и не опубликованные еще фрагменты.

Сирийские тексты

1. Фрагмент «Худры», несторианского часослова, на шести листах. Э. Захау предварительно датировал его XI—XII вв. (Sachau, 1905, с. 966; Saeki, 1951, с. 316; Waldschmidt, 1928, с. 80).
2. Текст гимна, исполнявшегося в день св. Марии (пятница после Рождества). Идентичен гимну, входящему в сборники, принятые Восточной Сирийской церковью. Э. Захау относил его к IX—X вв. (Sachau, 1905, с. 970).
3. Лист из несторианского служебника, рождественский гимн. В тексте имеются пометки, указывающие, на какую мелодию он должен исполняться (Sachau, 1905, с. 974).
4. Саэки упоминает также сирийский текст IX—X вв., хранившийся в императорской библиотеке в Пекине. Это фрагмент «Дакдам ва дхатар», несторианского сборника для воскресных богослужений, возможно попавшего в Китай с сирийцами-миссионерами (Saeki, 1951, с. 316).

Среднеперсидские и парфянские тексты

1. Рукопись на 12 листах, содержащая текст нескольких псалмов, переведенных на среднеперсидский язык. В целом соответствует канону, отредактированному в середине VI в. несторианским патриархом Мар Аббой. Ф. Андреас первоначально считал, что перевод псалмов с сирийского на среднеперсидский был сделан в 10—20-х годах V в. в Иране, и датировал рукопись серединой VI в.; исходя из палеографического анализа (Andreas, 1910), К. Барр датировал и переводил и рукопись VII в. (Andreas, Barr, 1933). Фрагмент содержит псалмы 94—99, 118, 121—136 несторианского канона. Й. Асмуссен отмечает, что в тексте Псалтири есть некоторые расхождения с каноническими сирийскими текстами, сближающие ее с массоретской редакцией, разработанной в VI—X вв. в талмудических академиях Вавилонии и Палестины.
2. Фрагменты неканонического текста «Речений Иисуса», близкого к «Логиям» Евангелия от Фомы, известного по коптской версии из Оксиринха (Sundermann, 1968, с. 404).
3. Кроме среднеперсидского текста Псалтири в Турфане найден более мелкий фрагмент на двойном листе, на парфянском языке (Hansen, 1968б, с. 92). В. Зундерман считал, что фрагмент евангельского текста на парфянском, содержащий отрывок из «Страстей Иисуса», входил в какое-то манихейское сочинение. Последовательность фрагментов соответствует сводной версии четырех евангелий «Диатессарон», составленной Татианом во второй половине II в. н. э. (Евсевий, IV, 29). Сирийская версия «Диатессарона» была в ходу до V в. Авторы манихейских сочинений заимствовали из нее евангельские цитаты (Sundermann, 1968, с. 389) [16].

Согдийские фрагменты.

1. Согдийский перевод псалмов. Все они, по-видимому, переведены с сирийской версии Псалтири. Один из фрагментов начинается строкой на греческом, соответствующей началу псалма 32 Септуагинты: «Радуйтесь, праведные, о Господе». Далее идет согдийский текст псалма (Le Coq, 1926, с. 88; Sims-Williams, 1981, с. 442). Фрагмент сохранился в копии, сделанной В. Ленцем.
2. Новозаветные тексты. Ф.-В.-К. Мюллер насчитывал 50 отрывков: 19 — от Луки, 16 — от Матфея, 15 — от Иоанна, три — из послания апостола Павла к коринфянам (5, 7; 11, 23—25), один — из послания к галатам (3, 25—4, 6) (Müller, 1907, с. 260). Многие фрагменты открываются начальными строками на сирийском языке, после чего следует согдийский текст. Отрывки заимствованы не из канонического текста четырех евангелий, а из несторианских «перикопов», сводных извлечений из евангельских текстов, использовавшихся при богослужении. На то, что они предназначались для литургии, указывают и сирийские заголовки (Baumstark, 1915, с. 123; Hansen, 1968, с. 93; Waldschwidt, 1928, с. 81).
3. Неканонические произведения представлены согдийской версией «Речений Иисуса». В. Зундерман предположил, что в основе

ее лежит одно из апокрифических евангелий (Sundermann, 1968, с. 403).
4. Фрагмент из апокрифических «Деяний апостола Петра» (Acta Petri cum Simone) в вольном переложении. Фрагмент посвящен торжеству апостола Петра над Симоном Магом (Asmussen, 1982, с. 17; Hansen, 1968б, с. 95). Произведение было создано около 190 г. н. э. в Сирии или Палестине. Фрагмент о Петре и Симоне Маге был известен первоначально в латинском переводе (Quasten, 1950, vol. 1, с. 133).
5. Фрагмент апокрифического текста книги пророка Даниила, соответствующий сирийской версии (Hansen, 1968, с. 96; Müller, Lentz, 1934, с. 532).
6. Фрагмент апостолического канона — краткого изложения христианского учения, основ организации общин, богослужения (Hansen, 1954, с. 75; 1968б, с. 98; Müller, 1913, с. 75). Прототипом всех произведений такого рода явилось «Учение двенадцати апостолов» (Дидахе), созданное в первой половине II в. в Сирии (Quaston, 1950, vol. 1, с. 29).
7. Многие отрывки являются переводами жизнеописаний христианских мучеников (мемр). Отождествлены фрагменты жизнеописаний святых Анахиты, Адухормизда, Пефиона, Ядзина, Тарбона, Шахдоса, Евстафия, Феодосия, Сергия, Барбашемина, Милиса, епископа Ктесифона (Asmussen, 1982, с. 18; Hansen, 1941; 1968б, с. 96; Müller, Lentz, 1934), св. Георгия (Benveniste, 1945, с. 91; Gershevitch, 1946, с. 179; Hansen, 1941), св. Серапиона Сидонита (Hansen, 1968б, с. 96).
8. Согдийская версия повествования о епископе Бар Шаббе и царице Шир и о христианизации Восточного Ирана, более полная, чем дошедшие до нас арабские и сирийские версии (Hansen, 1968б, с. 95; Müller, Lentz, 1934, с. 552—558; Sachau, 1918, с. 400). Фрагмент представляет интерес для истории изучения христианства на востоке Ирана и в Средней Азии.
9. В числе дидактических произведений — молитва, призывающая к христианскому терпению (Müller, Lentz, 1934, с. 535 — 538).
10. «Гимн Распятию» (Sundermann, 1968, с. 394).
11. Метрический согдийский перевод гомилии сирийского теолога и поэта Мар Бабая Меньшего из Нисибина (начало VII в.). Сирийский оригинал неизвестен. Два начальных стиха гомилии и первый стих заключения — на сирийском языке (Hansen, 1954, с. 64—67; Sims-Williams, 1982, с. 172).
12. Лист из «Речений св. Отцов» (Apophthegmata Patrum) — сборника изречений египетских пустынников, составленный в конце V в. на греческом языке, основанный на коптской устной традиции (Benveniste, 1955, с. 304—306; Hansen, 1954, с. 70—73; 1968б, с. 97; Quasten, 1960, vol. 3, с. 187).
13. «Избранные произведения раббана Шемаона». Соответствий этому фрагменту в сирийской литературе не найдено (Hansen, 1968б, с. 96).

14. Повествование об обретении истинного креста в Иерусалиме — версия предания о нахождении креста св. Еленой, матерью императора Константина I (306—337). Фрагмент на пяти листах (Hansen, 1968б, с. 95; Müller, Lentz, 1934, с. 556).
15. Произведения христианских теологов, греческих и сирийских. Отрывки сочинения «Против еретиков» Евагрия Понтика, созданного в конце IV в. в Египте. Перевод был сделан не с греческого оригинала, а с сирийской версии. Текст содержит переводы цитируемых Евагрием отрывков из Ветхого Завета. Отождествлено семь фрагментов этого сочинения (Asmussen, 1982, с. 97; Benveniste, 1955, с. 297; 1959, с. 115; Hansen, 1954, 1968 б, с. 97).
16. Отрывок сочинения Палладия, ученика Евагрия (Benveniste, 1959, с. 117).
17. Фрагмент труда сирийского теолога Дадишо Катрая, отождествленный с его «Комментарием на мемру Абба Исайи» (Hansen, 1954, с. 69; Sims-Williams, 1973, с. 88), известным в полном переводе на сирийский (Draguet, 1972).
18. Неотождествленный фрагмент из сочинения сирийского автора Иоанна Дейлемита (Hansen, 1968 б, с. 96).
19. Послание пресвитера Сергия монаху Давиду (Reichelt, 1931, с. 58).
20. Разговор ученика и учителя о Ное и св. Марии (Hansen, 1968 б, с. 98).
21. Анонимная гомилия о трех периодах жизни отшельника (Jachau, 1907, с. 973; Salemann, 1907, с. 531). Близкие по содержанию отрывки содержатся в трудах ряда сирийских авторов — Исаака Ниневийского, Иоанна Отшельника, Иосифа Хаззая (Sims-Williams, 1981, с. 443).
22. Отрывок, содержащий рассуждения о десяти заповедях и о пищевых запретах (Hansen, 1968 б, с. 98).
23. Фрагмент неотождествленного исторического текста об основании христианской общины в стране *'rgn* (Hansen, 1968б, с. 98 — 99; 1968 а, с. 1034).

Проникновение христианства в тюркскую среду породило переводную христианскую литературу на тюркском, уйгурском языках. Дошедшие до нас фрагменты уйгурских текстов из Восточного Туркестана уступают по числу согдийским. Уйгурская христианская литература также складывалась в основном из переводов с сирийского языка. Одна из христианских рукописей из монастыря в Булайике содержит текст на уйгурском языке, транскрипцию его сирийским письмом, а также сирийский текст (Zieme, 1974, с. 666). Сирийская письменность используется для записи тюркских текстов — известны сиро-тюркские надписи Северной Киргизии, фрагменты рукописей из Хара-Хото (Пигулевская, 1940, с. 222; 1966, с. 228; Müller, 1904). Обзор тюркских христианских текстов из Турфана сделан П. Циме (Zieme, 1974, с. 661—666) и А. Габен (Gabain, 1955, с. 216, 222, 1963). Наиболее крупные фрагменты — отрывок жития св. Георгия (Bang, 1926, с. 44; Le Coq, 1922, с. 48—49) и фрагмент о рождестве Иису-

са и поклонении волхвов (Gabain, 1955, с. 237; Müller, 1908 с. 5—10). Текст основан на сирийской версии апокрифического евангелия от Иакова (Asmussen, 1982, с. 21; Quasten, 1950, vol. 1, с. 118). Возможно, это перевод согдийской версии. Концовка текста необычна и не имеет параллелей в христианской литературе: приняв подношения волхвов, Иисус дает им тяжелый камень. На обратном пути, решив, что он слишком тяжел для их лошадей, волхвы бросают его в колодец. Тогда происходит чудо — из колодца поднялось огненное сияние. «Вот почему с тех пор и по сей день маги поклоняются огню»,— утверждается во фрагменте. Нечто подобное слушал в Персии Марко Поло (Марко Поло, 1955, I, XI).

Опубликованный А. Лекоком уйгурский фрагмент — часть христианской гадательной книги, или книги пророчеств (Le Coq, 1909, с. 1205; Zieme, 1974, с. 661). Остальные фрагменты содержат молитвы или не поддаются отождествлению: в них упоминаются «Божественный мессия», Мария, встречаются христианские термины (Zieme, 1974, с. 662).

Очень мало известно об отношениях христианства с другими распространенными в Центральной Азии религиями. Судя по количеству известных к настоящему времени текстов, остатков культовых сооружений и памятников искусства, соотношение между буддизмом, манихейством и христианством было не в пользу последнего. С манихеями христианам приходилось сталкиваться еще на Ближнем Востоке. Эти контакты породили специальную литературу, посвященную «манихейской ереси» (Legge, 1913, с. 78). Многим деятелям Восточной Сирийской церкви приписывается, в числе прочих заслуг, обращение манихеев в христианство. В практике как сирийской, так и греческой церкви были приняты особые формулы при крещении новообращенных из манихеев.

Образы Иисуса и Будды были заимствованы манихейской церковью в силу синтетического характера ее учения и культурной традиции (Waldschmidt, Lentz, 1926). Эпитет «будда» в манихейских согдийских текстах употребляется, в частности, применительно к самому Мани. Манихеи разработали собственную концепцию личности Христа, Бога и человека. Признавая реальность его распятия, они отрицали его страдания, смерть и воскресение, рассматривая их лишь как видимость этих явлений, в чем отчасти следовали христианским гностикам II в. Бардесану и Маркиону. В манихейских текстах, в частности во фрагментах из Восточного Туркестана, встречаются заимствования из христианской апокрифической литературы (Sundermann, 1968).

Совместные находки буддийских, манихейских и христианских текстов в руинах монастырей в Турфанском оазисе и в пещерах Дуньхуана могут свидетельствовать о взаимном интересе приверженцев каждой из этих религий к литературе своих идейных противников. Манихейская терминология проникает в христианские тексты, в сирийских фрагментах XIII в. из Хара-Хото встречаются явные заимствования манихейского круга: «сущность огня», «одежды из снега», постоянно повторяющийся эпитет «светлый» (Пигулевская, 1940, с. 219). В китайском тексте стелы из Чанъаня христианское учение именуется «светлым учением Дацинь». Язык христианских согдийских текстов очень близок языку буддийской согдийской литературы, хотя, как признано большинством исследователей, он в большей степени отражает живой язык того времени. Буддизм проник в Восточный Туркестан на несколько веков раньше христианства, и перевод христианской литературы на согдийский язык осуществлялся на основе уже разработанной буддийской терминологии (Hansen, 1968 б, с. 91). Таким же образом, на основе китайской буддийской терминологии, переведены были с сирийского на китайский христианские сочинения, привезенные в Китай несторианским епископом Алобэнем. По мнению П. Пеллио, несторианскому священнику Адаму, носившему также китайское имя Цзинцзин, составителю надписи стелы из Чанъаня и переводчику 30 христианских сочинений на китайский язык, принадлежит также китайский перевод одной буддийской сутры (Pelliot, 1914, с. 625). Китайские христианские тексты мало чем отличаются от китайских буддийских сутр по композиции и терминологии (Кычанов, 1978, с. 84), и далеко не все труды, перечисленные в дуньхуанском списке переводов, удается отождествить с произведениями сирийской христианской литературы (Enoki, 1964, с. 65—71; Saeki, 1951, с. 86).

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 1

[1] Такую точку зрения приняли в недавнее время большинство исследователей, пересмотревших традиционный взгляд, в соответствии с которой прародиной индоевропейцев была Северная Германия, либо Балканы, либо северо-запад Передней Азии. Две последние альтернативные гипотезы обсуждаются в новейших работах (Гамкрелидзе, Иванов, 1981; Иванов, 1983а).

[2] Не исключено, что в других родственных диалектах такие слова были утрачены, ввиду чего здесь, как и в ряде приводимых дальше случаев, не всегда легко провести границу между, с одной стороны, инновацией и, с другой — архаизмом, объединяющим два языка.

[3] Поскольку вся Европа не была первоначально областью их распространения, точнее называть эти диалекты западноиндоевропейскими.

[4] В отличие от общеиндоевропейского священного царя, который обозначался такими терминами, как хет. *hassu-* «царь», др.-инд. *asura* «повелитель».

[5] Отметим, что ранняя дата обособления восточноиранского диктуется всеми новыми открытиями, показавшими существенность как его отличий от западноиранского, так и существенными расхождениями внутри самого восточноиранского диалекта.

[6] Типологически эти процессы напоминают палатализацию в других индоевропейских языках, втянувшихся, как балтийские и славянские, в палатализующий евразийский языковой союз.

[7] Несущественность противопоставления по глухости — звонкости, высокая функциональная нагрузка противопоставления по мягкости — твердости.

[8] Были ли в тохарском языке геминированные фонемы, сказать трудно, хотя в пользу этого могут свидетельствовать регулярные сдвоенные обозначения в текстах, написанных старым дуктом.

[9] Вероятно, индоевропейский язык и после VI тыс. до н. э. долгое время контактировал в Передней Азии с другими западноностратическими диалектами — афразийскими и картвельским, что и служит одним из главных доводов в пользу переднеазиатской индоевропейской прародины.

[10] Для **tört* есть монгольское соответствие, делающее вероятным более раннее алтайское происхождение слова. Проникновение же тохарского слова в тюрко-монгольский язык по хронологическим причинам сомнительно.

[11] Как уже отмечалось, название «левой» стороны, как табуируемой, нередко заимствуется, например, в испанском языке из баскского.

[12] Возможно, что данное слово в конечном счете заимствовано из древнекитайского языка.

[13] M ∽ b, как и в некоторых ранних индоевропейских заимствованиях в тюркском языке; k > č делает невозможным прямое выведение этого слова из пратохарского языка.

[14] Именно ассимиляцией, по мнению Е. Д. Поливанова, объясняется часть тохарских заимствований в тюркском языке.

[15] Сходна судьба таких индоевропейских племен — и их языков,— как готы и иллирийцы в Европе.

[16] Заимствование названия меда из тохарского в древнекитайский объясняется древней историей пчеловодства, медленно распространявшегося с запада на восток Евразии.

[17] Все же часть бесспорных и очень ранних индоевропейско-китайских языковых и культурных связей можно отнести на счет не исторических тохаров, а некоторых других, позднее исчезнувших индоевропейских племен, распространявшихся на восток Евразии. К тому же многие индоевропейско-сино-тибетские связи датируются значительно более ранним периодом. Не следует поэтому преувеличивать, как это часто делают, вклад именно тохаров в данный процесс (Eckhardt, 1967).

[18] Позднейшим индийским влиянием следует объяснить и мотив единорога (санскр. *ekaśṛṅga*) в позднейших письменных текстах на тохарском B (Couvreur, 1948; 1955, с. 122; Thomas, 1972в).

[19] Относительно роли тохаров в связи с китайскими представлениями о колесницах ср. также (Евсюков, Комиссаров, 1984, с. 64, с неточной литературной ссылкой).

[20] Фонетический облик конца слова — добавление суффикса еще в пратохарском языке — указывает на древность заимствования из источника, родственного протомыонгск. (бахнар.) **ngo'la* «хобот слона», вьет. *nga* «слоновая кость» (ср. прототайск. *nga*).

[21] Во II тыс. до н. э. слоны, как показывают археология и эпиграфика, водились на Великой Китайской равнине, где климат был более теплым, чем позднее (Крюков, 1978, с. 54—55). Вся южная часть Китая была занята австроазиатским населением, у которого китайцы и заимствовали данное слово (Norman, Mei, 1976).

[22] Такое допущение дало бы еще одну возможность объяснить предполагаемые следы раннего тохарско-тибетского языкового контакта, например одинаковое употребление тиб. *dang* и тох. A *yo* в двух функциях показателя творительного падежа и сочинительного союза «и». Впрочем, в некоторых случаях трудно отделить тохаро-древнекитайские связи от тохаро-тибетских (Иванов, 1960). Несомненна, однако, связь тох. A *ko*, B *koym* «рот» с тиб. *kha*, др.-кит. *ka* «рот» < сино-тиб. **ka*. Но пока трудно окончательно установить, из какого именно языка сино-тибетской семьи данное слово в дописьменный период было заимствовано в пратохарский язык.

[23] Древность такого употребления тохарского слова подтверждается вероятными индоевропейскими сопоставлениями (Иванов, 1977б; Winter, 1980; Normier, 1970).

[24] Ср. также хотано-сак. *gyastānu gyastä-gyastānugyastibalysi* «бог богов, будда».

[25] Термин, иногда сопоставлявшийся с тохарским *A yap-* «страна», B *yapoy* (Иванов, 1967).

[26] Ср. A 49a4: ... *Kánaṣke noma wäl ṣeṣ ptāñäkte märkampalam sā*[*m ytāram*]... «был царь по имени Канашке (-санскр. *asit rājā Kaniṣko* nama). [На путь] закона-дхармы Будды... (восстановлено по частично параллельному фрагменту A 59 a 2; соответствие санскритской формуле сохранено и в других тохарских текстах.— *В. И.*); 49b 5: *märkampal ṣiñap Kanaṣkes lañt* «Канашки-царя, наделенного законом-дхармой» (санскр. *dharmarājasya Kaniṣkasya*; Poucha, 1955, с. 226).

[27] К «Канашке» применяется особый поэтический оборот *walo Kanaṣke* (B 432 4, ср. *walo*...; b a 1).

[28] Э. Филиоза оставляет термин *kuśānem* без перевода.

[29] В частности, в сложных словах типа тох. A. *Ptā-ñkat* «Будда» («Будда-бог»), тох. B *Pa-ñäkte* в прозаических текстах при наличии поэтической формы *Pud-näkte*.

[30] Вероятно, от санскр. *bhaga*, хотя возможно и родство с тох. A *pñi* «достоинство» (санскр. *punya-*).

[31] Видимо, родственно др.-греч. ϝάναξ «бог, царь».

[32] Ср. родственное *ñäkt* греч. ϝανασσ как обозначение Деметры. По значению второго элемента тох. A словосложение близко хет. *dagan-zipa-* «дух — божество земли».

[33] По-видимому, значение общетох. *wäla-*(we)näkte* можно соотнести со значением древнего индоевропейского **wel* (Иванов, 1977б, с. 167—169).

[34] Первая часть тохарского слова *pällent* этимологически соответствует первой части русского слова «полнолуние».

[35] Такая система счета отражается и в использовании порядковых числительных, типологически сходном с русским: 6 августа и т. п.

[36] Ср. стилистически обыгранное сопоставление *śrīñäkte*: *Pudñäkte* при параллелизме следующих за этими словами частицы и глагола в тохарском B поэтическом фрагменте «Удаланкары» (B 148): (*śaiṣṣe*) = ṣṣe[m] *sk* [*w*]*anma śrīñäkte ram*[*t*] *aiṣṣeñca śaiṣṣes-oṃṣa* [*pa*] *Pudñäkte ramt kanṣeñca*—«раздавая, как Богиня Счастья, счастливые блага (мир)а и выполняя, как Будда, (все желания) по всему миру».

[37] Ср. (Краузе, 1959, с. 153, примеч. 2) о возражениях В. Куврера. Чтение текста в соответствии с поправкой В. Куврера принято и в другом издании (Krause, Thomas, 1964, с. 72).

[38] В тохарском B сохраняются дифтонги, в тохарском A монофтонгизировавшиеся: тох. B *kauṃ*, A *koṃ*. «день»; тох. B *ai-*, A *e-* «давать».

[39] В тохарском B *mrāc* «голова» малоупотребительно.

[40] Ср. точное соответствие в анатолийской группе языков: лув. *arrai-*.

[41] В тохарском A *sruk-* имеет только каузативное значение «убивать».

[42] Родственно греч. χλιμα «склонность, область, географическая зона», др.-арм. *kołum* «область». Ср. также второе значение пракр. крор. *kilme* «земельное пожалование» и тох. A *a-kälyme* «во власти кого-либо», B *e-kalymi* «зависящий от кого-либо».

[43] Типологически сходны формы сословной вежливости в тибетском языке.

[44] Данное тохарское слово может быть и исконно родственным индоиранскому, но более вероятно его заимствование.

[45] Женское имя, букв. Любочка (Иванов, 1958, с. 60).

[46] Тохарское A личное имя *Lar-at* встречается дважды в окружении других неясных по происхождению собственных имен, производящих впечатление фрагментов неизвестного языка. Основа *lare* не имеет индоевропейской этимологии, хотя при бактрийском *I* < **d* можно предположить **der*.

[47] В свою очередь, данное тохарское слово послужило источником др.-тюрк. *Käši*.

[48] Ср. также уже сказанное о бактрийском языке как источнике заимствований в тохарский.

[49] Тох. A *knānm-une* «мудрость, знание», *knānm-aṃ* «мудрый», *omäsk-une*, «зло», *omäsk-eṃ* «зло».

[50] Согд. будд. *why*; ср. согд. ман. *wnyy*, христ. *wny* с точно теми же функциями.

[51] Один из 12 учителей — проповедников вероучения в манихейской традиции.

[52] Приводится также объяснение исходного иранского слова по К.-Г. Залеману, В. Хеннингу и В. Ленцу из **ham* + **w*$\sqrt{\textit{vac-}}$ «совместно говорить» < и.-е. **som* **Hwek-*; ср. хет. *-šan ḫwek-* «заклинать». Есть и менее вероятное возведение к **ham* + *mauk-*, др.-инд. *muñćati* (по Г. Бейли).

[53] Кумараджива жил в 344—413 или 350—409 гг. (согласно Цукамото Дзэнрю). Мать его была тохаркой.

[54] Возможно, эти термины относились к восточноиранскому языку, скорее всего бытовавшему в Средней Азии.

[55] Фонетически наиболее вероятно от *arya*; ср. тох. B *anantāŕś-*, санскр. *ānantarya-* «смертный грех» — через хотано-сакский язык.

[56] Фонетическое изменение в тохарском, как и семантический сдвиг, делает вероятным в данном случае устное заимствование.

[57] Типологическое сходство тохарской и тюркской систем противопоставления согласных впервые отметил Х. Педерсен (Pedersen, 1941, с. 14), но он не считал их генетически связанными и полагал сходство случайным.

[58] Ср. написания типа др.-тюрк. $t_2n_2g2it\text{-}täŋritäg$ «богу подобно».

[59] В тохарском письме данный принцип наиболее последовательно проводится в билингвах.

[60] Или тох. A *arki* «белый» — самоназвание носителей тохарского A языка, согласно Э. Зигу.

[61] Надпись на памятнике в честь Тоньюкука. Текст фрагментирован именно в данном месте, поэтому перевод надписи неоднозначен.

[62] B 416a 2, ср. в другом фрагменте того же текста, 417b 1, *Svarṇap*[*u*] (*ṣpe*) < *Suvarṇapuṣpa*. Подобный титул князя Кучи известен и по китайским источникам (Lévi, 1913, B, с. 319; Pelliot, 1934, с. 66).

[63] Возможно, данное имя — такой же след тотемических древних представлений, как и приведенные выше названия тохарских метров.

[64] Ср. согд. *Myrn'tk* или *Myrz'tk* — имя монаха, переведшего текст с тохарского B на согдийский (Иванов, 1958; 1967, с. 113).

[65] Букв. «балконы», «чердаки».

[66] С поправками, согласно (Thomas, 1979a, с. 41).

[67] Ср. тох. A *saṅkästeryañc*, пракр. крор. *saṃghaṭera*, пали *saṃghathera*; термин хинаяны.

[68] *Šarsa* — «знал, подтверждал» (Krause, Thomas, 1964, с. 73; Sieg, 1950).

[69] В связи с изучаемой в работах последнего времени проблемой монетного обращения в Восточном Туркестане стоит отметить, что в хозяйственных монастырских документах при записи финансовых операций используется только тох. B *kuśānam* «кушан» (Sieg, 1950; Waldschmidt, 1959). В качестве единицы измерения веса в медицинских текстах наряду с этим термином упоминается *trakäṃ* «драхма» (Filliozat, 1948, с. 82), ср. пракр. крор. *trakhma*. B переводных текстах на обоих тохарских языках используется тох. A, B *tinār* («динарий» < санскр. *dinār*). B санскрите эта форма, заимствованная из греч. δινάριαι, δηνάρια (ср. лат. *denarius*), по фонетическим причинам не может быть старше II в. н. э. Форма термина *tinār*, вероятно, указывает на заимствование его в тохарские языки еще в дописьменный период. Несмотря на весь интерес, который представляют лингвистические реконструкции этого периода, они не так много дают для характеристики конкретных бытовых условий существования тохаров в первой половине I тыс. до н. э.

[70] Например, затраты на заточку ножей — *kṣuranma kaṃtsare* — составляли 250 кушанов; на раздачи членам общины выделялось 6 тыс. кушанов.

Глава 2

[1] Тумшукские саки проживали в раннем средневековье в районе Тумшук — Маралбаши.

[2] Много сведений о Хотане на тибетском языке было впервые обнаружено А. Чома де Кёрёши в тибетском каноне «Канджур» в разделах «Пророчества» (санскр. *Vyākaraṇa*, тиб. *Lun-bstan-pa*) и «Вопросы» (санскр. *Paripṛcchа*, тиб. *Žus-pa*). Версии некоторых из этих текстов впоследствии были найдены среди тибетских рукописей в Дуньхуане. Там же обнаружена тибетская версия «Анналов [учения] в стране Ли» (тибетское название Хотана), *Li'i-yul-gyi lo-rgyus* — произведения, дошедшего до нас также и в китайском переводе. Все эти сочинения изданы Ф. Томасом в переводе на английский язык с обширным комментарием (Thomas, 1935). Некоторые из них переизданы Р. Эммериком (Emmerick, 1967). В книге Ф. Томаса опубликованы следующие тексты:

1. «*Gośṛṅga-vyākaraṇa*» (тиб. *Ri-glan ru-lun bstan-pa*, «Пророчество [по поводу] Гошринги»). Произведение создано в Хотане, входит в состав «Танджура».

2. «*Arhatsaṃghavardhana-vyākaraṇa*» (тиб. *dGra-bcom pa dge-'dun-'phel-gyi lun-bstan-pa* «Пророчество архата Самгхавардханы») (Emmerick, 1968, т. 3, с. 96—100). Канонический текст совпадает с текстом дуньхуанской версии «*Li'i-yul-gyi lun-bstan-pa*» (Пророчество [архата] из страны Ли), обнаруженной А. Стейном в трех рукописях. «Пророчество [архата] из страны Ли» входит в состав «Танджура» как самостоятельное произведение. В Дуньхуане сохранился китайский перевод этого сочинения, выполненный Фасянем (Pelliot, Haneda, 1926). Относительно датировки этого сочинения существуют различные мнения. По мнению Г. Ураи, тибетский текст не старше 858 г. (Uray, 1979, с. 289—290); Р. Эммерик датирует его 890 или 902 г. Сам Ф. Томас считал, что сочинение было написано в Хотане около 1046 г. Нам представляется, что сочинение получило письменную кодификацию

в конце VIII в. См. далее анализ хронологии правления хотанского князя Виша Вахама.

3. «*Li'i-yul-gyi lun-bstan-pa*» (Пророчество о стране Ли), входит в состав «Танджура». Существуют также две дуньхуанские рукописи IX—X вв.

4. «*Li-yul-gyi lo-rgyus*» (Анналы [учения] в стране Ли). Сочинение было создано в Хотане в XI в.; сохранилось только в рукописи из Дуньхуана. Его автор — хотанский бхикшу Моргубдесил, который составил свой труд на основе упомянутых выше «Пророчеств» и неизвестных нам источников, которые упомянуты в тексте (Emmerick, 1967, с. 78—91).

5. «Vimalaprabhāpariprcchа» (тиб. *Dri-ma med-la'i od-kyis žus-pa* — «Вопросы Вималапрабхи»). Текст входит в состав «Канджура», составлен, как видно из колофона, в Хотане и, очевидно, был распространен только в Центральной Азии. Санскритский оригинал утрачен.

[3] Перечислим некоторые из них: 1) Hardinge 073 I,1 (№ 584); 2) 073 II, 1 (№ 586); 3) 073 II, 2 (№ 587); 4) 074, I (№ 588); 5) 074, 2 (№ 589); 6) 074, 4 (№ 590); 7) 074, 5 (№ 591); 8) 074, 8 (№ 594); 9) 075, 8 (№ 601); 10) 075,9 (№ 602); 11) 076, 2 (№ 604); 12) 076, 5 (№ 607); 13) 076, 5a (№ 608); 14) 076, 8 (№ 612); 15) 078, 2 (№ 617); 16) Khot. (10) 05.1 (№ 665).

[4] Нам не удалось ознакомиться с диссертацией Кумамото Хироси, посвященной документам X в. из собраний Японии, США и европейских стран (Kumamoto, 1982).

[5] Например, 247 строк скорописью брахми на хотано-сакском языке на обороте китайского свитка P = 2786.

[6] Шифры хранения документов: SP/92 (30 фрагментов; в дальнейшем общая часть всех шифров — SI — опускается); P/93 (30 фрагментов); P/94 (24 фрагмента); P/95 (14 фрагментов); P/96 (16 фрагментов); P/97 (10 фрагментов); P/98 (10 фрагментов); P/99 (9 фрагментов); P/100 (22 фрагмента); P/101 (31 фрагмент); P/102 (1 фрагмент); P/103 (45 фрагментов). Первая цифра означает знаменатель шифра, вторая — порядковый номер документа.

[7] О таком способе хранения хотано-сакских документов упоминает А. Стейн (Stein, 1907, с. 269).

[8] При составлении заемных документов в качестве свидетелей привлекались жители Гайсаты.

[9] 94,1; 94,10; 95,9; 98,9; 103,6; 103,11; 103,23; 103,24; 103,38.

[10] В качестве примеров Г. Бейли приводит документы MT I 0C33 из Мазартага, C 0043.

[11] Акшара — лигатура в традиционных индийских алфавитах.

[12] Ср. санскр. *bhāgapattra*, тиб. *skal-ba* (M 1a I 0033; C VI 001 — шифры документов из коллекций А. Стейна, П. Пеллио, Р. Хёрнле; документы из коллекции С. Гедина обозначаются именем Hedin и порядковым номером).

[13] Ср. выше в хотано-сакской версии. В Китае Вайшравану считали покровителем Хотана.

[14] Имеется в виду легенда о Кунале.

[15] Легенды эти изложены в двух китайских сочинениях — «Сиюйцзи» (Путешествие на Запад), написанном Сюаньцзаном (Beal, 1884, с. 309—312), и «Жизнь Сюаньцзана», составленном его учениками, Хуэйли и Яньцуном (Beal, 1906). Записи Сюаньцзана, очевидно, сделаны раньше, чем появились приведенные выше тибетские сочинения.

[16] В названиях многих местностей Хотанского княжества и в личных именах прослеживаются неиранские элементы. Возможно, это реликты языка автохтонного населения Хотана.

[17] В качестве подтверждения можно процитировать хотано-сакский текст «Книги Замбасты» (глава 15, стих 9): «Затем краснолицые (тибетцы; тиб. *gdong-dmar.— М. В.-Д.*), и хунны (хот.-сакс. *huna*), и китайцы (хот.-сакс. *cimgga*), и супии (хот.-сак. *supiya*) опустошили нашу хотанскую землю» (Emmerick, 1968).

[18] Ср. документ № 661, написанный письмом кхарошти на языке крорайни: *Khotana maharaya rayatiraya hinajha dheva Vijida Simhasya* «Великий раджа Хотана, раджа раджей, предводитель армий, божественный, из семьи Виджита, Лев». В крорайнских документах III в. очень часто употребляется название *khotaniya* «хотанский».

[19] В транскрипции Сюаньцзана — *Huanna* (Bailey, 1981, с. 2) и *K'iusa tana* (Beal, 1984, с. 309).

[20] Тоже результат народной этимологии: Хотан славился своей яшмой и нефритом.

[21] Чтение восстановлено по Б. Карлгрену.

[22] По Б. Карлгрену * *xuan-na*.

[23] В индийской лексикографии *гостани* — название сорта винограда, которое С. Леви предложил переводить как «хотанский» (Pelliot, 1959, с. 410).

[24] В данном слове *-stana* — иранск. «страна».

[25] Комментаторы Вед поясняли — земля, «как молочная корова богов».

[26] Отсюда осет. *γжw* — слово общеиндоевропейского происхождения.

[27] Следовательно, *Gostana* можно толковать и как «Страна коров», (т. е. «Страна, где много молочного скота»), и просто как «Страна», где оба элемента выступают как синонимы, и как «Место области Го».

[28] Монеты сино-кхарошти, напомним, чеканились в середине II в. н. э.

[29] Тиб. *U-ten*, *U-den*, *U-then* относится к городу Хотан, столице Хотанского княжества.

[30] Сам факт наличия этих названий в хотано-сакских источниках был отмечен Г. Бейли еще в 1940 г., когда он проанализировал хот.-сакс. *Ysarrnai bāḍa*, тиб. *Gser-rigs*, кит. *Цзиньши*, санскр. *Suvarṅagotra* «Золотая династия» или «Золотая страна» (Bailey, 1940, с. 602—603; Hamilton, 1955, с. 50).

[31] Кит. *Дабаого* — «Страна больших драгоценностей».

[32] Кит. *Цзиньюйго* — «Золотая и яшмовая страна».

[33] Напрашивается аналогия с индийским названием того парка, где вел свои первые проповеди Будда,— «Ограда великой радости», Джетавана. Отметим, что в X в. н. э. Хотан был международным центром буддизма.

[34] По аналогии с *ceṃgāña*, *ciṃgāña* «китайский».

[35] Очевидно, что в данном случае мы наблюдаем отголосок древней традиции смены правителей через каждые 12 лет — период, который получил название «год Юпитера». В Индии Юпитер регулярно появляется в поле видимости через каждые 12 лет. Подобная традиция летосчисления восходит еще к протоиндийской эпохе (Васильков, 1972).

[36] Многие хотанские князья правили подолгу: в документе Achma указан 35-й год правления неизвестного государя, а в документе Dumaqu F — 36-й год.

[37] Букв. «цари».

[38] Хот.-сакс. *Viśa'*.

[39] Этот текст впервые введен в научный оборот А. Ремюза (Rémusat, 1820, с. 75—81).

[40] Среди подарков упомянут слон. Об этом хотанском посольстве известно и по китайским источникам (Pulleyblank, 1954, с. 9, примеч. 2).

[41] Если предположение Г. Бейли верно, то соответствующий китайский документ из Хотана следует датировать 854 г. (Emmerick, 1967).

[42] Такое мнение основано на расчетах Э. Пуллиблэнка, пытавшегося уточнить датировку двух китайско-сакских билингв (Hedin 15, Hedin 16). Билингвы датируются годом Змеи, совпадающим с 35-м годом правления Виша Симхьи в хотано-сакских документах, т. е. с 885 г. В таком случае правление Виша Симхьи завершилось в 886 г. (Khotanese texts, vol. 4, с. 179).

[43] Ch. 00266, P2896, P2956, P2895, P2022, P2025, P2027. В последнем фрагменте есть колофон; имя принцессы не сохранилось (Khotanese texts, vol. 4, с. 8).

[44] Характерно, однако, что тибетские хроники из Дуньхуана, относящиеся к той же эпохе, датированы по годам 12-летнего цикла. В то же время китайские документы 781—790 датированы циклическими знаками.

[45] Письменная кодификация «Пророчества», по-видимому, произошла в конце VIII в., когда на хотанском троне находились ближайшие наследники Виша Вахама и память о нем была жива.

[46] Г. Бейли посвятил Виша Санграме две статьи (Bailey, 1959; Bailey, 1965).

[47] Этот документ датирован «4-м годом, месяцем ррахаджа, 18-м днем» В качестве соратника князя выступает *tcīṣī āmāca ṣṣau Viśa' raka.*

[48] Варианты перевода — «вихара», «храм». Букв. «в жилище».

[49] Ср. согд. *xsāwan* «могучий, царь».

[50] Ср. документ Or. 9268/II: «... год правления Виша Дармы, период правления шау Хвамду»; документ 9268/III: «17-й год правления Виша Дармы и период правления шау Видьядатты». В документе Hedin 26 — датировка по правлению другого шау Видьядатты и 7-му году правления неназванного князя.

[51] Кит. *цыши* «правитель округа», высокий административный пост, сохранявшийся в Хотане до X в.

[52] «*Hiyaudi āmāci ṣṣau Caṣtem*» — MTa X 0044 (b); «tcīṣī *āmāca ṣṣau Viśa'raka*» — MT C 0018; «*āmāca ṣṣau Viṣṇudatta*» — MT 0489b; «*hiyauda āmāca ṣṣau Viṣṇudatta*» — Achma; «*ṣau Viṣṇudatta*» — MT 0048, Or. 11344, 8 recto; «*ṣau Śuresa*» (из местности Каспакья — MT, y; «*hiyauda ṣṣau Viśa*» — MTb I 00114; «*ṣau Hvimdu*» — Or. 9268/II; «*ṣau Vidyadatta*» — Or. 9268/III, Or. 6397, 1; «*ṣau Śanira*» — Or. 6393, 2; «*ṣau Ṣīlā*» — Hedin 71; «*ṣṣau Pumñadatta*» — Hedin 33; «*ṣṣau Phvaimhvuhi*» — Or. 6394, 1; «*ṣau Ṣacū*».— Or. 6395, 2, Or. 6400, 2, 2; «*ṣṣau Hūyī Kīmatcūnä*» — Ch. 00274 (Khotanese texts, vol. 1, 219); «*ṣau Khanyikadatta*» (китайский документ, изданный P. Эммериком).

[53] Г. Бейли возводит *spāta* к др.-ир. *spāda* «войско» + *pati* «хозяин, начальник». См. ср.-перс. *spāhpat* (Khotanese texts, vol. 4, с. 7), др.-инд. *senāpati* «военачальник, начальник отряда», тиб. *sde-dpon.*

[54] Очевидно, административная единица, соответствующая др.-инд. *pradeṣa.*

[55] *Spāta Vimaladatta*, вместе с которым упомянуты шау Пумньядатта (Hedin, 33), *Śude Viśa'rasamga* (Hedin 44, 45, 51, 52, 60, 64, 71, 72), а также шау Шила; *spāta Budadatta* (Hedin 53), который адресует свой приказ Шуде Вишарасамге; спата Сидаки из Гайсаты упоминается более 100 раз; спата Сударрджам, упоминаемый более 20 раз, получил повышение по службе. Остальные спаты упоминаются единожды: *Iramani* (MTa, I, 0033); *Utha* (MT C 0015); *Yavare* (MTb II 0064); *Kaśade* (MT IV 00168); *Semakä* (Dumaqu C); *Śila* (Hedin 39, 43, 53); *Gaudakä* (Or. 6393,1); *Pakadä* (Hardinge 073 II, 1).

[56] В частности, в документе Or. 9268/III упомянут *haṃdasta spāta Salmi.* Упоминавшийся не раз Сидаки из Гайсаты также был удостоен обоих рангов. Впрочем, в документах из собрания ИВАН ранг хамдаста упомянут около 100 раз.

[57] Очевидно, в пользу отдавшего приказ шау Пхваймхвухи и спаты Шанираки.

[58] Очевидно, *pharṣa* этимологически связан с др.-инд. корнем *prch* «спрашивать». Р. Эммерик видит в полном варианте этого термина *pharṣavata* < **paršta-pati*, где *paršta* = авест. *paršta* «судебный вопрос». Санскр.= *pati* в хотано-сакском языке регулярно дает *-watā* (*-wata*, *-watä*) (Emmerick, 1985, с. 314).

[59] *Maiyadatta* — MT I 8,1; *Sāmdari* (*Sādarä*) — Hedin 3; Or. 11252, 4 recto; Or. 11252, 5; Or. 11444, 12; Dumaqu A_4, Khot. (10) 05.1; *Bara* — Or. 9268/I; *Chumgula* — Or. 9268/I.

[60] 768 г. датирован первый документ из Лисе — доклад китайского коменданта крепости о немедленной эвакуации населения из-за нападения бандитов. В 790 г. Лисе, судя по письменным данным, был оставлен его жителями.

[61] Пимо также лежит в 300 ли к востоку от Юйтяня (хот.-сакс. *Phema*).

[62] Возможно, кит. Вэйчи шило амочжи идентично хот.-сакс. *ātācä ṣṣau Viṣṇudatta* «амача шау Вишнудатта», к которому обращен доклад о сдаче налогов из оазиса Чира (док. Achma). Такая расшифровка принадлежит нам, возможен и другой вариант имени амачи. Главное здесь, на наш взгляд, в том, что в китайских документах имелся в виду не правитель всего Хотана, а наместник небольшой области, носивший титулы шау и амачи, китайские аналоги которых танский двор даровал хотанскому князю.

[63] Этимология сакского термина *haubarai* неясна. Г. Бейли предложил два возможных значения: «посыльный, гонец» (от корня *hau* «слово»); «фуражир» (от корня *ha'u* «зерно»). В ряде документов видно, что хаубарай действительно имеет отношение к надзору над стадами скота (Khotanese texts, vol. 2, с. 16, 4a, 5; vol. 4, с. 118).

[64] Г. Бейли привел два значения слова *stanada*: «назначенные на место» (от *stāna* «место»); «учители» (ср.-перс. **avastāta*, откуда *ustäd* «мастер»).

[65] Ежемесячный денежный налог с одного хозяйства обычно составлял около 1 тыс. мури (94,1).

[66] В тибетских текстах этот топоним засвидетельствован в форме *Pha-ña.*

[67] Среди лиц, причисленных к «шести станада» в «Шести деревнях», нет имени Самдари.

[68] Г. Бейли предлагает переводить *darau* как имя собственное.

[69] Вопрос о датировке всех этих документов до последнего времени оставался открытым. В опубликованных Г. Бейли документах из округа «Шесть деревень» представлены 32-й, 33-й, 35-й и 36-й годы правления неизвестного князя. Документ Hedin 21 представляет в этом смысле особый интерес. В формуле датировки этого документа, относящегося к 32-му году правления анонимного князя, сказано: «*Se'sim Śjsijsa*] *28 mye haḍai ttā parau tsve*». Согласно переводу Г. Бейли: «Во 2-й (месяц) симджиджса, 28-й день этот приказ вышел». Перевод основан на предположении, что в хотано-сакском календаре, как и в китайском, существовали «добавочные», или «вставные», месяцы. Между тем Э. Пуллибланку, который сопоставлял датировку рассматриваемого хотано-сакского документа с китайским календарем, не удалось обнаружить следов существования «вставного» месяца. Это обстоятельство мешает датировать всю группу опубликованных Г. Бейли документов. Как нам представляется, писарь допустил небольшую ошибку в формуле датировки: вместо обычного в подобном случае местоимения *ṣe'* — «в этот самый» — написал *se'* — «в другой». Не случайно в других хотано-сакских документах термин «вставной», или «дополнительный», месяц не зафиксирован.

[70] На этих территориях проживало около 100—120 семейств.

[71] В документе Or. 6400, 2,2 упомянут «первый год Шачу», однако с какого года он приступил к обязанностям шау, установить не удается. 21-й год правления Виша Вахама вновь был «годом шау Шачу» (Hedin 4), в то же время 20-й год Виша Вахама назван «годом шау Видьядатты». Годом «шау Шачу» помечены еще два документа — 103,36 и 103,40. Всего годами его администрации, таким образом, датированы пять документов.

[72] Обычная формула датировок документов гласит: «Такой-то год царствования, тот же самый кшуни» (документ Or. 9268, II, датированный по годам правления Виша Дармы).

[73] Документ Hedin 71 представляет собой приказ спаты Вималадатты, в котором он ссылается на распоряжение шау Шилы.

[74] В одном документе — 103,10 — вероятно, он же назван «спата хийауда Шанира».

[75] Эпитет прасада (ср. санскр. *prāsāda*) обычен по отношению к настоятелю буддийского монастыря.

[76] В качестве примера приведем транскрипции имен и должностей других лиц, китайцев по происхождению. Так, в документе 103,24 упомянут *kvakhai Hvu*, названный также *hvakai.* В том же документе имя Янь Цзиньцина транскрибируется *Yāncīkhe* и *Yāncīkhi.* В пяти хотано-сакских документах встречается китайский титул эпохи Тан — *ḍekuṃ* «военный губернатор», кит. *линкун.* Он представлен в нескольких фонетических вариантах — *ḍikau*, *ḍikuṃ*, *daikä*, *dīkām*, *ḍimkāṃ*, *ḍekau.* Китайский титул *Ttuṃ śīyi* — «посланник с Востока» (из Дуньхуана-Шачу) записан также *Thiṃ śīya* (P2741). Китайский придворный титул *цяньши* транскрибирован как *cāṃṣṣī* и *cāṃṣi* (Khotanese texts, vol. 4, с. 118).

[77] Сам Хотан как государство в документах именуется индийским термином *janapada*, который в Индии обозначал «провинция, область, сельская местность» (Or. 8212, 162). Хотанским эквивалентом джанапады является *kṣīrāṣṭa* (Ch. 00327). В онорифическом стиле, как отмечалось выше, Хотан именуется «*Ysarrnīmje jänave*» «Золотая земля» и «Великая золотая земля».

[78] *Śūkṣuha*, *śśukṣāhä* (Hedin 56, Dv4).

[79] Санскр. *rājadhāni* (Ch. II, 001; Khotanese texts, vol. 2, с. 124).

[80] В документе Hedin 51 в составе гарнизона «Внутренней крепости» упомянуты всего два человека.

[81] Предположительно — плата натурой за службу. Однако, возможно, что ткани и сырье для них шли на одежду солдат (Hedin 51; Or. 113448a; Or. 6394,2; P 5538a).

[82] Так, пхарша Бара из своей запруды отводил воду на поля соседей, сдавая ее в аренду. Об аренде воды см. также документ MTa IV 00170.

[83] Поскольку ни в одном документе нет упоминания о шелковой ткани, возможно, сам термин *thau* обозначает именно ее.

На такую возможность указывает и Г. Бейли, который производит хот.-сакс. *thau* от ср.-кит. *ts'ou* «шелк». Часто в документах употребляется термин *thaunaka* «кусок ткани». Г. Бейли на основе простых подсчетов пришел к заключению, что один *thaunaka* равен одному *chu* ткани (Khotanese texts, vol. 4, с. 53).

[84] Во многих документах прямо указано: прислать ко двору такие-то продукты, ткани, скот, но лучше заменить их деньгами.

[85] Or. 6393,2 — на шесть лет, 6397,1 — на четыре года. По всей вероятности, хозяин продавал землю на время из-за нужды.

[86] В документе Or. 11344,8a содержится требование прислать 24 человека для посева сезама и пшеницы. Документ Dv 4 упоминает «царских людей», возделывающих посевы зерновых: *rrvīya ganamā'vi* «растящие пшеницу».

[87] Хот.-сакс. *mūra*, *mūri*, *mūrai* — мелкая медная монета, которая находилась в обращении в Хотане в VII — X вв. В некоторых документах упоминается «медная мури» — *śāvī mūrā* (Or. 8212, 162, 155 и др.). Ср. название монеты в документах письмом кхарошти из Нии и Кроранны — *мули*. Хотанская мури соответствовала китайской мелкой медной монете цянь. Название монеты Г. Бейли производит от санскр. *mudrā* «печать». Эту точку зрения разделяют многие ученые (Khotanese texts, vol. 4, с. 74).

[88] *Ka rä varäysai* «денежный подарок; процент». Очевидно, имеется в виду отчисление на содержание администрации.

[89] *Ttīraha* — неизвестный вид одежды. О внесении тираха в качестве процента к налоговой ставке см. также: Hedin 53.

[90] *Śaṃga*, букв. «вес» — мера веса сыпучих тел, известная только в Восточном Туркестане; девять шамга составляют один куша — «мешок»; вместе с тем один куша равен 11 «тибетским» шамга.

[91] Совсем другая картина предстает в документе Hedin 3. Это жалоба князю от жителей «Шести деревень», к которой присоединяется спата цыши Сударрджам. Налог с округа, судя по документу, отчислялся не только правителю, но и тибетцам. Князь повелел сдать с каждого хозяйства налог — по 180 мешков зерна, причем по одному мешку с хозяйства надлежало отправить во «Внутреннюю крепость». Все, что каждое хозяйство могло дать, собрано, гласит жалоба, больше нет ни единого зерна. В счет дани тибетцам «Шесть деревень» должны одного коня, вместо него тоже требуют послать зерно. Округ потерял семь голов скота, и за это наложен штраф. Если округ выплатит сейчас все, что от него требуют, то больше выполнять княжеские указы он не может, подчеркивали жалобщики.

[92] Спата жалуется, что тибетские администраторы не дают никаких расписок о получении дани. К документу Dumaqu A 4 имеется любопытная приписка: спата просит пхаршу прислать товар для продажи. Вероятно, речь идет о какой-то выгодной сделке.

[93] Атте и другому помощнику Сидаки, Арртаю, адресованы приказы, содержащиеся в документах 103,37 и 103,42.

[94] Древнеиранский термин, известный по «Авесте».

[95] Этот акт усыновления находится в полном соответствии с танским правом. Усыновление в старом Китае было средством продолжения рода, а также обеспечения «жертвоприношений духам предков и поддержки в старости» (Кычанов, 1986, т. 2, с. 185). Усыновлять можно было мальчика — родственника по мужской линии, при отсутствии такового — детей или внуков сестер либо однофамильцев. При династии Цин законодательные власти предусматривали возможность получения денег родителями усыновленного,

если они жили в нужде (Кычанов, 1986, т. 2, с. 197). Усыновление с аналогичными целями было распространено и в других странах Востока с древнейших времен (ср., например, в «Авесте»).

[96] Усыновление такого рода не противоречило китайскому праву, единственное условие в подобном случае — соответствие в возрасте между усыновленным и усыновившим. Последний должен быть старше (Кычанов, 1986, т. 2, с. 186).

[97] Букв. «я послал сына в заклад».

[98] Документ Or. 63393,1 также можно толковать, исходя из китайского права. Е. И. Кычанов приводит данные китайских источников о широком распространении залога лично-свободных людей, которые попадали таким образом в положение рабов. В сунский период был установлен обязательный выкуп отданных в залог сыновей и дочерей (Кычанов, 1986, т. 2, с. 211).

Глава 3

[1] Кхарошти, письмо арамейского происхождения, впервые зафиксировано в эдиктах царя Ашоки в III в. до н. э. (Воробьева-Десятовская, 1988a, с. 25—26). За пределами Индии оно получило широкое распространение в начале новой эры, поскольку им пользовались во всех канцеляриях Кушанской империи. Одновременно с кхарошти распространялся и северо-западный пракрит, пользовавшийся только этим видом письма.

[2] Точное место находки этой рукописи неизвестно. Часть ее была куплена французской экспедицией Ж.-Л. Дютрей де Рена (1890—1895), другая попала в руки русского консула в Кашгаре Н. Ф. Петровского и в 90-х годах XIX в. поступила в Азиатский музей в Петербурге. Французская часть рукописи впервые была издана Э. Сенаром (Senart, 1898), факсимиле петербургской рукописи опубликовал С. Ф. Ольденбург (Ольденбург, 1897). В 1962 г. обе части рукописи Дж. Браф издал с факсимиле, переводом на английский язык, транслитерацией и исследованием (Brough, 1962).

[3] Шифр хранения SI $\frac{0}{10}$. Фрагмент незначителен по размерам (ок. 6,5 × × 5 см, из середины листа), точно отождествить текст не удалось. Если наше предположение верно, то в рукописи содержалась неизвестная по другим источникам версия сутры на северо-западном пракрите. Очень четкий и аккуратный почерк рукописи позволяет говорить о существовании «уставного» кхарошти — в отличие от полукурсивного, используемого для надписей и в качестве повседневного канцелярского письма. Рукопись была переписана в Индии: пальмовый лист (как и береста) — традиционный индийский писчий материал.

[4] Об обнаружении Татибаной Дзуйтё самого позднего по времени китайского документа на бумаге, датированного 324 г., см. (Stein, 1921, vol. 1, с. 377).

[5] Док. № 1, 17, 20, 32, 33, 39, 139, 149, 159, 164, 165, 222, 288, 305, 316, 329, 345, 415, 420, 432, 476, 505, 510, 511, 514, 515, 524, 571, 580, 581, 583, 604, 606, 625, 633, 637, 638, 661, 696, 703, 715, 720, 721, 725, 735, 743.

[6] Док. № 48, 96, 140, 147, 160, 191, 198, 205, 235, 265, 266, 272, 283, 298, 310, 320, 322, 326, 331, 333, 343, 358, 362, 376, 399, 401 (Stein, 1907, т. 2). Док. № 435, 439, 440, 462, 467, 475, 478, 511, 517, 519, 520, 523, 532, 547, 558, 560, 562, 565, 568, 569, 570, 571, 576, 577, 578, 579, 580, 582, 583, 587, 588, 593, 598, 604, 605, 607, 613, 616, 621, 640, 646, 647, 656, 659, 661, 677, 686, 694, 695, 696, 697, 701, 702, 703, 708 (Stein, 1921, т. 4). Док. № 709, 713, 714, 719, 722, 727, 729, 732, 735, 754, 755, 756 (Stein, 1928, т. 3).

[7] Т. Барроу предположил, что в Хотане говорили на другом диалекте северо-западного пракрита.

[8] Цифры означают порядковый номер имени в документе.

[9] Фонетическая структура имени *Tsmaḍhi* (наличие *-ḍh-*) — не индийская. Сочетание *ts-* в начале слов характерно для тохарских языков.

[10] Эта основа характерна также для тохарских языков, например тох. В *ante* «лоб», *reke* «речь», *ṣmare* «жир», *arañce* «сердце»; тох. А *poke* «рука» и тох. В *pokai*.

[11] Тохарским вариантом этого суффикса является суффикс *-śka*, засвидетельствованный в таких именах, как Канишка, Ларишка. В документах с территории Крорайны, таким образом, представлен вариант только одного из четырех суффиксов — *-ṣṣe*, *-ñe*, *-tstse*, *-śka*,— характерных для тохарских прилагательных и имен собственных.

[12] Это одно из самых ранних упоминаний 12-летнего цикла в текстах из Центральной Азии, причем индийский термин *накшатра* («звезда, созвездие»), судя по контексту, означает «год». Такое значение не засвидетельствовано ни в одном другом тексте.

[13] См. также док. № 530, где сказано: «*Mahanuava maharaya lihati... yatha...īśa kuhaniyaṃmi*» «махараджа Маханубхава пишет здесь, в столице».

[14] О местоположении столицы государства Крорайны в настоящее время точных данных нет. Вопрос этот в течение нескольких десятков лет оставался дискуссионным. Начиная со времени экспедиции в Восточный Туркестан С. Гедина (1900 г.) большинство ученых считали, что исследованный им комплекс, расположенный между 40°31′34″ с. ш. и 89°50′53″ в.д., к северо-востоку от оз. Лобнор, и есть столица государства — г. Лоулань, или Крорайна. Этой точки зрения придерживались А. Стейн, Дж. Браф, Эноки Кадзуо (Enoki, 1963, с. 139) и ряд других ученых. После дополнительных археологических обследований, фотосъемок из космоса и раскопок, проведенных вокруг оз. Лобнор китайскими и японскими экспедициями, появились новые факты, которые свидетельствуют о другом местоположении Лоуланя — на юго-западном берегу Лобнора. В настоящее время эту гипотезу приняли многие европейские, китайские и японские ученые (Эноки, 1967; Loewe, 1969, с. 91—103). Подробное изложение основных вех дискуссии можно найти в главе 6 труда «Восточный Туркестан в древности и в раннем средневековье. Очерки истории» (М., 1988), написанной М. В. Крюковым. В ходе бесед с автором этих строк М. В. Крюков высказал новую гипотезу, которая в настоящее время еще не получила освещения в печати. Суть ее сводится к тому, что две группы документов (китайских и пракритских), находящиеся в руках исследователей, свидетельствуют о том, что столица Крорайны еще не раскопана, а город на юго-западном побережье Лобнора был центром китайской колонии, местопребыванием китайского военного гарнизона.

[15] Чтение надписи на док. № V.XV см. (Stein, 1907, vol. 1, с. 538). Документы с печатью (№ 571, 590, 640) описаны А. Стейном (Stein, 1921, vol. 1, с. 230, 260, 262, 266). Фотография одной печати опубликована (Stein, 1921, vol. 4, табл. 26). Поправку к чтению надписи на печати см. (Brough, 1965, с. 591).

[16] Согласно китайским источникам, новое название появилось после переноса на новое место столицы — г. Лоуланя, очевидно, из-за смены русла реки, на которой он был расположен в древности (Chavannes, 1906, с. 533).

[17] Дж. Гамильтон считает, что современный Черчен — это древний Шаньшань (Hamilton, 1958, с. 121).

[18] А. Стейн (Stein, 1907, vol. 1, с. 311) приводит доказательства С. Жюльена относительно использования второго иероглифа — *Jang* — для транслитерации санскр. *nya*, *ña*, *jña*, отсюда *Nijang* --> **ninya* --> *Niya*.

[19] Сомнение в правильности отождествления именно данного правителя с упомянутым в китайских источниках под именем Аньчжоу вызывает тот факт, что в ханьское время то же имя носили несколько князей, в том числе государи Хотана и Кашгара.

[20] Докушанские правители Индии, как явствует из надписей, пользовались титулом *mahāraja*. См., например, надпись 191 г. эры Шака на серебряной вазе из Таксилы: «*Maharaja*[*bhra*]*ta manigulasa putrasa Jihoṇikasa Chukhsasa kshatrapa*» «[Год 191], в царствование Ионика, сатрапа Чуксы, сына Манигулы, брата великого царя» (CII, vol. 2, pt. 1, с. 82). Другая надпись из Таксилы: «*Maharayasa Guduvhasa-sa...*» (CII, vol. 2, pt. 1, с. 62) «Махараджи Гудуфара...». Для сравнения приведем легенды монет сино-кхароштхи хотанского чекана: «*maharaja yidiraja* (*yitiraja*)»; «*maharajasa yidirajasa*» (Cribb, 1984—1985, pt. 1, с. 130—131); «*maharajasa rajatirajasa yidirajasa*» (Cribb, 1984—1985, pt. 1, с. 132—133). Основатель кушанского государства Куджула Кадфиз именовал себя «*maharaja rajadiraja devaputra Kushan*» (надписи из Салимпура, близ Панджтара, и из ступы Дхармараджика в окрестностях Таксилы) (Зеймаль, 1983, с. 145). Ср. надпись его сына Вимы Кадфиза из Таксилы (187 г. кушанской эры): «*Maharajasa Uvima Kavthisasa*» (CII, vol. 2, pt. 1, с. 81). На монетах Куджулы Кадфиза в легенде письмом кхароштхи в титулатуре прибавляются эпитеты «*dharmathidasa sacadharmathidasa*» «приверженный дхарме, установивший истинную дхарму» (Зеймаль, 1983, с. 181). На монетах Канишки и его последователей нет легенды письмом кхароштхи, в греческой и бактрийской легендах он называет себя «царем царей». В надписях кхароштхи засвидетельствован также эпитет *devaputra*: «*Maharajasya rajatirajasya devaputrasya Kanishakasya...*» (CII, vol. 2, pt. 1, с. 141).

[21] Впрочем, два имени, зафиксированных в рукописях, указывают на связь их носителей с кушанами. Одно из них — *Kuṣaṃna* (док. № 79), имя которого дважды упоминается в списке лиц, которым причитается плата за несение государственной службы. Второе — *Kuṣanasena*, букв. «кушанское войско». Это имя носили два представителя местной администрации: *oǯu* *Kuṣanasena* (док. № 5, 136, 193, 198) и *guśura Kaṣanasena* (док. № 320, 399, 478).

[22] Позднее А. Д. Х. Бивар пришел к выводу о том, что династия Великих Кушанов просуществовала до 226/7 г. н. э., когда Ардашир I, первый сасанидский шаханшах, завоевал по крайней мере часть кушанских владений (Bivar, 1979, с. 323). Той же точки зрения придерживается Дж. Кribb (Cribb, 1981, с. 92—94; 293—304). Вместе с тем В. Г. Луконин, Е. В. Зеймаль, (Зеймаль, 1983) и Р. Гёбль (Göbl, 1984) предлагают отнести падение империи Кушанов к 368 г. под ударами Шапура II. Проблема эта связана с установлением даты «эры Канишки» и ее соотношения с индийской «эрой Шака» и другими системами летосчисления. В настоящее время популярны четыре основные гипотезы.

1. Начало правления Канишки (I) — 78 г. н. э., этой гипотезой продолжают пользоваться многие исследователи.

2. Начало эры Канишки — между 110 и 125 гг. н. э.— датировка, принятая в трудах английских востоковедов (см.: Fussman, 1986, vol. 3, с. 148). А. Д. Х. Бивар на основе нумизматических данных и памятников эпиграфики кушанского периода высказал предположение о том, что Канишка начал править около 128—132 гг. н. э. (Bivar, 1970, с. 10—21; 1976, с. 333—340; 1979). Этой датой в некоторых работах пользуется Г. Фассман, хотя в последнее время он вернулся к 78 г. (Fussman, 1974, с. 41—50; 1985, vol. 2, с. 44; 1987, с. 338).

3. Начало эры Канишки — 232 г. н. э. Гипотезу предложил Р. Гёбль на основе анализа кушанских монет и сопоставления с римским чеканом (Göbl, 1984).

4. Начало эры Канишки — 278 г. н. э. Эту дату обосновал советский ученый Е. В. Зеймаль при помощи анализа кушанских монетных эмиссий и данных письменных источников на разных языках (Зеймаль, 1965; 1968; 1983).

В настоящее время не представляется возможным твердо установить кушанскую хронологию.

[23] Др.-иран. **āvahana* (от глагола *vah-*, санскр. *vas-* «жить») засвидетельствовано в древнеперсидском языке (VI в. до н. э.): *āvahana* «селение», парф. **āwahan*; позднее произошло выпадение *-h-* и стяжение — **āwān*. Так, в армянском языке *auan* «небольшое селение» (заимствование из парфянского); в хотано-сакском — *ava* «деревня»; в мандейском (диалект арамейского) — *'w'n'* (*awānā*) «селение, округ». Ср. также выпадение префикса *ā-*: осет. *wat* (от **vahaθa*; санскр. *vasatha-*) «обитель»; арм. *van-* «обитель, монастырь»; хот.-сакс. *vāṇa* «храм».

[24] По мнению В. А. Лившица, *Catiṣa*, как и имя собственное *Čtysh*, в согдийских «Старых письмах», очевидно, заимствование из крорайни.

[25] Ср. док. № 46, а также док. № 82: «Сотня *Cimǵe*»; док. № 168: «Сотня *Svaya*».

[26] Вопрос о налоговых ставках освещен в статье Р. С. Агравалы (*Agrawala*, 1955).

[27] См. док. № 582 и 584, в которых упомянуты носители обоих титулов — Кушанашена, Чакурата и Ашога.

[28] Ср. *cozba*, маралбашинский диалект хотано-сакского языка (Burrow, 1937, с. 7; Konow, 1935, с. 772).

[29] По-видимому, в док. № 278, 573 и 702 Чувалаяна выступает в качестве имени собственного.

[30] Оба термина, вероятно, местного происхождения, этимологизировать их не удается.

[31] Один из таких документов содержит договор о найме тибетской администрацией некоего местного жителя для добычи и доставки бирюзы за определенную плату (Thomas, вып. 4, с. 59—60).

[32] См., например, док. № 399 — письмо по поводу смерти некоего Анасены, которое заключается буддийской эпистолярной формулой: «Есть нечто, что [находится] за пределами могущества даже Будды, или пратьекабудды, или архата, или чакравартина. Все придут к одному концу».

[33] В тексте «*paśu-pursa*». Термин *-pursa*, как и *-vito* в словосочетании *go-vito*, остался неясным (Burrow, 1937, с. 106, 129).

[34] В Ведах имя Шивы не встречается, сходные с Шивой функции там исполняют Рудра и другие божества. В «Ригведе» Рудра насылает порчу на скот, поэтому скот приносится ему в жертву для умилостивления. Одновременно Рудра выступает и как великий исцелитель и врачеватель. Эпитет «Шива» («Милостивый»), одно из возможных толкований, носит эвфемистический характер и появляется в поздневедийский период, на рубеже новой эры.

[35] 1 мули ≈ 1/12 золотого статера (№ 571) (Burrow, 1937, с. 111—112, № 571).

Глава 4

[1] Й. де Гроот считает хуцзе предками уйгуров. Э. Пуллиблэнк без каких-либо аргументов помещает хуцзе «в область Алтая» (Pulleyblank, 1970, с. 156).

[2] Эноки Кадзуо полагает, что число «двадцать шесть» здесь ошибочно поставлено переписчиком вместо числа «тридцать шесть», которое «синонимично обозначало Западный край при Ранней Хань» (Enoki, 1963, с. 125).

[3] О китайско-хуннских отношениях в этот период см. (Думан, 1970, с. 37—50).

[4] О месте титула жичжу в хуннской иерархии см. (Думан, 1977б, с. 48).

[5] *Kč'n* в согдийском письме 313 г., Кечин (Кечен) в древнетюркских памятниках, Кучан в «Худуд ал-ʿалам».

[6] О локализации Гуцзана и его иных названиях см. (Hamilton, 1958a, с. 130, 150).

[7] Ср. также «Цзычжи тунцзянь ганму», цз. 159: «Предки тюркского дома Ашина произошли от смешанных хуских родов, прежде кочевавших в Пиньляне» (перевод: Ю. А. Зуев, 1960, с. 14). В других династийных хрониках подчеркивается генеалогическое родство туцзюэ (тюрок) с сюнну (хуннами). Термин *ху* широко применялся в III в. до н. э.— IV в. н. э. для обозначения хуннов. «Смешанные ху», по объяснению Лю Маоцзай (Liu Mau-tsai, 1958, т. 2, с. 519),— «варвары, смешанные в этническом отношении с другими варварами». Судя по контексту приведенного сообщения, речь идет о хуннах, смешавшихся с местным населением Ганьсу.

[8] О языке позднехуннских племен Центральной Азии см. (Ramstedt, 1922—1923, с. 30—31; Bazin, 1948, с. 208—219; Gabain, 1950, с. 244—246; Demieville, 1950, с. 356—357; Benzing, 1959, с. 685—687). Ср. также (Németh, 1949, с. 106—114; Ligeti, 1950, с. 141—188; Constantin, 1958, с. 317—323). О происхождении этнонима см. (Pritsak, 1959, с. 27—34; Maenchen-Helfen, 1959, с. 223—298; 1961, с. 249; Maenchen-Helfen, 1963, с. 376—443).

[9] Существуют и крайние точки зрения; так, Г. Шрейбер полагает, что сяньби были в целом тюркоязычны (Schreiber, 1947, с. 145—203); напротив, монгольский исследователь Г. Сухэбатор относит сяньби к группе монголоязычных племен (Сухбаатар, 1971).

[10] Это племя, часто ошибочно отождествляемое с хуннами (Грумм-Гржимайло, 1926, т. 2, с. 15; Maenchen-Helfen, 1944—1945, с. 222—243; 1973, с. 372—373). Высказывалась точка зрения о тохароязычной принадлежности этого племени (Pulleyblank, 1963, с. 247—248; критику этого утверждения см.: Maenchen-Helfen, 1973, с. 372—373). Племя цзе было почти поголовно уничтожено в 349 г. по приказу князя государства Позднее Чжао (северная Хэнань) Ши Миня, причем «воины цзе опознавались по высоким носам и густым бородам». Перенесение отмеченных соматических признаков на хуннов послужило одним из оснований шаткой гипотезы о «европеоидности» азиатских хуннов в отличие от «монголоидности» хуннов, появившихся на Западе в IV—V вв. Антропологические исследования, осуществленные Л. Бартучем, З. Такачем (Takacs, 1938, с. 274—276) и Г. Ф. Дебецем (Дебец, 1948, с. 120—123; там же — о результатах работ Л. Бартуча), продемонстрировали единство иконографического типа и палеоантропологического материала из хуннских погребений Венгрии, Забайкалья и Монголии, принадлежность которых к палеосибирскому типу азиатского расового ствола, по мнению специалистов, не вызывает сомнений. Исследования выявили также наличие европеоидной примеси. Новейшую антропологическую характеристику см. (Гохман, 1960; 1977; Мамонова, 1974; Алексеев, Гохман, 1984, с. 68—69).

[11] В этом документе племена, захватившие Лоян, названы *xwn* (*-xūn* ~ ~ *hun*). Поскольку тождество этих племен с сюнну китайских источников несомненно, согдийские «старые письма» впервые воспроизвели имя центральноазиатских хуннов, записанное не иероглифическим, а алфавитным письмом (Henning, 1948, с. 3—4). В согдийских текстах с горы Муг этноним *χwn* обозначает восточных тюрок (Лившиц, 1960, с. 103).

[12] Несколько обособлена гипотеза М. Кеймена, связывающего происхождение племени тюрк с одним из наиболее известных хуннских племен — *тугэ* (*t'uko*); само название этого племени М. Кеймен рассматривает как вариант этнонима тюрк (Köymen, 1944, с. 51—59). Это племя, переселившееся в Северный Китай в IV в., вскоре было причислено, как и некоторые табгачские племена (роды?), к числу китайских аристократических фамилий. В VII в. вожди тугэ находились в родственных отношениях с танским императорским домом (618—907); отдельные роды тугэ упоминаются в источниках эпохи Сун (960—1279). По мнению О. Прицака (Pritsak, 1955, с. 64), этноним *тугэ* тождествен *доуло* булгарского княжеского именника.

[13] Имя Цзюйцюй восходит к хуннскому титулу, наследственному в роду Мэнсюна (McGovern, 1939, с. 353—354). Опыт этимологии и реконструкции титула см. (Hirth, 1901, с. 88; Miller, 1952, с. 281).

[14] Детально история турфанских Цзюйцюй рассмотрена в работе В. Фукса (Fuchs, 1926, с. 138—142).

[15] Подробнее см. (Кляшторный, 1964, с. 103—106).

[16] Монета определена А. А. Быковым.

[17] О Жужаньском каганате см. (Chavannes, 1903, с. 221—223; Franke, 1937, т. 3, с. 283—285; Olbricht, 1954, с. 90—100). Характеристику общественных отношений в Жужаньском каганате см. (Толстов, 1948, с. 256—259). Особый круг литературы посвящен выдвинутой Э. Шаванном (вслед за Ж. Дегинем) проблеме отождествления жужаней с аварами; критику гипотезы Дегиня — Шаванна см. (Boodberg, 1939, с. 230; 1956, с. 21—43; Haussig, 1956, с. 62—65).

[18] В 534 г. государство табгачской династии — Северное Вэй — распалось на Восточное Вэй (534—550) и Западное Вэй (535—557). В 550 г. власть в Восточном Вэй перешла в руки полководца Гао Яна, основавшего княжество Северное Ци (550—577). В 557 г. окитаившийся сяньбийский аристократ Юйвэнь Цзяо узурпировал западновэйский трон, основав государство Северное Чжоу (557—581); в 577 г. это государство уничтожило Северное Ци и объединило Северный Китай под своей властью. Подробнее об этих событиях см. (Franke, 1937, т. 2, с. 228—250).

[19] Напомним, что первоначальные дипломатические контакты Китая с тюрками осуществлялись при согдийском посредстве. В китайском написании (*туцзюэ* ~ *тюркют*) данный этноним очень часто употребляется в русской

и советской научной литературе (тюрки=*тукю*, *тугю*). См., например: (История Сибири, 1968, т. 1, с. 267—268.)

[20] Сводку древних фиксаций термина *тюрк* см. (Кляшторный, 1964, с. 18).

[21] Сейчас сложились две новые точки зрения на собственно хуннский язык, т. е. язык ранних хуннов. Согласно Э. Пуллиблэнку, подвергшему обоснованной критике гипотезу об «алтайской» принадлежности «нуклеарного» хуннского языка, язык хуннов принадлежал к палеоенисейской языковой группе. Г. Дёрфер, рассмотревший все существующие гипотезы языковой атрибуции хуннов, пришел к выводу, что хуннский язык не принадлежит ни к одной из известных языковых семей и входил в некую полностью вымершую и очень древнюю языковую группу. Впрочем, оба исследователя полагают, что хуннский племенной союз не был однородным в языковом и этническом отношении (Pulleyblank, 1962, с. 233—265; Doerfer, 1973, с. 1—50).

[22] Памятник в честь Кюль-тегина, большая надпись, строка 2 (Малов, 1951, с. 36).

[23] Военный титул *ябгу* (*явуга*) заимствован тюрками из кушанской политической традиции, сохраненной эфталитами.

[24] Суяб (ныне городище Акбешим близ г. Токмак) был столицей западнотюркских каганов; их летняя резиденция находилась в урочище Мингбулак (близ современного г. Туркестан).

[25] О включении Средней Азии в состав Тюркского каганата и тюрко-ирано-византийских отношениях см. подробнее (Гафуров, 1972, с. 215—225).

[26] В греческом тексте эта гора названа Эктаг (Актаг, т. е. Белая гора.— *С. К.*). Скорее всего речь идет о горах, именуемых в китайских источниках Ацзетянь или Байшань,— Восточном Тянь-Шане, севернее Кучи (Chavannes, 1903, с. 8, 115, 237).

[27] Тюркский текст памятников. Ср. (Hamilton, 1974, с. 294—303).

[28] Ранняя история уйгурских племен разработана совершенно недостаточно. См. (Позднеев, 1899; Радлов, 1893; Gabain, 1952, с. 18—32; Pulleyblank, 1956, с. 35—42; Hamilton, 1962, с. 23—63).

[29] Об этом имени и его формах в китайских, тюркских, иранских и хотано-сакских текстах см. (Кляшторный, 1959, с. 159—164; Müller, 1929, с. 310—311; Pelliot, 1920б, с. 142; Bailey, 1951, с. 17; Hamilton, 1955, с. 160).

[30] Некоторое отражение описываемые события получили в открытом в 1969 г. в пустыне Гоби тюрко-согдийском памятнике. См. (Кляшторный, Лившиц, 1971б, с. 106—112).

[31] Китайские сведения о Карашаре см. (Бичурин, 1950, т. 2, с. 255—256, 294—296; Chavannes, 1903, с. 110—114).

[32] Автор главы разделяет точку зрения В. Хеннинга по поводу даты Карабалгасунского памятника и относит выбитые на нем падписи к 805—806 гг.

[33] Колофон относится к годам правления уйгурского кагана Баои (808—821).

[34] Ниже «Зайн ал-ахбар» цитируется по переводу В. В. Бартольда (Бартольд, 1973, т. 8, с. 41—62); о ранних источниках Гардизи см. (Czeglédy, 1973, с. 257—267).

[35] В соответствии с вариантом чтения, предложенным В. В. Бартольдом,— Азал.

[36] В Терхинской надписи они названы *тургак* — «стража».

Глава 5

[1] Об идентификации тиб. *'a-ža* ср.-кит. *t'uyühun* см. (Thomas, 1951, с. 1—38; Pelliot, 1921, с. 323—331; Caroll, 1953). Признавая правильность этой идентификации, Ф. Томас на основе анализа документов из Дуньхуана и Мирана, установил, что данный этноним относится только к одному из племен тогонов (туйюхуней) и под страной *'A-ža* в VIII в. следует понимать область между Шаньшанем (т. е. Черченом), Чарклыком и Мираном на западе и *Śa-cu* (т. е. Дуньхуаном) на востоке. Главным городом *'A-ža*, по всей вероятности, был *Khar-tsa-can*. Страна находилась в вассальной зависимости от Тибета и снабжала его хлебом (Thomas, vol. 1, с. 83—84).

[2] О вторжениях тибетцев в Шангшунг см. (Bacot, Thomas, Toussaint, с. 80, 83, 115—118).

[3] Возможно, имеется в виду Куча. Другой вариант: речь идет о некогда принадлежавшем кушанам уделе в Гандхаре или Удхьяне, где в конце VII в. у власти находилась тюркская династия.

[4] Г. Ураи не согласен с Г. Гофманом, который считает, что речь здесь идет о согдийцах из собственно Согда (Uray, 1979, с. 282).

[5] В важнейших арабских исторических сочинениях IX—X вв. о Таласской битве не упоминается. В. В. Бартольд при освещении этих событий пользовался двумя источниками — китайской историей «Таншу» в переводе Э. Шаванна и компилятивной историей Ибн аль-Асира на арабском языке (Бартольд, т. 2, с. 253). О. Г. Большаков обнаружил еще одно сообщение о Таласской битве в трудах арабоязычного историка X в. Гардизи, а также несколько косвенных упоминаний о ней (Большаков, 1980, с. 132—135).

[6] «Тиграми» в тибетских документах обычно называют тибетских воинов, следовательно, в надписи идет речь о большом числе убитых врагов.

[7] В Лхасе, как уже упоминалось, сохранились четыре надписи на колоннах, содержащие текст договора, который неоднократно привлекал внимание ученых. Публикации надписей с исследованием см. (Waddell, 1909, с. 925—962; 1911, с. 389—431; Richardson, 1952; Li Fang-kuei, 1956, с. 1—96).

[8] О том, что тибетцы в VII—IX вв. создавали архивы, свидетельствует термин *yid-dkar-cag* «реестр писем», засвидетельствованный в документах.

[9] Например, *myi* «человек», *myed* «нет» (ТД-49).

[10] *'Tsald* «просить» вместо *'tsal* (ТД-23), *bka'-stsald-pa* вместо *bka'-stsal-ba* «приказание» (ТД-24).

[11] См. (Thomas, 1927—1934, vol. 6, док. MTc, 4, 002; MT 0262 и др.; Stein, 1928, vol. 3, с. 1085).

[12] Во главе «рога» *ru* стоял командующий — *ru-dpon*.

[13] В древности это название относилось к горным племенам, проживавшим на территории нынешних Непала, Сиккима и Бутана (санскр. *kirāta*). Сейчас оно употребляется для обозначения населения восточного Бутана (Рерих, 1961, с. 21).

[14] В документах из коллекции С. Е. Малова упоминаются также области *Na'u-sa* (*Ne'u-sa*; ТД 24) и *Pa'-cab* (ТД-23).

[15] *Mun-dmag-traṅ* может быть идентифицировано санскр. *Vijaya-Vahana*, имени хотанского князя, буквально означающему «Ведущий [победитель] армий».

[16] Ср. в документах из коллекции С. Е. Малова: *Nobo-ched-pho* «Большой Ноб» (ТД-25); *Nob-cuṅu* «Малый Ноб» (ТД-23).

[17] Ф. Томас считает, что это были земли правителя *'A-ža*.

[18] В Тибете к VIII в. уже сложился институт ленных земель *khol-yul* («земля за службу») (Богословский, 1962, с. 95).

[19] *Dor* — букв. «упряжка», мера земли; площадь, которую может вспахать упряжка из двух яков за световой день.

[20] По мнению Ёшке, 1 *bre* составляет около 2,24 л.

[21] Это имя, очевидно, носили в более поздние времена также и буддисты.

[22] «Шалистамбхасутра» относится к числу ранних сутр махаяны и объясняет концепцию перерождений.

[23] Рукопись хранится в коллекции П. Пеллио в парижской Национальной библиотеке под шифром P-483.

[24] Всего более 100 различных изданий и списков: ксилографы — B-10432, B-10902, B-15511; рукописи — B-9541 и другие.

[25] Махамайури, Пратисара, Сахасрапрамардини, Мантранусарини и Шитавати. Эти пять тантрических богинь олицетворяют заклинания и персонифицируют блоки магических формул, при помощи которых в любой момент могут быть вызваны для оказания необходимой помощи.

[26] Реконструкция принадлежит нам.

[1] Всего было 25 войн между империей Хань и хуннами.

[2] Первый иероглиф, которым в китайских летописях передано название этого владения, имеет два чтения: *чэ* и *цзюй*. В русской научной литературе, начиная еще с Н. Я. Бичурина, избрали первый вариант транскрипции. Однако мировое китаеведение отдает предпочтение второму варианту. Следуя мнению С. Кучеры (Кучера, 1977б, с. 46), отдаем предпочтение последнему прочтению и мы.

[3] Вопрос о том, имел ли Китай еще в древности сведения о западных народах, очень сложен. Во всяком случае, если эти сведения поступали, то они были забыты настолько, что известия, доставленные Чжан Цянем, стали для китайцев «открытием Западного края». Так, Сыма Цянь, например, пишет, что «деяния Даюань (Давань) становятся известными (в Китае.— *Л. Ч.*), начиная с Чжан Цяня» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 147; Кюнер, 1961, с. 101; Сыма Цянь, 1985, цз. 123, л. 1а). По мнению В. Хеннинга и Г. Халуна, путь в Китай согдийцы, например, начали осваивать в IV—III вв. до н. э., задолго до путешествия Чжан Цяня и первых караванов, посланных императором У-ди на Запад.

[4] Термин *шэнбин* в советской научной литературе обычно переводится как «отборный воин», «строевое войско», по Н. Я. Бичурину — «победоносные ратники» (Бичурин, 1950, т. 2, с. 172). Возможно, это сокращение от *шэнгобин* (*шэнго* — «воин побежденной страны», т. е. лица, выставлявшиеся зависимыми владениями для несения военной службы).

[5] В «Шицзи» первый иероглиф, которым передано название Цзюйши, имеет чтение *гу*.

[6] В. С. Таскин в своем переводе (Материалы, 1973, т. 2, с. 163) приводит комментарий Сюй Суна, который считает, что «32 года — это период со 2-го года эры правления Юаньгуан (133 г. до н. э.— *Л. Ч.*), когда была предпринята неудачная попытка заманить шаньюя в засаду под Маи, до 3-го года правления Тайчу (102 г. до н.э.— *Л. Ч.*), когда Западный край согласился приносить дары». Думается, что это неверно. Здесь явно имеется в виду период, начинающийся со 119 г. до н. э., когда ханьские войска, переправившись через Хуанхэ, заняли земли современной пров. Ганьсу и, лишив тем самым хуннов кочевий, вступили в борьбу за Хэси — ворота в оазисы Восточного Туркестана.

[7] Не путать с *Шаньшань дувэем*.

[8] По данным «Ханьшу», резиденцией правителя Цзюйши был г. Цзяохэ, насчитывавший 700 дворов, 6050 душ и 1865 шэнбинов (Бичурин, 1950, т. 2, с. 201; Бань Гу, 1958, цз. 96б, с. 1287).

[9] На территории Гаочана в середине VII в. насчитывалось 22 города, его население составляло, согласно танским источникам, 37,7 души (8 тыс. дворов).

[10] Предшественник Ян-ди, император Вэнь-ди (581—604) направил Пэй Цзюя в Хэси принимать прибывающие в Китай караваны.

[11] *Цзими* — букв. «держать [рабочий скот] на привязи». Термин служит для обозначения одного из многочисленных методов китайской политики в отношении периферийных народностей и государств. Суть цзими заключалась в том, чтобы, не прибегая к силе, не разрушая общественных институтов, обычаев и уклада жизни «варваров», держать их в постоянном повиновении. Правящие круги китайских империй достигали этой цели, подкупая и «приручая» представителей племенной аристократии, жалуя им китайские титулы и различные привилегии. Применение подобных тактических приемов зафиксировано еще в «Цяньханьшу». Так, в биографии ханьского сановника Сыма Сянжу приведены слова ханьского У-ди о «варварах», которых нужно «держать на привязи, не выпуская [повода],— только так!» (Бань Гу, 1958, цз. 50, с. 17а). Этими же словами У-ди Бань Гу заканчивает и «Сиюйчжуань» свой труд (Бичурин, 1950, т. 2, с. 214; Бань Гу, 1958, цз. 96б, с. 1290).

[12] К сожалению, следует констатировать, что введенная в научный оборот (Тюрин, 1980) большая группа реестров турфанского происхождения нуждается в весьма внимательном прочтении каждого документа. Аналитические данные, сведенные А. Ю. Тюриным в таблицы, на наш взгляд, не всегда заслуживают доверия. Нуждаются в раскрытии и уточнении отдельные термины, обозначающие различные социальные категории, виды земельных наделов. Так, вне поля зрения автора остались даже основные (*бутянь*, *чантянь*) категории полей, которыми наделялись крестьянские хозяйства в Турфане.

[13] Следует отметить, что документы не фиксируют фактически унаследованных наделов.

[14] По другим данным, в Гаочане в 640 г. было 8046 дворов с 37 738 душами (Кюнер, 1961, с. 167; Тан хуэйяо, 1955, цз. 95). В годы Кайюань (713—742) — 11 647 дворов.

[1] Позднее рукопись Вебера была детально изучена Р. Хёрнле и опубликована им в транслитерации, в сопровождении словаря санскритских и тохарских В слов (Hoernle, 1897, с. 16; 1902а; 1902б; 1916).

[2] Fremde Zeichen — так их называли Э. Зиг и В. Зиглинг, расшифровавшие тохарские В тексты.

[3] Тексты в переводе Э. Зига и В. Зиглинга цитируются ниже под шифром В в соответствии с их нумерацией, принятой в труде немецких ученых.

[4] Назовем хотя бы труды Н. Д. Миронова по проблемам фонологической интерпретации тохарского письма, а также тохаро-тюркских контактов.

[5] Следует, однако, заметить, что так и не найден такой иранский язык, по отношению к которому был бы оправдан только термин «тохарский».

[6] Относительно предлагавшихся ранее датировок V в. н. э. ср. (Hoernle, 1893; 1897; 1902а; 1902б; 1916).

[7] Знак *ha* помимо заимствований применялся также при транскрипции тохарских слов, в основном междометного характера.

[8] В тохарском письме он также обозначается посредством двух точек над знаком соответствующего слога.

[8] В частности, такие знаки использовались при передаче паузы, разделяющей сцены в джатаках-инсценировках и натаках-пьесах.

[10] Тох. В *raitwe* «соединение», тох. А *retwe* «композиция, перевод», глагол тох. В *ritt*; тох. А *ritw-* «соединять».

[11] Каждое изречение вводится, как это принято во всех тохарских текстах, указанием метра, т. е. способа исполнения.

[12] С этим сюжетом связана и драматизованная «Аранемиджатака» (Thomas, 1983, с. 101).

[13] Любопытно, что санскр. *duhitā śrīr iva* передано тох. А *ckācar śri ñkätt oki* «дочь Богине Счастья подобна» (A 59 a 3). Санскр. *nkätt* «бог» вводится в текст без всякого санскритского эквивалента. Таким же образом этот термин, как мы видим выше, добавлялся и к собственно тохарским названиям луны и солнца.

[14] В данном тексте A 915, 109 b 3, 115 b 1 и в его копии A 158 b 3; 176 a 2: метр *nandavilapam* встречается один раз, а именно в инсценировке *Saḍḍantajātaka*; 75, b 4.

[15] Ср. во фрагменте A 156 b3 формулу *śrāvasti-ṣiñi* «относящиеся к городу Шравасти».

[16] Сочетание глагола *pās-* с обозначением «слова» восходит к общеиндоевропейскому языку (Иванов, 1959а, с. 35) и поэтому удостоверяет древние лексические корни данного поэтического фрагмента.

[17] Нумерация сторон исправлена по (Sieg, 1952, с. 36).

[18] Некоторые строфы листа A 351 содержат параллелизм — *Sri ñaktes* «богини Счастья»; *mañ ñkat* «месяц» (Vs. 4).

[19] По этой и другим причинам тох. А *epre-*(*r*), В *iprer* «воздушный простор» следует считать тохарским названием «неба», на неизвестность которого напрасно сетует Э. Пуллиблэнк (Pulleyblank, 1966).

[20] Корни тох. А *e-*, тох. В *āy* также родственны, но после монофтонгизации **ai-* > *e* в тохарском А форма стала неузнаваемой.

[21] В данном случае — разговорная форма, происходит от *ost-ne*, от основы тох. А *waṣt*, тох. В *ost-* и окончания тох. А *aṃ*, тох. В *-ne* (Schields, 1982). Первоначально родственные, формы изменились так, что не осталось и следов прежнего тождества.

[22] Разговорная форма из *ynemane*; корни тох. А *y-*, тох. В *y-* и суффиксы прич. мед. тох. А *-mām*, тох. В *-mane* исконно родственны, но в тохарском В глагол из I класса атематических глаголов переходит частично в класс с носовым аффиксом: *y-ne-*. Отсюда — несопоставимость форм.

[23] Видимо, разговорная или ошибочная форма вместо *śuwaṃ* с утратой конечного носового. В тохарском А был родственный глагол *śwā-*, инфинитив которого *śwātsi*, ранее употребленный в тексте, глоссой не снабжен. Однако он образовывал прошедшее время от другого архаического корня — *tāp-*, в тохарском В не сохранившегося.

[24] В данном случае корни в обоих тохарских языках одинаковы, но тох. В *rintsate*, соответствующее тох. А *risat*, к тому времени, очевидно, было заменено новообразованием *riṃ* по продуктивному типу от корня *ri-*; ср. отглагольное *ri-lñe*.

[25] Форма не вполне ясна. По-видимому, допущена ошибка: вместо твор.-перл. п. от субстантивированного причастия прош. вр. *mätstsorsa* «посредством голода» поставлено *-si* по аналогии с инфинитивом тох. В *mätstsātsi* или с тохарской А формой. Возможно также, это запись разговорного произношения *-sa* в безударном слоге. Основы тох. А *nätsw-*, тох. В *mätsts-* первоначально родственны, но зафиксированные формы неузнаваемо далеки.

[26] Некоторые поясненные писцом слова, например *tāp*, повторяются, и к ним вторично глоссы не приводятся.

[27] К предпринятой В. Краузе попытке перевода на тохарский В нужно отнестись осторожно в свете сказанного выше о степени несходства языков, которое резко проявляется именно в турфанских текстах.

[28] Тох. А *sankästeryañe* образовано посредством суффикса *-ñc*, напоминающего крор. пракр. *-eṃci*, от той же основы, что и тох. В *sañkästere* < *пали sañghatherī*; ср.-санскр. *sañgha-sthavirī*.

[29] Использование форм на *-l* в предикативной функции отражает живое употребление и говорит против предположения, что в турфанской среде тохарский А язык в конце I тыс. н. э. был мертвым.

[30] По месту находки иногда выделяют Rotkuppelraum, условно MQR.

[31] В — шифр тохарских В рукописей берлинского собрания.

[32] Имеется в виду сочинение Арьяшуры.

[33] Ср. тох. В *padmottareṃ* < санскр. *padmottara* (косв. п.; B345в).

[34] Этот титул встречается также во фрагментированном тох. В тексте, упоминающем Канишку.

[35] В данном случае частичный перевод санскр. *mahī* посредством тох. В *oroccem* «большим, великим». Под строкой B 375b 2 имеется древнетюркская глосса *olohk*^{ä} (*-uluγ* «великий»), которая, видимо, переводит тот же термин из предыдущей части текста (Krause, Thomas, 1964, с. 47—48).

[36] Ср. лист B 416a2; *kr(e)nt ysāṣṣa Pyapyo walo* «добрый царь Исашша Пьяпьо»).

[37] Документ B 484 содержит нетохарское и несанскритское имя Йотколо (*Yotkolo*).

[38] В отличие от других тохарских текстов во фрагменте B 515 метры указаны формой мест. п., *kenene* «в напеве» (Winter, 1955).

[39] В связи с санскритским и пракритским соответствиями тохарским названиям особенно любопытно упоминание в крорайнском пракритском документе 565 занятий, определяемых нахождением «под звездным знаком петуха» (*kukud anikṣatrami*; ср. санскр. *kukkuṭa*, тох. В *kraṅko* «петух»).

[40] Ср. санскр. *bodyaṅga-* «часть знания» и *indriya-* «чувственное, опора сознания» (Розенберг, 1918, с. 171—180).

[41] Данный титул совпадает с обычным титулом кушанских царей (*pacer walo orotstse* «отец — великий царь»; B 417 в 2—3), однако фрагментарность текста не позволяет судить, носит ли он исторический характер.

[42] Тохарский B текст, очевидно, начинается строкой раньше, чем думали Э. Зиглинг и В. Винтер, уже со слова *ayakantr* (m. III D 259, 13b4).

которое А. Габен отметила как «нетюркское». Это испорченное писцом тох. В *aikentṛa* «они знают». Таким образом, подтверждается предположение о переписывании текста с оригинала на брахми.

[43] В. Хеннинг среди реконструируемых знаков отмечает *k*, однако числа знаков после *k* не хватает для данной формы. Возможно, здесь единственное, а не множественное число. Далее — *pw-po* «весь»; *myn-meṃ* «месяц», *pr* [']*k-perak* «вера». О пропусках' в тохарских формах этой рукописи ср. (Gabain, Winter, 1958).

[44] В связи с этим было бы важно исследовать неизвестное название «мелодии», т. е. метра, в согдийском заглавии, но В. Винтер этого не сделал.

[44a] Разночтения касаются отдельных служебных слов, в частности вводящих предложение: *nano* в одном варианте, *tane* в другом (Couvreur, 1955, с. 111).

[45] Ишкваку Вирудхаки — одно из мифологических воплощений Будды.

[46] Любопытен вариант H 149.337b 5, где упомянут четвертый член — *a*[*g*]*a*[*ma*]*nta* (санскр. *agamas*) (Couvreur, 1954, с. 50, 51). Ср. ссылку на «Агамасутру» как основной источник в 19-й книге «Абхидхармакоши».

[47] Семь листов — из коллекции Вебера, позднее приобретенной Р. Хёрнле, и 35 — из коллекции Дж. Маккартни.

[48] Шифры SI $\frac{p}{1,2}$ соответствуют кодам Pe 1, 2, употреблявшимся ранее и цитируемым во многих работах по тохарскому языку.

[49] Такое же тохарское B соответствие термину, встречающемуся и в «Абхидхармакоше» (VI, 14a — b), есть также в «Удаланкаре» (B 10 в 8; ср. [*yme*]*ntse śmoñaṣṣem stwer*? B 244 a 3).

[50] Архаическая глагольная форма с удвоением *wawārpau* встречается в сходных контекстах после род. п. на *-entsa* в буддхастотре (B 215 в 2 + + 221 b 1), ср. B 247 b 3—4.

[51] Ср. близкое по смыслу сочетание *po kleśanma näkṣenca* — «уничтожающий все (проявления) мрака» в «Удаланкаре» (30 a 6) и в буддхастотре B 229 в 4—5.

[52] Аналогичное выражение *krent pelaiyknesṣe* «обладающий добрым законом» есть в буддхастотре B 212 в 3. Это сочетание засвидетельствовано в «Удаланкаре» (B 18′b 7). Согласно Э. Зигу и В. Зиглингу, оно восстанавливается и в «Удаланкаре» (B 45 a 4; Sieg, Siegling, 1949, с. 66).

[53] Ср. (Thomas, 1952, с. 49). Интересно позднее применение того же образа к Мани, которого должны нести все Будды (Gabain, Winter, 1958, с. 27).

[54] Санскр. *nirvṛiṇa*. Оборот повторяется в «Удаланкаре»: *nervāṃṣṣai riś* (B 28 a 2) и в буддхастотрах (B 221 a 2): *riśe nervānṣai* (B 212 a 4); *nervanṣṣai-rin-* (B 212 в 1); *r(i)ś nervvīṃṣṣai*.

[55] Восстановлено по полностью параллельному месту буддхастотры (B 212 a 2).

[56] Образ повторяется в буддхастотре (B 221 a 1 + B 207 a 2). Ср. также ее восстановление (Sieg, Siegling, 1953, с. 123, примеч. 11).

[57] Восстановлено Э. Зигом, сообщено Ф. Томасом.

[58] Повторяется в буддхастотре (244 a 1), ср. также «Удаланкару» (B 1 a 4).

[59] Санскр. *Gangā*. Сходное словоупотребление в «Удаланкаре».

[60] Факсимильное издание Э. Леймана (с транслитерацией) не учитывает открытых позднее «чужих знаков».

[61] Санскр. *maṇḍala*; совпадает с тох. А *koññäktes maṇḍal* «круг солнца» (Gabain, Winter, 1958, с. 23).

[62] Ср. употребление этнонима *Arśi* в тохарских А словосложениях типа *Ārsi-ype* «страна Арши».

[63] При этом тохарский А, как и санскрит, был престижным, официальным монастырским языком.

[64] Тохарские и тибетские абсолютивы соответствуют древнетюркским конвербам.

[65] Очевидно, «в метре»; тох. В окончание «такой-то», возможно, происходит от глагола *karṣ-*.

[66] Остается неизвестным возможный санскритский оригинал, на который в последней строке как будто указывает санскр. *Avici* > тох. В *apiś* «ад Авичи, наистрашнейший из буддийских адов».

[67] Заметим, что 13 было магическим числом в тохарской системе исчисления времени.

[68] Интересны авторские отступления тохарских писцов, посвященные писательскому труду (Couvreur, 1953a).

Глава 8

[1] Как свидетельствует азбука, найденная в Пенджикенте, сами согдийцы считали, что в их алфавите имеются буквы *d*, *t*, *q* (соответствуют арам. *dāleth*, *tēth*, *qōph*) (Livshitz, 1970).

[2] Такое вновь созданное *l* вошло в уйгурский и монгольский алфавиты.

[3] Санскритский оригинал этой сутры неизвестен.

[4] Сохранилось около 30 фрагментов глоссариев, причем 24 из них расшифрованы В. Хеннингом (Sogdica, 1940, с. 12—58).

[5] Приведем несколько примеров, характеризующих композицию глоссариев: ср.-перс. *''mwrzyynd* [*amurzēnd — A. X.*], «они прощают» — согд. *prm'ndy' kwn'nd* [*framāndyā kunand.— A. X.*], «они прощают»; ср.-перс. *'n'mwrz'yd* [*anamurzēd — A. X.*], «он не прощает» — согд. *pw prm''n'*[*pū framīn.— A. X.*], «без прощения»; ср.-перс. *'g'ryyhyyd* [*agārihēd — A. X.*], «он бездельничает» — согд. *pw 'rgβwt* [*pu arg βawt.— A. X*].

[6] Пропуск гласных обозначался обычно двумя точками.

[7] В согдийском языке естественнее была бы версия *Rwstγm* (Основы, 1981, с. 353).

[8] Вольный перевод притчи по изданию В. Зундермана (Sundermann, 1973).

[9] Епископ Маан был персом из Шираза, учился в Эдессе, занимался переводами христианской литературы с греческого на сирийский. На ширазском диалекте персидского языка он создал произведения христианского содержания (Hansen, 1966, с. 99).

Глава 9

[1] Обзор коллекции см. (Francke, 1914, с. 37—59); издание документов (Thomas, 1927, vol. 1, с. 51—85; 1928, vol. 2, с. 807—844; 1928, vol. 3, с. 63—98, 555—595; 1930, vol. 4, с. 47—94; 1931, vol. 5, с. 807—836; 1933, vol. 6, с. 379—400; 1934; vol. 7, с. 85—112, 249—282, 457—504). Публикации Ф. Томаса переизданы (Thomas, 1951).

[2] Исследования центральноазиатской бумаги проведены также китайскими и японскими учеными. Как сообщает Фудзиэда Акира, лучший сорт китайской бумаги, на которой написаны дуньхуанские рукописи,— *мацзи* «бумага из конопли». Этот сорт бумаги вышел из употребления, очевидно, в конце VIII в., вместо него начали использовать более плотную и грубую неподкрашенную бумагу. Бумажный кризис был, по всей вероятности, вызван завоеванием Дуньхуана тибетцами, что заставило перейти к изготовлению бумаги из местного сырья (Fujieda, 1966, с. 16—22). Отмеченная Фудзиэдой закономерность в переходе от одного сорта бумаги к другому прослеживается также на материалах китайских дуньхуанских рукописей из коллекции ЛО ИВАН. Как правило, оборотную сторону именно тех китайских рукописей, которые были написаны на конопляной подкрашенной бумаге, в VIII—IX вв. тибетцы повторно использовали для письма.

[3] Была ли дуньхуанская библиотека в XI в. замурована монахами в преддверии надвигающегося нашествия тангутов, как это предполагал П. Пеллио, или ее закрыли по каким-то другим причинам, в настоящее время сказать трудно. Фудзиэда Акира считает, что в течение более чем шести веков — с IV по XI в. (в соответствии с датами, засвидетельствованными на самих рукописях) — пещера эта была не библиотекой, а хранилищем испорченных или вышедших из употребления манускриптов, которые, согласно буддийской доктрине, нельзя было уничтожить. Когда в XI в. позади трехэтажного пещерного сооружения был восстановлен главный зал, к нему подвели новый коридор, а вход в библиотеку замуровали (Fujieda, 1966, с. 16). Эта точка зрения в настоящее время представляется наиболее приемлемой, так как она подтверждается и самими найденными рукописями — это либо дефектные и неполные экземпляры, либо дублеты, много и отдельных листов из свитков, порванных свитков и фрагментов. При идеальных условиях хранения в замурованной пещере все эти повреждения представляются необъяснимыми. Тибетские рукописи были заложены в пещеру в большом количестве, очевидно, после того, как кончилась эпоха тибетского господства в Дуньхуане и множество тибетских дублетов оказались ненужными.

[4] Большинство писем адресовано в Хотан, очевидно, заказчиками были саки.

[5] Фудзиэда Акира сообщает, что в период, когда Дуньхуан находился под властью тибетцев, в монастырских скрипториях главным образом переписывались «Апарамитаюхсутра» и «Шатасахасрикапраджньяпарамита» на тибетском и китайском языках и «Ланкаватарасутра» на тибетском языке (Fujieda, 1969, с. 38). Тибетский документ из коллекции П. Пеллио (P. tib. 999) сообщает, что 135 копий «Апарамитаюхсутры» на китайском языке и 480 копий на тибетском языке было изготовлено в качестве дара по повелению тибетского цэнпо Тисонгдэцэна. Возможно, примеру цэнпо последовали его сановники. Этим, очевидно, объясняется наличие большого числа экземпляров данной сутры в хранилище Дуньхуана (Fujieda, 1969, с. 39).

[6] Т. е. вес тома без приклада, по-видимому, около 1 кг, с прикладом — 1,3 кг.

[7] 1 шо = 3 г.

Глава 10

[1] С. Е. Малов относит к древнетюркским тексты на тюркском языке (языках) из Средней и Центральной Азии, созданные «приблизительно с V по XV в.» (Малов, 1951, с. 3). Авторы «Древнетюркского словаря» вслед за В. В. Радловым относят к древнетюркским «предпочтительно памятники центральноазиатского ареала» VII—XIII вв. (Древнетюркский словарь, с. 6). Дж. Клосон определяет «древнетюркский» (Early Turkish) как язык памятников VIII—XII вв. (Clauson, 1972, с. 6). О. Прицак относит время существования древнетюркского языка к периоду до середины XI в., когда сложился, по его мнению, «исламский литературный язык Караханидского государства» (Pritsak, 1963, с. 27—28).

[2] А. Н. Кононов вообще избегает термина «древнетюркский язык», четко отграничивая тем самым язык тюркских рунических памятников от других современных ему тюркских литературных языков (Кононов, 1980, Tekin, 1968, с. 8—9).

[3] О Шынгко Шели и его переводах см. (Hamilton, 1984, с. 425—437; Tekin, 1966, с. 29—33).

[4] К аналогичному выводу пришел вслед за нами и виднейший французский тюрколог Л. Базен, который писал: «После публикации Бугутской надписи мы более не разделяем общей для всех тюркологов веры в то, что руническое письмо предшествовало фиксации тюркского языка согдийскому курсиву, называемому уйгурским письмом. Очевидно, имела место простая транспозиция согдийского письма, которое было первым применено в VI в. для фиксации тюркского языка» (Bazin, 1975, с. 44).

[5] Расшифровка большинства знаков рунического алфавита является окончательной и общепринятой. Об отдельных уточнениях и пересмотре значений см. (Батманов, 1959, с. 17—18; Щербак, 1970, с. 125—126; Tekin, 1968, с. 21—24). О консервативном характере различных рунических письменностей см. (Ralph, Elliot, 1969, с. 62).

[6] Правила употребления рунических знаков — орфография и пунктуация надписей — рассмотрены Т. Текином (Tekin, 1968, с. 30—49). Э. Р. Тенишев отрицает применимость термина «орфография» к древнетюркской ру-

нике, замечая, что «это скорее транскрипция древней тюркской речи, или, точнее говоря, графика, организованная по определенным правилам» (Тенишев, 1971, с. 289). См. также (Насилов, 1971, с. 189—190).

[7] О ленинградском древнеуйгурском фонде и его изучении см. (Азиатский музей, 1920, с. 34—37; Дмитриева, 1969, с. 222—228; Кляшторный, 1970, с. 54—56; Насилов, 1970, с. 93—110).

[8] По подсчетам Р. Арата, в различных коллекциях хранится около 400 древнеуйгурских юридических и хозяйственных документов (Arat, 1964, с. 38). Несмотря на имеющиеся попытки датировать некоторые из них X—XI вв., по вполне обоснованному заключению Л. Кларка и П. Циме, весь фонд известных уйгурских документов относится к монгольскому времени, т. е. к XIII—XIV вв. (Zieme, 1981б, с. 56—61).

[9] О современном состоянии коллекции см. (Hazai, 1974, с. 236).

[10] Основную библиографию изданий, посвященных исследованию древнеуйгурских материалов из Восточного Туркестана, см. (Gabain, 1974, с. 224—270).

[11] Общую характеристику древнетюркских памятников рунического письма, их региональную, этнополитическую и сюжетно-жанровую классификацию см. (Кляшторный, 1964, с. 44—70; Кононов, 1980, с. 14—22; Васильев, 1983а; 1983б).

[12] Об истории открытия, дешифровки и издания памятников см. (Кляшторный, Лившиц, 1978, с. 37—60; Кляшторный, 1973а, с. 254—264; Кононов, 1980, с. 7—13; Васильев, 1976, с. 71—81).

[13] Я благодарен Л. И. Чугуевскому за перевод статьи.— *С. К.*

[14] Определение даты фрески принадлежит М. А. Пчёлиной.

[15] В рунических текстах из Северной Монголии принято написание *seŋün*. Эта форма едина как для собственно тюркской эпиграфики, так и для руники уйгурской эпохи. См., например, *quny seŋün* (памятник Тоньюкука, стк. 9) (Малов, 1951, с. 57, 61); *taj senün* (Кляшторный, 1980, с. 91).

[16] Всего насчитывается 34 бумажных фрагмента с руническими знаками, найденных немецкими экспедициями в Турфанском оазисе (Sertkaya, 1985, с. 136).

[17] Однако факсимильное воспроизведение такста ограничено здесь лишь пятью «страницами» книги. Ср. также фотографии А. Стейна (Stein, 1921, vol. 2, с. 921, 924).

[18] Значение термина достаточно широко; он означает и «гадание», и «знамение, ниспосланное божеством», и высказывание самого божества. См. подробнее (Bang, Gabain, 1929, с. 242—243; Hamilton, 1975, с. 8—9).

[19] Вход в Пещеру тысячи будд был замурован в 1002 г.

[20] Следующая по времени запись пословиц, принадлежавшая Махмуду Кашгарскому, относится к 1070 г.

[21] Публикацию документа см. (Thomsen, 1912, с. 182—190, табл. 2). К сожалению, во время подготовки документа В. Томсен еще не располагал столь важным лексическим сводом, как словарь Махмуда Кашгарского, что помешало ему раскрыть содержание документа.

[22] О консервативности и неспособности к развитию всех систем рунической графики см. (Ralph, Elliot, 1959, с. 62).

[23] Библиографию основных изданий тюркских памятников из Восточного Туркестана см. (Древнетюркский словарь, 1969, с. 21—38; Малов, 1951, с. 35—104, 107, 128—130, 138, 198, 199, 217—218; Gabain, 1974, с. 224—270). Все основные тюркские тексты из Восточного Туркестана, изданные в разное время немецкими исследователями, собраны ныне в двухтомный сборник (Sprachwissenschaftliche Ergebnisse, 1972).

[24] Об отечественных изданиях см. (Насилов, 1972, с. 64—101; Медведева, 1978, с. 262—276; Щербак, 1975, с. 69—73). Имеются лишь две небольшие по объему работы, содержащие квалифицированную оценку и обобщенную характеристику всего фонда древнеуйгурской литературы, переводной и оригинальной, созданной и обнаруженной в Восточном Туркестане и Ганьсу. Одна из них (Gabain, 1964a), по словам автора, «может расцениваться как первая попытка составить некоторое представление о духовной жизни древних тюрок на основании многочисленных литературных фрагментов»

(Gabain, 1964a, с. 213). Сокращенным вариантом той же работы является статья: (Gabain, 1963, с. 207—208). В 1956 и 1962 гг. появились два издания «Истории тюркской литературы», написанной крупнейшим итальянским тюркологом А. Бомбачи; мы пользуемся французским переводом этого труда (Bombaci, 1968), дополненным автором. Специальная глава монографии посвящена (с. 17—28) древнеуйгурской литературе. Оценку древнеуйгурской школы переводчиков см. (Gabain, 1964a, с. 229—230).

[25] О древнеуйгурской рукописной и ксилографической книге и видах письменности, употреблявшихся при ее создании, см. подробнее (Gabain, 1964a, с. 171—191; 1967; 1979, с. 57—79; Кара, 1972, с. 104—149).

[26] (Gabain, 1964a, с. 177—178). Специально о манихейской книжной миниатюре (Klimkeit, 1982б, с. 195—219); о буддийской иконографии (Gabain, 1973, с. 175—199).

[27] О языке древнетюркских памятников из Восточного Туркестана см. также [Gabain, 1974, с. 1—8 (о диалектах); Gabain, 1964a, с. 212—213 (опыт этнической атрибуции диалектов); Gabain, 1961**а** (опыт этнографического очерка населения Кочо, характеристика его культуры)]. Наиболее полным образом культурно-историческое наследие древнеуйгурского государства Кочо охарактеризовано в монографии (Gabain, 1973).

[28] Подробнее см. (Gabain, 1964б; 1974, с. 32—43).

[29] О поздних памятниках уйгурским письмом см. (Малов, 1951, с. 139—144).

[30] О великой центральноазиатской эстафете уйгурского письма см. (Кара, 1972, с. 15—20).

[31] Об уйгурской торговле см. (Zieme, 1976, с. 235—249).

[32] О манихейских монастырях в Центральной Азии см. (Asmussen, 1965, с. 260).

[33] Варианты — Алтун Аргу-Талас-улуш, Аргу-Талас-улуш, Талас-улуш.

[34] О структуре манихейской общины и ее иерархии на основании древнетюркских текстов см. (Tongerloo, 1982, с. 262—288).

[35] Интерпретацию этого текста и связанных с ним событий см. (Henning, 1936б, с. 10—14; 1938, с. 551—552; 1949, с. 158—162).

[36] О манихейских гимнах и покаянных молитвах см. (Gabain, 1964a, с. 232—234; Asmussen, 1965, с. 167—261; Bang, 1925, с. 1—55). О древнеуйгурской поэзии и поэтике см. (Arat, 1965; Bombaci, 1964, с. 14—18; Gandjei, 1956, с. 142—156).

[37] Транскрипция отрывка по (Тугушева, 1973, с. 239).

[38] Bang, Gabain, 1972a, с. 57—79. Транскрипция отрывка по (Тугушева, 1973, с. 241).

[39] (Gabain, 1964б, с. 232). Транскрипция отрывка по (Тугушева, 1973, с. 240).

[40] Перевод отрывка по (Тугушева, 1973, с. 242).

[41] (Zieme, 1968, с. 45—51). Перевод отрывка по (Тугушева, 1973, с. 242).

[42] Уйгуры обозначили этот жанр среднеперсидским термином *azant* (Bang, 1931, с. 1—36).

[43] В тюркском переводе Енох назван Хунох-бурхан — «Будда Енох» (Bang, 1931, с. 13; Klimkeit, 1982a, с. 367—377).

[44] (Bang, Gabain, 1972б, с. 31—42). Текст позднее интерпретирован (Asmussen, 1965, с. 147—148).

[45] Шифр хранения SJ 3 Kr/7 (Тугушева, 1970, с. 102—106; 1973, с. 250).

[46] Ср. перевод Л. Ю. Тугушевой (Тугушева, 1973, с. 245). Об уйгурской буддийской поэзии кроме упомянутых трудов см. также (Hazai, 1970, с. 1—12; Zieme, 1975б, с. 187—211).

[47] Две легенды из «Алтун Ярук» (легенда о правителе Кютау и легенда о принце и тигрице) опубликованы с русским переводом С. Е. Маловым (Малов, 1951, с. 137—199; основную библиографию этой сутры см. там же, с. 198—199).

[48] В Рукописном отделе ЛО ИВАН хранятся 62 фрагмента «Авалокитешварасутры».

[49] Дж. Гамильтон отнес текст к началу XI в. (Hamilton, 1986, с. XVII—XVIII).

[50] О христианских памятниках Восточного Туркестана см. (Asmussen, 1982, с. 11—29). О древнетюркских христианских текстах см. также (Пигулевская, 1940, с. 213—214; Gabain, 1964, с. 237; 1979, с. 48—49). О несторианской миссии среди тюрок см. (Кляшторный, 1982, с. 121—137; Spuler, 1961, с. 139—141; Uray, 1983, с. 399—429).

[51] Уйгурский текст и русский перевод см. (Малов, 1951, с. 131—138; Müller, 1908, с. 5—10).

[52] Тюркский текст см. (Малов, 1951, с. 178—179). Перевод С. Г. Кляшторного.

[53] Тюркский текст (Bang, Arat, 1933, с. 132). Перевод С. Г. Кляшторного.

[54] Парижский список датируется по весьма зыбким предположениям, и эта датировка ненадежна. Рукопись утраченного оригинала была написана, по мнению П. Пеллио (Pelliot, 1930, с. 247—358), в Турфане в конце XIII — начале XIV в. См. также (Кононов, 1958, с. 82—84).

[55] Об одной из трех таких надписей см. выше в настоящей главе.

Глава 11

[1] О ней см. (Дуньхуан, 1962, с. 109; 252, № 0001—6980; Giles, 1957 Grinstead, 1963).

[2] О ней см. (Дуньхуан, 1962, с. 253—313; № 2002—5579; Catalogue, 1970, vol. 1; 1983, vol. 3).

[3] О ней см. (Дуньхуан, 1962, с. 329; Огасавара, 1955; 1956; 1959а; Отани, 1965; Рюкоку мокуроку, 1958).

[4] См. о ней (Воробьева-Десятовская, Гуревич, Меньшиков, Спирин, Школяр, 1963; Воробьева-Десятовская, Зограф, Мартынов, Меньшиков, Смирнов, 1967).

[5] См. (Giles, 1914; 1915; 1930; 1934; 1935а; 1935б; 1937а; 1937б; 1940; 1943; 1944; 1957).

[6] Восемь документов, в их числе и обязательства упомянутых выше должников, зарегистрированы под шифром S-5867 и S-5872, воспроизведены факсимиле, см. (Hein, 1907, vol. 2, с. 699, табл. 115, 116).

[7] Исключение составляют № 969—972 (63 строки) — отчет о хозяйственной деятельности одного из хотанских монастырей.

[8] Выпуск первый опубликован на японском языке, второй — на китайском, третий — на европейских языках.

[9] См. (Воробьева-Десятовская, Гуревич, Меньшиков, Спирин, Школяр, 1963; Воробьева-Десятовская, Зограф, Мартынов, Меньшиков, Смирнов, 1967).

[10] См. (Бяньвэнь, 1963; 1972; Китайские рукописи, 1963; Меньшиков, 1963; 1965; 1967а; 1967б; 1971; 1974).

[11] См. (Китайские документы, 1983; Чугуевский, 1968; 1969; 1970; 1971а; 1971б; 1974; 1975а; 1975б; 1976; 1977; 1980; 1981а; 1981б; Cuguevskii, 1981).

[12] Библиография работ, изданных на японском языке (Канда, Огасавара, Оба, 1959), включена во второй том «Сайики бунка кэнкю».

[13] Большинство их относится к времени правления императрицы У-хоу (684—704).

[14] Возможно, этот термин чисто турфанского происхождения и соответствует дуньхуанскому *цюйтоу* (глава канала). В Турфане, как и в Дуньхуане, существовала разветвленная сеть ирригационных сооружений. На каналах были устроены многочисленные запруды (*янь*), которыми и заведовали яньтоу, вероятно, в порядке отбывания повинности.

[15] *Туйтянь* — букв. «вернуть пахотное поле», «возвращенная земля». В турфанских документах этот термин встречается довольно часто, что свидетельствует о широкой практике изъятия государством земельных наделов. Причиной изъятия могло стать появление излишков земли (*шэнтуй*) или смерть держателя надела (*сытуй*). В том же значении, по-видимому, употреблялся термин *хуаньгун* «возвратить казне».

[16] Некоторые замечания о практическом осуществлении надельной системы в Турфане высказал Икэда Он в рецензии на второй том «Сайики бунка кэнкю» (Икэда, 1960).

[17] Местные учреждения, ведавшие вопросами набора, учета и расквартирования фубинов.

[18] Документов такого типа среди сохранившихся турфанских рукописей очень мало, один из них кучинского происхождения.

[19] Ткань, вносившаяся в качестве промысловой подати либо вместо зернового налога (Ниида, 1960б, с. 250—256).

[20] Один из этих документов связан с продажей недвижимого имущества, второй — с обработкой земельного участка.

[21] Эти же документы сохранили нам названия следующих уездов и волостей, которые были созданы после покорения Гаочана: уезд Гаочан, в состав которого входили волости Аньси, Гуйдэ, Нинда, Нинжун, Нинчан, Тайпин, Учэн, Чунхуа, Шансянь и Шуньи; уезд Цзяохэ — Аньлэ, Лунцюань, Миншань, Юньань, Шэньшань; уезд Лючжун — Гаонин и Чэнли; уезды Пучан и Тяньшань.

[22] См. о нем (Икэда, 1979, с. 342—343, № 134; Найто, 1960, с. 12—13).

[23] Эти документы скорее всего относятся к 698—705 гг.

[24] Заметим, что среди владельцев земельных участков, названных в этой же описи полей, зафиксирован некий Шичэбичжи, скорее всего согдиец, выходец из Шаша.

Глава 12

[1] Уезд Дингри расположен юго-западнее Лхасы, у подножия Джомолунгмы.

[2] Черепа хранятся в Музее антропологии и этнографии АН СССР в Ленинграде (краниологические коллекции, № 3119).

Глава 13

[1] Под этим названием подразумевались выходцы из Бухары, Ирана, Индии (Scrine, 1926, с. 74). Аналогичный, по-видимому, термин «афгон» зафиксирован и на юге Средней Азии. Как удалось выяснить И. М. Оранскому, он относился к выходцам из Афганистана (или из Индии, но пришедших в Таджикистан и Узбекистан через Афганистан) независимо от их этнической и языковой принадлежности. Языки различных групп «афганцев» тоже были различными, некоторые из них относились к индоарийской группе (Оранский, 1956, с. 117—118, 121; 1983, с. 24).

[2] Такие китайские поселения местное население называло *янгишар*, «новый город». Иногда укрепленный китайский квартал находился непосредственно в стенах старого города и назывался *инпань* «лагерь» (Ласточкин, 1911, с. 99—100, 105).

[3] Исторические известия о группе населения с названием *абдал*, *абдали* прослеживаются с I тыс. н. э., когда она упоминается в сочинениях сирийских и греческих авторов. Народ этот больше известен в научной литературе как эфталиты (Бартольд, 1963а, т. 2. с. 180; Гафуров, 1972, с. 206—208). Если место возникновения этого народа до сих пор дискутируется, то этническая принадлежность как будто признается большинством современных авторов: это были в основе своей среднеазиатские племена, восточноиранские по языку, отличавшиеся, однако, значительной тюркской примесью (Гафуров, 1972, с. 210). Термин абдал хорошо известен и в современной историко-этнографической литературе. Еще Й. Маркварт сопоставил древнее имя эфталитов с названием крупной группы современных афганских (т. е. также восточноиранских по языку) племен — абдалов (Массон, Ромодин, 1964, т. 1, с. 20, 371; Ромодин, 1980, с. 241—243). Кроме этого этноним абдал зафиксирован среди названий родо-племенных подразделений тюркоязычных народов в Средней Азии — туркмен (так называлось одно из крупнейших современных туркменских племен—чоудоров, живших в XVIII—XIX вв. в северном Хорезме, на Мангышлаке и в Турции) (Брегель, 1961, с. 31, 152) и узбеков-локайцев (Кармышева, 1976, с. 99). Предположение

о тождественности абдалов цыганам ныне как будто окончательно опровергнуто. Оно, по-видимому, связано со вторым (помимо функции этнонима) значением термина абдал. Со времен средневековья в Турции и, возможно, в Средней Азии существовало объединение дервишей-каляндаров, также известных под названием *абдали* (Гордлевский, 1960, т. 1, с. 206—207, 431—432; Троицкая, 1948). Все данные о восточнотуркестанских абдалах-эйну свидетельствуют о сочетании обоих значений этого термина в Восточном Туркестане конца XIX — начала XX в.

[4] Впрочем, в китайской научной литературе встречается и другая цифра, характеризующая численность русских в СУАР в начале 80-х годов,— 2662 человека (Жэньминь жибао, 25.08.1984; Хуэй Цзи, 1983, с. 18).

[5] Происхождение этих наименований связано с историей переселения старообрядцев. Когда в XVIII в. они ушли на Бухтарму, за высокие хребты — «за камень», за этими группами населения закрепилось название «каменщики». Кержак, т. е. «человек с Керженца», левого притока Волги. Леса по берегам Керженца были в свое время пристанищем старообрядцев.

Глава 14

[1] Наличие бактрийских надписей, индийско-бактрийских билингв, особенности письменности грамматики и лексики индийских надписей ясно свидетельствуют о влиянии бактрийского языка (Вертоградова, 1975; 1982; Vertogradova, 1983).

[2] Сообщение Сэнъю и основанные на них сведения «Бэйши» см. (Chavannes, 1903a, с. 225; Ghirshman, 1948, с. 120).

[3] Ср. мнение Й. Маркварта (Marquart, 1901, с. 240).

[4] Л. П. Зяблин сопоставил скульптуру бодхисаттвы из второго храма в Акбешиме (Зяблин, 1961, с. 52, рис. 3) с одной из скульптурных голов из Хадды (Barthoux, 1930, табл. 67, с). Можно отметить еще более близкое сходство этой скульптуры с другой головой из Хадды (Barthoux, 1930, табл. 70, а).

[5] Господство хинаяны в раннесредневековой Средней Азии подтверждается и другими сообщениями. Так, например, среднеазиатский (может быть, даже тохаристанский) выходец Буддхадхарма во второй половине VII в. изучил в Наланде учение хинаяны (I-Tsing, 1894, с. 37—38).

[6] Найденные фрагменты относятся по крайней мере к 12 рукописям (Воробьева-Десятовская, 1979, с. 126—127).

[7] Слово *n(β)арҳар*, как указывает В. Хеннинг, происходит от согдийского βrγr, которое, в свою очередь, восходит к санскр. *vihāra*.

[8] Памятник полностью раскопан в 1960—1975 гг. Руководители раскопок — Б. А. Литвинский и Т. И. Зеймаль (Литвинский, Зеймаль, 1971; 1982).

[9] Согласно Ицзину, «в Северной Индии и на островах Южных морей они, [верующие], в основном, принадлежат к хинаяне, тогда как в Китае — к махаяне» (I-Tsing, 1896, с. 14). Подробный анализ этого утверждения Ицзина см. (Hirakawa, 1963, с. 75—84). О размещении и отношении к обоим направлениям монастырей, о численности приверженцев хинаяны и махаяны по данным Фасяня, Сюаньцзана и Хуэйчао см. (Lamotte, 1954, с. 392—396).

[10] Согласно В. Г. Луконину, монеты датированы 18-м годом правления царя Хосрова I Ануширвана, т. е. 549 г.

[11] В поклонении Небу Э. Шаванн видел проявление маздеизма (Chavannes, 1903б, с. 136, примеч. 1).

[12] Дж. Браф называет этот рассказ «слишком похожим на сказку» (Brough, 1965, с. 586). Камата Сигэо считает его легендарным (Kamata, 1970, с. 315).

[13] В свое время С. Леви сопоставил «обращение юэчжи в индийский буддизм» и «индийскую экспансию в Центральной Азии» (Lévi, 1904, с. 558).

[14] Текст его биографии см. (Shih, 1968, с. 4—16). Попытку реконструкции исходной иранской формы его имени см. (Harmatta, 1964, с. 21).

[15] Попытки идентификации его с кем-либо из членов парфянского правящего дома Аршакидов, например с сыном Митридата IV или с Парфамасирисом, сыном Пакора II (Waley, 1958, с. 33), оказались безуспешными. По правдоподобному предположению исследователей, он мог быть членом правящей семьи одного из небольших владений, входивших в состав Парфии (Debevoise, 1938, с. 245; Maspéro, 1950, с. 189; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 32—33).

[16] А. Масперо, собственно, говорит об области Парфии, пограничной с Афганистаном (Maspéro, 1950, с. 189).

[17] Как указывает Л. Н. Меньшиков, первые буддийские тексты на китайском языке «именуются обычно „переводами“, но на деле таковыми не являются, а представляют собой либо пересказ на китайском языке того или иного санскритского произведения либо компиляцию нескольких текстов» (Меньшиков, 1963, с. 15).

[18] Следует иметь в виду, что Янь Фоте считал себя учеником Ань Шигао (Bagchi, 1927, с. 47—48; Zürcher, 1956, vol. 1, с. 34).

[19] По заключению Э. Цюрхера, «сосуществование хинаяны и махаяны, характерное для всего раннего китайского буддизма, нашло свое отражение уже во II в. в деятельности „Трех Неподражаемых“ — двух парфян и их сотрудника — китайца» (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 34). В Китай были тогда привезены и переведены на китайский язык махаянские сутры, включая «Праджньяпарамитасутру» (Kamata, 1970, с. 316).

[20] Как указывает Дж. Браф, некоторые из переводчиков-юэчжийцев могли происходить не из страны Больших Юэчжи, а из Малых Юэчжи, в Восточном Туркестане (Brough, 1965, с. 606—607). Об индийских миссионерах в Китае см. (Bagchi, 1951, с. 35—57). Нам не удалось обнаружить в научной литературе указаний на участие в буддийской миссии выходцев из Ферганы, о которых говорит А. Габен (Gabain, 1954, с. 166). Их нет и в каталоге Нандзё, на который она ссылается.

[20a] 28 ноября 1891 г. Восточное отделение Русского археологического общества постановило запросить русского консула в Кашгаре Н. Ф. Петровского о древностях в Кашгаре. В ответном письме Н. Ф. Петровский сообщал некоторые сведения, а также приложил приобретенный им у местного жителя лист индийской рукописи (Петровский, 1893, с. 294). Эта рукопись была опубликована С. Ф. Ольденбургом (Ольденбург, 1893). Далее последовала целая серия публикаций ученого (Ольденбург, 1894а; 1894б; 1894в; 1897а; 1897б; 1899а; 1904; 1907; 1920).

[21] Очень интенсивным было приобретение рукописей в начале 90-х годов XIX в. Как писал С. Ф. Ольденбург, «отрывки рукописей числом свыше ста присланы Н. Ф. Петровским в течение осени и зимы 1892/93 г.; приобретались они им от туземцев и посылались ему из разных мест (Куча, Курля, Аксу); точное выяснение вопроса о том, где, собственно, найдены рукописи, вряд ли возможно, судя по мнению самого Н. Ф. Петровского, выраженному им в письме, хотя, насколько мне кажется, есть довольно убедительные доказательства в пользу того, что они почти все принадлежат одной находке, по всей вероятности сделанной в Кучинском округе» (Ольденбург, 1894б, с. 47). Н. Ф. Петровский продолжал присылать рукописи и позднее. После его смерти наследники передали целое собрание деревянных дощечек с надписями кхарошти (Ольденбург, 1909, с. 26).

[22] Существует большая литература о фрагментах этой рукописи, найденных экспедицией в Восточный Туркестан, в частности о фрагментах, найденных в Хадалыке (Akira, 1970; Nakamura, 1980, с. 184).

[23] Отрывок махаянской «Махапаринирванасутры», происходящий из Хотана, опубликован Ф. Томасом (Thomas, 1916, с. 94—97). Издание рукописей «Махапаринирванасутры» мулясарвастивадинов из Турфанского собрания см. (Waldschmidt, 1950—1951). См. также (Bongard-Levin, Tyomkin, 1967).

[24] Далеко не все эти фрагменты изданы. Публикации находок А. Стейна см. (Maspéro, 1953, № 380—441).

[25] См. (Konov, 1916, с. 239—288; 1942; F. E. Pargitier, 1916, с. 177—

195; Emmerick, 1979a, с. 23; Nakamura, 1980, с. 159—166; Saha Kshanika, с. 83—85). Близ Хотана был найден свиток, на одной стороне которого нанесен китайский текст. Согласно Э. Шаванну и С. Леви, он является частью «Шатахасрикапраджньяпарамиты». На другой стороне — хотано-сакский текст, согласно С. Конову, возможно, того же сочинения (Hoernle, 1916a, с. 387—392; Ogawa, 1958).

[26] В хотано-сакских документах этот монастырь упоминается очень часто, причем он называется Гуматтира (Kumamoto, 1982, с. 182, 289).

[27] Вообще вся хотано-сакская литература, дошедшая до нас, является буддийской по содержанию, и даже светские произведения имеют буддийский колорит (Emmerick, 1979a, с. 5). Это в значительной мере относится и к надписям на произведениях искусства (Emmerick, 1968a).

[28] В работе Р. Эммерика (с. 16—44) имеется характеристика всех хотано-сакских текстов с указаниями на их издания и подробной библиографией. О Нандзё см. (Emmerick, 1970a). О Раме см. (Bailey, 1940a; 1940б). О «Прадакшинасутре» см. (Bailey, 1974).

[29] Центральное место в символике ваджраяны занимает ваджра — «алмаз», «молния». Это знак прочности, быстроты, неуничтожимости, абсолютной истины. В частности, ваджра — это мгновенное, как удар молнии, постижение. В сакских текстах этот термин иногда переводится термином *'ira*, которым характеризуют хотанский нефрит. Ваджра, кроме того, распространенный атрибут ряда божеств в хотанском искусстве (Williams, 1973, с. 116).

[30] С этих текстов делались китайские переводы, имеется и хотанский перевод части этой «Аватамсакасутры» (Williams, 1973, с. 120—122).

[31] Естественно, что группа слов, связанных с буддизмом, стала органической частью хотано-сакского языка. Среди них *āśä'ri* «учитель», *āśī* «монах», «знатный», *ṣamanā* «аскет», *balysä* «будда», *balysāśtä* «бодхи», *balysūña-vuysai* «бодхисаттва», *bilsangä* «монашеская община», *śäśa'na* «доктрина», *jāna* «медитация», *janaśaṣtaa* «зал для медитации» (Bailey, 1961, с. 14; 1979).

[32] Э. Сепир сопоставляет иконографию с живописью в дуньхуанской пещере № 120 (Soper, 1959, с. 128).

[33] Э. Шаванн прямо связывает термин *сянь* с маздеизмом (Chavannes, 1903a, с. 125).

[34] С. Бил (Si-yu-ki, 1967, с. 76—87) высказал предположение, что Пимо Сюаньцзана — то же самое место, что и Ханьмо Сунъюня. В Ханьмо, по описанию Сунъюня, была большая золотая статуя Будды, лицо которого было обращено на восток, а передняя часть тела — на запад. Статуя чудесным образом перенеслась с юга. Против мнения С. Била свидетельствуют иное расстояние (876 ли от границ Хотана) и другой материал статуи (золото, а не сандаловое дерево). Г. Бейли указал, что санскр. *pratimā* «изображение» в хотано-сакском языке превратилось в *pe'ma*, *pema*, что звучит очень похоже на встречающееся в хотано-сакских текстах название города Пхема и должно ассоциироваться с городом, упомянутым Сюаньцзаном (Bailey, 1942, с. 918; Kumamoto, 1982, с. 289—290).

[35] «Абхидхармасамуччаяшастра» сохранилась в китайской версии Сюаньцзана, тибетском переводе Асанги и частично в санскритском оригинале (Nakamura, 1980, с. 267).

[36] По крайней мере шесть хотанских князей носили имя Виша Санграма, в данном случае есть основания думать, что речь идет о государе, правившем в 658—725 гг. (Bailey, 1965, с. 101, 103).

[37] Как уже отмечалось, владение Чжоцзюйцзя обычно отождествляют с Яркендом. Однако С. Леви полагал, что оно принадлежало Хотану.

[38] Как установил С. Леви, уже в ранних переводах буддийских сочинений на китайский использовались тохарские формы тех или иных санскритских терминов. Влияние тохарского на язык китайских буддийских переводов вполне определимо (Lévi, 1913a, с. 345, 379). Это вытекает из наличия в китайских переводах большого числа кальк технических буддийских терминов с их тохарских форм, что свидетельствует о «промежуточной» роли тохарских кучанских переводов.

[39] Существует мнение, что обитель Чилилянь под названием Чжаохули упомянута у Сюаньцзана. В китайской биографии Кумарадживы, написанной в 519 г., упоминается большой монастырь Цюэлидацинцзин, расположенный к северу от Кучи (Nobel, 1927, с. 209—210). Многие ученые склоняются к мнению об идентичности этой обители и монастыря Чилилянь (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 2, с. 237).

[40] Рядом с этим монастырем находился старый дворец или замок (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 1, с. 177; Nobel, 1927, с. 215).

[41] Впрочем, Р. Мейзер переводит иначе: «Будда и боги покинули их» (Mather, 1959, с. 33).

[42] Фрагмент этого сочинения имеется и в Центральноазиатском фонде ЛО ИВАН (Bongard-Levin, Vorobyova-Desyatovskaya, 1983, с. 46, № 35).

[43] Т. Уотерс предлагает идентифицировать обитель Ашилини с кучинским монастырем Ашэлини в дорожнике Укуна и также с «Царской вихарой», в которой останавливался Дхармагупта в 585 г. (Watters, 1961, с. 64). Один китайский источник, автор которого, Ли Даоюань (умер в 527 г.), упоминает большую «Вихару Иволги» в 40 ли к северу от Кучи (Chavannes, 1903б, с. 422; Pelliot, 1905, с. 438). О локализации и сохранившихся остатках монастырей Чжаохули (Субаши) и Ашилини (Долдур-Ахур) см. (Douldour-Âqour et Soubachi, 1982, с. 43—59).

[44] «Монастырь тюрок» можно сопоставить с монастырем, основанным выходцами из Гаочана, который упомянут у Сюаньцзана. Его также отождествляют с «Царской вихарой», где останавливался Дхармагупта в 585 г. Обращает на себя внимание и близость данных о топографии Ашилини и соответствующих сведений Укуна о «Храме Лотоса».

[45] «Чистого», т. е. законного, разрешенного для еды мяса. Вообще считается, что буддист не может убить какое-либо существо. Однако Будде приписывается изречение, согласно которому можно есть мясо, но лишь в трех случаях: если монах не видел, что животное убивается для него, не слышал, как животное убивается для него, или же не имеет оснований подозревать, что оно убито для него («неувиденное, неуслышанное, неподозреваемое»). Под эти условия подпадало мясо животных, умерших естественной смертью, убитых хищниками или хищными птицами. Так считали и действовали последователя хинаяны, но представители большинства направлений махаяны считали запретным любое мясо (Watter, 1961, с. 54—57).

[46] О сарвастивадинах и о саутантриках см. (Bareau, 1955, с. 131—159). Санскритский текст сутры, найденный в Муртуке, см. (Waldschmidt, 1965, с. 280—281, № 624). О самом Васубандху и его труде см. (Frauwallner, 1951). По авторитетному мнению Э. Фраувальнера, Васубандху сам был приверженцем школы саутантриков, поэтому он не только излагает учение сарвастивадинов, но и полемизирует с ним, пытаясь его опровергнуть (Frauwallner, 1973, с. 98—99). В Японии в начале XX в. изучение абхидхармы «принято начинать с усвоения сочинения „Абидармакоша“. Это требует значительного труда, есть поговорка — „коша“ (Абидармакоша) — восемь лет» (Розенберг, 1918, с. 94).

[47] В первом своем труде О. Франке датировал стелу 469 г. П. Пеллио внес исправления в чтение надписи и уточнил ее дату (445 г.). Позже О. Франке признал правоту П. Пеллио и принял его датировку. См. также (Soper, 1959, с. 93).

[48] 8-й день 2-го месяца праздновался как день просветления (обычно, однако, это был 8-й день 12-го месяца), а 8-й день 4-го месяца — как день рождения Будды (Liu Mau-tsai, 1969, vol. 2, с. 241).

[49] В частности, в источниках упомянуты два брата, яркендские принцы, которые посвятили себя изучению буддийского учения.

[50] А. Лекок и Э. Вальдшмидт полагают, что монахи порой сами входили в число «основателей» (Le Coq, Waldschmidt, 1975, с. 26, 68).

[51] Весьма полное изложение всей последовательности церемоний, связанных с посвящением в монахи, а также произносившихся формул сохранилось в санскритских текстах из берлинского Турфанского собрания (Härtel, 1956, с. 58—61).

[52] «Три сокровища» — вера в Будду, в дхарму, в сангху. «Десять заповедей» монашеской жизни — воздержание от убийства живого, от воров-

ства, сексуальной жизни, лжи, опьяняющего питья, еды в неположенное время, танцев и пения, украшений, употребления высоких или больших сидений, получения золота и серебра.

[53] По мнению М. И. Воробьевой-Десятовской, этот рассказ отражает не буддийское, а даосское мировоззрение.

[54] Так в турфанских рукописях; в других источниках — *posatha*, *poṣadha*, *upoṣadha*, правильная санскритская форма — *upavasatha*, пали — *uposatha*.

[55] Число монахов на исповеди не могло быть меньше четырех.

[56] Хотя в Индии вначале тоже приносили жертвы, но никогда не молились перед едой (Lüders, 1896, с. 37).

[57] Этот переезд был первоначально связан с тем, что во время дождливого сезона в Индии растительность становится столь густой, что странствующий монах мог, не заметив, невольно раздавить какое-либо живое существо. Поэтому предписывалось на это время вселяться в постоянное жилище (Mahāvagga, III, 1, 3) (Kern, vol. 2, 1882—1884, с. 51; Mookerji, 1974, с. 434—436).

[58] Г. Людерс полагает, что Дхармарамавихару следует отождествить с известным в китайском источнике IV в. монастырем Датму (Дарму) (по Б. Карлгрену — *D'atmo*). Палеографический анализ рукописи позволяет предположить, что Васуяшас правил в VI в. (Lüders, 1922, с. 246—247).

[59] Буддийские сочинения могли быть собственностью отдельных монахов. Так, на китайском собрании молитв и заклинаний (422 г.) есть колофон: «Собственность Даяна из монастыря Пиннаньсы» (Giles, 1935, с. 825—826).

[60] Географическое местоположение Моцзе точно не установлено.

[61] При монастырях работали не только переписчики, но и переводчики: они переводили канонические произведения с санскрита на местные языки, а также с одного местного языка на другой (Воробьева-Десятовская, 1988, с. 344—345). Профессия переводчиков передавалась (иногда столетиями!) от отца к сыну. В Дуньхуане в первой половине VI в. рукописи переписывались в скриптории, основателем и главой которого был Линху Чуньчжэ. Но и в IX в. многие рукописи были переписаны Линху Яньэром, очевидно принадлежавшим к той же фамилии Линху. В таких скрипториях иногда переписывались тысячи рукописей (Меньшиков, 1988, с. 191, 209—210).

[62] Живописцы обозначались термином *pīraka* (Kumamoto, 1982, с. 183).

[63] Выражение «пять паришад» применялось для совокупного обозначения монастырских общин, мужских и женских (Joshi, 1967, с. 95, 99, 113).

[64] Санскритское обозначение процессии на повозках — *ratnayātrā* (Thomas, 1935, с. 26—27).

[65] Описание «процессии статуй» (*синсян*) в Китае и Дуньхуане см. (Gernet, 1956, с. 196—197, 229—230).

[66] Перевод четвертого скального эдикта Ашоки см. (Thapar, 1961, с. 251—252).

[67] Эту церемонию в описании Фасяня и Сюаньцзана современные исследователи связывают с днем рождения Будды (Soper, 1959, с. 193—195).

[68] Описанные драматические представления обозначались в «Анналах страны Ли» термином *no-le*. Это тибетская транскрипция хотано-сакского *nālai*, в свою очередь происходящего из пракритской формы *nāḍaga* (санскр. *nāṭaka*). Тексты драм в хотано-сакских документах отсутствуют, но ссылки на их былое существование имеются (Bailey, 1960, с. 276—277).

[69] Подновления были сделаны в Восточном Туркестане, так как шрифт этих вставок — центральноазиатский брахми (Lüders, 1911, с. 12—15).

[70] В монастырских документах на тохарском В языке записи о раздаче монахам муки для выпечки хлеба (или хлеба из этой муки) удостоверяли два представителя монастырской администрации, в том числе *sañkastere* (санскр. *saṅghasthavira*), старейшина и *pañcwarike*, один из хозяйственных руководителей (Sieg, 1950, с. 213—215).

[71] О локализации этого монастыря см. (Stein, 1921, vol. 3, с. 1290).

[72] Как и в дуньхуанских монастырях, одним из основных типов хозяйственных документов восточнотуркестанских обителей были приходо-расходные книги. В распоряжении исследователей имеются подневные записи, сводные ведомости, распоряжения о создании групп для изучения или переписки сутр, для участия в церемониях, об организации различных работ, о выдаче монахам продуктов, тканей (Чугуевский, 1972, с. 62; 1983, с. 156).

[73] О величине ростовщического процента на монастырские займы см. (Naba, 1959, с. 7; Niida, 1959, с. 18—20).

[74] Известный монах-переводчик Дхармаракша однажды одолжил некоему аристократу 200 тыс. медных монет (Zürcher, 1956, vol. 1, с. 68).

[75] Буддийские проповедники в начале VI в. действовали уже среди предшественников тюрок в центральноазиатской степи — жужаней (Liu Mau-tsai, 1958, с. 194—195).

[76] По мнению А. Габен, колофон относится к концу VIII в. В. В. Радлов датировал его IX в.

[77] 1896 единиц хранения учтено в опубликованных под редакцией Э. Вальдшмидта пяти томах каталога. См. (Waldschmidt, 1965; 1968; 1971; 1980в; 1985).

[78] Некоторые данные о составе английских и французских коллекций и опубликованных буддийских текстах см. (Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1989, с. 13—14).

[79] Также в V—VII вв. в Индии была переписана санскритская рукопись на бересте, найденная советскими археологами в 60-х годах в Байрам-Али.

[80] Следует также подчеркнуть, что вопрос о переводе на языки народов Восточного Туркестана палийских рукописей остается открытым.

[81] Вопрос о выделении в санскритских канонах пятой агамы — «Кшудракагамы» — в настоящее время не решен, хотя в составе Турфанской коллекции найдены санскритские сочинения, которые можно соотнести с палийской «Кхудаканикаей» (Mayeda, vol. 3, pt. 1, с. 95).

[82] Сутры «Экоттарагамы» расположены в соответствии с принципом нарастания числовых коэффициентов упоминающихся в них реалий, от одного до 11 (сначала «сутры о том, что бывает в единственном числе», затем сутры о том, что в «двойственном числе», и т. д.).

[83] Кит. «Чанъаханьцзин»; переведена Будхаяшасом и Чжу Фонянем в 412—413 гг. (Bagchi, 1927, vol. 1, с. 203).

[84] «Атанатикасутра» является 32-сутрой палийской «Дигханикаи».

[85] Всего насчитывается около 60 таких фрагментов (Ольденбург, 1894, с. 59, 62—67; 1904, с. 0117; 1900, с. 034; Hoernle, 1892, с. 365; 1897, с. 241).

[86] Палийская «Ангуттараникая», состоящая из 11 нипат и 169 глав (в удана отмечено около 2,3 тыс. сутр).

[87] «Экоттарагама» махасангхиков-локаттаравадинов переведена на китайский язык Гаутамой Сангхадевой в 397—398 гг. Состоит из 51 цзюаня.

[88] Кит. «Шисуньлюй» (Трипитака Тайсё, №1435) переведена в V в. Пуньятарой и Кумарадживой.

[89] В палийскую «Винаяпитаку» «Патимокхасутта» не входит: она почитается как священный сверхканонический текст. Все остальные школы хинаяны, насколько можно судить по гилгитским санскритским рукописям, а также по китайским и тибетским переводам, включали «Пратимокшасутру» в состав «Винаяпитаки».

[90] «Винаянидана» сохранилась в китайском переводе как самостоятельное сочинение (Трипитака Тайсё, № 1144). Перевел ее в 405—418 гг. Вималаракша.

[91] «Винаяматрика» сохранилась только в китайском переводе 445 г. как самостоятельное сочинение (Трипитака Тайсё, № 1132).

[92] «Винаяпанчика» и «Винаяшоддашика» в китайском переводе не сохранились.

[93] Полное название — «Винаяуттарагрантха». Указатель сохранился в китайском переводе в качестве 8-й главы «Шисуньлюй».

[94] Конкретно речь идет о свитке Ф-321 (№ 2467) из хранилища ИВАН. Это текст монастырского устава со ссылками на «Дхармагуптакавинаю» и цитатами из нее. Первая питака китайской Трипитаки включает переводы хинаянского канона (агам, отдельных сутр, сборников буддийской поэзии и дидактических рассказов и притч), а также переводы Винаи почти всех основных школ хинаяны. Первый раздел тибетского канона, «Канджура», содержит перевод на тибетский язык «Винаяпитаки» мулясарвастивадинов.

[95] «Сутра о 5453 именах будд»; транслитерация санскритского названия сохранилась в тибетском «Канджуре».

[96] «Канджур издания Дэргэ» — № 262, «Канджур» пекинского издания — № 928.

[97] Китайская версия переведена в VI в. Джньянагуптой (Трипитака Тайсё, № 443).

[98] Сохранились 21 сутра на китайском и одна — на хотано-сакском языках, посвященные перечислению имен будд (Bailey, 1951, с. 75—90; Konow, 1929; Nakamura, 1980, с. 177).

[99] Соответствующие рукописи из собрания ЛО ИВАН опубликованы (Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1987, с. 8—14).

[100] «Хридаясутра» фактически содержит конспект созданных позднее сутр «большого размера».

[101] Один лист «Суварнапрабхасауттамараджасутры» сохранился в Турфанской коллекции, два листа — в коллекции Р. Хёрнле (Manuscript remains, 1916, с. 108—116).

[102] В собрании рукописей ИВАН хранится уникальная парадная уйгурская рукопись «Алтун-ярук» большого формата.

[103] Буддизм оставил в Восточном Туркестане множество культовых сооружений, произведений изобразительного искусства, культовой утвари. Этим памятникам будут посвящены специальные главы последующих выпусков нынешней серии трудов по политической истории, материальной и духовной культуре Восточного Туркестана в древности и раннем средневековье.

Глава 15

[1] О жизни Мани см. (Boyce, 1975, с. 1—3; Klíma, 1962, с. 217—400, 523—532; Polotsky, 1935, с. 243—244; Puech, 1949, с. 15—53; Widengren, 1961; 1983).

[2] Нижеследующее изложение доктрины — реконструкция в основном по коптскому (Allberry; Giversen; Kephalaia) и среднеперсидскому (Andreas, Henning) материалу.

[3] Термины «рождать» и «творить» применяются в коптских текстах только к темным силам или к явлениям материального мира; «вызывать» — аналог этих терминов по отношению к божествам.

[4] В коптских текстах — «новый эон».

[5] Омофор — у греческих и латинских авторов последняя эманация именуется Атлас. В среднеперсидских текстах все пять божеств носят персидские титулы, обозначающие различные ранги социальной иерархии.

[6] В среднеперсидских текстах Третий Посланец или Дух Живой часто называются Михр-язд — «бог Митра». Обе эманации отождествляются с Митрой как солнечным божеством и демиургом.

[7] Судя по некоторым текстам, это эманации андрогинного облика: мужским демонам они являются в женском облике, а женским — в мужском.

[8] Лунные фазы манихеи объясняли тем, что Луна то наполняется праведными душами, то опустошается при восхождении их на Солнце.

[9] В некоторых текстах — Иисус, в других — эманация Иисуса-Сияния.

[10] Чистой является растительная пища. Часто упоминаются в манихейских текстах огурцы и дыни, в которых содержится больше светлого элемента, чем в других овощах и фруктах.

[11] В манихейских источниках это обстоятельство подчеркивается как выгодно отличающее Мани от основателей всех остальных мировых религий, которые предоставляли записывать свои речения ученикам, нередко искажавшим или ложно толковавшим их.

[12] Ср. одноименное сочинение Бардесана.

[13] Слава Мани как искусного художника пережила его славу как религиозного деятеля.

[14] Впрочем, в V—VI вв. на Западе в результате репрессий со стороны властей и христианской церкви манихейство приходит в упадок. В VIII в. манихейские общины сохранялись только в Северной Африке.

[15] Ан-Надим говорит, что первое путешествие длилось 40 лет, но подобная цифра никак не сообразуется с другими фактами и хронологией биографии Мани; очевидно, в арабском тексте допущена описка и читать следует «два года» (Flügel, 1862; Kephalaia, 1940, с. 15).

[16] Основным языком восточного манихейства с VI в. стал среднеперсидский, парфянский же язык, видимо, уже в V в. был вытеснен из литературного творчества и сохранялся только как литургический язык.

[17] Замб (Зам), у арабских географов Земм — город на левом берегу Амударьи в районе современного г. Керки (Бартольд, 1963а, т. 2, с. 131; Marquart, 1901).

[18] В одном из тюркских текстов также фигурирует «великий мочжо тохаристанский (тохаристанец)», вопрос об идентичности которого с мочжо, возглавившим посольство в Китай, нельзя считать решенным (Chavannes, Pelliot, 1913, с. 197).

[19] Иногда, впрочем, называют цифру 72.

[20] Некоторые ученые (Liu Ts'un-Yan, 1976) высказывают мысль, что следы манихейства в Китае заметны уже с конца V в., но эта гипотеза встречает возражения (Schmidt-Glintzer, 1987, с. 85—88).

[21] О распространении манихейства с Запада в Центральную Азию см. (Klimkeit, 1986b; Schaeder, 1948). Наиболее детально историю манихейской миссии и особенно историю манихейства в Китае см. (Lieu, 1985). О манихействе в Тибете см. (Uray, 1983).

[22] Скорее, правителем токуз-огузов.

[23] Об отношениях между манихейством и зороастризмом см. (Boyce, 1962; Sundermann, 1978; 1979a). Однако в своих миссионерских текстах манихеи Восточного Туркестана не могли удержаться от обличения инорелигиозной, очевидно буддийской, культовой практики. Особенно возмущали манихейских богословов, как явствует из одного среднеперсидского текста, принадлежащие иной религии «идолы, жрецы идолов, алтари и их боги». Приверженцы такой религии провозглашают, что они якобы направляются в «жилище богов». «Однако,— восклицает автор текста,— внутри этого „жилища богов“ на самом деле нет никаких богов!»

[24] Проблему отношений между манихейством и буддизмом начали разрабатывать еще первые исследователи восточного манихейства (Chavannes, Pelliot, 1911, с. 509; Waldschmidt, Lentz, 1926, с. 9—10). См. также (Asmussen, 1965, с. 136—147; 1966; Gabain, Winter, 1958, с. 11; Henning, 1977, vol. 1—2; Klimkeit, 1980a; 1980b; 1985; 1986a; 1987; Ries, 1980; Schmidt-Glintzer, 1987; Sims-Williams, 1983, с. 132—140; Sundermann, 1982).

[25] Не исключено, однако, что институт исповеди, организацию общины и общежития избранников Мани унаследовал у элхасаитов. Некоторые ученые считают «западным» установлением также и манихейские монастыри (Sundermann, 1987, с. 71—72), и на это есть прямые указания в источниках.

[26] Следует, правда, отметить, что витакрамудра в буддизме правосторонняя, в манихействе же — левосторонняя.

[27] Коптские манихейские книги не уступают турфанским текстам ни в чем, кроме одного: в них отсутствуют иллюстрации. В остальном они подтверждают мнение о манихеях как искусных писцах — письмо красивое, четкое. Несмотря на необычайно большой для той эпохи формат и объем, книги прекрасно брошюрованы, папирус очень хорошего качества.

Глава 16

[1] Истории христианской церкви в Иране посвящена обширная литература (Asmussen, 1983; Labourt, 1904; Sachau, 1907). Различные христианские секты появляются там уже во II—III вв. н. э. В начале III в. христианская община возникает в Мерве, которому суждено было стать одним из главных центров миссионерской деятельности несторианской церкви в Центральной Азии. По свидетельству Бируни (Бируни, 1957, с. 330), христиане появились в Мерве уже через 200 лет после рождения Христа. К 334 г. относится первое упоминание в сирийских источниках о мервском епископстве.

[2] По мнению А. Я. Борисова, сирийская надпись на сосуде из Тараза (Семиречье), содержащая два христианских имени — Петр и Гавриил, оставлена христианами-яковитами. Эта гипотеза основана на манере письма, характерного, как считает ученый, для западной, яковитской школы. Саму надпись А. Я. Борисов датирует VII—VIII вв. (Борисов, 1948, с. 107).

[3] Стеле из Чанъаня посвящена обширная литература (Drake, 1936; Foster, 1939; Hirth, 1885; Huc, 1867; Nau, 1914; Moule, 1930; Saeki, 1951). Русский перевод надписи см. (Кычанов, 1978).

[4] Значение имени или титула Алобэнь в китайском тексте надписи истолковывалось по-разному. Дж. Юл считал, что это сирийский церковный титул — «раббан» (Yule, 1866, с. 109). Ф. Хирт принимал его за имя Рубен (Hirth, 1885, с. 323), О. Хансен, исходя из фонетического значения составляющих это слово иероглифов, определенного П. Пеллио, предположил, что это имя согдийского происхождения, типа *'rwtprδ'yn* или *'rwtprnč*. Следовательно, по мнению О. Хансена, епископ Алобэнь мог быть не сирийцем, а согдийцем (Hansen, 1968а, с. 1032).

[5] «Старые письма», найденные близ Дуньхуана А. Стейном, В. Хеннинг датировал началом IV в., Я. Харматта — концом II в. (Harmatta, 1979, с. 159—164).

[6] Датируется периодом до 740 г.

[7] Буддийские культовые памятники этого периода открыты на городище Акбешим (Кызласов, 1957, с. 160) и на Красноречeнском городище (Бернштам, 1950, с. 48).

[8] Маркиониты — секта христиан-гностиков, названная по имени одного из ее основателей, Маркиона Понтийского, жившего в середине II в. Сведения о них содержатся в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (Евсевий, кн. 4, с. 10—11). Ф. Нау считал, что сообщение об обращении маркионитов относится к Центральной Азии и может рассматриваться как свидетельство распространения там этой еретической секты (Nau, 1914, с. 250).

[9] К памятникам христианского искусства Саэки относит рисунок на шелке, найденный в 1908 г. в Дуньхуане экспедицией А. Стейна. По его мнению, это — изображение епископа (Saeki, 1951, табл. 1). Саэки опубликовал также найденные в Дунбэе христианские надгробия с рельефами, изображающими Рождество (Enoki, 1964; Saeki, 1951, с. 442, табл. XXI—XXII).

[10] Удаленность отдельных христианских общин от культурных центров восточного христианства иногда вызывала отклонения от норм церковной практики. Г. де Рубрук сообщает, что, по дошедшим до него слухам, некоторые общины Китая столь редко посещаются епископом, что там сложилась практика помазания всех родившихся к очередному его визиту младенцев мужского пола — в противном случае они могли бы остаться без священников (Плано Карпини, Рубрук, 1957, с. 133).

[11] Калька с новозаветного греческого φοβούμενοι (τον θεόν) «боящиеся [бога]», «богобоязненные» (Asmussen, 1982, с. 12).

[12] Слово «кузнец» передано тюркским *темурчи* (Борисов, 1963, с. 56).

[13] См. (Коковцов, 1900; 1905; 1907; Марр, 1894; Пайкова, 1963; Пигулевская, Джумагулов, 1971).

[14] Л. Н. Гумилев рассматривал принятие христианства кочевыми народами как своего рода идеологическое оформление единого фронта против дальневосточных империй и мусульман (Гумилев, 1970, с. 106).

[15] Обзор найденных фрагментов и их публикаций дан в работах О. Хансена (Hansen, 1968б) и Й. Асмуссена (Asmussen, 1982).

[16] Среди ираноязычных текстов из Турфана найдены два крупных (девять листов и четыре листа) и два малых фрагмента с псалмами на новоперсидском языке и параллельным сирийским текстом (Müller, 1915, с. 215). В. Зундерман высказал ряд предположений о путях заимствования арабской графики христианами Восточного Ирана (Sundermann, 1974, с. 441).

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

на русском языке

Абаев, 1965 — *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.

Абрамзон, 1959 — *Абрамзон С. М.* Киргизское население Синьцзян-Уйгурской автономной области Китайской Народной Республики.— Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. 2. М., 1959.

Абрамзон, 1965 — *Абрамзон С. М.* Казахи. Киргизы.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.

Абрамзон, 1971 — *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этнические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Азиатский музей, 1920 — Азиатский музей Российской Академии наук. 1818—1918. Краткая памятка. Пг., 1920.

Акишев, 1978 — *Акишев К. А.* Курган Иссык. М., 1978.

Алексеев, 1961 — *Алексеев В. П.* Палеоантропология Алтае-Саянского нагорья эпохи неолита и бронзы.— Антропологический сборник. Вып. 3— Труды Института этнографии АН СССР. Н. с. Т. 71. М., 1961.

Алексеев, 1962 — *Алексеев В. П.* Основные этапы истории антропологических типов Тувы.— СЭ. 1962, № 5.

Алексеев, 1974а — *Алексеев В. П.* Новые данные о европеоидной расе в Центральной Азии.— Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974.

Алексеевв, 1974б — *Алексеев В. П.* Происхождение народов Кавказа (Краниологическое исследование). М., 1974.

Алексеев 1974в — *Алексеев В. П.* География человеческих рас. М., 1974.

Алексеев, 1980 — *Алексеев В. П.* К краниологии калмыков в связи с их происхождением.— Вопросы сравнительной этнографии и антропологии калмыков. Элиста, 1980.

Алексеев, 1982 — *Алексеев В. П.* Опыт антропологической оценки скульптур Халчаяна и Дальверзина.— СА. 1982, № 1.

Алексеев, 1984 — *Алексеев В. П.* Краткое изложение палеоантропологии Тувы в связи с историческими вопросами.— Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984.

Алексеев, Гохман, 1984 — *Алексеев В. П., Гохман И. И.* Антропология Азиатской части СССР. М., 1984.

Алексеев, Гохман, Тумэн, 1987 — *Алексеев В. П., Гохман И. И., Тумэн Д.* Краткий очерк палеоантропологии Центральной Азии (каменный век — эпоха раннего железа).— Археология, этнография и антропология Монголии. Новосибирск, 1987.

Алексеев, Ходжайов, Халилов, 1982 — *Алексеев В. П., Ходжайов Т. К., Халилов Х. Х.* Антропологическая характеристика населения среднего течения Амударьи в эпоху бронзы. Таш., 1982.

Альбаум, 1963а — *Альбаум Л. И.* Письменность из замка Занг-тепе. — ОНУ. 1963, № 2.

Альбаум, 1963б — *Альбаум Л. И.* Раскопки Занг-тепе.— ИМКУ. Т. 4. Таш., 1963.

Альбаум, 1963в — *Альбаум Л. И.* Находки документов письмом брахми в Узбекистане.— ЭВ. Т. 16. 1963.

Альбаум, 1964 — *Альбаум Л. И.* Новые раскопки в Занг-тепе и индийские документы.— Индия в древности. М., 1964.

Альбаум, 1974 — *Альбаум Л. И.* Раскопки буддийского комплекса Фаяз-тепе (по материалам 1968—1972 гг.) — Древняя Бактрия. Л., 1974.

Альбаум, 1975 — *Альбаум Л. И.* Живопись Афрасиаба. Таш., 1975.
Альбаум, 1976 — *Альбаум Л. И.* Исследование Фаяз-тепе в 1973 г.— Бактрийские древности. Л., 1976.
Ардзинба, 1983 — *Ардзинба В. Г.* О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры древней Анатолии.— *Маккуин Д.* Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983.
Арсланова, Кляшторный, 1973 — *Арсланова Ф. Х., Кляшторный С. Г.* Рунические надписи на зеркале из Верхнего Прииртышья.— ТС. 1973.
Асатрян, 1983а.— *Асатрян Г. С.* Инфинитивы в среднеперсидском и парфянском (на материале турфанских текстов).— Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. 1983, № 1.
Асатрян, 1983б — *Асатрян Г. С.* Отглагольные имена в среднеперсидском и парфянском (на материале турфанских текстов).— Автореф. канд. дис. Л., 1983.
Асатрян, 1983в — *Асатрян Г. С.* Причастия на *-ап* в западносреднеиранских языках (на материале турфанских текстов).— Вестник общественных наук АН Армянской ССР. 1983, № 5.
Ахраров, 1967 — *Ахраров И.* Глиняная головка с согдийской надписью с Афрасиаба.— СА. 1967, № 4.
Бартольд, рукопись — *Бартольд В. В.* Очерки истории Туркестана.— Архив АН СССР, ф. 68, оп. 1, д. № 23.
Бартольд, 1927 — *Бартольд В. В.* К вопросу о языках согдийском и тохарском.— Иран. Т. 1. Л., 1927.
Бартольд, 1963а — *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 1. С., 1963.
Бартольд, 1963б — *Бартольд В. В.* Очерки истории туркменского народа.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963.
Бартольд, 1963в — *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 1. М., 1963.
Бартольд, 1964а — *Бартольд В. В.* К вопросу о языках согдийском и тохарском.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М., 1964.
Бартольд, 1964б — *Бартольд В. В.* К истории арабских завоеваний Средней Азии.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М., 1964.
Бартольд, 1964в — *Бартольд В. В.* О христианстве в Туркестане в домонгольский период.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М., 1964.
Бартольд, 1965 — *Бартольд В. В.* Согд.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 3. М., 1965.
Бартольд, 1968а — *Бартольд В. В.* Древнетюркские надписи и арабские источники.— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 5. М., 1968.
Бартольд, 1968б — *Бартольд В. В.* Тюрки (историко-этнографический обзор).— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 5. М., 1968.
Бартольд, 1973 — *Бартольд В. В.* Извлечение из сочинения Гардизи «Зайн ал-ахбар».— *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 8., М., 1973.
Баскаков, 1981 — *Баскаков Н. А.* Алтайская семья языков и ее изучение. М., 1981.
Батманов, 1959 — *Батманов И. А.* Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе, 1959.
Бахтин, 1982 — *Бахтин Б. В.* Буддизм и китайская поэзия.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
Беленицкий, 1950 — *Беленицкий А. М.* Историко-географический очерк Хутталя с древнейших времен до X в.— МИА. 1950. № 15.
Беленицкий, 1954а — *Беленицкий А. М.* Археологические раскопки в Пенджикенте.— КСИИМК. Вып. 55. 1954.
Беленицкий, 1954б — *Беленицкий А. М.* Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пенджикентских храмов.— Живопись древнего Пенджикента. М., 1954.
Беленицкий, 1962 — *Беленицкий А. М.* Результаты раскопок на городище древнего Пенджикента в 1960 г.— АРТ. Вып. 8. 1962.
Беленицкий, 1973 — *Беленицкий А. М.* Монументальное искусство Пенджикента (живопись, скульптура). М., 1973.

Беллью, 1877 — *Беллью Х.* Кашмир и Кашгар. Дневник английского посольства в Кашгар в 1873—1874 гг. СПб., 1877.
Бенвенист, 1959 — *Бенвенист И. А.* Тохарский и индоевропейский языки.— Тохарские языки. М., 1959.
Бернштам, 1939 — *Бернштам А. Н.* Руническая надпись в уйгурской рукописи.— ЗИАН. Вып. 7. 1939.
Бернштам, 1941 — *Бернштам А. Н.* Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941.
Бернштам, 1948 — *Бернштам А. Н.* Новые эпиграфические находки из Семиречья.— ЭВ. Т. 2. 1948.
Бернштам, 1950 — *Бернштам А. Н.* Чуйская долина. Труды Семиреченской археологической экспедиции.— МИА. 1950, № 14.
Бернштам, 1951 — *Бернштам А. Н.* Очерк истории гуннов. Л., 1951.
Бируни, 1957 — *Бируни.* Памятники минувших поколений.— *Бируни.* Избранные произведения. Т. 1. Таш., 1957.
Бичурин, 1829 — *Бичурин И.* Описание Чжунгарии и Восточного Туркестана в древнем и нынешнем его состоянии. Ч. 1—2. СПб., 1829.
Бичурин, 1833 — *Бичурин И.* История Тибета и Хухунора. СПб., 1833.
Бичурин 1950—1953 — *Бичурин Н. Я.* (*Иакинф*). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1—3. М.—Л., 1950—1953.
Бичурин, 1960 — *Бичурин Н. Я.* (*Иакинф*). Собрание сведений по исторической географии Восточной и Средней Азии. Чебоксары, 1960.
Богданова, 1980 — *Богданова В. И.* Новые палеоантропологические материалы конца I тыс. н. э. из Тувы.— Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР. Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 36. Л., 1980.
Боголюбов, Смирнова, 1963а — *Боголюбов М. Н., Смирнова О. И.* Согдийские документы I.1 и 36.А14 мугской коллекции.— Вестник ЛГУ. Сер. истории, языкознания и литературы. Вып. 3. 1963, № 20.
Боголюбов, Смирнова, 1963б — *Боголюбов М. Н., Смирнова О. И.* — Хозяйственные документы из мугского собрания (раскопки).— ЭВ. Т. 17. 1963.
Богословский, 1962а — *Богословский В. А.* История тибетского народа. М., 1962.
Богословский, 1962б — *Богословский В. А.* Очерк истории тибетского народа (становление классового общества). М., 1962.
Большаков, 1980 — *Большаков О. Г.* К истории Таласской битвы (751 г.) — СНВ. Вып. 22. Кн. 2. 1980.
БСЭ, 1972 — Большая Советская Энциклопедия. Т. 23. 1972.
БСЭ, 1975 — Большая Советская Энциклопедия. Т. 20. 1975.
Бонгард-Левин, 1972 — *Бонгард-Левин Г. М.* Два новых фрагмента «Саддхармапундарики» (предварительное сообщение).— Индийская культура и буддизм. М., 1972.
Бонгард-Левин, 1973 — *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
Бонгард-Левин, 1975 — *Бонгард-Левин Г. М.* Санскритские рукописи из Центральной Азии (фрагмент из махаянской «Махапаринирванасутры»).— ВДИ. 1975, № 4.
Бонгард-Левин, 1983 — *Бонгард-Левин Г. М.* К исследованию санскритских текстов из Центральной Азии (Новый фрагмент махаянской «Махапаринирванасутры»).— История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1984 — *Бонгард-Левин Г. М., Воробьева-Десятовская М. И.* Новые санскритские тексты из Восточного Туркестана (фрагменты «Пратимокша-сутры» сарвастивадинов).— ВДИ. 1984, № 4.
Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1985 — *Бонгард-Левин Г. М., Воробьева-Десятовская М. И.* Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1.— Памятники письменности Востока. Т. 73. 4.1. Bibliotheca Buddhica. Vol. 33. М., 1985.
Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1987.— *Бонгард-Левин Г. М., Во-*

робьева-Десятовская М. И. Новые санскритские тексты из Центральной Азии.— Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987.

Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, 1989.— *Бонгард-Левин Г. М., Воробьева-Десятовская М. И.* Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Памятники письменности народов Востока.— 73.4.2. Bibliotheca Buddhica. Vol. 34. М., 1989.

Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, Темкин, 1965 — *Бонгард-Левин Г. М., Воробьева-Десятовская М.И., Темкин Э. Н.* Фрагменты санскритских рукописей из Занг-Тепе (предварительное сообщение).— ВДИ. 1965, № 1.

Бонгард-Левин, Воробьева-Десятовская, Темкин, 1968 — *Бонгард-Левин Г. М., Воробьева-Десятовская М. И., Темкин Э. Н.* Об исследовании памятников индийской письменности из Центральной Азии.— Материалы по истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968.

Бонгард-Левин, Темкин, 1968 — *Бонгард-Левин Г. М., Темкин Э. Н.* Фрагмент неизвестной рукописи «Саддхармапундарики» (Saddharmapuṇḍarīka) из коллекции Н. Ф. Петровского.— Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона. М., 1968.

Бонгард-Левин, Темкин, 1974 — *Бонгард-Левин Г. М., Темкин Э. Н.* Работы В. С. Воробьева-Десятовского и исследование буддийских текстов из коллекции Н. Ф. Петровского.— Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

Борисов, 1948 — *Борисов А. Я.* Сирийская надпись на сосуде из Тараза.— ИАН Казахской ССР. Вып. 1/46. Сер. археологии. 1948.

Борисов, 1963 —*Борисов А. Я.* Эпиграфические заметки ЭВ. Т. 15. 1963.

Брагинский, 1956 — *Брагинский И. С.* Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956.

Брагинский, 1972 — *Брагинский И. С.* Из истории персидской и таджикской литератур. М., 1972.

Брегель, 1961 — *Брегель Ю. Э.* Хорезмские туркмены в XIX в. М., 1961.

Бронников, 1913 — *Бронников И. А.* К исторической географии тохаров. М., 1913.

Брук, 1956 — *Брук С. И.* Этнический состав и размещение населения в Синьцзян-Уйгурском автономном районе.— СЭ. 1956, № 2.

Брук, 1981 — *Брук С. И.* Население мира. М., 1981.

Буддийские памятники, 1982 — Буддийские памятники Кара-тепе в Старом Термезе. Основные итоги работ 1974—1977 гг. М., 1982.

Буддийские пещеры, 1969 — Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе. Основные итоги работ 1963—1964 гг. М., 1969.

Буддийский культовый центр, 1972— Буддийский культовый центр Кара-тепе в Старом Термезе. Основные итоги работ 1965—1971 гг. М., 1972.

Булатова, 1972 — *Булатова В. А.* Древняя Кува. Таш., 1972.

Вайнберг, Новгородова, 1976 — *Вайнберг Б. И., Новгородова Э. А.* Заметки о знаках и тамгах Монголии.— История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976.

Вайнштейн, Крюков, 1966 — *Вайнштейн С. И., Крюков М. В.* Об облике древних тюрков.— Тюркологический сборник (к шестидесятилетию Андрея Николаевича Кононова). М., 1966.

Васильев, 1934 — *Васильев А. И.* Согдийский замок на горе Муг (предварительный отчет).— Согдийский сборник. Л., 1934.

Васильев, 1897 — *Васильев В. П.* Китайские надписи на орхонских памятниках в Кошо-Цайдаме и Карабалгасуне.— СТАЭ. Вып. 3. СПб., 1897.

Васильев, 1976 — *Васильев Д. Д.* — Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала.— СТ. 1976, № 1.

Васильев, 1977 — *Васильев Д. Д.* К вопросу о культурно-письменных центрах Тюркского каганата.— И. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (К 200-летию со дня рождения). Материалы конференции. Ч. 2. М., 1977.

Васильев, 1978 — *Васильев Д. Д.* Памятники тюркской рунической письменности азиатского ареала.— СТ. 1978, № 5.

Васильев, 1983а — *Васильев Д. Д.* Графический фонд памятников тюркской рунической письменности азиатского ареала. М., 1983.

Васильев, 1983б — *Васильев Д.Д.* Корпус тюркских рунических памятников бассейна Енисея. Л., 1983.

Васильев, 1955 — *Васильев Л. С.* Бань Чао в Западном крае.— ВДИ. 1955, № 1.

Васильев, 1961 — *Васильев Л. С.* Аграрные отношения и община в древнем Китае. М., 1961.

Васильев, 1970 — *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.

Васильев, 1974 — *Васильев Л. С.* Происхождение древней китайской цивилизации.— ВИ. 1974, № 12.

Васильев, 1976 — *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайской цивилизации. Формирование основ материальной культуры и этноса. М., 1976.

Васильков, 1972 — *Васильков Я. В.* 12-летний цикл в древней Индии.— Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Т. 2. Proto Indica. 1972. М., 1972.

Васубандху, 1980 — *Васубандху.* Абхидхармакоша. Гл. 1—2. Улан-Удэ, 1980.

Валиханов, 1961 — *Валиханов Ч. Ч.* Записки о киргизах.— *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений. Т. 1. А.-А., 1961.

Венюков, 1871 — *Венюков М. И.* Заметки о населении Чжунгарского пограничного пространства.— ИИРГО. Т. 7. 1871, № 7.

Вертоградова, 1975 — *Вертоградова В. В.* Об одной индийской надписи на сосуде из Кара-тепе.— Новые находки на Кара-тепе в Старом Термезе. Основные итоги работ 1972—1973 гг. М., 1975.

Вертоградова, 1982 — *Вертоградова В. В.* Индийские надписи на керамике из раскопок 70-х годов на Кара-тепе.— Буддийские памятники Кара-тепе в Старом Термезе. Основные итоги работ 1974—1977 гг. М., 1982.

Византийские историки, 1860 — Византийские историки. СПб., 1860.

Виндекенс, 1972 — *Виндекенс А., ван.* О некоторых необъясненных тохарских словах.— Этимология. М., 1972.

Вишневский, 1921 — *Вишневский Б. Н.* К антропологии древнего населения Восточного Туркестана.— Казанский музейный вестник. 1921, № 1—2.

Владимирцов, 1925 — *Владимирцов Б. Я.* Об отношении монгольского языка к индо-европейским языкам Средней Азии.— Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук. Т. 1. Л., 1925.

Владимирцов, 1929 — *Владимирцов Б. Я.* Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика. Л., 1929.

Воробьева-Десятовская, 1963 — *Воробьева-Десятовская М. И.* Находка санскритских рукописей в Средней Азии.— НАА. 1963, № 3.

Воробьева-Десятовская, 1964 — *Воробьева-Десятовская М. И.* Памятники индийской письменности из Средней Азии.— Индия в древности. М., 1964.

Воробьева-Десятовская, 1966 — *Воробьева-Десятовская М. И.* Глагол в тибетском языке периода VII—XI вв. Автореф. канд. дис. М., 1966.

Воробьева-Десятовская, Темкин, 1966 — *Воробьева-Десятовская М. И., Темкин Э. Н.* Индийские рукописи в Туркмении.— Наука и жизнь. 1966, № 1.

Воробьева-Десятовская, Зограф, Мартынов, Меньшиков, Смирнов, 1967 — *Воробьева-Десятовская М. И., Зограф И. Т., Мартынов А. С., Меньшиков Л. Н., Смирнов Б. Л.* Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 2. М., 1967.

Воробьева-Десятовская, 1974 — *Воробьева-Десятовская М. И.* Новые надписи письмом кхарошти из Термеза.— ВДИ. 1978, № 1.

Воробьева-Десятовская, 1979 — *Воробьева-Десятовская М. И.* Находки санскритских рукописей письмом брахми на территории советской Средней Азии.— Санскрит и древнеиндийская культура. Т. 1. М., 1979.

Воробьева-Десятовская, 1983 — *Воробьева-Десятовская М. И.* Памятники

письмом кхароштхи и брахми из советской Средней Азии.— История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Воробьева-Десятовская, 1984 — *Воробьева-Десятовская М. И.* Индийцы в Восточном Туркестане в древности (некоторые социологические аспекты).— Восточный Туркестан и Средняя Азия. М., 1984.
Воробьева-Десятовская, 1988а — *Воробьева-Десятовская М. И.* Рукописная книга в культуре Индии.— Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988.
Воробьева-Десятовская, 1988б — *Воробьева-Десятовская М. И.* Рукописная книга в культуре Центральной Азии в домусульманский период.— Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988.
Воробьева-Десятовская, Гуревич, Меньшиков, Спирин, Школяр, 1963 — *Воробьева-Десятовская М. И., Гуревич И. С., Меньшиков Л. Н., Спирин В. С., Школяр С. А.* Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. М., 1963.
Воробьева-Десятовская, Темкин, 1963 — *Воробьева-Десятовская М. И., Темкин Э. Н.* Рукописи центральноазиатского фонда.— Восточные фонды крупнейших библиотек Советского Союза. М., 1963.
Воробьев-Десятовский, 1953а — *Воробьев-Десятовский В. С.* Коллекция тибетских документов на дереве, собранная С. Е. Маловым.— Ученые записки ИВАН СССР. Т. 6. 1953.
Воробьев-Десятовский, 1953—1955 — *Воробьев-Десятовский В. С.* Тибетские документы на дереве из района озера Лоб-Нор. Вып. 1—3. ЭВ. Т. 7—8, 10. 1953, 1955.
Воробьев-Десятовский, 1958 — *Воробьев-Десятовский В. С.* Памятники центральноазиатской письменности.— Ученые записки ИВАН АССР. Т. 16. М.— Л., 1958.
Восточный Туркестан, 1988 — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Очерки истории. Под ред. С. Л. Тихвинского и Б. А. Литвинского. М., 1988.
Гаврилова, 1965 — *Гаврилова А. А.* Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.— Л., 1965.
Гаврилова, 1968 — *Гаврилова А. А.* Новые находки серебряных изделий периода господства кыргызов.— КСИА. Вып. 114. 1968.
Гамкрелидзе, Иванов, 1981 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Миграции племен—носителей индо-европейских диалектов с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания в Евразии.— ВДИ. 1981, № 2.
Гамкрелидзе, Иванов, 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историческо-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. 1—2. Тб., 1984.
Гамкрелидзе, Иванов, 1989 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Первые индоевропейцы в истории: предки тохаров в древней Передней Азии.— ВДИ. 1989, № 1.
Гафуров, 1972 — *Гафуров Б. Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.
Гедин, 1899 — *Гедин С.* В сердце Азии. Т. 1—2. СПб., 1899.
Георгиев, 1958 — *Георгиев В. И.* Балто-славянский и тохарский языки.— Вопросы языкознания. 1958, № 6.
Герценберг, 1965 — *Герценберг Л. Г.* Хотано-сакский язык. М., 1965.
Герценберг, 1974 — *Герценберг Л. Г.* Кушанский и сакский.— Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. 1. М., 1974.
Герценберг, 1981 — *Герценберг Л. Г.* Хотаносакский язык.— Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981.
Гинзбург, 1964 — *Гинзбург В. В.* Расовые типы Средней Азии.— Научные труды Ташкентского университета. Вып. 235. Таш., 1964.
Гинзбург, Трофимова, 1972 — *Гинзбург В. В., Трофимова Т. А.* Палеоантропология Средней Азии. М., 1972.
Гордлевский, 1960 — *Гордлевский В. А.* Государство Сельджуков Малой Азии.— *Гордлевский В. А.* Избранные сочинения. Т. 1. М., 1960.
Гохман, 1960 — *Гохман И. И.* Антропологическая характеристика черепов

из Иволгинского городища.— Труды Бурятского комплексного научно-исследовательского института. Вып. 3. Улан-Удэ, 1960.
Гохман, 1977 — *Гохман И. И.* Антропологическое изучение Забайкалья в Троицко-Кяхтинском отделении Русского географического общества.— Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 7. Л., 1977.
Гохман, 1980 — *Гохман И. И.* Происхождение центральноазиатской расы в свете новых палеоантропологических материалов.— Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР. Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 36. Л., 1980.
Грач, 1980 — *Грач А. Д.* Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
Грек, Пчёлина, Ставиский, 1964 — *Грек Т. В., Пчелина Е. Г., Ставиский Б. Я.* Кара-тепе — буддийский пещерный монастырь в Старом Термезе. Основные итоги работ 1937, 1961—1962 гг. и индийские надписи на керамике. М.,1964.
Громбчевский, 1889 — *Громбчевский Б. Л.* Дневник экспедиции в Дарваз, юг Памира, в Раскем и северо-западный Тибет.— Архив ИРГО, ф. 45, оп. 1, д. 6.
Громбчевский, 1891 — *Громбчевский Б. Л.* Современное политическое положение Памирских ханств и пограничной линии с Кашгаром. Новый Маргелан, 1891.
Грумм-Гржимайло, 1926 — *Грумм-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия. Т. 2. Л., 1926.
Грюнберг, Стеблин-Каменский, 1976 — *Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М.* Ваханский язык. М., 1976.
Гумилев, 1949 — *Гумилев Л. Н.* Статуэтки воинов из Туюк-Мазара.— Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 12. М.— Л., 1949.
Гумилев, 1963 — *Гумилев Л. Н.* По поводу интерпретации Уланкомской надписи.— СА. 1963, № 1.
Гумилев, 1970 — *Гумилев Л. Н.* Поиски вымышленного царства. М., 1970.
Давидович, Маршак, 1958 — *Давидович Е. А., Маршак Б. И.* Уникальная гиря VI—VIII вв. из Пянджикента.— КСИА. Вып. 30. 1958.
Дебец, 1948 — *Дебец Г. Ф.* Палеоантропология СССР. М.— Л., 1948.
Демидова, 1972 — *Демидова М. И.* Дуньхуанские свитки тибетского периода (80-е гг. VIII в.—40-е гг. IX в.).— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Вып. 8. М., 1972.
Демидова, 1973 — *Демидова М. И.* Монастырская библиотека в Китае в первом тысячелетии (по материалам Дуньхуанской коллекции).— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Вып. 9. М., 1973.
Джамагулов, 1963 — *Джамагулов Ч.* Эпиграфика Киргизии. Вып. 1. Фрунзе, 1963.
Джамагулов, 1970 — *Джамагулов Ч.* Эпиграфические памятники Киргизии.— Памятники Киргизстана. Вып. 1. Фрунзе, 1970.
Джамагулов, 1971 — *Джамагулов Ч.* Язык сиро-тюркских (несторианских) памятников Киргизии. Фрунзе, 1971.
Дмитриева, 1959 — *Дмитриева Л. В.* Древнеуйгурские материалы (уйгурским письмом) в Институте востоковедения АН СССР.— СНВ. Вып. 8. 1959.
Дмитриева, 1963 — *Дмитриева Л. В.* Хуастуанифт (введение, текст, перевод).— Тюркологические исследования. Л., 1963.
Древнетюркский словарь, 1969 — Древнетюркский словарь. Л., 1969.
Думан, 1970 — *Думан Л. И.* Внешнеполитические связи Китая с сюнну в I—III вв.— Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970.
Думан, 1977а — *Думан Л. И.* О труде Н. Я. Бичурина «Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена».— Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (к 200-летию со дня рождения). Материалы конференции. Ч. 2. М., 1977.
Думан, 1977б — *Думан Л. И.* Расселение некитайских племен во внутрен-

них районах Китая и их социальное устройство в III—IV вв. н. э.— Китай: история, культура и историография. М., 1977.
Дьяконов, Лившиц, 1966 — *Дьяконов И. М., Лившиц В. А.* Новые находки документов в Старой Нисе.— Переднеазиатский сборник. Вып. 7. М., 1966.
Дьяконов, 1961 — *Дьяконов М. М.* Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.
Дьяконова, 1958 — *Дьяконова Н. В.* Культурное наследие национальных меньшинств Синьцзяна.— Культура и искусство античного мира и Востока.— ТГЭ. Т. 2. 1958.
Дьяконова, 1960а — *Дьяконова Н. В.* Материалы по культовой иконографии Хотана.— СГЭ. Вып. 17, 1960.
Дьяконова, 1960б — *Дьяконова Н. В.* Буддийская иконка из собрания Петровского.— СГЭ. Вып. 19, 1960.
Дьяконова, 1961 — *Дьяконова Н. В.* Материалы по культовой иконографии Центральной Азии домусульманского периода.— ТГЭ. Т. 6. 1961.
Дьяконова, Сорокин, 1960 — *Дьяконова Н. В., Сорокин С. О.* Хотанские древности. Каталог хотанских древностей, хранящихся в Отделе Востока Государственного Эрмитажа. Терракота и штук. Л., 1960.
Евсюков, Комиссаров, 1984 — *Евсюков В. В., Комиссаров С. А.* Бронзовая модель колесницы эпохи Чуньцю в свете сравнительного анализа колесничных мифов.— Истории культуры Восточной Азии. Новое в археологии Китая. Исследования и проблемы. Новосибирск, 1984.
Егише, 1971 — *Егише.* О Вардане и войне Армянской. Ер., 1971.
Зеймаль, 1965 — *Зеймаль Е. В.* Кушанское царство по нумизматическим данным. Автореф. канд. дис. Л., 1965.
Зеймаль, 1968 — *Зеймаль Е. В.* Кушанская хронология (материалы по проблеме). М., 1968.
Зеймаль, 1971 — *Зеймаль Е. В.* «Сино-кхароштийские» монеты (к датировке хотанского двуязычного чекана).— СНВ. Вып. 10. 1971.
Зеймаль, 1973 — *Зеймаль Е. В.* Раннесогдийские монеты с изображениями Геракла и Зевса.— СГЭ. Вып. 34. 1973.
Зеймаль, 1983 — *Зеймаль Е. В.* Древние монеты Таджикистана. М., 1983.
Зеймаль, 1987а — *Зеймаль Е. В.* К периодизации древней истории Средней Азии (сер. I тыс. до н. э.— сер. I тыс. н. э.) — Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987.
Зеймаль, 1987б — *Зеймаль Т. И.* Буддийская ступа у Верблюжьей горки (к типологии ступ правобережного Тохаристана).— Прошлое Средней Азии. Душ., 1987.
Зуев, 1960 — *Зуев Ю. А.* К этнической истории усуней.— ТИИАЭ. Т. 8. 1960.
Зуев, 1974 — *Зуев Ю. А.* Юэчжи и кушаны в свете китайских источников.— Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. 1. М., 1974.
Зяблин, 1961 — *Зяблин Л. П.* Второй буддийский храм Ак-Бешимского городища. Фрунзе, 1961.
Иванов, 1958 — *Иванов В. В.* Тохарская параллель к славянским уменьшительным формам.— Славянская филология. Т. 2. М., 1958.
Иванов, 1959а — *Иванов В. В.* Тохарские языки и их значение для сравнительно-исторического исследования индоевропейских языков.— Тохарские языки. М., 1959.
Иванов, 1959б — *Иванов В. В.* К определению названия «тохарского В» языка.— Проблемы востоковедения. 1959, № 5.
Иванов, 1960 — *Иванов В. В.* Тибетские кальки в тохарских текстах.— Сборник памяти Ю. Н. Рериха. М., 1960.
Иванов, 1967 — *Иванов В. В.* Языковые данные о происхождении Кушанской династии и тохарская проблема.— НАА. 1967, № 3.
Иванов, 1972 — *Иванов В. В.* Функции «тохарских» языков и «тохарской» литературы в Восточном Туркестане и проблема тюрко-«тохарских» контактов.— Центральная Азия и Тибет. История и культура Восточной Азии. Т. 1. Новосибирск, 1972.
Иванов, 1977а — *Иванов В. В.* Древнебалканский и общеиндоевропейский текст мифа о герое-убийце Пса и евразийские параллели.— Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.
Иванов, 1977б — *Иванов В. В.* Микенское греческое *wa-pa-ka* и его индоевропейское соответствие.— Балканский лингвистический сборник. М., 1977.
Иванов, 1980а — *Иванов В. В.* Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов.— Структура текста. М., 1980.
Иванов, 1980б — *Иванов В. В.* К этимологии некоторых миграционных культурных терминов.— Этимология. 1980. М., 1982.
Иванов, 1981 — *Иванов В. В.* Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки. М., 1981.
Иванов, 1983а — *Иванов В. В.* Язык как средство реконструкции истории.— Природа. 1983, № 10.
Иванов, 1983б — *Иванов В. В.* Заметки по категории притяжательности.— Категория притяжательности. М., 1983.
Иллич-Свитыч, 1971 — *Иллич-Свитыч В. М.* Ностратический словарь. Т. 2. М., 1971.
Иманалиев, 1984 — *Иманалиев М. С.* Притяньшаньские киргизы во второй половине XVIII и первой половине XIX в. (по китайским источникам). Л., 1984.
Иран, 1936 — Иран, Афганистан и Синьцзян (Западный Китай). М., 1936.
История Сибири, 1968 — История Сибири. Т. 1. Древняя Сибирь. Л., 1968.
История таджикского народа, 1965 — История таджикского народа. Под ред. Б. Г. Гафурова и Б. А. Литвинского. Т. 1. М., 1963.
Исхаков, 1977 — *Исхаков М. М.* Глагол в согдийском языке (документы с горы Муг). Таш., 1977.
Кабанов, 1961 — *Кабанов С. К.* Нахшебские монеты V—VI вв.— ВДИ. 1961, № 1.
Кабанов, 1973 — *Кабанов С. К.* Поздние кушаны в Нахшебе.— ВДИ. 1973, № 3.
Кабанов, 1977 — *Кабанов С. К.* Нахшеб на рубеже древности и средневековья (III—VII вв.). Таш., 1977.
Кано, 1930 — *Кано Наоки.* О фрагменте старой рукописи «Литературного изборника», хранящегося в Азиатском музее Академии наук.— ИАН. 1930, № 2.
Кара, 1972 — *Кара Д.* Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М., 1972.
Кара-тепе, 1964 — Кара-тепе — буддийский пещерный монастырь в Старом Термезе (Материалы совместной археологической экспедиции на Кара-тепе). М., 1964.
Кара-тепе, 1969 — Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе (материалы совместной археологической экспедиции на Кара-тепе). М., 1969.
Кара-тепе, 1972 — Буддийский культовый центр Кара-тепе в Старом Термезе (материалы совместной археологической экспедиции на Кара-тепе). М., 1972.
Кара-тепе, 1975 — Новые находки на Кара-тепе в Старом Термезе (материалы совместной археологической экспедиции на Кара-тепе). М., 1975.
Кара-тепе, 1982 — Буддийские памятники Кара-тепе в Старом Термезе (материалы совместной археологической экспедиции на Каре-тепе). М., 1982.
Кармышева, 1976 — *Кармышева Б. Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976.
Каульбарс, 1874 — *Каульбарс А. В.* Заметки о Кульджинском крае. Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. 3. СПб., 1874.
Кауфман, 1956 — *Кауфман К. В.* Некоторые вопросы истории согдийского языка.— ТИЯ. Т. 6. 1956.
Кауфман, 1968 — *Кауфман К. В.* Согдийский извод сказания о Рустеме и «Шах-наме» Фирдоуси.— Иранская филология. Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф. А. Н. Болдырева. М., 1968.

Кац, 1955 — *Кац А. Л.* Манихейство в Римской империи по данным Acta Archelai.— ВДИ. 1955, № 3.
Киселев, 1951 — *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
Кисляков, 1965 — *Кисляков Н. А.* Таджики.— Народы Восточной Азии. М.— Л., 1965.
Китайские рукописи, 1963 — Китайские рукописи из Дуньхуана. Памятники буддийской литературы сувэньсюэ. М., 1963.
Китайские документы, 1983 — Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Факсимиле. М., 1983.
Кияткина, 1968 — *Кияткина Т. П.* Черепа эпохи бронзы с территории юго-западного Таджикистана.— МИА. 1968, № 145.
Клеменц, рукопись а — *Клеменц Д. А.* Краткий перечень главнейших сведений о состоянии культуры в Восточном Туркестане (рукопись).— АВ ЛО ИВАН, ф. 28, оп. 1, д. 126.
Клеменц, рукопись б — *Клеменц Д. А.* Описание древних городов и пещер в Турфанской земле, сделанные во время путешествия 1898 г.— АВ ЛО ИВАН, ф. 28, оп. 1, д. 137.
Кляшторный, 1959 — *Кляшторный С. Г.* Историко-культурное значение Суджинской надписи.— Проблемы востоковедения. 1959. № 5.
Кляшторный, 1961а — *Кляшторный С. Г.* К историографической оценке Улангомской надписи.— ЭВ. Т. 14, 1961.
Кляшторный, 1961б — *Кляшторный С. Г.* Согдийцы в Центральной Азии (по руническим надписям).— ЭВ. Т. 14. 1961.
Кляшторный, 1963 — *Кляшторный С. Г.* По поводу интерпретации Улангомской надписи.— СА. 1963, № 4.
Кляшторный, 1970 — *Кляшторный С. Г.* Об изучении древнеуйгурских памятников в СССР.— Исследования по уйгурскому языку. Вып. 2. А.-А., 1970.
Кляшторный, 1973а — *Кляшторный С. Г.* Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалам полевых исследований в Монголии, 1968—1969 гг.).— ТС. 1973.
Кляшторный, 1973б — *Кляшторный С. Г.* Монета с рунической надписью из Монголии.— ТС. 1973.
Кляшторный, 1978 — *Кляшторный С. Г.* Наскальные рунические надписи Монголии.— ТС. 1978.
Кляшторный, 1980 — *Кляшторный С. Г.* Терхинская надпись (предварительная публикация).— СТ. 1980, № 3.
Кляшторный, 1981 — *Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках.— ТС. 1981.
Кляшторный, 1983 — *Кляшторный С. Г.* Тэсинская стела.— СТ. 1983, № 6.
Кляшторный, Лившиц, 1971а — *Кляшторный С. Г., Лившиц В. А.* Согдийская надпись из Бугута.— СНВ. Т. 10. 1971.
Кляшторный, Лившиц, 1971б — *Кляшторный С. Г., Лившиц В. А.*— Сэврэйский камень.— СТ. 1971, № 3.
Кляшторный, Лившиц, 1978 — *Кляшторный С. Г., Лившиц В. А.* Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии.— Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.
Кляшторный, Лубо-Лесниченко, 1974 — *Кляшторный С. Г., Лубо-Лесниченко Е. И.* Бронзовое зеркало из Восточного Туркестана с рунической надписью.— СГЭ. Т. 30. 1974.
Кляшторный, Колесников, 1988 — *Кляшторный С. Г., Колесников А. А.* Восточный Туркестан глазами русских путешественников (вторая половина XIX в.). А.-А. 1988.
Коковцов, 1900 — *Коковцов П. К.* К сиро-турецкой эпиграфике Семиречья.— ИАН. 1900.
Коковцов, 1904—1905 — *Коковцов П. К.* Христианско-сирийские надгробные надписи из Алмалыка.— ЗВОРАО. Т. 16. СПб., 1904—1905.
Коковцов, 1907 — *Коковцов П. К.* Несколько новых надгробных камней с христианскими сирийскими надписями из Средней Азии.— ИАН. 1907.

Кондратьев, 1981 — *Кондратьев В. Г.* Грамматический строй языка памятников древнетюркской письменности VIII—XI вв. Л., 1981.
Кононов, 1947 — *Кононов А. Н.* Опыт анализа термина *турк*.— СЭ. 1947, № 1.
Кононов, 1958 — *Кононов А. Н.* Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.— Л., 1958.
Кононов, 1975 — *Кононов А. Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках.— ТС. 1975.
Кононов, 1980 — *Кононов А. Н.* Грамматика языка тюркских рунических памятников VII—IX вв. Л., 1980.
Корнилов, 1903 — *Корнилов Л. Г.* Кашгария, или Восточный Туркестан. Опыт военно-статистического описания. Таш., 1903.
Кошеленко, 1966 — *Кошеленко Г. А.* Уникальная ваза из Мерва.— ВДИ. 1966, № 1.
Кошеленко, 1977 — *Кошеленко Г. А.* Родина парфян. М., 1977.
Краузе, 1959 — *Краузе В.* Тохарский язык.— Тохарские языки. М., 1959.
Крюков, 1978 — *Крюков М. В.* Древнекитайский язык. М., 1978.
Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978 — *Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.
Крюков, Малявин, Софронов, 1979 — *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
Крюков, Малявин, Софронов, 1984 — *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века (VII—XIII вв.). М., 1984.
Кузнецов, 1975 — *Кузнецов Б. И.* Культурные связи Памира и Тибета.— СНВ. Т. 16. 1975.
Кузнецов, 1983 — *Кузнецов В. С.* Цинская империя на рубежах Центральной Азии. Новосибирск, 1983.
Курманбаев, Накунов, 1982 — *Курманбаев А. И., Накунов Ж. О.* О формировании этнического состава населения Синьцзяна в XVIII—XIX вв. и политика цинского правительства.— Общество и государство в Китае. Тринадцатая научная конференция. Тезисы докладов. Ч. 2. М., 1982.
Кучера, 1977а — *Кучера С.* Китайская археология 1965—1974 гг. Палеолит — эпоха Инь. Находки и проблемы. М., 1977.
Кучера, 1977б — *Кучера С.* Некоторые проблемы истории Турфана в ханьскую эпоху (III в. до н. э.—III в. н. э.).— Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (к 200-летию со дня рождения). Материалы конференции. Ч. 2. М., 1977.
Кызласов, 1953 — *Кызласов Л. Р.* Ак-Бешим — ТККАЭЭ. Т. 2. М., 1953.
Кызласов, 1959а — *Кызласов Л. Р.* Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953—1954 гг.— ТККАЭЭ. Т. 2. М., 1959.
Кызласов, 1959б — *Кызласов Л. Р.* Средневековые города Тувы.— СА. 1959, № 3.
Кызласов, 1960 — *Кызласов Л. Р.* Тува в составе Уйгурского каганата (VIII—IX вв.).— Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Вып. 8. Кызыл, 1960.
Кызласов, 1969 — *Кызласов Л. Р.* История Тувы в средние века. М., 1969.
Кычанов, 1978 — *Кычанов Е. И.* Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии.— ПС. Вып. 26(89), 1978.
Кычанов, Савицкий, 1975 — *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. М., 1975.
Кычанов, 1986а — *Кычанов Е. И.* Древние цяны.— История народов Восточной и Центральной Азии с древнейших времен до наших дней. М., 1986.
Кычанов, 1986б — *Кычанов Е. И.* Основы средневекового китайского права. М., 1986.
Кюнер, 1961 — *Кюнер Н. В.* Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
Лапина, 1970 — *Лапина З. Г.* Политическая борьба в средневековом Китае (40-е — 70-е годы XI в.). М., 1970.
Ласточкин, 1911 — *Ласточкин.* Восточный Туркестан. Кашгария. Таш., 1911.

Лившиц, 1953 — *Лившиц В. А.* Тохарская надпись на хуме.— Доклады АН Таджикской ССР. Вып. 7. 1953.
Лившиц, 1957 — *Лившиц В. А.* Три согдийских надписи.— ИООН. Известия отделения АН Тадж. ССР. 1957, № 14.
Лившиц, 1960 — *Лившиц В. А.* Согдийский посол в Чаче.— СЭ. 1960, № 2.
Лившиц, 1962а — *Лившиц В. А.* Иранские языки народов Средней Азии.— Народы Средней Азии. Т. 1. М., 1962.
Лившиц, 1962б — *Лившиц В. А.* Юридические документы и письма (согдийские документы с горы Муг). Вып. 2. М., 1962.
Лившиц, 1965 — *Лившиц В. А.* Надписи на фресках из Афрасиаба.— Тезисы докладов сессии, посвященной истории живописи стран Азии. Л., 1965.
Лившиц, 1969 — *Лившиц В. А.* К открытию бактрийских надписей на Кара-Тепе.— Буддийские пещеры Кара-Тепе в Старом Термезе. М., 1969.
Лившиц, 1972 — *Лившиц В. А.* О происхождении древнетюркской руническом письменности.— СТ. 1972. № 4.
Лившиц, 1974 — *Лившиц В. А.* Кушаны: письменность и язык.— Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. 1. М., 1974.
Лившиц, 1976а — *Лившиц В. А.* Надписи из Дальверзина.— Древняя Бактрия. Материалы Советско-афганской экспедиции 1969—1973 гг. М., 1976.
Лившиц, 1976б — *Лившиц В. А.* Происхождение древнетюркской руническом письменности (состояние проблемы и пути исследования).— Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР (Всесоюзная тюркологическая конференция). Тезисы докладов и сообщений). А.-А., 1976.
Лившиц, 1978 — *Лившиц В. А.* О происхождении древнетюркской руническом письменности.— СТ. 1978, № 4.
Лившиц, 1979 — *Лившиц В. А.* Согдийский документ из древнего Самарканда.— Иранское языкознание. Т. 1. М., 1979.
Лившиц, 1981 — *Лившиц В. А.* Согдийцы в Семиречье: лингвистические и эпиграфические свидетельства. Письменные памятники. Проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВАН. Ч. 1—2. М., 1981.
Лившиц, Кауфман, Дьяконов, 1954 — *Лившиц В. А.*, *Кауфман К. В.*, *Дьяконов И. М.* О древней согдийской письменности Бухары.— ВДИ. 1954, № 1.
Лившиц, Луконин, 1964 — *Лившиц В. А.*, *Луконин В. Г.* Среднеперсидские и согдийские надписи на серебряных сосудах.— ВДИ. 1964, № 3.
Лившиц, Хромов, 1981 — *Лившиц В. А.*, *Хромов А. Л.* Согдийский язык.— Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981.
Литвинский, 1954 — *Литвинский Б. А.* Археологическое изучение Таджикистана советской наукой (краткий очерк).— ТИИАЭ. Т. 26. 1954.
Литвинский, 1967 — *Литвинский Б. А.* Махадева и Дуттхагамани (о начале буддизма в Парфии).— ВДИ. 1967, № 3.
Литвинский, Зеймаль, 1971 — *Литвинский Б. А.*, *Зеймаль Т. И.* Аджина-тепа. Архитектура. Живопись. Скульптура. М., 1971.
Литвинский, 1972а — *Литвинский Б. А.* Буддизм и среднеазиатская цивилизация.— Буддийская культура и буддизм. М., 1972.
Литвинский, 1972б — *Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.
Литвинский, Денисов, 1973 — *Литвинский Б. А.*, *Денисов Е. П.* Буддийская часовня на Кафыр-кале.— АРТ. Вып. 10. М., 1973.
Литвинский, 1975 — *Литвинский Б. А.* Распространение буддизма в Средней Азии.— Центральная Азия в кушанскую эпоху. М., 1975.
Литвинский, 1980 — *Литвинский Б. А.* Домусульманские истоки среднеазиатской цивилизации X—XI вв.— Абу Али ибн Сина и его эпоха. Душ., 1980.
Литвинский, 1981 — *Литвинский Б. А.* Настенная живопись Калаи-Кафирнигана.— Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М., 1981.

Литвинский, Зеймаль, 1982 — *Литвинский Б. А.*, *Зеймаль Т. И.* Некоторые аспекты иерархии и семантики stūpa в Средней Азии и Индии.— Древняя Индия. М.,1982.
Литвинский, Седов, 1983 — *Литвинский Б. А.*, *Седов А. В.* Тепаи-шах. Культура и связи кушанской Бактрии. М., 1983.
Литвинский, 1983 — *Литвинский Б. А.* Буддийский храм Калаи-Кафирниган (Южный Таджикистан) и проблемы истории культуры Центральной Азии.— История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Литвинский, 1984 — *Литвинский Б. А.* Исторические судьбы Восточного Туркестана и Средней Азии (проблемы этнокультурной общности).— Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. М., 1984.
Литвинский, Погребова, Раевский, 1985 — *Литвинский Б. А.*, *Погребова М. Н.*, *Раевский Д. С.* К ранней истории саков Восточного Туркестана.— НАА. 1985, № 5.
Луконин, 1966 — *Луконин В. Г.* Картир и Мани.— ВДИ. 1966, № 3.
Малов, 1951 — *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.— Л., 1951.
Малов, 1956 — *Малов С. Е.* Лобнорский язык. Тексты, переводы, словарь. Фрунзе, 1956.
Малявкин, 1974 — *Малявкин А. Г.* Материалы по истории уйгуров в IX — XII вв. Новосибирск, 1974.
Малявкин, 1980 — *Малявкин А. Г.* Тактика Танского государства в борьбе за гегемонию в восточной части Центральной Азии.— Дальний Восток и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980.
Малявкин, 1981 — *Малявкин А. Г.* Историческая география Центральной Азии (материалы и исследования). Новосибирск, 1981.
Малявкин, 1983 — *Малявкин А. Г.* Уйгурские государства в IX—XII вв. Новосибирск, 1983.
Малявкин, 1984 — *Малявкин А. Г.* Марионетки из рода Ашина.— Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. М., 1984.
Мамонова, 1974 — *Мамонова Н. Н.* К антропологии гуннов Забайкалья (по материалам могильника Черемуховая Падь).— Расогенетические процессы в этнической истории. М., 1974.
Мамонова, 1980 — *Мамонова Н. Н.* Антропологический тип древнего населения Западной Монголии по данным палеоантропологии.— Исследования по палеоантропологии и краниологии СССР.— Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 36. Л., 1980.
Мандельштам, 1954 — *Мандельштам А. М.* О некоторых вопросах сложения таджикской народности в Среднеазиатском Междуречье.— СА. 1954, № 20.
Марко Поло, 1955 — Книга Марко Поло. М., 1955.
Марр, 1894 — *Марр Н. Я.* Надгробный камень из Семиречья с армяно-сирийской надписью 1323 г.— ЗВОРАО. Т. 8. 1894.
Мартынов, 1970 — *Мартынов А. С.* Особенности торговли чаем и лошадьми в эпоху Мин.— Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970.
Мартынов, 1982 — *Мартынов А. С.* Буддизм и общество в странах Центральной и Восточной Азии (Предисловие). — Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
Мартынов, 1987 — *Мартынов А. С.* Рец. на: Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Факсимиле.— НАА. 1987, № 4.
Маршак, 1983 — *Маршак Б. И.* Монументальная живопись Согда и Тохаристана в раннем средневековье.— Бактрия-Тохаристан на древнем и средневековом Востоке. М., 1983.
Массон, Ромодин, 1964 — *Массон В. М.*, *Ромодин В. А.* История Афганистана. Т. 1. М., 1964.
Массон, 1955 — *Массон В. М.* Денежное хозяйство древней Средней Азии по нумизматическом данным.— ВДИ. 1955, № 2.
Массон, 1963 — *Массон М. Е.* Из работ Южно-Туркменистанской комплексной археологической экспедиции АН Туркменской ССР в 1962 г.— Известия Туркменской ССР. Сер. общественных наук. 1963, № 3.

Материалы, 1968, 1973 — Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 1—2. М., 1968, 1973.
Медведева, 1978 — *Медведева Л. Я.* Хронологический перечень трудов С. Е. Малова и литература о нем.— ТС. 1978.
Менон, 1958 — *Менон К. Н. Ш.* Древней тропою. М., 1958.
Меньшиков, 1963а — *Меньшиков Л. Н.* Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» (неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Института народов Азии).— Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. Т. 8. М., 1963.
Меньшиков, 1963б — *Меньшиков Л. Н.* Китайские рукописи.— Востоковедные фонды крупнейших библиотек Советского Союза. Статьи и сообщения. М., 1963.
Меньшиков, 1963в — *Меньшиков Л. Н.* Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. М., 1963.
Меньшиков, 1965 — *Меньшиков Л. Н.* Фрагмент неизвестной лэйшу из Дуньхуана.— Краткие сообщения Института народов Азии. № 69. М., 1965.
Меньшиков, 1967а — *Меньшиков Л. Н.* Изучение древнекитайских письменных памятников.— Вестник Академии наук СССР. Вып. 5. М., 1967.
Меньшиков, 1967б — *Меньшиков Л. Н.* О датировке рукописей из Дуньхуана.— *Воробьева-Десятовская М. И., Зограф И. Т., Меньшиков Л. Н.* Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 2. М., 1967.
Меньшиков, 1967в — *Меньшиков Л. Н.* Описание китайских рукописей Китайского фонда Института народов Азии. Вып. 2. М., 1967.
Меньшиков, 1971 — *Меньшиков Л. Н.* Дальневосточные и центральноазиатские рукописные фонды Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (очерк археографических работ).— Археографический ежегодник за 1970 год. М., 1971.
Меньшиков, 1972 — *Меньшиков Л. Н.* Бяньвэнь о воздаянии за милости (рукопись из Дуньхуанского фонда ЛО ИВАН). Ч. 1—4. М., 1972.
Меньшиков, 1974 — *Меньшиков Л. М.* Основные результаты работы в области дуньхуановедения в ЛО ИВАН СССР.— Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1974.
Меньшиков, 1980 — *Меньшиков Л. Н.* Жизнеописание наставника в законе при великой династии Тан, хранителя трех сокровищниц из обители Дацыэнь. Цз. 5.— *Тугушева Л. Ю.* Фрагменты уйгурской версии биографии Сюаньцзана. Приложение. М.,1980.
Меньшиков, 1984 — *Меньшиков Л. Н.* Описание китайской части коллекции их Хара-хото (фонд П. К. Козлова). М., 1984.
Меньшиков, 1988 — *Меньшиков Л. Н.* Рукописная книга в Китае I тыс. н. э.— Рукописная книга в культуре народов Востока. Т. 2. М.,1988.
Миронов, 1909 — *Миронов Н. Д.* Из рукописных материалов экспедиции М. М. Березовского в Кучу.— ИАН. Сер. 6. 1909, № 8.
Миронов, 1912 — *Миронов Н. Д.* Рец. на: *Lévi S.* Etudes des documents tokhariens de la Mission Pelliot.— ЗВОРАО. Т. 21. 1912.
Молчанова, 1966 — *Молчанова Е. К.* Основные вопросы синтаксиса среднеперсидского языка. Автореф. канд. дис. М., 1966.
Молчанова, 1978 — *Молчанова Е. К.* Среднеиранские языки.— Языки Азии и Африки. М., 1978.
Муканов, 1960 — *Муканов С.* Шаги великана. А.-А., 1960.
Наделяев, 1973 — *Наделяев В. М.* Древнетюркская руническая надпись на Кош-Агача.— Известия Сибирского отделения АН СССР. Сер. общественных наук. Вып. 2. 1973.
Насилов, 1970 — *Насилов Д. М.* Изучение памятников древнеуйгурского языка в отечественном востоковедении.— ТС. 1970.
Насилов, 1971 — *Насилов Д. М.* Рец. на: *Tekin T.* A grammar of Orkon Turkic.— НАА. 1971, № 4.
Насилов, 1972 — *Насилов Д. М.* В. В. Радлов и изучение древнеуйгурских памятников.— ТС. 1972.
Никитин, 1984 — *Никитин А. Б.* Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье).— Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи. М., 1984.

Новгородова, 1976 — *Новгородова Э. А.* Заметки о знаках и тамгах Монголии.— История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976.
Новые находки, 1975 — Новые находки на Кара-тепе в Старом Термезе. Основные итоги работ 1972—1973 гг. М., 1975.
Ольденберг, 1905 — *Ольденберг Г.* Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1905.
Ольденбург, 1892 — *Ольденбург С. Ф.* Отрывки кашгарских санскритских рукописей из собрания Н. Ф. Петровского.— ЗВОРАО. Т. 7. 1892.
Ольденбург, 1893а — *Ольденбург С. Ф.* Кашгарская рукопись Н. Ф. Петровского.— ВОРАО. Т. 7. 1893.
Ольденбург, 1893б — *Ольденбург С. Ф.* Отрывки кашгарских санскритских рукописей из собрания Н. Ф. Петровского.— ЗВОРАО. Т. 8. Вып. 1—2. 1893.
Ольденбург, 1894а — *Ольденбург С. Ф.* Еще по поводу кашгарских буддийских текстов.— ЗВОРАО. Т. 8. Вып. 3—4. 1894.
Ольденбург, 1894б — *Ольденбург С. Ф.* К кашгарским буддийским текстам.— ЗВОРАО. Т. 8. Вып. 1—2. 1894.
Ольденбург, 1894в — *Ольденбург С. Ф.* Отрывки кашгарских санскритских рукописей из собрания Н. Ф. Петровского. ЗВОРАО. Т. 8. Вып. 1—2. 1894.
Ольденбург, 1897а — *Ольденбург С. Ф.* Отзыв о собрании кашгарских рукописей Н. Ф. Петровского.— Протоколы заседаний историко-филологического отделения ИАН за 1897 г. Протокол № 7, 7 мая. Прил. 3. 1897.
Ольденбург, 1897б — *Ольденбург С. Ф.* Предварительная заметка о буддийской рукописи, написанной письменами kharoṣṭhī. Издание Факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета ко дню открытия XI международного съезда ориенталистов в Париже. СПб., 1897.
Ольденбург, 1899 — *Ольденбург С. Ф.* Отрывки кашгарских и санскритских рукописей из собрания Н. Ф. Петровского.— ЗВОРАО. Т. 11. СПб., 1899.
Ольденбург, 1900а — *Ольденбург С. Ф.* Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1900.
Ольденбург, 1900б — *Ольденбург С. Ф.* Рец. на: *Hoernle R.* The Bower manuscript. Facsimile leaves. 1893—1897. The Weber manuscripts: another collection of ancient manuscripts from Central Asia.— JASB. Vol. 62. Pt. 1. 1893. Three further collections from Central Asia.— JASB. Vol. 66. Pt. 1. 1897. A note on some block-prints from Khotan. Proceedings of the Royal Asiatic Society of Bengal. 1898. № 4.— ЗВОРАО. Т. 12. 1899—1900.
Ольденбург, 1903а — *Ольденбург С. Ф.* Сборник изображений 300 бурханов. СПб., 1903.
Ольденбург, 1903б — *Ольденбург С. Ф.* Материалы по буддийской иконографии.— Материалы по этнографии. Т. 1. Вып. 4. СПб., 1903.
Ольденбург, 1904 — *Ольденбург С. Ф.* Отрывки кашгарских санскритских рукописей из собрания Н. Ф. Петровского.— ЗВОРАО. Т. 15. Вып. 4. 1904.
Ольденбург, 1907 — *Ольденбург С. Ф.* Краткая опись составленного доктором Кохановским собрания древностей из Турфана.— ИАН. Сер. 6. № 18. 1907.
Ольденбург, 1909 — *Ольденбург С. Ф.* О научном значении коллекции Н. Ф. Петровского — ЗВОРАО. Т. 19. Вып. 4. 1909.
Ольденбург, 1914а — *Ольденбург С. Ф.* Материалы по буддийской иконографии Хара-хото (предварительное описание буддийских обрядов и других предметов культа из Хара-хото, добытых Монголо-Сычуаньской экспедицией Императорского Русского Географического общества под начальством П. К. Козлова).— Материалы по этнографии. Т. 2. СПб., 1914.
Ольденбург, 1914б — *Ольденбург С. Ф.* Русская Туркестанская экспедиция 1909—1910 годов. СПб., 1914.

Ольденбург, 1920 — *Ольденбург С. Ф.* Индийское собрание.— Азиатский музей Российской Академии наук. 1818—1918. Краткая памятка. Пг., 1920.
Ольденбург, 1925 — *Ольденбург С. Ф.* Искусство в пустыне.— 30 дней. 1925, № 1.
Ольденбург, 1962 — *Ольденбург С. Ф.* Буддийские легенды и буддизм.— Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.
Опыт, 1975 — Опыт историко-типологического исследования иранских языков. Т. 2. М., 1975.
Оранский, 1956 — *Оранский И. М.* Индоязычная группа «афгон» в Средней Азии.— СЭ. 1956, № 2.
Оранский, 1960 — *Оранский И. М.* Введение в иранскую филологию. М., 1960.
Оранский, 1963 — *Оранский И. М.* Иранские языки. М., 1963.
Оранский, 1974 — *Оранский И. М.* Древнеиранская филология и древнеиранское языкознание в СССР (1917—1970).— ВДИ. 1974, № 2.
Оранский, 1979 — *Оранский И. М.* Иранские языки в историческом освещении. М., 1979.
Оранский, 1983 — *Оранский И. М.* Таджикоязычные этнографические группы Гиссарской долины (Средняя Азия). М., 1983.
Оранский, 1988 — *Оранский И. М.* Введение в иранскую филологию. М., 1988.
Основы, 1981 — Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981.
Очерки, 1959 — Очерки по истории Китая с древности до «опиумных» войн. М., 1959.
Пайкова, Маршак, 1976 — *Пайкова А. В., Маршак Б. И.* Сирийская надпись из Пенджикента.— КСИА. № 147. 1976
Памятники Киргизии, 1983 — Памятники культуры и искусства Киргизии. Древность и средневековье. Каталог выставки. Л., 1983.
Пахалина, 1960 — *Пахалина Т. Н.* Сарыкольский диалект и его отношение к другим диалектам шугнанско-рушанской языковой группы. М., 1960.
Пахалина, 1966 — *Пахалина Т. Н.* Сарыкольский язык (исследование и материалы). М., 1966.
Пахалина, 1969 — *Пахалина Т. Н.* Памирские языки. М., 1969.
Пахалина, 1971 — *Пахалина Т. Н.* Сарыкольско-русский словарь. М., 1971.
Пахалина, 1975 — *Пахалина Т. Н.* Ваханский язык. М., 1975.
Певцов, 1949 — *Певцов М. В.* Путешествие в Кашгарию и Кун-лунь. М., 1949.
Переломов, Абаев, 1980 — *Переломов Л. С., Абаев Н. В.* Буддизм в Китае: исторические традиции и современность.— Проблемы Дальнего Востока. 1980, № 3.
Петров, 1958 — *Петров В. А.* Поддельные хотанские кодексы в собрании рукописей ИВАН СССР.— Ученые записки ИВАН СССР. Т. 16. 1958.
Петровский, 1892 — *Петровский Н. Ф.* Ответ консула в Кашгаре на заявление С. Ф. Ольденбурга.— ЗВОРАО. Т. 7. Вып. 1—4. 1892—1893.
Пигулевская, 1940 — *Пигулевская Н. В.* Сирийские и сиро-тюркские фрагменты из Хара-Хото и Турфана.— СВ. Т. 1. 1940.
Пигулевская, 1966 — *Пигулевская Н. В.* Еще раз о сиро-тюркском.— ТС. 1966.
Пигулевская, Пайкова, 1963 — *Пигулевская Н. В., Пайкова А. В.* Несторианские памятники. Эпиграфика Киргизии. Вып. 1. Фрунзе, 1963.
Пилипко, 1976 — *Пилипко В. Н.* Раскопка святилища позднекушанского времени на городище Зар-тепе.— Бактрийские древности. Л., 1976.
Поездка Форсита, 1873 — Поездка Форсита в Яркенд.— ТС. Т. 60. СПб., 1873.
Позднеев, 1899 — *Позднеев Д. М.* Исторический очерк уйгуров. СПб., 1899.
Поливанов, 1968 — *Поливанов Е. Д.* Статьи по общему языкознанию. М., 1968.
Порциг, 1964 — *Порциг В.* Членение индоевропейской языковой общности. М., 1964.

Пржевальский, 1888 — *Пржевальский Н. М.* От Кяхты до истока Желтой реки. Исследование Северной окраины Тибета и путь через Лоб-Нор до бассейна Тарима. СПб., 1888.
Пржевальский, 1947 — *Пржевальский Н. М.* От Кульджи за Тянь-Шань и на Лоб-Нор. М., 1947.
Протоколы, 1891 — Протоколы заседаний Восточного Отделения Русского археологического общества 18 октября 1891.— ЗВОРАО. Т. 6. 1891.
Пугаченкова, 1978 — *Пугаченкова Г. А. и др.* Дальверзинтепе. Кушанский город на юге Узбекистана. Таш., 1978.
Путята, 1884 — *Путята Д.* Очерк экспедиции в Памир, Сарыкол, Вахан и Шугнан.— Сборник статистических, экономических и исторических материалов по Азии. СПб., 1884.
Рагоза, 1963 — *Рагоза А. Н.* Существительные и прилагательные в среднеперсидских турфанских текстах.— КСИНА. № 67. 1963.
Рагоза, 1968 — *Рагоза А. Н.* Письмо правительницы Арка (из собрания согдийских рукописей ИВАН СССР).— Иранская филология. Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф. А. Н. Болдырева. М., 1968.
Рагоза, 1970а — *Рагоза А. Н.* Согдийские фрагменты в Рукописном собрании ЛО ИВАН СССР.— Палестинский сборник. Л. Вып. 21 (84). 1970.
Рагоза, 1970б — *Рагоза А. Н.* Согдийские фрагменты центральноазиатского собрания ИВАН СССР. Автореф. канд. дис. Л., 1970.
Рагоза, 1970в — *Рагоза А. Н.* Согдийские фрагменты из коллекции С. Ф. Ольденбурга.— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования 1969 г. М., 1970.
Рагоза, 1972а — *Рагоза А. Н.* К истории сложения коллекций рукописей на среднеиранских языках из Восточного Туркестана, хранящихся в рукописном отделе ЛО ИВАН СССР.— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования 1969. М., 1972.
Рагоза, 1972б — *Рагоза А. Н.* Согдийские фрагменты Центральноазиатского собрания ИВАН СССР. Автореф. канд. дис. Л., 1972.
Рагоза, 1980 — *Рагоза А. Н.* Согдийские фрагменты центрально-азиатского собрания Института востоковедения. М., 1980.
Радлов, 1893 — *Радлов В. В.* К вопросу об уйгурах.— ЗИАН. Т. 22, № 2. Прил. 1893.
Расторгуева, 1966 — *Расторгуева В. С.* Среднеперсидский язык. М., 1966.
Ремпель, 1957 — *Ремпель Л. И.* Некрополь древнего Тараза.— КСИИМК. Вып. 69. 1957.
Рерих, 1961 — *Рерих Ю. Н.* Тибетский язык. М., 1961.
Рерих, 1964 — *Рерих Ю. Н.* Память о тохарах в Тибете.— Сборник памяти Е. Э. Бертельса. М., 1964.
Решетов, 1964 — *Решетов А. М.* Новые антропологические материалы из Тибета (находки в Линьчжи 1960 г.).— Вопросы антропологии. Вып. 16. 1964.
Роборовский, 1898 — *Роборовский В. И.* Экскурсии в сторону. 5-я экспедиция.— Труды Тибетской экспедиции 1889—1890 гг. Ч. 3. СПб., 1898.
Роборовский, 1949 — *Роборовский В. И.* Путешествие в Восточный Тянь-Шань и в Нань-Шань. М., 1949.
Розенберг, 1918 — *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии.— *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2. Пг., 1918.
Розенберг, 1925 — *Розенберг Ф. А.* О согдийцах.— Записки Коллегии востоковедов. Т. 1, 1925.
Розенберг, 1932 — *Розенберг Ф. А.* Согдийские «старые письма». К ранней истории согдийских колоний Центральной Азии.— ИАН. Сер. 7. 1932, № 5.
Ромодин, 1980 — *Ромодин В. А.* Генеалогическая структура основных групп афганских (пуштунских) племен и их расселение в XVI — XVII вв.— СНВ. Вып. 22. 1980.
Ртвеладзе, 1974 — *Ртвеладзе Э. В.* Новый буддийский памятник в Старом Мерве.— ТЮТАКЭ. Т. 15. Аш., 1974.

Руденко, 1960 — *Руденко С. И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.— Л., 1960.
Рудой, 1980 — *Рудой В. И.* Некоторые вопросы структуры и типологии Абхидхармы (исследования, перевод, тексты и санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия). Автореф. канд. дис. Л., 1980.
Саймиддинов, 1981 — *Саймиддинов Д.* Лингвистическая интерпретация среднеперсидских текстов.— Автореф. канд. дис. М., 1981.
Сидоров, 1980 — *Сидоров А. И.* Неоплатонизм и манихейство (Александр из Ликополя, Симпликий).— ВДИ. 1980, № 3.
Скрайн, 1935 — *Скрайн И.* Китайская Центральная Азия. М., 1935.
Смирнова, 1963 — *Смирнова О. И.* Каталог монет с городища Пенджикент. М., 1963.
Смирнова, 1967 — *Смирнова О. И.* Нумизматические заметки.— ЭВ. Т. 18. 1967.
Смирнова, 1970а — *Смирнова О. И.* Очерки из истории Согда. М., 1970.
Смирнова, 1970б — *Смирнова О. И.* Согд (к истории изучения страны и о задачах ее исследования).— ПС. Вып. 21 (84). 1970.
Согдийские документы, 1962 — Согдийские документы с горы Муг: юридические документы и письма. Вып. 2. М., 1962.
Согдийские документы, 1962—1963 — Согдийские документы с горы Муг. М., 1962—1963.
Согдийские фрагменты, 1980 — Согдийские фрагменты Центральноазиатского собрания Института востоковедения. Факсимиле. М., 1980.
Соколова, 1967 — *Соколова В. С.* Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л., 1967.
Соколова, 1973 — *Соколова В. С.* Генетические отношения мунджанского языка и шугнано-язгулямской языковой группы. Л., 1973.
Ставиский, 1965 — *Ставиский Б. Я.* Некоторые вопросы истории буддизма в Средней Азии.— Доклады по этнографии. Вып. 1 (4). Л., 1965.
Ставиский, 1977а — *Ставиский Б. Я.* Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М., 1977.
Ставиский, 1977б — *Ставиский Б. Я.* Языки и письменности кушанской Бактрии в свете данных археологии и нумизматики.— AAn. T. 21. Fasc. 1—4, 1977.
Старостин, 1984 — *Старостин С. А.* Индоевропейско-северокавказские изоглоссы. М., 1984.
Стеблева, 1970— *Стеблева И. В.* Древнетюркская книга гаданий как произведение поэзии.— История, культура, языки народов Востока. М., 1970.
Стеблева, 1971 — *Стеблева И. В.* Развитие тюркских поэтических форм в XI в. М., 1971.
Стеблева, 1972 — *Стеблева И. В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы.— ТС. 1972.
Стеблева, 1976 — *Стеблева И. В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
Стеблин-Каменский, 1981 — *Стеблин-Каменский И. М.* Бактрийский язык.— Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981.
Стужина, 1979— *Стужина Э. П.* Китайский город XI—XIII вв.: экономическая и социальная жизнь. М., 1979.
Сухбаатар, 1971 — *Сухбаатар Г.* Сяньби. Улан-Батор, 1971.
Сыдыков, 1964 — *Сыдыков С.* Древние надписи в ущельях Кулан-сай и Терек-сай.— Материалы по общей тюркологии и дуньхуановедению. Фрунзе, 1964.
ат-Табари, 1987 — История ат-Табари. Таш., 1987.
Таскин, 1968 — *Таскин В. С.* Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 1. М., 1968.
Тенишев, 1963 — *Тенишев Э. Р.* О диалектах уйгурского языка Синьцзяна.— Тюркологические исследования. М.— Л., 1963.
Тенишев, 1964а — *Тенишев Э. Р.* Древнеуйгурские надписи Киргизии.— НАА. 1964, № 1.
Тенишев, 1964б — *Тенишев Э. Р.* Еще раз о происхождении лобнорцев. М., 1964.

Тенишев, 1965 — *Тенишев Э. Р.* Долоны и их язык.— Исследования по уйгурскому языку. А.-А., 1965.
Тенишев, 1970 — *Тенишев Э. Р.* Еще раз о происхождении лобнорцев.— Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. Т. 9. М., 1970.
Тенишев, 1971 — *Тенишев Э. Р.* Перебой в тюркских рунических памятниках.— Структура и история тюркских языков. М., 1971.
Тибетский перевод, 1917 — Тибетский перевод Abhidharmakoçakārikāḥ и Abhidharmakoçabhāṣyam сочинения Vasubandhu. Изд. Ф. И. Щербатской. Т. 1.— Bibliotheca Buddhica. Vol. 20(1). Пг., 1917.
Тибетский перевод, 1930 — Тибетский перевод Abhidharmakoçakārikaḥ и Abhidharmakoçabhāṣyam сочинения Vasubandhu. Изд. Ф. И. Щербатской. Т. 2.— Bibliotheca Buddhica. Vol. 20(2). Л., 1930.
Тимковский, 1824 — *Тимковский Е.* Путешествие в Китай через Монголию в 1820—1821 г. Ч. 2. СПб., 1824.
Тодаева, 1960 — *Тодаева Б. Х.* Монгольские языки и диалекты Китая. М., 1960.
Толстов, 1948 — *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.
Топоров, 1960 — *Топоров В. Н.* Дхаммапада. М., 1960.
Топоров, 1963 — *Топоров В. Н.* Тохарская этимология за двадцать лет.— Этимология. М., 1963.
Топоров, 1982 — *Топоров В. Н.* Мани.— Мифы народов мира. Т. 1. М., 1982.
Торчинов, 1984 — *Торчинов Е. А.* Опыт текстологического анализа китайских переводов «Ваджрачхедика-праджняпарамитасутры».— Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
Тохарские языки, 1959 — Тохарские языки. М., 1959.
Троицкая, 1948 — *Троицкая А. Л.* Abdoltili — цехи артистов и музыкантов Средней Азии.— СВ. Т. 5. 1948.
Тугушева, 1970 — *Тугушева Л. Ю.* Древние уйгурские стихи (рукопись из собрания Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР).— СТ. 1970, № 2.
Тугушева, 1973 — *Тугушева Л. Ю.* Поэтические памятники древних уйгуров.— ТС. 1973.
Тугушева, 1974 — *Тугушева Л. Ю.* Орхоно-тюркский и древнеуйгурский языки, их сходство и различие.— ТС. 1974. М., 1978.
Тугушева, 1980 — *Тугушева Л. Ю.* Фрагменты уйгурской версии биографии Сюаньцзана. М., 1980.
Тугушева, 1988 — Тугушева Л. Ю. Раннесредневековая уйгурская книга.— Рукописная книга в культуре народов Востока. М., 1988.
Тюрин, 1980 — *Тюрин А. Ю.* Формирование феодальнозависимого крестьянства в Китае в III—VIII вв. М., 1980.
Умняков, 1940 — *Умняков И.* Современное состояние тохарского вопроса.— ВДИ. 1940, № 3/4.
Умняков, 1946 — *Умняков И.* Тохарская проблема.— Ученые записки Ташкентского государственного университета. Таш, 1946.
Феофилакт Симокатта, 1957 — *Феофилакт Симокатта.* История. М., 1957.
Федоров, 1969 — *Федоров С. Н.* Стратиграфический шурф в восточной части городища Афрасиаб. Вып. 1. Таш., 1969.
Флуг, 1935 — *Флуг К. К.* Краткий обзор небуддийской части китайского Рукописного фонда Института востоковедения Академии наук СССР.— Библиография Востока. Вып. 7. 1935.
Флуг, 1936 — *Флуг К. К.* Краткая опись буддийских рукописей на китайском языке из собрания Института востоковедения Академии наук СССР.— Библиография Востока. Вып. 8—9. 1936.
Флуг, 1959 — *Флуг К. К.* История китайской печатной книги сунской эпохи. X—XIII вв. М.— Л., 1959.
Фрагменты, 1980 — Фрагменты уйгурской версии биографии Сюаньцзана. М., 1980.
Фрейман, 1928 — *Фрейман А. А.* Среднеперсидский язык и его место среди иранских языков.— Восточные записки. Т. 1. Л., 1928.

Фрейман, 1936 — *Фрейман А. А.* Датированные согдийские документы с горы Муг в Таджикистане.— Труды ИВАН СССР. Т. 17. 1936.
Фрейман, 1939а — *Фрейман А. А.* Древнейшая согдийская надпись.— ВДИ. 1939, № 3.
Фрейман, 1939б — *Фрейман А. А.* Согдийская надпись из Старого Мерва.— Записки ИВАН СССР. Т. 7. 1939.
Фрейман, 1952 — *Фрейман А. А.* Тохарский вопрос и его разрешение в отечественной науке.— История и филология стран Востока.— Записки ЛГУ. № 128. Сер. востоковедческих наук. Вып. 3. Л., 1952.
Фрейман, 1962 — *Фрейман А. А.* Описание, публикации и исследования документов с горы Муг.— Согдийские документы с горы Муг. Вып. 1. М., 1962.
Харматта, 1969 — *Харматта Я.* К интерпретации надписей на керамике из Кара-тепе.— Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе. Основные итоги работ 1963—1964 гг. М., 1969.
Хафизова, 1977 — *Хафизова К. Ш.* Некоторые данные о расселении казахов в XVIII в. (по русским и китайским сочинениям).— Н. Я. Бичурин и его вклад в русское востоковедение (к 200-летию со дня рождения). Ч. 2. М., 1977.
Ходжайов, 1981 — *Ходжайов Т. К.* Антропологический состав древнего населения Средней Азии и этногенез ее народов. Автореф. докт. дис. Таш., 1981.
Цзи Сяньлинь, 1959 — *Цзи Сяньлинь.* Тохарский язык, его открытие, расшифровка и значение для китайско-индийских культурных связей.— Тохарские языки. М., 1959.
Численность, 1962 — Численность и расселение народов мира. М., 1962.
Чугуевский, 1968 — *Чугуевский Л. И.* Фрагмент «фаншу» из Дуньхуанского фонда ИНА АН СССР.— Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока. Тезисы докладов 4-й годичной научной сессии ЛО ИНА. Л., 1968.
Чугуевский, 1969 — *Чугуевский Л. И.* Китайские документы о выдаче зерна под проценты в эпоху династии Тан (из Дуньхуанского фонда ЛО ИВАН СССР).— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткое содержание докладов 5-й годичной научной сессии ЛО ИВАН. Л., 1969.
Чугуевский, 1970 — *Чугуевский Л. И.* Дуньхуановедение. Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. М., 1970.
Чугуевский, 1971а — *Чугуевский Л. И.* Заемные документы из Дуньхуана.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткое содержание докладов 7-й годичной научной сессии ЛО ИВАН. Л., 1971.
Чугуевский, 1971б — *Чугуевский Л. И.* Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана.— Страны и народы Востока. Вып. 10. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. М., 1971.
Чугуевский, 1972а — *Чугуевский Л. И.* Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дуньхуане.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 9-я годичная научная сессия ЛО ИВАН. Л., 1972.
Чугуевский, 1972б — *Чугуевский Л. И.* Хозяйственные документы буддийских монастырей в Дуньхуане.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 8-я годичная научная сессия ЛО ИВАН. Л., 1972.
Чугуевский, 1973 — *Чугуевский Л. И.* Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дуньхуане.— Письменные памятники и проблемы истории кульуры народов Востока. Вып. 9. М., 1973.
Чугуевский, 1974 — *Чугуевский Л. И.* Танские подворные списки из Дуньхуана, Чжанъе и Турфана.— Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1974.
Чугуевский, 1975а — *Чугуевский Л. И.* К вопросу о формах личной зависимости в Дуньхуане.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 11-я годичная научная сессия ЛО ИВАН. Ч. 1. М., 1975.
Чугуевский, 1975б — *Чугуевский Л. И.* Общинные объединения мирян при буддийских монастырях в Дуньхуане.— Шестая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1975.
Чугуевский, 1976 — *Чугуевский Л. И.* О крепостных крестьянах при буддийских монастырях в Дуньхуане (VIII—X вв.).— Седьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1976.
Чугуевский, 1977 — *Чугуевский Л. И.* Некоторые данные об отношениях объединений мирян с местной администрацией в Дуньхуане.— Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1977.
Чугуевский, 1980 — *Чугуевский Л. И.* Оросительная система в Дуньхуанском уезде.— Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.
Чугуевский, 1981а — *Чугуевский Л. И.* Китайские юридические документы из Дуньхуана (заемные документы).— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. М., 1981.
Чугуевский, 1981б — *Чугуевский Л. И.* Мирские объединения шэ при буддийских монастырях в Дуньхуане.— Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1981.
Чугуевский, 1983 — *Чугуевский Л. И.* Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Памятники письменности Востока. Т. 57. Ч. 1. М., 1983.
Ша, 1872 — *Ша Р.* Очерки Верхней Татарии, Яркенда и Кашгара. СПб., 1872.
Шедевры, 1983 — Шедевры древнего искусства и культуры Таджикистана. Материалы Южнотаджикистанской археологической экспедиции. М., 1983.
Шефер, 1981 — *Шефер Э.* Золотые персики Самарканда. Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. М., 1981.
Шишкин, 1963 — *Шишкин В. А.* Варахша. М., 1963.
Шукуров, 1977 — *Шукуров Ш. М.* К анализу принципов иконографии в изобразительном искусстве Средней Азии.— Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977.
Шербак, 1959 — *Щербак А. М.* Огуз-наме. Мухаббат-наме. Памятники древнеуйгурской и староузбекской письменности. М., 1959.
Щербак, 1961 — *Щербак А. М.* Надпись на древнеуйгурском языке из Монголии.— ЭВ. Т. 14. 1961.
Щербак, 1968 — *Щербак А. М.* Древнеуйгурская надпись на серебряной чарке из могильника Над Поляной.— КСИА. Вып. 114. 1968.
Щербак, 1970 — *Щербак А. М.* Енисейские рунические надписи. К истории открытия и изучения.— ТС. М., 1970.
Щербак, 1975 — *Щербак А. М.* С. Е. Малов — исследователь древнетюркских и древнеуйгурских памятников.— СТ. 1975. № 5.
Щербатской, 1917 — *Щербатской Ф. И.* Предисловие — Bibliotheca Buddhica. Vol. 20. Pt. 1. Пг., 1917.
Щербатской, 1934 — *Щербатской Ф. И.* С. Ф. Ольденбург. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Л., 1934.
Юдин, 1965 — *Юдин В. П.* Рецензия на книгу А. М. Мугинова.— Известия АН Казахской ССР. Серия общественных наук. Вып. 2. 1965.
Юзефович, 1949 — *Юзефович А. Н.* Древние черепа из окрестностей озера Лоб-нор.— Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 10. М.— Л., 1949.
Явич, 1947 — *Явич М. М.* Замечания о неисследованном среднеазиатском алфавите.— ТОВ(Г)Э. Вып. 4, 1947.

Бань Гу, 1958 — *Бань Гу*. Цяньханьшу (История династии Ранняя Хань). Т. 2. Сер. «Эршисы ши» (24 династийные истории). Шанхай, 1958.

Ван Юнсин, 1957 — *Ван Юнсин*. Дуньхуан Тан дай чакэбу каоши (Изучение дуньхуанской книги повинностей периода династии Тан).— ЛШ. 1957, № 2.

Дуньхуан, 1962 — Дуньхуан ишу цзунму соинь (Сводный указатель к письменному наследию из Дуньхуана). Пекин, 1962.

И Цюнь, 1958 — *И Цюнь*. Вого шаошу миньцзу цзяньцзе (Национальные меньшинства Китая. Краткие сведения). Пекин, 1958.

Ицзюцисань, 1975 — Ицзюцисань нянь Тулуфань Асытана гумуцюнь фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках могильника Астана в Турфане в 1973 г.) — ВУ. 1975, № 7.

Ли Цзэнсян, Нурбек, 1980 — *Ли Цзэнсян, Нурбек*. Хасакэ юй гайкуан (Общие сведения о казахском языке).— Миньцзу юйянь. 1980, № 2.

Ли Юйчунь, 1962 — *Ли Юйчунь*. Синьцзян Вэйуэр цзычжицюй вэньу каогу гунцзо гайкуан (Краткий обзор археологических работ в Синьцзян-Уйгурском автономном районе).— ВУ. 1962, № 7—8.

Ли Яньшоу, 1958 — *Ли Яньшоу*. Бэй ши (История Северных династий). Т. 11. Сер. «Эршисы ши». Шанхай, 1958.

Лидай, 1958 — Лидай гэцзу чжуаньцзи хуэйбянь (Свод повествований о различных народах, описанных в китайских династийных историях). Т. 1—2. Пекин, 1958.

Ло Фучан, 1923 — *Ло Фучан*. Бали тушугуань Дуньхуан шуму (Список текстов из Дуньхуана в парижской Национальной библиотеке).— Госюэ цзикань. Т. 1. 1923, № 4.

Ло Чжэньюй, [б. г.] — *Ло Чжэньюй*. Гаочан Цюйши няньбяо (Хронология гаочанской династии Цюй).— Сюэтань цункэ. Т. 16. [б. г.].

Ло Чжэньюй, 1913 — *Ло Чжэньюй*. Минша шиши ишу (Считавшиеся утраченными письменные тексты из пещеры на горе Минша). Т. 1—4. [Б.м.], 1913.

Ло Чжэньюй, 1914 — *Ло Чжэньюй*. Сичуй шикэ лу (Копии текстов на камне с западных окраин Китая). [Б. м.], 1914.

Лу Сян, 1933—1934 — *Лу Сян*. Бали тушугуань Дуньхуан себэнь шуму (Список рукописных текстов из Дуньхуана в парижской Национальной библиотеке).— Голи Бэйпин тушугуань гуанькань. Т. 7—8. Пекин, 1933—1934.

Лэй Хайцзун, 1968 — *Лэй Хайцзун*. Чжунго вэньхуа юй Чжунго ды бин (Китайская цивилизация и китайская армия). Пекин, 1968.

Ма Чаншоу, 1948 — *Ма Чаншоу*. Туцзюэ гоцзя шэхуэй фачжань (Социальная эволюция Тюркского каганата). Пекин, 1958.

Мэн Чи, 1975 — *Мэн Чи*. Цун Синьцзян лиши вэньу кань Хань дай цзай Сиюй ды чжэнчжи цоши хэ цзинцзи цзяньшэ (Политические акции и экономическое строительство в Западном крае в эпоху Хань по данным памятников материальной культуры Синьцзяна).— ВУ. 1975, № 7.

Синьцзян, 1911 — Синьцзян тучжи (Историко-географическое описание Синьцзяна). [Б. м.], 1911.

Синьцзян, 1935 — Синьцзян шиди даган (Общий очерк истории и географии Синьцзяна). Нанкин, 1935.

Синьцзян, 1960а — Синьцзян Тулуфань Асытана бэйцюй муцзан фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках в северном секторе могильника Астана в Турфане, Синьцзян) — ВУ. 1960, № 6—7.

Синьцзян, 1972а — Синьцзян Тулуфань Асытана 363 хао му фацзюэ цзяньбао (Краткий отчет о раскопках могилы № 363 в Астане в Турфане).— ВУ. 1972, № 2.

Синьцзян, 1972б — Синьцзян Тулуфань Асытана — Халахэчжо гумуцюнь цинли цзяньбао 1966—1969 (Краткий отчет о систематизации и учете древних могильников Астана-Караходжа в Турфане в 1966—1969 гг.). — ВУ. 1972, № 1.

Синьцзян, 1973 — Синьцзян Тулуфаньсянь Асытана — Халахэчжо гумуцюнь фацзюэ цзяньбао 1963—1965 (Краткий отчет о раскопках древних могильников Астана-Караходжа Турфанского уезда в 1963—1965 гг.).— ВУ. 1973, № 10.

Синьцзян, 1975 — Синьцзян чуту вэньу (Памятники материальной культуры из раскопок в Синьцзяне). Пекин, 1975.

Синьцзян, 1977 — Синьцзян Тулуфань Цзинь—Тан муцзан чуту вэньшу гайшу (Краткий анализ документов эпох Цзинь—Тан, обнаруженных в ходе раскопок в Турфане, Синьцзян).— ВУ. 1977, № 3.

Синьцзян, 1983.— Синьцзян Тулуфань чуту Шилюго шици ды вэньшу. Тулуфань Асытана 383 хао му цинли цзяньбао (Документы эпохи Шестнадцати царств пяти племен, обнаруженные в ходе раскопок в Турфане. Краткий отчет о расчистке могилы № 382 в Астане, Турфан).— ВУ. 1983, № 1.

Сыма Цянь, 1958 — *Сыма Цянь*. Шицзи (Исторические записки). Т. 1. Сер. «Эршисы ши». Шанхай, 1958.

Тан хуэйяо, 1955 — Тан хуэйяо (Собрание важнейших сведений по династии Тан). Шанхай, 1955.

Тан Чанжу, 1961 — *Тан Чанжу*. Гуаньюй У Цзэтянь тунчжи монянь ды футаоху (К вопросу выявления беглых в последние годы правления [императрицы] У Цзэтянь).— ЛШ. 1961, № 6.

Тан Юнтун, 1955 — *Тан Юнтун*. Хань — Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фоцзяо ши (История буддизма при династиях Хань, Вэй, Восточная и Западная Цзинь и при Северных и Южных династиях). Пекин, 1955.

Тулуфань, 1981—1984 — Тулуфань чуту вэньшу (Документы из Турфана). Т. 1—4. Пекин, 1981—1984.

Фань Е, 1958 — *Фань Е*. Хоуханьшу (История династии Поздняя Хань). Т. 3. Сер. «Эршисы ши». Шанхай, 1958.

Фань Пу, 1956 — *Фань Пу*. Сибэй ды шаошу миньцзу (Национальные меньшинства Северо-Западного Китая). Шанхай, 1956.

Фэн Цзяшэн, 1963 — *Фэн Цзяшэн*. Ицзюлюлин нянь цзай Тулуфань синь чуту ды гу туцзюэ ды вэньшу (Древнетюркские тексты, вновь найденные в Турфане в 1960 г.).— ВШ. 1963, № 3.

Ху Жулэй, 1978 — *Ху Жулэй*. Цзицзянь Синьцзян чуту вэньшучжун фаньин ды Шилюго шици цзудянь гуаньси (Арендные отношения периода Шестнадцати царств пяти племен в свете нескольких найденных в Синьцзяне документов).— ВУ. 1978, № 6.

Ху Хуанъюн, 1984 — *Ху Хуанъюн*. Талиму пэньди каогу цзи (Заметки об археологических исследованиях в бассейне Тарима). Пекин, 1958.

Ху Чжэньхуа, 1982 — *Ху Чжэньхуа*. Кээркэцзы юй гайкуан (Краткие сведения о киргизском языке).— Миньцзу юйвэнь. 1982, № 2.

Хуан Вэньби, 1948 — *Хуан Вэньби*. Лобуноэр каогу цзи (Отчет об археологических исследованиях на Лобноре). Пекин, 1948.

Хуан Вэньби, 1954 — *Хуан Вэньби*. Тулуфань каогу цзи (Археологические заметки о Турфане). Шанхай, 1954.

Хуан Вэньби, 1957 — *Хуан Вэньби*. Гаочан чжуаньцзи цзэндин бэнь (Собрание надписей из Гаочана. Исправленное и дополненное издание). Каогусюэ. 1957. № 2.

Хуан Вэньби, 1958 — *Хуан Вэньби*. Талиму пэньди каогу цзи (Заметки об археологических исследованиях в бассейне Тарима). Пекин, 1958.

Хуэй Цзи, 1983 — *Хуэй Цзи*. Синьцзян гаймао (Общие сведения о Синьцзяне).— Миньцзу туаньцзе. 1983, № 10.

Цзютаншу, 1958 — Цзютаншу (Старая история династии Тан). Т. 12. Сер. «Эршисы ши». Шанхай, 1958.

Чжан Цзин, 1946 — *Чжан Цзин*. Синьцзян чжи цзинцзи (Экономика Синьцзяна). Шанхай, 1946.

Чжан Юй, 1983 — *Чжан Юй*. Вого ды элосыцзу (Русские Китая).— Миньцзу туаньцзе. 1983, № 5.

Чжао Сяньчжу, 1981 — *Чжао Сяньчжу*. Айну юйвэнь шуцы юй айну юйвэнь синчжи (Числительные в языке айну и о характере языка айну).— Миньцзу юйвэнь, 1981, № 2.

Чжу Лэй, 1983 — *Чжу Лэй*. Тулуфань чуту вэньшучжун соцзянь ды Бэй Лян «ань цзыпэй шэнма» чжиду (К вопросу о системе «выращивания лошадей соответственно имущественному положению», выявленной в турфанских документах периода Северной Лян).— ВУ. 1983, № 1.
Чжунго байкэ, 1983 — Чжунго байкэ няньцзянь (Китайский энциклопедический ежегодник). Пекин—Шанхай, 1983.
Чжунго шаошу, 1981.— Чжунго шаошу миньцзу (Малые народы Китая). Пекин, 1981.
Чэнь Юань, 1931 — *Чэнь Юань*. Дуньхуан цзе юйлу (Описание дуньхуанских фрагментов). Т. 1—6. Пекин, 1931.
Яо Вэйюань, 1958 — *Яо Вэйюань*. Бэй чао хусин као (О фамилиях [варваров]-ху в эпоху Северных династий). Пекин, 1958.

на японском языке

Икэда, 1960 — *Икэда Он*. Тонко, Торуфан сякай кэйдзай сирё, дзё (Социально-экономические материалы из Дуньхуана и Турфана).—Сигаку дзасси. Т. 69, 1960, № 3.
Икэда, 1965 — *Икэда Он*. Хассэйки накаба-ни окэру Тонко-но согдодзин сюраку (Согдийская колония в Дуньхауне в середине VIII в.).— Юрадзиа бунка кэнкю. 1965, № 1.
Икэда, 1975 — *Икэда Он*. Тонко ибун (Рукописное наследие из Дуньхуана).— Сё-но Нихон си. Т. 1. Хитю — Нара, 1975.
Икэда, 1979 — *Икэда Он*. Тюгоку кодай сэкитю кэнкю. Гайкан, рокубун (Древнекитайские регистровые записи. Общий обзор, тексты).— Токио дайгаку тоё бунка кэнкюдзё хококу. Токио, 1979.
Исида, 1937 — *Исида Микиносукэ*. Тодай-но косэки-ни минэру Тонко тихо-но сайикикэй дзюмин-ни цуйтэ (О насельниках восточнотуркестанского происхождения в районе Дуньхуана, зафиксированных в подворных списках эпохи Тан).— Сигаку дзасси. Т. 48. 1937, № 7.
Исида, 1941 — *Исида Микиносукэ*. Тодай-но косэки-ни минэру Тонко тихо-но сайикикэй дзюмин-ни цуйтэ (О насельниках восточнотуркестанского происхождения в районе Дуньхуана, зафиксированных в подворных списках эпохи Тан). Токио, 1941.
Канда, Огасавара, Оба, 1959 — *Канда Киитиро*, *Огасавара Сэнсю*, *Оба Осаму*. Тюо Адзиа кэнкю бункэн мокуроку (Перечень литературы, посвященной изучению Центральной Азии. Литература на японском языке, 1896—1957 гг.).— Сайики бунка кэнкю. Т. 2. Киото, 1959.
Литвинский, 1972 — *Литвинский Б. А*. Буккё то Тюо Адзиа буммэн (Буддизм и центральноазиатская цивилизация).— Юрадзиа. № 516. Токио, 1972.
Мацумото, 1963 — *Мацумото Ёсими*. Торуфан бунсё юри митару тодай-но, римпосэй (Танская система *линь* и *бао* по материалам из Турфана).— Сайики бунка кэнкю. Т. 6. 1963.
Мори, 1961 — *Мори Масао*. Уйгурубун сёхи тайсяку бунсё (Заемные документы на уйгурском языке).— Сайики бунка кэнкю. Т. 4. 1961.
Наба, 1934 — *Наба Тосисада*. Сэйси-ни кисайсэрарэтару Дай То Тэнно дзидай-но косу кутикадзу то-но канкэй-ни цукитэ (Относительно соотношения количества дворов и числа душ, зафиксированных в официальных летописях Великой империи Тан в годы [под девизом правления] Тяньбао).— Рэкиси то тири. Т. 38. 1934, № 1—4.
Наба, 1938 — *Наба Тосисада*. Рёко ко (К вопросу о лянху).— Сина буккёси гаку. Т. 2. 1938, № 1, 2, 4.
Наба, 1939 — *Наба Тосисада*. Буккё синко-ни мотодзукитэ сосики сэрарэтару тюбан То, Годай дзидай-но сяю-ни цукитэ (Об общинах «шэи», создававшихся на основе принадлежности к буддийскому вероисповеданию в позднетанское время и период Пяти династий).— Сирин. Т. 24. 1939, № 3—4.
Наба, 1941 — *Наба Тосисада*. Тонко хаккэн бунсё-ни ёру тюбан То дзидай-но буккё дзиин-но сэнкоку фухакуруй касицукэ эйри дзигё унъэй-но дзиккё (Ссудное дело в буддийских монастырях в позднетанское время — выдача в рост денег, зерна и тканей — по документам, найденным в Дуньхуане).— Синагаку. Т. 10, 1941, № 3.
Наба, 1959 — *Наба Тосисада*. Сэмбуцуган. Мококуцу то Тонко бунсё (Обитель тысячи будд и дуньхуанские рукописи).— Сайики бунка кэнкю. Т. 2. 1959.
Найто, 1960 — *Найто Кэнкити*. Сайики хаккэн Тодай каммондзё-но кэнкю (Изучение официальных документов эпохи Тан, найденных в Западном крае).— Сайики бунка кэнкю. Т. 3. 1960.
Ниида, 1937 — *Ниида Нобору*. То, Со хорицу бунсё-но кэнкю (Изучение законодательных текстов периодов Тан и Сун). Токио, 1937.
Ниида, 1960а — *Ниида Нобору*. Торуфан сюцудо-но Тодай торихикихо канкэй бунсё (Турфанские документы в свете танских уложений о ведении торговых сделок).— Сайики бунка кэнкю. Т. 3. 1960.
Ниида, 1960б — *Ниида Нобору*. Тюгоку хосэйси кэнкю. Тотихо, торихикихо (Исследования по истории китайского законодательства. Земельное и торговое право). Токио, 1960.
Ниида, 1962 — *Ниида Нобору*. Тюгоку хосэйси кэнкю. Дорэй нодохо, кадзоку сонракухо (Исследования по истории китайского законодательства. Рабство и крепостничество. Семейная и сельская община). Токио, 1962.
Ниида, 1964а — *Ниида Нобору*. Тюгоку хосэйси кэнкю. Хо то сюкан, хо то дотоку (Исследования по истории китайского законодательства. Законы и обычаи. Законы и нравственность). Токио, 1964.
Ниида, 1964б — *Ниида Нобору*. Торуфан хаккэн-но Тодай тотихо канкэй бунсё (Турфанские документы в свете танских уложений о земле). Токио, 1964.
Нисидзима, 1965 — *Нисидзима Садао*. Тюгоку кэйдзайси кэнкю (Исследования по истории китайской экономики).— Токио дайгаку бунгакубу кэнкюдзё хококу. 1965, № 2.
Нисимура, 1959 — *Нисимура Гэнъю*. Тодай Торуфан-ни окэру киндэнсэйно ити. Отани танкэнтай сёрай кэцудэн бунсё-о тюсин тоситэ (Система «равных полей» на территории Турфана в эпоху Тан. На основе документов, фиксировавших не полностью полученные наделы, привезенных экспедицией Отани).— Сайики бунка кэнкю. Т. 2. 1959.
Нисимура, 1960 — *Нисимура Гэнъю*. Тодай Тонко сакабо-но кэнкю. Отани Тан кэнтай сёрай Тонко Торуфан кобунсё-о санко сирё тоситэ (Изучение дуньхуанской «книги повинностей» эпохи Тан. На основе турфанских и дуньхуанских документов, привезенных экспедицией Отани).— Сайики бунка кэнкю. Т. 3. 1960.
Нисимура, 1968 — *Нисимура Гэнъю*. Тюгоку кэйдзайси кэнкю. Киндэн сэйдо хэн (Исследования по истории китайской экономики. К проблеме системы «равных полей»).— Тоёси кэнкю сокэн. Т. 17. 1968.
Оба, 1960 — *Оба Осаму*. Тодай кокусин-но кобун — сёгакутэки кэнкю (Изучение танских *гаошэнь* — грамот о назначении на должность — как объекта дипломатики).— Сайики бунка кэнкю. Т. 3. 1960.
Огасавара, 1955 — *Огасавара Сэнсю*. Рюкоку дайгаку сёдзо Торуфан сюцудо кэйдзай бунсё-но токусёку (Отличительные особенности турфанских документов экономического характера, хранящихся в университете Рюкоку).— Рюкоку дайгаку ронсю. Т. 349. 1955.
Огасавара, 1956 — *Огасавара Сэнсю*. Отани танкэнтай сёрай Сайики сюцудо кобунсё мокуроку. Сякай кэйдзай канкэй (Список древних рукописей, привезенных из Западного края экспедицией Отани. Документы социально-экономического характера).—Сайики бунка сосё. Вып. 6—7. Киото, 1956.
Огасавара, 1959а — *Огасавара Сэнсю*. Рюкоку дайгаку сёдзо Отани танкэнтай сёрай Торуфан сюцудо коммондзё собё (Кратко о рукописях из Турфана, привезенных экспедицией Отани и хранящихся в университете Рюкоку).— Сайики бунка кэнкю. Т. 2. 1959.
Огасавара, 1959б — *Огасавара Сэнсю*. Сайики сюцудо-но дзирё бунсё сайрон. Сайсю-но дзитэн (Еще раз о документах о монастырских владениях, найденных в Западном крае. Монастырские земли в Сичжоу).— Индогаку буккёгаку кэнкю. Т. 8. 1959, № 1.

Огасавара, 1960 — *Огасавара Сэнсю*. Торуфан сюцудо-но сюкё сэйкацу бунсю (Турфанские документы, касающиеся религиозной жизни).— Сайики бунка кэнкю. Т. 3. 1960.
Огасавара, Нисимура, 1960 — *Огасавара Сэнсю, Нисимура Гэнъю*. Тодай якусэй канкэй бунсё ко (Изучение документов эпохи Тан, отражающих систему трудовой повинности).— Сайики бунка кэнкю. Т. 3. Киото, 1960.
Отани косакё, 1965 — Отани дайгаку сёдзо Тонко косакё (Древние дуньхуанские рукописные тексты, хранящиеся в университете Отани). Киото, 1965.
Рэкиси сёмондай, 1963 — Рэкиси то бидзюцу-но сёмондай (Материалы по вопросам истории и искусства).— Сайики бунка кэнкю. Т. 6. 1963.
Рюкоку дайгаку, 1958 — Рюкоку дайгаку сёдзо Тонко кокэй гэнсон мокуроку (Каталог дуньхуанских канонических текстов, хранящихся в университете Рюкоку).— Сайики бунка кэнкю. Т. 1. 1958.
Сайики коко, 1915 — Сайики коко дзуфу (Иллюстрированный каталог древностей Западного края). Т. 1—2. Токио, 1915.
Сайики сосё, 1955—1956 — Сайики бунка сосё (Справочная серия по культуре Западного края). Вып. 1—7. Киото, 1955—1956.
Санада, 1961 — *Санада Ариёси*. Отани танкэнтай сёрай бомбун буттэн сирё (Каталог санскритских рукописей, привезенных экспедицией Отани).— MS. Vol. 4. 1961.
Санада, Кёта, 1961 — *Санада Ариёси, Кёта Дзякуун*. Petrovski хон хокэкё бомбун-но кэнкю (Изучение санскритского текста рукописи Н. Ф. Петровского Saddharmapundarica).— MS. Vol. 4. 1961.
Симадзаки, 1977 — *Симадзаки Акира*. Суй, То дзидай-но хигаси Торкистан кэнкю. Косёкокуси кэнкю-о тюсин тосито (Восточный Туркестан в период империй Суй и Тан. В свете изучения истории государства Гаочан). Токио, 1977.
Син ки, 1937 — Син Сайики ки (Новое «Путешествие на Запад»). Т. 1—2. Токио, 1937.
Судо, 1959 — *Судо Ёсиюки*. Дэннин бунсё-но кэнкю. Тодай дзэнки-но дэннин сэй (Изучение письменных обязательств арендаторов. Система аренды в дотанский период).— Сайики бунка кэнкю. Т. 2. 1959.
Судо, 1960 — *Судо Ёсиюки*. Тодай тюки-ни окэру кодзэй-но кэнкю. Сю си итидзоку бунсё-о тюсин тоситэ (Подворный налог в середине эпохи Тан. На примере документов семьи Чжоу).— Сайики бунка кэнкю. Т. 3. Киото, 1960.
Тайсё, 1960 — Тайсё синсю дайдзоккё (Трипитака лет правления Тайсё). Т. 85. Токио, 1960.
Такасаки, 1974 — *Такасаки Дзюкидо*. Нёрайдзо сисо-но кэйдзё (Несколько мнений об образе Будды). Токио, 1974.
Тамаи, 1927 — *Тамаи Дзэхаку*. Тонко косэки дзанкан-ни цуйтэ (О фрагментах подворных списков из Дуньхуана).— Тоё гакухо. Т. 16. 1927, № 2.
Тамаи, 1937 — *Тамаи Дзэхаку*. Футатаби Тонко косэки дзанкан-ни цуйтэ (Еще раз о фрагментах подворных списков из Дуньхуана).— Тоё гакухо. Т. 24. 1937, № 4.
Тамаи, 1942 — *Тамаи Дзэхаку*. Сина сякай кэйдзайси кэнкю (Исследования по социально-экономической истории Китая). Токио, 1942.
Тонко буккё сирё, 1958 — Тонко буккё сирё (Китайские буддийские тексты из Дуньхуана).— Сайики бунка кэнкю. Т. 1. 1958.
Тонко, Торуфан сирё, 1960 — Тонко Торуфан сякай кэйдзай сирё (Социально-экономические документы из Дуньхуана и Турфана).— Сайики бунка кэнкю. Т. 3. 1960.
Тюо Адзиа бункэн, 1961—1962 — Тюо Адзиа кодайго бункэн (Письменные памятники древних языков Центральной Азии).— Сайики бунка кэнкю. Т. 1—2. 1961—1962.
Фудзиэда, 1956 — *Фудзиэда Акира*. Тёкоба бунсё (Документы, относящиеся к системе *чансинма* — «лошади на дальние расстояния»).— Бокуби, № 60. Киото, 1956.

Фудзиэда, 1962 — *Фудзиэда Акира*. Тонгогаку-но тэнкай (Развитие дуньхуановедения).— Рэкиси кёику. Т. 10. 1962, № 5.
Хори, 1960 — *Хори Тосикадзу*. Торуфан-но дэннисэй-о мэгуру нисан-но мондай (Два-три вопроса в связи с арендными отношениями в Турфане).— Рэкисигаку кэнкю. № 242. 1960.
Хори, 1962 — *Хори Тосикадзу*. Киндэнсэй-но сико дзёкё-о мэгуру мондай (Некоторые спорные вопросы, связанные с практическим осуществлением системы «равных полей»).— Тоё гакухо. Т. 44. 1962, № 4.
Хори, 1963 — *Хори Тосикадзу*. Тодай содэн бунсё сикэн (Документы по наследованию [имущества] в эпоху Тан).— Иван хакуси коки кинэй тэнсэки ронсю. Токио, 1963.
Хори, 1967 — *Хори Тосикадзу*. Сайики бунсё ёри мита Тодай-но содэнсэй (Арендные отношения в период Тан по документам из Западного края. В связи с системой «равных полей» и процессом ее краха).— Мэйдзи дайгаку дзимбун кагаку кэнкюдзё киё. 1967, № 5.
Хори, 1975 — *Хори Тосикадзу*. Киндэнсэй-но кэнкю. Тюгоку кодай кокка-но тоти сэйсаку то тоти сёюсэй (Исследования системы «равных полей». Земельная политика древнекитайских империй и земельная собственность). Токио, 1975.
Хори, 1977 — *Хори Сигэру*. Юхаки — нидзю сэйки уйгуру дзинко сирон (Пробный очерк уйгурского населения в XVIII—XX вв.).— Сирин. Т. 60. Киото, 1977. № 4.
Ябуки, 1917 — *Ябуки Кэйки*. Рокё Петроградо-ни окэру косякё-бацу оёби сосанруй (Конечные титры древних буддийских сутр и типы славословий, хранящихся в столице России Петрограде).— Сюкёкай. Т. 13. 1917, № 5.
Ябуки, 1927 — *Ябуки Кэйки*. Санкайкё-но кэнкю (Изучение секты «саньцзе»). Токио, 1927.
Ябуки, 1930 — *Ябуки Кэйки*. Минся ёин (Звучат тексты из Минша). Токио, 1930.
Ябуки, 1930 — *Ябуки Кэйки*. Минся ёин кайсэцу (Комментарии к текстам из Минша). Токио, 1933.
Ямада, 1962 — *Ямада Нобуо*. Отани танкэнтай сёрай уйгурубун байбай тайсяку бунсё (Уйгурские документы о торговых сделках и займах, доставленные экспедицией Отани).— Сайики бунка кэнкю. Т. 4. 1962.
Ямада, 1964 — *Ямада Нобуо*. Уйгурубун байбай кэйякусё-но сёсики (Типы контрактов купли-продажи на уйгурском языке).— Сайики бунка кэнкю. Т. 6. 1964.

на западных языках

Aalto, 1977 — *Aalto P.* The name of Tashkent.— CAJ. Vol. 21. 1977, № 3—4.
Aalto, 1981 — *Aalto P.* Central Asiatic epigraphic and manuscript material in Finland.— JA. T. 269, 1981.
Abel, 1963 — *Abel A.* Les sources arabes sur le manichéisme.— Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. T. 16. Bruxelles, 1963.
Adam, 1954 — *Adam A.* Texte zum Manichäismus. B., 1954.
Adam, 1961 — *Adam A.* Manichäismus.— HO. Abt. 1. Bd. 8. 1961.
Adam, 1969 — *Adam A.* Texte zum Manichäismus. B., 1969.
Adams, 1978 — *Adams D.* On the development of the Tocharian verbal system.— JAOS. Vol. 98. 1978, N 3.
Adams, 1983 — *Adams D.* Studies in Tocharian vocabulary: words pertainity to lower limbs in Tocharian B.— JAOS. Vol. 103. 1983, № 3.
Agrawala, 1943 — *Agrawala R. S.* From the taxation as depicted in the Kharosṭhī documents from Chinese Turkestan.— IHQ. Vol. 19. 1943, № 4.
Agrawala, 1953 — *Agrawala R. S.* Position of slaves and serves as depicted in the Kharosṭhī documents from Chinese Turkestan.— IHQ. Vol. 19. 1953. № 2.
Agrawala, 1954 — *Agrawala R. S.* Numismatic data in the Niya Kharoshthī documents from Central Asia.— Journal of the Asiatic Society of India. Vol. 16. Pt. 2. Bombay, 1954.

Agrawala, 1955 — *Agrawala R. S.* Profession and persons in the Niya society.— JASB. Vol. 30. Pt. 1—2. 1955.
Akanuma, 1929 — *Akanuma Chisen.* The comparative catalogue of Chinese āgāmas and Pāli nikaya. Nagoya, 1929 (на яп. яз., англ. рец.).
Allberry, 1938 — *Allberry Ch.* A Manichaean Psalm-book. Stuttgart, 1938.
Allberry, 1977 — *Allberry Ch.* Die manichäische Bemafest.— Der Manichäismus. Hrsgb. von G. Widengren. Darmstadt, 1977.
Alfaric, 1918—1919 — *Alfaric P.* Les écritures manichéennes. T. 1—2. P., 1918—1919.
Andersson, 1933 — *Andersson G.* Selected Ordos bronzes.— BMFEA. 1933, № 4.
Andreas, 1910a — *Andreas F.* Bruchstücke einer Pehlewi-Übersetzung der Psalmen aus den Sassanidenzeit.— SBAW. H. 41. 1910.
Andreas, 1910б — *Andreas F.* Zwei sogdische Exkurse zu Wilhelm Thomsens: ein Blatt in türkischer Runenschrift.— SPAW. H. 41. 1910.
Andreas, Barr, 1933 — *Andreas F., Barr K.* Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen.— SPAW. T. 1. 1933.
Andreas, Henning, 1932—1934 — *Andreas F., Henning W.* Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch Turkestan. 1—3.— SPAW. T. 1—3. 1932—1934.
Andreas, Henning, 1977 — *Andreas F., Henning W.* Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch Turkestan. Acta Tranica. T. 14. *Henning W.* Selected works. T. 1. Leydes — Téhéran — Liége, 1977.
Arat, 1964a — *Arat R.* Eski türk nukuk veşikalari.— Türk kültürü arastirmalari. T. 1. Ankara, 1964.
Arat, 1964б — *Arat R.* Der Herrschertitel Idiq-qut.— UAJ. Vol. 35. 1964.
Arat, 1965 — *Arat R.* Eski Türk siiri. Ankara, 1965.
Arlotto, 1970—1971a — *Arlotto A.* Old Turkic oracle books.— MS. Vol. 29. 1970—1971.
Arlotto, 1970—1971б — *Arlotto A.* The so-called Christian oracle book.— MS. Vol. 29. 1970—1971.
Arnold-Döben, 1978 — *Arnold-Döben V.* Die Bildersprache des Manichäismus. Köln, 1978.
Asmussen, 1961 — *Asmussen J.* The Khotanese Bhadraçaryādeśana.— Royal Academy publications. T. 32. Pt. 2. Copenhagen, 1961.
Asmussen, 1965 — *Asmussen J.* Xuāstvānīft. Studies in Manichaeism.— Acta theologica Danica. Vol. 7. Copenhagen, 1965.
Asmussen, 1966 — *Asmussen J.* Der Manichäismus als Vermittler des literarischen Gutes.— Temenos. Vol. 2. 1966.
Asmussen, 1968 — *Asmussen J.* Manikoeismen.— Illustreret religionshistorie. Vol. 3. Copenhagen, 1968.
Asmussen, 1975a — *Asmussen J.* Iranische neutestamentliche Zitate und Texte und ihre textkritische Bedeutung.— Altorientalische Forschungen. Bd. 2. B., 1975.
Asmussen, 1975б — *Asmussen J.* Der Manichäismus.— Handbuch der Religionsgeschichte. Göttingen, 1975.
Asmussen, 1975в — *Asmussen J.* Manichaean literature. Persian heritage series. Vol. 22. N. Y., 1975.
Asmussen, 1982 — *Asmussen J.* The Sogdian and Uighur-Turkish Christian literature in Central Asia before the rise of Islam.— A Survey of Indological and Buddhist studies. Volume in honour of Professor Y. W. de Yong on his sixtieth birthday. Canberra, 1982.
Asmussen, 1983 — *Asmussen J.* Christians in Iran.— Cambridge history of Iran. Vol. 3. Pt. 2. Cambr., 1983.
Asmussen, 1988 — *Asmussen J.* Manichaean literature.— Persian literature. N. Y., 1988.
Atlas, 1980 — Atlas of primitive man in China. Beijing, 1980.
Atiya, 1968 — *Atiya A.* A history of Eastern Christianity. L., 1968.
Bacot, Thomas, Toussaint, 1940—1946 — *Bacot J., Thomas F., Toussaint Ch.* Documents de Touen-Houang relatifs à l'histoire du Tibet. P., 1940—1946.
Bader, 1975 — *Bader F.* Une isoglosse gréco-tokharienne: un affixe casuel et particule d'énumération.— BSLP. T. 70. Fasc 1. 1975.
Bader, 1976 — *Bader F.* Le présent du verbe «être» en l'Indo-européen.— BSLP. T. 71. Fasc. 1. 1976.

Bagchi, 1927 — *Bagchi P. Ch.* Le canon bouddhique en Chine. Les traducteurs et les traductions. T. 1. P., 1927.
Bagchi, 1951 — *Bagchi P. Ch.* India and China. A thousand years of cultural relations. N. Y., 1951.
Bagchi, 1955 — *Bagchi P.* India and Central Asia. Calcutta, 1955.
Bailey, 1936 — *Bailey H.* Agnean and Kuchean.— BSO(A)S. Vol. 8. 1936.
Bailey, 1937 — *Bailey H.* Ttaugara.— BSO(A)S. Ser. 8. Vol. 4. 1937.
Bailey, 1937—1942 — *Bailey H.* Hvatanica. 1—4.— BSO(A)S. Vol. 7—10. 1937—1942.
Bailey, 1938a — *Bailey H.* Codices Khotanenses. Copenhagen, 1938.
Bailey, 1938б — *Bailey H.* Hvatanica. T. 3.— BSO(A)S. Vol. 9. Pt. 3. 1938.
Bailey, 1938b — *Bailey H.* Monumentum linguarum Asiae Maioris. Vol. 2. Codices Khotanenses. Copenhagen, 1938.
Bailey, 1940a — *Bailey H.* Rāma. 2.— BSO(A)S. Vol. 9. Pt. 3. 1940.
Bailey, 1940б — *Bailey H.* Rāma. 2.—BSO(A)S. Vol. 10. Pt. 3. 1940.
Bailey, 1942 — *Bailey H.* Hvatanica, 4.— BSO(A)S. Vol. 10. 1940, № 4.
Bailey, 1945 — *Bailey H.* The Khotan Dharmapada.— BSO(A)S. Vol. 11. Pt. 3. 1945.
Bailey, 1945—1967.— *Bailey H.* Khotanese texts. Vol. 1—6. Cambr., 1945—1967.
Bailey, 1947 — *Bailey H.* Recent work in «Tokharian».— Transactions of the Philological society. 1947. Oxf., 1948.
Bailey, 1948 — *Bailey H.* Irano-Indica. T. 10.— BSO(A)S. Vol. 12. Pt. 2. 1948.
Bailey, 1949 — *Bailey H.* A Khotanese text concerning the Turks in Kansou.— NS. Vol. 1. Pt. 1. 1949.
Bailey, 1950a — *Bailey H.* Irano-Indica. 3.— BSO(A)S. Vol. 13. Pt. 2. 1950.
Bailey, 1950б — *Bailey H.* The Tumshuq Karmavācanā.— BSO(A)S. Vol. 13. Pt. 3. 1950.
Bailey, 1951a — *Bailey H.* Khotanese Buddhist texts.— Cambridge Oriental series. T. 3. L., 1951.
Bailey, 1951б — *Bailey H.* The Stael-Holstein miscellany.— AM. N. S. Vol. 11. Pt. 1. 1951.
Bailey, 1959 — *Bailey H.* Vijaya Sangrāma.— N. S. Vol. 7. Pt. 1—2. 1959.
Bailey, 1960 — *Bailey H.* Mā'hyāra.— Bulletin of the Deccan college Research institute. Vol. 20. Pt. 1—4. Poona, 1960.
Bailey, 1960—1968 — *Bailey H.* Saka documents. T. 1—4.— CII. Vol. 5. Pt. 2. Portfolios 1—4. L. 1960—1968.
Bailey, 1961a — *Bailey H.* Indo-Scythian studies, being Khotanese texts. Vol. 4. Cambr., 1961.
Bailey, 1961б — *Bailey H.* Gaustana-, the kingdom of the Sakas in Khotan.— Indo-Scythian studies, being Khotanese texts. Vol. 4. Cambr., 1961.
Bailey, 1963 — *Bailey H.* Romantic literature in early Khotan.— Mélanges Massé. Téhéran, 1963.
Bailey, 1964a — *Bailey H.* Śrī Viśa' Śūra and the Ta-wang.— NS. Vol. 11. Pt. 1. 1964.
Bailey, 1964б — *Bailey H.* Saka miscellany.— Indo-Iranica. T. 12, 1964.
Bailey, 1965 — *Bailey H.* Viśa' Saṃgrāma.— AM. N. S. Vol. 11. Pt. 2. 1965.
Bailey, 1967a — *Bailey H.* Indo-Scythian studies, being Khotanese texts. T. 6. Cambr, 1967.
Bailey, 1967б — *Bailey H.* Prolexis to the Book of Zambasta.— Indo-Scythian studies, being Khotanese texts. Vol. 6. Cambr., 1967.
Bailey, 1968 — *Bailey H.* Saka documents. Text. Volume.— CII. Vol. 5. Pt. 2. 1968.
Bailey, 1970 (1972) — *Bailey H.* Tokharika.— JRAS. 1970/1972, № 2.
Bailey, 1971a — *Bailey H.* The kingdom of Khotan.— Papers of Far Eastern history. 1971, № 4.
Bailey, 1971б — *Bailey H.* Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra, the summary in Khotan Saka.— The Australian National University, faculty of Asian studies. Occasional paper 10. Canberra, 1971.
Bailey, 1972 — *Bailey H.* A half-century of Irano-Indian studies.— JRAS. 1972, № 2.

Bailey, 1974 — *Bailey H.* The Pradakṣiṇa-sūtra of Chang Tsiang-kuin.— Buddhist studies in honour of I. B. Horner. Dordrecht, 1974.
Bailey, 1977 — *Bailey H.* Mahāprajñāparamitā-sutra. L., 1977.
Bailey, 1979 — *Bailey H.* Dictionary of Khotan Saka. Cambr., 1979.
Bailey, 1980 — *Bailey H.* Kharoshthī inscription of Senavarma, king of Di.— JRAS. 1980. № 1.
Bailey, 1981 — *Bailey H.* The culture of the Sakas in ansient Iranian Khotan.— The Columbia lectures on Iranian studies. N. Y., 1981.
Bailey, 1983 — *Bailey H.* Khotanese Saka literature.— The Cambridge history of Iran. Vol. 3 (2). Cambr., 1983.
Balph, Elliot, 1969 — *Balph W., Elliot M.* Runes. Cambr., 1969.
Bang, 1925 — *Bang W.* Manichäische Hymnen.— Le Muséon. Vol. 38. 1925.
Bang, 1926 — *Bang W.* Bruchstücke einer Nestorianischen Georgspassion.— Le Muséon. Vol. 39. 1926.
Bang, 1931 — *Bang W.* Manichäische Erzähler.— Le Muséon. Vol. 44. 1931.
Bang, Gabain, 1929 — *Bang W., Gabain A.* Türkische Turfan-Texte. 1.— SPAW. 1929.
Bang, Gabain, 1972a — Bang W., Gabain A. Der grosse Hymnus auf Mani.— SETF. Bd. 2. Lpz., 1972.
Bang, Gabain, 1972б — *Bang W., Gabain A.* Türkische Turfan-Texte. 2.— SETF. Bd. 2. Lpz., 1972.
Bang, Gabain, Rachmati, 1934 — *Bang W., Gabain A., Rachmati C.* Türkische Turfantexte. 6. Das buddhistische Sutra Säkiz Yükmäk.— SPAW. Bd. 10. 1934.
Bang, Rachmati, 1932 — *Bang W., Rachmati G.* Die Legende von Oghuz qaghan.— SBAW. Bd. 8. 1932.
Bang, Rachmati, 1933 — *Bang W., Rachmati G. R.* Lieder aus Alt-Turfan.— AM. Vol. 9. 1933.
Bareau, 1955 — *Bareau A.* Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule.—BEFEO. Vol. 38. P., 1955.
Bartholomae, 1916—1925 — *Bartholomae Chr.* Zur Kenntniss des mittel-iranischen Mundarten. T. 1—6. — SRAW. 1916—1925.
Barthoux, 1930 — *Barthoux J.* Les fouilles de Haḍḍa. 3. Figures et figurines.— MDAFA. T. 6. 1930.
Baumstark, 1915 — *Baumstark A.* Neue sogdische-nestorianische Bruchstücke.— Oriens Christianus.— NS. 1915. № 4.
Bazin, 1948 — *Bazin L.* Un texte prototurc du IV-ème siècle du distique Hiongnou de Tsin-chou.— Oriens, T. 1. Pt. 2. 1948.
Bazin, 1950 — *Bazin L.* Recherches sur les parlers T'o-pa.— T'P. T. 99. Fasc. 4—5. 1950.
Bazin, 1953 — *Bazin L.* Appartenances linguistiques des envahisseurs altaïques de la Chine du Nord aux IV-ème et V-ème siècles A. D.— Cahiers d'histoire mondiale. T. 1. 1953, № 1.
Bazin, 1974 — *Bazin L.* Les calendriers turcs anciens et medievaux. Lille, 1974.
Bazin, 1975 — *Bazin L.* Les Turcs et les Sogdiens d'après les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie).— Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste. P., 1975.
Beal, 1884 — *Beal S.* Si-yu-ki. Buddhist records of the Western World. Vol. 1—2. L., 1884.
Beal, 1888 — *Beal S.* The life of Hsiuen-tsang. L., 1888.
Beal, 1906 — *Beal S.* Buddhist records of the Western World. Vol. 1. L., 1906.
Bechert, 1961 — *Bechert H.* Bruchstücke buddhistischer Versammlungen aus zentralasiatischen Sanskrithandschriften. Die Anavataptagāthā und die Sthaviragāthā. Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 6.— DAWBIO. 1961, № 51.
Beckwith, 1987 — *Beckwith Ch.* The Tibetan empire in Central Asia. Princeton, 1987.
Bednarczuk, 1972 — *Bednarczuk L.* Elementy nicindieuropejskie w języku tocharskim.— Sprawozdania z posiedzeń Komisji. Oddział PAN w Krakówie. T. 16. Pt. 2. 1972—1973.
Benveniste, 1929 — *Benveniste E.* Essai de grammaire sogdienne. Pt. 2. Morphologie, syntaxe et gossalire.— Mission Pelliot en Asie Centrale. T. 3. P., 1929.
Benveniste, 1930 — *Benveniste E.* Noms sogdiens dans un texte pehlévi de Turfan.— JA. T. 217. Fasc. 2. 1930.
Benveniste, 1933a — *Benveniste E.* Notes sur les textes sogdiens bouddhiques du British Museum.— JRAS. 1933.
Benveniste, 1933б — *Benveniste E.* Notes sogdiennes. 1.— JRAS. 1933.
Benveniste, 1933в — *Benveniste E.* Notes sogdiennes. 2.— JA. T. 223. Fasc. 2. 1933.
Benveniste, 1936 — *Benveniste E.* Notes sogdiennes. 3.— JA. T. 226. Fasc. 2. 1936.
Benveniste, 1938a — *Benveniste E.* Notes sogdiennes. 4.— BSO(A)S. Vol. 9. Pt. 3. 1938.
Benveniste, 1938в — *Benveniste E.* Sur un fragment d'un psautier.— JA. T. 230. 1938.
Benveniste, 1939 — *Benveniste E.* Notules sogdiennes.— JA. T. 231. Fasc. 2. 1939.
Benveniste, 1940a — *Benveniste E.* Codices sogdiani. Manuscripts de la Bibliothèque Nationale (Mission Pelliot).— Monumenta linguarum Asiae Majoris. Vol. 3. Copenhague, 1940.
Benveniste, 1940б — *Benveniste E.* Textes sogdiens. P., 1940.
Benveniste, 1943—1945 — *Benveniste E.* Fragments des Actes de Saint Georges en version sogdienne.— JA. Vol. 234. Pt. 1. 1943—1945.
Benveniste, 1945 — *Benveniste E.* Etudes iraniennes.— TPhS. 1945.
Benveniste, 1946 — *Benveniste E.* Vessantara Jātaka. Texte sogdian. P., 1946.
Benveniste, 1951 — *Benveniste E.* Notes sogdiennes. 5.— JA. T. 239. 1951.
Benveniste, 1955 — *Benveniste E.* Sur quelques textes sogdiens chrétiens.— JA. Vol. 243. Pt. 3. 1955.
Benveniste, 1959 — *Benveniste E.* Etudes sur quelques textes sogdiens chrétiens. 2.— JA. Vol. 247. 1959.
Benveniste, 1960a — *Benveniste E.* «Etre» et «avoir» dans leurs fonctions linguistiques.— BSLP. T. 55. Fasc. 1. 1960.
Benveniste, 1966 — *Benveniste E.* Le verbe *stā-* comme auxiliaire en iranien.— AO. T. 30. 1966.
Benveniste, 1967 — *Benveniste E.* Le verbe iranien *nam* en sogdien.— BSO(A)S. Vol. 30. Pt. 3. 1967.
Benveniste, 1979 — *Benveniste E.* Etudes sogdiennes.— Beiträge zur Iranistik hrsg. von Georges Regard. Bd. 9. Wiesbaden, 1979.
Benzing, 1959 — *Benzing J.* Das Hunnische, Donaubulgarische und Wolgabulgarische.— PhTF. Bd. 1. 1959.
Bernhard, 1965, 1968 — *Bernhard F.* Udānavarga. Textausgabe, Indices, Konkordanzen, Tabellen. Bd. 1—2. Göttingen, 1965, 1968.
A bilingual, 1964 — A bilingual Graeco-Aramaic edict by Aśoka. Serie Orientale Roma. T. 29. Roma, 1964.
Bivar, 1963 — *Bivar A. D. H.* The Kanishka dating from Surkh Kotal.— BSO(A)S. Vol. 26. Pt. 3. 1963.
Bivar, 1979 — *Bivar A. D. H.* The absolute chronology of the Kushano-Sasanian governors in Central Asia.— Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1979.
Black, 1928 — *Black D.* A study of Kansu and Honan aeneolithic skulls and specimens from later Kansu prehistoric sites in comparison with North China and other recent crania.— Palaeontologia Sinica (series D). Vol. 6. Fasc. 1. Peking, 1928.
Bo Utas, 1985 — *Bo Utas.* Mānistān and xānāqah.— Acta Iranica. Vol. 25. Leiden, 1985.
Bombaci, 1964 — *Bombaci A.* The Turkic literatures. Introductory notes on the history and style.— PhTF. T. 2. 1964.
Bombaci, 1968 — *Bombaci A.* Histoire de la littérature turque. P., 1968.
Bongard-Levin, Tyomkin, 1965 — *Bongard-Levin G. M., Tyomkin E. N.* Fragment of the unknown manuscript of Saddharmapuṇḍarika from the N. F. Petrovsky collection.— IIJ. Vol. 8. 1965, № 4.

Bongard-Levin, Tyomkin, 1967 — *Bongard-Levin G. M., Tyomkin E. N.* New Buddhist texts from Central Asia (Paper presented to the XXVIIth International congress of Orientalists). Moscow, 1967.
Bongard-Levin, Vorobyova-Desyatovskaya, 1983 — *Bongard-Levin G. M., Vorobyova-Desyatovskaya M. I.* Indian texts from Central Asia. Moscow, 1983.
Boodberg, 1939 — *Boodberg P.* Marginalia to the histories of the Khotanese dynasties.— HJAS. Vol. 2. 1939.
The Book of Zambasta, 1968 — The Book of Zambasta. The Khotanese poem on Buddhism.— London Oriehtal series. Vol. 2. Pt. 1. 1968.
Boyce, 1951 — *Boyce M.* Sadwēs and Pēsūs.— BSO(A)S. Vol. 13. Pt. 4. 1951.
Boyce, 1952 — *Boyce M.* Some Parthian abecedarian hymns.— BSO(A)S. Vol. 14. Pt. 3. 1952.
Boyce, 1954 — *Boyce M.* The Manichaean hymn-cycles in Parthian.— London Oriental series. Vol. 3. L., 1954.
Boyce, 1956 — *Boyce M.* Some remarks on the present state of the Iranian Manichaean MSS. from Turfan, together with additions and corrections to Manichaean hymn-cycles in Parthian.— MJO. Bd. 4. H. 2. 1956.
Boyce, 1957 — *Boyce M.* The Parthian gōšan professional singer and Iranian ministrel tradition.— JRAS. 1957.
Boyce, 1960 — *Boyce M.* A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichean script in the German Turfan collection.— DAWBIO. 1960. № 45.
Boyce, 1962 — *Boyce M.* On Mithra in the Manichaean pantheon. A locust's leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh. L., 1962.
Boyce, 1964 — *Boyce M.* The use of relative particles in Western Middle Iranian.—Indo-Iranica. Mélanges présentes à Georg Morgenstierne. Wiesbaden, 1964.
Boyce, 1968 — *Boyce M.* The Manichaean literature in Middle Iranian.— Handbuch der Orientalistik. Abt. 1. Bd. 4. Absch. 4. Lfg. 1. Leiden — Köln, 1968.
Boyce, 1975 — *Boyce M.* A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Texts with notes.— Acta Iranica. Vol. 9. Téhéran — Liége, 1975.
Boyce, 1977 — *Boyce M.* A word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian.— Acta Iranica. Sér. 3. Vol. 2. Suppl. Téhéran — Liége, 1977.
Boyce, 1983a — *Boyce M.* Manichaean Middle Persian writings.—The Cambridge history of Iran. Vol. 3 (2). 1983.
Boyce, 1983б — *Boyce M.* Parthian writings and literature.— The Cambridge history of Iran. Vol. 3 (2). 1983.
Boyer, Rapson, Senart, 1920—1929 — *Boyer A., Rapson E., Senart E.* Kharoṣṭhī inscriptions discovered by sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Pt. 1—3. Oxf., 1920—1929.
Braun, 1901 — *Braun O.* Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe.— Oriens Christianus. H. 1. 1901.
Braun, 1953 — *Braun O.* Timothei patriarchae I epistolae, ed. Oscar Braun.— CSChO. Vol. 74. Lewwen, 1953.
Brock, 1978 — *Brock N., van.* Ton et vocalisme en tokharien.— Etrennes de septentaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparés offerts a M. Lejlune. Etudes et commentaires. P. 91. Paris — Klinckick, 1978.
Broomhead, 1953 — *Broomhead J.* Tocharian *spin* and *el.*— TPh S. 1952. Ofx., 1953.
Brough, 1961 — *Brough J.* A Kharosthī inscription from China.— BSO(A)S. Vol. 24. P. 3. L., 1961.
Brough, 1962 — *Brough J.* The Gandhari Dharmapada. London Oriental series. Vol. 7. London — New York — Toronto, 1962.
Brough, 1965 — *Brough H.* Comments on third century Shanshan and the history of Buddhism.— BSO(A)S. Vol. 28. Pt. 3. 1965.
Bruce, 1907 — *Bruce C.* On the footsteps of Marco Polo. Edinburgh — London, 1907.
Brunner, 1977 — *Brunner Chr.* A syntax of Western Middle Iranian. N. Y., 1977.

Budge, 1893 — *Budge W.* Thomas of Marga. The Book of Governors. L., 1893.
Burkitt, 1924 — *Burkitt E.* The religion of the Manichees. Cambr., 1924.
Burrow, 1934—1935 — *Burrow T.* Iranian loan-words in the Kharoṣṭhī documents. 1. — BSO(A)S. Vol. 7—8. 1934—1935.
Burrow, 1935 — *Burrow T.* Tocharian elements in Kharoṣṭhī documents.— JRAS. Vol. 7. 1935.
Burrow, 1936 — *Burrow T.* The dialectical position of the Niya Prakrit.— BSO(A)S. Vol. 7. 1936.
Burrow, 1937 — *Burrow T.* The dialectical position of the Niya Prakrit.— BSO(A)S. Vol. 7. 1936.
Burrow, 1937 — *Burrow T.* The language of the Kharoṣṭhī documents from Chinese Turkestan. Cambr., 1937.
Burrow, 1938 — *Burrow T.* Further Kharoṣṭhī documents from Niya.— BSO(A)S. Vol. 9. 1938.
Burrow, 1940.— *Burrow T.* A translation of the Kharoṣṭhī documents from Chinese Turkestan. L., 1940.
Caroll, 1953 — *Caroll T.* Account of the Tu yü hun in the history of the Chin dynasty. Berkeley — Los Angeles, 1953.
Carruthers, 1914 — *Carruthers D.* Unknown Mongolia. Vol. 2. L., 1914.
Carter, 1925 — *Carter Th.* The invention of printing in China and its spread westward. N. Y., 1925.
Catalogue, 1970, 1983 — Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang — (Fonds Pelliot chinois). Vol. 1. № 2001—
Chang Kun, 1956—1960 — *Chang Kun.* An analysis of the Tunhuang Tibetan annals.— JAOS. Vol. 5. N 1—2. 1956—1960.
Chaudhuri, 1976 — *Chaudhuri S.* Analytical study of the Abhidarmakośa. Calcutta, 1976. An analysis of the Tunhuang Tibetan annals.— JAOS. Vol. 5. № 1—2. 1956—1960.
Chavannes, 1903a — *Chavannes E.* Documents sur les toukiué (turcs) occidentaux. Saint-Pétersbourg, 1903 (Труды Орхонской экспедиции, b).
Chavannes, 1897 — *Chavannes E.* Le néstorianisme et l'inscription de Karabalagsoun.— JA. Ser. 9. T. 9. 1897.
Chavannes, 1903 — *Chavannes E.* Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhara (518—522 p. Ch.).— BEFEO. T. 3. № 3. Hanoï, 1903.
Chavannes, 1905a — *Chavannes E.* Les livres chinois avant l'invention du papier.— JA. Pt. j — f. 1905.
Chavannes, 1905б — *Chavannes E.* Les pays d'Occident d'après le Wei-lio.— T'P. Ser. 2. Vol. 6. Leydes, 1905.
Chavannes, 1905в — *Chavannes E.* Notes additionelles sur les toukiué (turcs) occidentaux.— T'P. Sér. 2. Vol. 5. 1905.
Chavannes, 1905г — *Chavannes E.* Yinagupta (528—605 après J. C.).— T'P. Sér. 2. Vol. 6. Leydes, 1905.
Chavannes, 1906 — *Chavannes E.* Trois généraux chinois de la dynastie des Han Orientaux. Pan Tch'ao (32—102 p. C.); son fils Pan Yong; Leang K'in. Chapitre 77 du Heou Han Chou.— T'P. Sér. 2. Vol. 7. 1906.
Chavannes, 1907a — *Chavannes E.* Les pays d'Occident d'après le Heou Han Chou.— T'P. Sér. 2. Vol. 3. 1907.
Chavannes, 1907б—*Chavannes E.* Chinese documents from the sites of Dandān-Uilik, Niya and Endere.— *Stein A.* Ancient Khotan. Vol. 1. Oxf., 1907.
Chavannes, 1913 — *Chavannes E.* Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan Oriental. Oxf., 1913.
Chavannes, Pelliot, 1913 — *Chavannes E., Pelliot P.* Un traité manichéen retrouvé en Chine.— JA. Sér. 11. Vol. 1. 1913.
Chavannes, Petrucci, 1914 — *Chavannes E., Petrucci R.* La peinture chinoise au Musée Guimet.— AA. 1912, № 4—6.
Ch'en, 1964 — *Ch'en K. K. S.* Buddhism in China. Princeton, 1964.
Christensen, 1910 — *Christensen A.* De manikoeiske textfragmenter fra Turfan. Foredrag i filologisk-historisk samfund. 18.04.1907.— Kort udsigt over det philologisk-historiske samfunds virksomhed. Oktbr. 1904 — Oktbr. 1909. København, 1910.

Clark, 1980 — *Clark L.* Turkic loan-words in Mongol. T.I: t. The treatment of noninitial *s, z, š, č.*— CAJ. Vol. 24. 1980, № 1—2.
Clauson, 1931 — *Clauson G.* The geographical names in the Stael-Holstein scroll.— JRAS. № 4. 1931.
Clauson, 1961 — *Clauson G.* Notes in the Irk Bitig.— UAJ. Bd. 33. H. 3—4. 1961.
Clauson, 1962 — *Clauson G.* Turkish and Mongolian studies. L., 1962.
Clauson, 1970 — *Clauson G.* The origin of the Turkish runic alphabet.— AO. Vol. 32. 1970.
Clauson, 1971 — *Clauson G.* Some notes on the inscription of Tonuquq.— Studia Turcica. Budapest, 1971.
Clauson, 1972 — *Clauson G.* An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish. Oxf., 1972.
Clauson, 1973a — *Clauson G.* Philology and archaeology.— Antiquity. Vol. 47. 1973.
Clauson, 1973б — *Clauson G.* Turkish philology in Hungary.— AM. Vol. 18. Pt. 2. 1973.
Clauson, 1981 — *Clauson G.* The geographical name in the Stael-Holstein scroll.— JRAS. 1981.
Clawiter, Holzmann, 1965 — *Clawiter W., Holzmann L.* Sanskrithands-schriften aus den Turfanfunden. T. 1. Wiesbaden, 1965.
Conrady, 1920 — *Conrady A.* Die chinesischen Handschriften und sonstige kleinfunde Sven Hedins in Lou-lan. Stockholm, 1920.
Constantin, 1958 — *Constantin G.* Were the «Hiung-nu» Türks or Mongols? Regarding some etymologies proposed by W. Shiratori.— Studia et acta Orientalia. T. 1. Bucarest, 1958.
Čop, 1975 — *Čop B.* Studien im tocharischen Auslaut 1 — Univerza v Ljubljani. Filozafska fakulteta, oddelekza primerjano jezikoslovje in orientalistiko. Series comparativa. T. 2. Ljubljana, 1975.
Cordier, 1920 — *Cordier H.* Histoire générale de la Chine. Vol. 1. P., 1920.
Couvreur, 1947a — *Couvreur W.* Hoopdzaken van de Tochaarse klanken vormleer.— Philologische studiën, teksten en verhandelingen heuven. Behher van philologische studien. Reeks 2. Deel 4. Antwerpen, 1947.
Couvreur, 1947б — *Couvreur W.* (Rés.): *Lane A.* The Tocharian Puṇyavantajātaka.— BO. 1947. № 5.
Couvreur, 1948 — *Couvreur W.* Het genhoornmotief in de Tochaarse B literatuur.— Miscellanica Gessleriana. Antwerpen, 1948.
Couvreur, 1949 — *Couvreur W.* (Rés.): *Lane A.* Vocabulary to the Tocharian Punyavantajātaka.— BO. 1949. № 1.
Couvreur, 1953a — *Couvreur W.* Tochaarse kloosterrekkuningluen karavanpassen van de Bibliothèque Nationale te Parijs.— Handelingen van het Turntiqste Vlaams philologencongres. Antwerpen, 1953.
Couvreur, 1953б — *Couvreur W.* Het leven van de Boeddha volgens de Tochaarse loronnen.— Handelingen van het Twintigste Vlaams philologencongres. Antwerpen, 1953.
Couvreur, 1954a — *Couvreur W.* Kutshische Vinaya und Prātimokṣa-Fragmente aus der Sammlung Hoernle.— Asiatica Festschrift. F. Weller. Lpz., 1954.
Couvreur, 1954б — *Couvreur W.* Koetsjische literate fragmenten nit de Berlijnse versameling.— Handelingen 8 der Luidnederlandse Maatschappij voor Taal en Letterkunde en Geschiedenis. Antwerpen, 1954.
Couvreur, 1955 — *Couvreur W.* Nieuwe Koetsjische fragmenten van de Bibliothèque Nationale te Parijs.— Handelingen van het Eenentwingste Vlaams filologencongres. Leuven, 1955.
Couvreur, 1955—1957 — *Couvreur W.* Bemerkungen zu P. Pouchas thesaurus lingual tocharical dialecti A.— La nouvelle Clio. T. 7—9. 1955—1957, № 1—6.
Couvreur, 1958—1959 — *Couvreur W.* Centraalaziatische graffiti van de verzameling Peliot in de Musée Guimet te Parijs.— Handelingen van het Nederlands filologencongres. Leuven, 1958—1959.
Couvreur, 1964 — *Couvreur W.* Nieuwe Koetsjische fragmenten van het Aranemijataka.— OG. T. 1. 1964.

Couvreur, 1965 — *Couvreur W.* Koetsjische schrifftabellen in slanting Gupta.— OG. T. 3. 1965.
Couvreur, 1966 — *Couvreur W.* Sanskrit-Tochaarse Mātṛcetafragmenten.— OG. T. 3. 1966.
Couvreur, 1968 — *Couvreur W.* Zu einigen sanskrit-kutschischen Listen von Stichwörtern aus dem Catusparisatsūtrā, Dasottarasūtra und Nidānasamyukta.— Pratidanam. Indian, Iranian and Indo-European studies presented to F. B. J. Kuiper on his sixtieth birthday. The Hague — Paris — Mouton, 1968.
Couvreur, 1969 — *Couvreur W.* Sanskrit-Tochaarse en Sanskrit-Koetsjische trafwoord enlijsten van de Dīrghagāma (Dīghanikāya).— OG. T. 4. 1969.
Couvreur, 1970 — *Couvreur W.* Boeddhistische Sanskrit-fragmenten in Koetsjische Handschriften verzamelingen.— ANAMNACIC. Gedenkboek Prof. Dr. E. A. Leemans. Brugge, 1970.
Conze, 1948 — *Conze E.* Text, Sources and Bibliography of the Prajñāparāmitā-hṛdaya-sūtra.— JRAS. 1948.
Cribb, 1981 — *Cribb J.* Gandharan hoards of Kushano-Sasanian and Late Kushan coppers.— Coin hoards. Vol. 6. Royal Numismatic society. L., 1981.
Cribb, 1984—1985 — *Cribb J.* The Sino-Kharoṣṭhī coins of Khotan; their attribution and relevance to Kushan chronology. Pt. 1—2.— NC. 1984—1985.
Čuguevskii, 1981 — *Čuguevskii L. I.* Touen-Houang du VIII-ème au X-ème siècles.— Nouvelles contributions aux recherches de Touen-houang. Vol. 17. Genève, 1981.
Cumont, 1908, 1912 — *Cumont F.* Recherches sur le manichéisme T. 1—3. Bruxelles, 1908, 1912.
Czeglédy, 1972 — *Czeglédy K.* On the numerical composition of the ancient Turkish tribal confederation.— AOH. T. 25, 1972.
Czeglédy, 1973 — *Czeglédy K.* Gardizi on the history of Central Asia.— AOH. T. 23. Fasc. 3. 1973.
Dabbs, 1963 — *Dabbs J.* History of the discovery and exploration of Chinese Turkestan. L., 1963.
Daffinà, 1975 — *Daffinà P.* Sulla piú antica diffusione del buddismo nella Serindia e nell'Iran Orientale.— Acta Iranica. T. 4. Sér. 2. Monumentum. H. S. Nyberg. Leydes — Téhéran — Liége, 1975.
Das, 1901 — *Das S. Ch.* Tibetan-English dictionary. Calcutta, 1901.
Dauvillier, 1949 — *Dauvillier J.* L'évangélisation du Moyen Age tibétain.— Actes du XXI Congrès international des orientalistes. 1949.
Davary, 1982 — *Davary G.* Baktrisch. Ein Wörterbuch auf Grund der Inschriften, Handschriften, Münzen und Siegelsteine. Heidelberg, 1982.
Debevoise, 1938 — *Debevoise N.* A political history of Parthia. Chicago, 1938.
Demiéville, 1954 — *Demiéville P.* La Yogācārbhūmi de Saṅgharakṣa.— BEFEO. Vol. 44, 1954.
Dickson, 1874 —1875 — *Dickson J.* The Upasampadā-Kammavācāna being the Buddhist manual of the form and manner of ordering of priests and deacons. The Pāli text with a translation and notes.— JRAS. N. s. Vol. 7. Pt. 1. L., 1874—1875.
Dickson, 1876 — *Dickson J.* The Pâtimokka, being the Buddhist office of the confession of priests. The Pāli text with a translation and notes.— JRAS. N. s. Vol. 8. 1876.
Dien, 1957 — *Dien A.* A note on HSIEN «Zoroastrianizm».— Oriens. Vol. 10. Leiden, 1957, № 2.
Dietz, 1969 — *Dietz S.* Untersuchung zur Schulzugehörigkeit der in Ujjain liegenden Gilgit-Fragmente.— Symposien zur Buddhismus-forschung. Bd. 3. № 1.
Doerfer, 1973 — *Doerfer G.* Zur Sprache der Hunnen.— CAJ. Vol. 17. 1973.
Doldour-Aqour, 1982 — Doldour-Aqour et Soubachi. Mission P. Pelliot. Vol. 4. P., 1982.
Draguet, 1972 — *Draguet R.* Commentaire du livre d'Abba Isaïe par Dadišo Qatraye.— CSChO. Vol. 1—2. 1972.

Drake, 1936—1937 — *Drake F.* Nestorian monasteries of the T'ang dynasty.— MS. Vol. 1—2. 1936—1937.
Dresden, 1942 — *Dresden M.* Bibliographia sogdiana concisa.— JVEG. 1942, № 8.
Dresden, 1955 — *Dresden M.* The Jātakastava, or praise of the Buddha's former births.— Transactions of the American philosophical society. N. s. Vol. 45. Pt. 5. Philadelphia, 1955.
Dresden, 1970 — *Dresden M.* Middle Iranian.— Current trends in linguistics. Vol. 6. The Hague — Paris, 1970.
Dresden, 1977a — *Dresden M.* A lyrical poem in Khotanese. Text-Beiträge zur Indienforschung. B., 1977.
Dresden, 1977 — *Dresden M.* Khotanese (Saka) manuscripts. A provisional handlist.— Acta Iranica. Vol. 16. Leydes — Téhéran — Liége, 1977.
Dschi, 1943 — *Dschi H.* Parallelversionen zur tocharischen Rezension des Puṇyavantajātaka.— ZDMG. Bd. 97. N. F. 22. 1943.
Dushesne-Guillemin, 1971 — *Dushesne-Guillemin J.* L'expansion de Baga.— Festschrift W. Eilers. Wiesbaden, 1971.
Dutreuil de Rhins, 1897—1898 — *Dutreuil de Rhins J.-L.* Mission scientifique dans la Haute Asie. T. 1—3. P., 1897—1898.
Dutt, 1962 — *Dutt S.* Buddhist monks and monasteries of India. Their history and their contribution to Indian culture. L., 1962.
Eberhard, 1942a — *Eberhard W.* Çin'in şimal komşuları. Bir Kaynak kitabı. Ankara, 1942.
Eberhard, 1942б — *Eberhard W.* Çin toprağindailık Hiung-nu hanedaninin hükümdarları Liu Yüan ve Liu Ts'ung'un buografileri. Ankara, 1942.
Eberhard, 1942в — *Eberhard W.* Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas. Leiden, 1942.
Eberhard, 1949 — *Eberhard W.* Das Toba-Reich. Leiden, 1949.
Eberhard, 1967 — *Eberhard W.* Settlement and social change in Asia. Hong Kong, 1967.
Ecsedy, 1964 — *Ecsedy H.* Uigurs and Tibetans in Pei-t'ing (790—791).— AOH. T. 17. 1964.
Ecsedy, 1965 — *Ecsedy H.* Old Turkic titles of Chinese origin.— AOH. T. 18. 1965.
Ekhardt, 1967 — *Ekhardt* A. Alt Korea und die Tocharer.— Sinologica. Vol. 9. 1967, № 2.
Emmerick, 1967 — *Emmerick R.* Tibetan texts concerning Khotan.— London Oriental series. Vol. 19. L., 1967.
Emmerick, 1968a — *Emmerick R.* The book of Zambasta.— London Oriental series. Vol. 21. L., 1968.
Emmerick, 1968б — *Emmerick R.* Names from Central Asia.— CAJ. Vol. 12/2.
Emmerick, 1968в — *Emmerick R.* Saka grammatical studies — London Oriental series. Vol. 20. L., 1968.
Emmerick, 1968г — *Emmerick R.* Some Khotanese inscriptions on objects of art.— JRAS. 1968. N 3—4.
Emmerick, 1969 — *Emmerick R.* Notes on the book of Zambasta.—JRAS. 1969, N 1.
Emmerick, 1970a — *Emmerick R.* Nanda the merchant.— BSO(A)S. Vol. 33. Pt. 1. L., 1970.
Emmerick, 1970б — *Emmerick R.* The Sūtra of Golden Light. L., 1970.
Emmerick, 1971—1973 — *Emmerick R.* Saka documents. Vol. 5—6. CII. Pt. 2. Vol. 5. Portfolios 5—6. L., 1971—1973.
Emmerick, 1974 — *Emmerick R.* Some Khotanese donors.— Memorial Jean de Menasce. Louvain, 1974.
Emmerick, 1977 — *Emmerick R.* Three monsters in Khotan.— Studia Iranica. T. 6/1. P., 1977.
Emmerick, 1979a — *Emmerick R.* A guide to the literature of Khotan.— SPhBOPS. Ser. 3. 1979.
Emmerick, 1979б — *Emmerick R.* The historical importance of the Khotanese manuscripts.— Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1979.

Emmerick, 1983a — *Emmerick R.* Buddhism among Iranian peoples.— The Cambridge history of Iran. Vol. 3(2). Cambr., 1983.
Emmerick, 1983б — *Emmerick R.* The Iranian settlements to the East of the Pamirs.— The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (1). Cambr., 1983.
Emmerick, 1984 — *Emmerick R.* A new Khotanese document from China.— Studia Iranica. T. 13. Fasc. 2. P., 1984.
Emmerick, 1985 — *Emmerick R.* Tibetan loanwords in Khotanese and Khotanese loanwords in Tibetan.— Orientalia Josephi Tucci memorial dicata. Vol. 1. Roma, 1985.
Emmerick, Skjørvø, 1982 — *Emmerick R., Skjørvø P.* Studies in the vocabulary of Khotanese. Pt. 1—2. Wien, 1982—1987.
Emmerick, 1985 — *Emmerick R.* The Tumshuqese Karmāvacāna texts.— Abhandlungen der geistes-sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaft und der Literatur in Mainz. Jg. 15. 1985.
Enoki, 1959 — *Enoki Kazuo.* The nationality of the Ephtalites.— URDTB. 1959, № 18.
Enoki, 1961 — *Enoki Kazuo.* The Nestorian Christianism in China in mediaeval time, according to recent historical and archaeological researches.— L'Oriente Christiana nella storia della civiltà. Roma, 1964.
Enoki, 1963 — *Enoki Kazuo.* The location of capital of Loulan and the date of the Kharoṣṭhi documents.— MRDTB. Vol. 22, 1963.
Erdal, 1978 — *Erdal M.* Irk bitig üzerine yeni notlar.— TDAY. 1978.
Eusebius, 1926, 1932 — *Eusebius.* The ecclesiastical history. Vol. 1—2. L., 1926, 1932.
Faber, 1985 — *Faber F.* A Tibetan Dunhuang treatise on simultaneous enlightment: the dmyigs-su myed-pa tshul gcig-pa'i Gzhung.— AO. Vol. 46. Copenhagen, 1985.
Faccenna, 1974 — *Faccenna D.* Excavations of the Italian archaeological mission in Pakistan: some problems of Gondharan art and architecture.— Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. 1. М., 1974.
Fa-hsien, 1886 — *Fa-hsien.* A record of Buddhistic kingdoms, being an account by the Chinese monk Fa-hsien of his travels in India and Ceylon (A. D. 399—414) in search of the Buddhist book of discipline. Oxf., 1886.
Fa-hsien, 1957 — *Fa-hsien.* A record of the Buddhist countries. Peking, 1957.
The Fihrist, 1970 — The Fihrist of al-Nadīm. Vol. 2. N. Y.— L., 1970.
Filliozat, 1948 — *Filliozat J.* Fragments de textes koutchéens de médicine et de magie. P., 1948.
Filliozat, 1958 — *Filliozat J.* Fragments de textes koutchéens de médicine et de magie. Texte, parallèles sanskrits et tibétains, traduction et glossaire. P., 1948.
Finot, 1913 — *Finot L.* The Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādins.— JA. Sér. 11. T. 2. 1913.
Finot, Huber, 1913 — *Finot L., Huber M.* Le Prātimokṣūsutra des Sarvāstivādins.— JA. Sér. 11. T. 2. 1913.
Flügel, 1862 — *Flügel G.* Mani, seine Lehre und seine Schriften. Lpz., 1862.
Forsyth, 1875 — *Forsyth T.* Report of a mission to Yarkand in 1873. Calcutta, 1875.
Foster, 1939 — *Foster J.* The church of the T'ang dynasty. L., 1939.
Foucher, 1905 — *Foucher A.* L'art gréco-buddhique de Gandhara. P., 1905.
Foucher, 1947 — *Foucher A.* La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila.— MDAFA. T. 2. P., 1947.
Franke, 1903 — *Franke O.* Kaschgar und die Kharoṣṭhī.— SPAW. Bd. 35. 1903.
Franke, 1907 — *Franke O.* Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan (Turkistan).— APAW. 1907.
Franke, 1909 — *Franke O.* Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und China.— Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 12. Lpz., 1909, № 2.
Franke, 1910 — *Franke O.* Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China.— Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen am der König Friedrich-Wilhelms . Jg. 13. Abt. 1. B., 1910.

Franke, 1914 — *Franke A.* Notes on Sir Aurel Stein's collection of Tibetan documents from Chinese Turkestan.— JRAS. 1914.
Franke, 1924a — *Franke A.* Tibetische Handschriftenfunde aus Turfan.— SPAW. Bd. 3. 1924.
Franke, 1928 — *Franke A.* Das Christentum und die tibetische Bon-Religion.— Deutsche Forschung. H. 5. 1928.
Franke, 1936—1937 — *Franke O.* Geschichte des chinesischen Reiches. Bd. 2—3. B.— Lpz., 1936—1937.
Frauwallner, 1951 — *Frauwallner E.* On the date of the Buddhist master of the Law Vasubandhu.— Serie Orientale Roma. Vol. 3. Roma, 1951.
Frauwallner, 1973 — *Frauwallner E.* Abhidarma-Studien. Der Sarvāstivādah. Eine Entwicklungsgeschichtliche Studie.— Wiener Zeitschrift fur die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie. Bd. 17. Wien, 1973.
Frye, 1950 — *Frye R.* Additional notes on the early coinage of Transoxiana. 1.— American numismatic society. Museum notes. 1950, № 4.
Frye, 1967 — *Frye R.* The significance of Greek and Kushan archaeology in the history of Central Asia.— Journal of Asian History. Vol. 1. Pt. 2. L., 1967.
Fuchs, 1926 — *Fuchs W.* Das Turfangebiet. Seine äussern Geschichte bis in die T'angzeit.— OZ. Bd. 3. 1926.
Fuchs, 1930 — *Fuchs W.* Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesishe.— AM. T. 6, 1930.
Fuchs, 1938 — *Fuchs W.* Huei-ch'ao's Pilgerreise durch Nord-West-Indien und Zentral-Asien um 726.— SPAW. Vol. 30. 1938.
Fujieda, 1957 — *Fujieda Akira.* Kin-yong Konan.— *Murata Yirō.* Kyoyō-kan. Kyoto, 1957.
Fujieda, 1966 — 1969 — *Fujieda Akira.* The Tunhuang manuscripts. A general descriprion. Pt. 1.— Zinbun. Vol. 9—10. Kyoto, 1966—1969.
Fussman, 1982 — *Fussman G.* Monnaie d'or de Kaniṣka inédite, au type du Buddha.— Revue numismatique. Sér. 6. T. 24. P., 1982.
Fuye, 1910 — *Fuye A., de la.* Monnaies incertaines de la Sogdiane et des contrées voisines. Pt. 1.— Revue numismatique. 1910, № 14.
Fuye, 1925 — *Fuye A., de la.* Monnaies incertaines de la Sogdiane et des contrées voisines. Pt. 2.— Revue numismatique. 1925, № 28.
Fuye, 1926 — *Fuye A. de la.* Monnaies incertaines de la Sogdiane et des contrées voisines. Pt. 3.— Revue numismatique. 1926, № 29.
Gabain, 1938 — *Gabain A.* Brief der uigurischen Hüen-tsang-Biographie.— SPAW. 1938.
Gabain, 1950 — *Gabain A.* Der Islam. Bd. 29. 1950.
Gabain, 1952 — *Gabain A.* Die Frühgeschichte der Uiguren: 607—745.— Nachrichten des Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens. Hamburg, 1952, № 72.
Gabain, 1954 — *Gabain A.* Buddhistische Türkenmission.— Asiatica. Festschrift Fr. Weller. Lpz., 1954.
Gabain, 1955a — *Gabain A.* Die alttürkische Literatur.— Philologiae Turciae fundamenta. Vol. 2. Wiesbaden, 1955.
Gabain, 1955б — *Gabain A.* Hunnisch-türkische Beriehungen.— Z. V. Togan's Armagan. Istanbul, 1955.
Gabain, 1961a — *Gabain A.* Das uigurische Königreich von Chotscho (850—1250).— SPAW. 1961, № 5.
Gabain, 1961б — *Gabain A.* Der Buddhismus in Zentralasien.— HO. Abt. 1. Bd. 8. H. 2. 1961.
Gabain, 1963a — *Gabain A.* Vorislamische alttürkische Literatur.— HO. Abt. 1. Bd. 5. H. 1. 1963.
Gabain, 1963б — *Gabain A.* Zentralasiatische türkische Literaturen. Vorislamische alttürkische Literatur.— HO. Abt. 1. Bd. 5. H. 1. 1963.
Gabain, 1964a — *Gabain A.* Alttürkische Schreibkultur und Druckerei.— PhTF. T. 2. 1964.
Gabain, 1964б — *Gabain A.* Die Schreiber des alttürkischen Brāhmī-Texte.— HO. Vol. 28/5. 1964.
Gabain, 1964в — *Gabain A.* Die alttürkische Literatur.— PhTF. T. 2. 1964.

Gabain, 1967 — *Gabain A.* Die Drucke der Turfan-Sammlung.— SDAW. 1967, № 1.
Gabain, 1970 — *Gabain A.* Historisches aus den Turfan.— Handschriften.— AO. T. 32. 1970.
Gabain, 1973 — *Gabain A.* Das Leben im uigurischen Königreich von Qočo (850—1250).— GSVA. Bd. 6. 1973.
Gabain, 1974 — *Gabain A.* Alttürkische Grammatik. Wiesbaden, 1974.
Gabain, 1976 — *Gabain A.* Alt-türkische Texte im sogdische Schrift.— Hungaro-Turcica. Budapest, 1976.
Gabain, 1979 — *Gabain A.* Einführung in die Zentralasienkunde. Darmstadt, 1979.
Gabain, Winter, 1958 — *Gabain A., Winter W.* Türkische Turfantexte. Ein Hymnus an den Vater Mani auf «Tocharisch» B mit alttürkischen Übersetzung.— SDAW. 1958, № 2.
Gandjei, 1956 — *Gandjei T.* Uberlick über den vor- und frühislamischen turkischen Versban.— Der Islam. Bd. 33. 1956.
Gauthiot, 1910 — *Gauthiot R.* Raonano rao. P., 1910.
Gauthiot, 1911a — *Gauthiot R.* De l'alphabet sogdien.— JA. Ser. 10. T. 17. 1911.
Gauthiot, 1911б — *Gauthiot R.* Notes sur la langue et l'écriture inconnues des documents Stein — Cowley.— JRAS. 1911.
Gauthiot, 1911 — *Gauthiot R.* A propos des dix premiers noms de nombre en sogdien bouddhique.— MS. T. 17. 1911.
Gauthiot, 1912a — *Gauthiot R.* Une version sogdienne du Vessantara Jātaka.— JA. Sér. 10. T. 19. 1912.
Gauthiot, 1912 — *Gauthiot R.* Le sûtra du réligieux aux ongles longs.— Etudes linguistiques sur les documents de la Mission Pelliot. Fasc. 2.— MSL. T. 17. 1912.
Gauthiot, 1914—1923 — *Gauthiot R.* Essai de grammaire sogdienne. Phonétique. Mission Pelliot en Asie Centrale. T. 1. P., 1914—1923.
Gauthiot, Pelliot, 1920—*Gauthiot R., Pelliot P.* Le Sûtra des Causes et des Effets. T. 1. P., 1920.
Gauthiot, Vallée-Poussin, 1912 — *Gauthiot R., Vallée-Poussin L., de la.* Fragment final de la Nilakanthadhārani en brāhmī et en transcription sogdienne.— JRAS. 1912.
Geiger, 1911—1912 — *Geiger W.* Die acrhaeologischen und literarischen Funde in Chinesisch Turkestan und ihre Bedeutung für die orientalische Wissenschaft.— Jahresberichte der König. Friedrich-Alexanders Universität. Erlangen, 1911—1912.
Geng Shimin, Klimkeit, 1985 — *Geng Shimin, Klimkeit H.-J.* Zerstörung manichäischer Klöster in Turfan.— ZAS. Bd. 18. 1985.
Geng Shimin, Hamilton, 1981 — *Gen Shimin, Hamilton G.* L'inscription ouïgoure de la stèle commémorative des Idiqquts de Qočo.— Turcica. T. 13. 1981.
Gernet, 1956 — *Gernet J.* Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société chinoise du V-ème au X-ème siècles.— BEFEO. Vol. 39. P., 1956.
Gershevitch, 1942 — *Gershevitch I.* On the Sogdian Vessantara Jātaka.— JRAS. 1942.
Gershevitch, 1945 — *Gershevitch I.* Sogdian compounds.— TPhS. 1945.
Gershevitch, 1946 — *Gershevitch I.* On the Sogdian St. George Passion.— JRAS. 1946.
Gershevitch, 1954a — *Gershevitch I.* A Grammar of Manichaean Sogdian. Oxf., 1954.
Gershevitch, 1954б — *Gershevitch I.* A Parthian title in the Hymn of the Soul.— JRAS. 1954.
Gershevitch, 1969 — *Gershevitch I.* Amber at Persepolis.— Studia classica et Orientalia A. Pagliaro oblata. Vol. 1. Roma, 1969.
Gershevitch, 1976 — *Gershevitch I.* Appendix — *Sims-Williams N.*— IIJ. Vol. 18. 1976.
Gershevitch, 1980a — *Gershevitch I.* The Bactrian fragment in Manichaean script.— AAn. T. 28. Fasc. 1—4. 1980.

Gershevitch, 1980б — *Gershevitch I.* Beauty as living soul in Iranian manichaeism.— AAn. T. 28. Fasc. 1—4. 1980.
Gershevitch, 1984 — *Gershevitch I.* An Avestan recovery through Sogdian.— EW. N. s. Vol. 34. № 1—3. 1984.
Gershevitch, 1985 — *Gershevitch I.* Philologia Iranica.— Beiträge zur Iranistik. Hrsg. von G. Redard. B. 12. Wiesbaden, 1985.
Gharib, 1975 — *Gharib B.* Old Iranian roots *gauz-* and *gaud-* in Sogdian. Acta Iranica. Vol. 4. Monumentum H. S. Hyberg. Téhéran — Liege, 1975.
Gharib, 1977 — *Gharib B.* Qānūn-i hamvaznī-yi muṣawwathā dar zabān-i su di. J̌ašn-nāme-y: Ustād Muḥammad Mugaddan. Tihrān, (2535) 1977.
Ghilian, 1939 — *Ghilian A.* Essai sur la langue parthe, son système verbale d'après les tex tes manichéens provenant du Turkestan Oriental.— Bibliothèque du Muséon. Vol. 9. Louvain, 1939.
Ghirshman, 1948 — *Ghirshman R.* Les Chionites-Hephtalites.— MDAFA. T. 13. Le Caire, 1948.
Ghoshal, 1928 — *Ghoshal V. N.* Ancient Indian culture in Afghanistan. Calcutta, 1928.
Gibb, 1922 — *Gibb H.* The Arab invasion of Kâshgar in A. D. 715.— BSO(A)S. Vol. 2. Pt. 3. 1922.
Giles, 1914 — *Giles L.* Tunhuang. Notes on the district of Tunhuang.— JRAS. 1914.
Giles, 1915 — *Giles L.* The Tun Huang lu re-translated.— JRAS. 1915.
Giles, 1918 — *Giles L.* An introduction to the history of Chinese pictorial art. L., 1918.
Giles, 1930 — *Giles L.* A Chinese geographical text of the ninth century.— BSO(A)S. Vol. 6. 1930.
Giles, 1934 — *Giles L.* A topographical fragment from Tunhuang.— BSO(A)S. Vol. 7. 1934.
Giles, 1935a—1943 — *Giles L.* Dated Chinese manuscripts in the Stein Collection.— BSO(A)S. Vol. 7—11. 1935—1943.
Giles, 1944 — *Giles L.* Six centuries at Tunhuang. L., 1944.
Giles, 1957—*Giles L.* Descriptive catalogue of the Chinese manuscripts from Tunhuang in the British Museum. L., 1957.
Giversen, 1986 — *Giversen S.* The Manichaean Coptic papyri in the Chester Beatly Library. Vol. 1—2. Genève, 1986.
Göbl, 1984 — *Göbl R.* System und Chronologie der Münzprägung des Kušānreiches. Wien, 1984.
Gonze, 1950 — *Gonze E.* Preliminary note on a Prajñāpāramitā manuscript.— JRAS. 1950.
Gonze, 1973 — *Gonze E.* The Prajñāpāramitā literature.— Bibliographia philologica Buddhica. Seria maior. 1. Tokyo, 1973.
Gonze, 1974 — *Gonze E.* Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Serie Orientale Roma. Vol. 13. Roma, 1974.
Gonze, 1978 — *Gonze E.* The Prajñāpāramitā literature.— Bibliographia philologica Buddhica. Series Major. 1. Tokyo, 1978.
Gordon, 1876 — *Gordon T.* The Roof of the World. Edinburgh, 1876.
Goryacheva, 1980 — *Goryacheva V. D.* The early medieval monuments of Buddhism in Northern Kirgizia.— Buddhist for peace. № 4. Ulan Bator, 1980.
Gothóni, 1982 — *Gothóni R.* Modes of life of Theravāda monks. A case study of Buddhist monasteries in Sri Lanka.— Studia Orientalia. Vol. 52. Helsinki, 1982.
Grapo, 1950 — *Grapo W.* Die Begründung der orientalischen Komission von 1912.— DAWBIO. H. 40. 1950.
Grenard, Dutreuil de Rhins, 1897 — *Grenard M., Dutreuil de Rhins J.-L.* Mission scientifique dans la Haute Asie, 1890—1895. T. 3. P., 1897.
Grenet, Sims-Williams — *Grenet F., Sims-Williams N.* The historical context of the Sogdian ancient letters.— Transition periods in Iranian history. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau. 1985. Studia Iranica. Cahier 5. Leuven, 1987.
Grinstead, 1963 — *Grinstead E.* Title index to the descriptive catalogue of Chinese manuscripts from Tunhuang in the British Museum. L., 1963.

Groot, 1921 — *Groot J., de.* Chihesische Urkunden zur Geschichte Asiens. T. 1 B.— Lpz., 1921.
Gropp, 1974a — *Gropp G.* Archäeologische Funde aus Khotan, Chinesisch Turkistan.— Die Trinkler Sammlung im Übersee Museum, Bremen. Bremen, 1974.
Gropp, 1974б — *Gropp G.* Mitteliranische Glossare und Index zu «Waldschmidt — Lentz».— Neue Methodologie in der Iranistik. Hrsgb. von R. Frye. Wiesbaden, 1974.
Grousset, 1969 — *Grousset R.* L'empire des steppes. Atilla. Gengis-khan. Tamerlan. P., 1969.
Grünwedel, 1912 — *Grünwedel A.* Altbuddhistische Kultstätten in Ost-Turkestan. Berichte über archaologische Arbeiten von 1906—1907 bei Kuča, Qarašahr und der Oase Turfan. B., 1912.
Grünwedel, 1920 — *Grünwedel A.* Alt-Kutscha. B., 1920.
Haarh, 1969 — *Haarh E.* The Yarlung dynasty. Købbenhavn, 1969.
Hage, 1968 — *Hage W.* Die nebeneinander christicher Konfessionen in mittelalterlichen Zentralasien. — ZDMG. Suppl. T. 2. 1968.
Hahlweg, 1954 — *Hahlweg K.* Das Mahāgovinda-sūtra. Eine vergleichende Analyse der indischen und chinesischen Versionen. München, 1954.
Haloun, 1937 — *Haloun G.* Zur Üe-tsï Frage.— ZDMG. B. 91. N. F. Bd. 16. 1937.
Haloun, 1949 — *Haloun G.* The Liang-chou rebellion 184—221 A. D. — AM. Vol. 1. Pt. 1. 1949.
Haloun, Henning, 1952 — *Haloun G., Henning W.* The compendium of the doctrines and the styles of the teaching of Mani.— AM. N. s. Vol. 3. 1952.
Hambis, 1977 — *Hambis L.* L'Asie Centrale. Histoire et civilisation. P., 1977.
Hamilton, 1955 — *Hamilton J.* Les Ouïghours à l'époque des Cinq Dynasties d'apres les documents chinois. P., 1955.
Hamilton, 1958a — *Hamilton J.* Autour du manuscrit Stael-Holstein.— T'P. Vol. 46. Livr. 1—2. 1958.
Hamilton, 1958б — *Hamilton J.* Les règnes khotanais entre 851 et 1001.— T'P. Vol. 46. Pt. 1—2. 1958.
Hamilton, 1962 — *Hamilton J.* Toquz-oghuz et On-Ouïghur.— JA. T. 250. 1962.
Hamilton, 1974 — *Hamilton J.* Nom de lien KCN dans les inscriptions turques runiformes.— T'P. Vol. 60. Fasc. 4—5. 1974.
Hamilton, 1965 — *Hamilton J.* Le colophon de l'Irg-bitig.— Turcica. T. 7. Paris—Strasbourg, 1975.
Hamilton, 1977a — *Hamilton J.* Sur deux présages de l'Irq-bitig.— «Quand le crible était dans la paille...». Hommage à Pertev Naili Boratav. P., 1977.
Hamilton, 1977б — *Hamilton J.* Le pays des Tchongyun, Čungal ou Cumudu au X-ème siècle.— JA. Vol. 265. 1977.
Hamilton, 1981 — *Hamilton J.* Les manuscrits turcs anciens de la grotte murale de Touen-Houang.— JA. T. 269. Fasc. 1—2. 1981.
Hamilton, 1984 — *Hamilton J.* Les titres šäli et tutung en ouïgour.— JA. T. 272. 1984, № 3—4.
Hamilton, 1986 — *Hamilton J.* Manuscrits ouïgours du IX-ème — X-ème siècle de Touen-Houang. Textes établis, traduits et commentés. T. 1—2. P., 1986.
Hamilton, Bazin, 1972 — *Hamilton J., Bazin L.* Un manuscrit chinois et turc runiforme de Touen-houang.— Turcica. T. 4. 1972.
Han Kangxin, 1986a — *Han Kangxin.* Anthropological characters of the human skulls from ancient cemetery at Gumugou, Xinjiang.— Kaory сюэбао. 1986, № 3 (на кит. яз., англ. резюме).
Han Kangxin, 1986б — *Han Kangxin.* Anthropological charasters of the human crania from Loulan site, Xinjiang.— Acta anthropologica Sinica. Vol. 5. 1986, № 8 (на кит. яз., англ. резюме).
Han Kangxin, Pan Qifeng, 1987 — *Han Kangxin, Pan Qifeng.* Anthropological materials from Wusun tombs in Zhaosu, Xinjiang.— Kaory сюэбао. 1987, № 4 (на кит. яз., англ. резюме).

Hansen, 1929 — *Hansen O.* Zum Wandel von soghd. δr in *ž*.— ZII. Vol. 7. 1929.
Hansen, 1930 — *Hansen O.* Zur Sogdische Inschrift auf dem drei sprachigen Denkmal von Karabalgasun.— JSFou. T. 44. Fasc. 3. 1930.
Hansen, 1941 — *Hansen O.* Berliner Sogdische Texte. I.— APAW. Bd. 10. B., 1941.
Hansen, 1951a — *Hansen O.* Die Berliner-Hephtalitenfragmente. — Altheim aus Spätantike und Christentum. Tübingen, 1951.
Hansen, 1951б — *Hansen O.* Ein neues Hephtalitenfragment.— La parola del passato. 1951, N 20.
Hansen, 1954a — *Hansen O.* Berliner Soghdische Texte. 2. Wiesbaden, 1954.
Hansen, 1954б — *Hansen O.* Die Sprache der christlichsogdischen Handschriften.— Proceedings of the XXIII International Congress of oriantalists. 1954.
Hansen, 1955 — *Hansen O.* Berliner Sogdische Texte. 2. Bruchstücke der grossen Sammelhandschrift C 2.— Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Wiesbaden. 1955, № 15.
Hansen, 1966 — *Hansen O.* Über die verschiedenen Quellen der christlichen Literatur der Sogder.— AO. Vol. 30. 1966.
Hansen, 1968a — *Hansen O.* Die buddhistische literatur der Khotansaken.— HO. Abt. 1. Bd. 4. Absch. 2. 1968.
Hansen, 1968б — *Hansen O.* Die buddhistische und christilche Literatur der Sogder.— HO. Bd. 4. H. 2. T. 1. 1968.
Hansen, 1968в — *Hansen O.* Der Anteil der Iraner an der Ausbreitung des Christentums nach Zentralasiens.— ZDMG. Suppl. 1. T. 3. 1968.
Hansen, 1969 — *Hansen O.* Der Anteil der Iranier an der Ausbreitung des Christentums nach Zentralasien.— ZDMG. Suppl. 1. T. 3. 1969.
Harmatta, 1964 — *Harmatta J.* Sino-Indica.— AA. Vol. 12. 1964, № 12.
Harmatta, 1966 — *Harmatta J.* The oldest Kharoṣ'hi inscription in Inner Asia.— AO. T. 19. № 1. 1966.
Harmatta, 1967 — *Harmatta J.* The oldest Brāhmi inscription in Innermost Asia.— AOH. T. 20. Fasc. 1. 1967.
Harmatta, 1962 — *Harmatta J.* Byzantinoturcica.— AA. T. 10. Fasc. 1—2. 1962.
Harmatta, 1971 — *Harmatta J.* Eine neue Quelle zur Geschichte der Seidenstrasse.— Jahrbuch für Wissenschaftsgeschichte. Bd. 2. 1971.
Harmatta, 1972 — *Harmatta J.* Irano-Turcica.— AOH. T. 25. 1972.
Harmatta, 1976 — *Harmatta J.* The Archaeological evidence for the date of the Sogdian «ancient letters».— AA. T. 24. Fasc. 1. 1976.
Harmatta, 1978 — *Harmatta J.* Sir Aurel Stein and the date of the Sogdian «ancient letters».— Jubilee volume of the Oriental collection. 1951—1976. Budapest, 1978.
Harmatta, 1979 — *Harmatta J.* Sogdian sources for the history of pre-Islamic Central Asia.— Prolegomena to the sources on the history of the pre-Islamic Central Asian history. Budapest, 1979.
Härtel, 1956 — *Härtel H.* Karmavāçānā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindleben aus ostturkistanischen Sanskrit-Handschriften. Sanskrittexte aus den Turfanfunden 3.— DAWBIO. 1956, № 30.
Haussig, 1956 — *Haussig H.* Die Quelle über die zentralasiatische Herkunft der europäischen Awaren.— CAJ. T. 2. 1956.
Hazai, 1970 — *Hazai* G. Ein Buddhistische Gedicht aus der Berliner Turfan-Sammlung. — AO. T. 23. 1970.
Hazai, 1974 — *Hazai G.* Die Turfantexte und ihre Erforschung. — Das Altertum. Bd. 20. 1974.
Hegemonius, 1906 — *Hegemonius.* Acta Archelai ed. C. H. Beeson. Bd. 16. Lpz., 1906.
Heikel, 1892 — *Heikel A.* Inscriptions de l'Orkhon recueillies par l'expédition finnoise 1890. Helsingfors, 1892.
Heinrich, Koenen, 1975 — *Heinrich A., Koenen L.* Der Kölner Mani-Kodex.— Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 19. Bonn, 1975.

Henderson, Hume, 1873 — *Henderson G., Hume A.* Fro Lahore to Yarkand. L., 1873.
Henning, 1933a — *Henning W.* Neue Quellen zum Studiumdes Manichäismus.— Forschungen und Fortschritte. Jg. 9. B., 1933, № 17.
Henning, 1933б — *Henning W.* Das Verbum des Mittelpersischen der Turfan-Fragmente.— ZII. Bd. 9. H. 2. 1933.
Henning, 1934в — *Henning W.* Ein manichäisches Henochbuch.— SPAW. 1934.
Henning, 1936a — *Henning W.* Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch.— APAW. Bd. 10. 1936.
Henning, 1936б — *Henning W.* Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus.— ZDMG. Bd. 9/1. 1936.
Henning, 1937a — *Henning W.* A List of Middle-Persian and Parthian words.— BSO(A)S. Vol. 9. Pt. 1. 1937.
Henning, 1937б — *Henning W.* Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch.— APAW. 1937, № 10.
Henning, 1938 — *Henning W.* Argi and the «Tocharians».— BSO(A)S. T. 9. Pt. 3. 1938.
Henning, 1939a — *Henning W.* Sogdian loan-words in New Persian.— BSO(A)S. Vol. 10. Pt. 1. 1939.
Henning, 1939б — *Henning W.* Zum Sogdischen Kalender.— Orientalia. N. s. Vol. 8. 1939.
Henning, 1940 — *Henning W.* Sogdica.— James G. Forlong Fund. Vol. 11. L., 1940.
Henning, 1942a — *Henning W.* An astronomical chapter of the Bundahishn.— JRAS. 1942.
Henning, 1942б — *Henning W.* Mani's last journey.— BSO(A)S. Vol. 10. 1942.
Henning, 1943a — *Henning W.* The Book of the Giants.— BSO(A)S. Vol. 11. Pt. 1. 1943.
Henning, 1943б — *Henning W.* The lower (second?) section of the Manichaean hymns. «Tsui Chi, Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan».— BSO(A)S. Vol. 11. 1943.
Henning, 1944a — *Henning W.* The murder of the magi.— JRAS. 1944.
Henning, 1944б — *Henning W.* Waručān-Šāh.— Journal of the Greater India Society. Vol. 11. Pt. 2. 1944.
Henning, 1945a — *Henning W.* The Manichaean feasts.— JRAS. 1945.
Henning, 1945б — *Henning W.* Two Central Asia words.— TPhS. 1945.
Henning, 1945в — *Henning W.* Sogdian tales.— BSO(A)S. Vol. 11. Pt. 3. 1945.
Henning, 1946 — *Henning W.* The Sogdian texts of Paris.— BSO(A)S. Vol. 11. Pt. 4. 1946.
Henning, 1947 — *Henning W.* Two Manichaen magical texts with an excursus on the Parthian ending — *ēndēh*.— BSO(A)S. Vol. 12. Pt. 1. 1947.
Henning, 1948a — *Henning W.* A Sogdian fragment of the Manichaen cosmogony.— BSO(A)S. Vol. 12. Pt. 2. 1948.
Henning, 1948б — *Henning W.* The date of the Sogdian «ancient letters».— BSO(A)S. Vol. 12. Pt. 3—4. 1948.
Henning, 1948в — *Henning W.* A. Sogdian fragment of the Manichaean cosmogony.— BSO(A)S. Vol. 12. Pt. 2. 1948.
Henning, 1949 — *Henning W.* The name of the «Tocharian» language.— AM. 1949.
Henning, 1958 — *Henning W.* Mitteliranisch.— HO. Abt. 1. Bd. 4. Leiden, 1958.
Henning, 1962 — *Henning W.* Persian poetical manuscripts from the time of Rudaki.— A locust's leg. Studies in honour of S. H. Taqizadeh. L., 1952.
Henning, 1965a — *Henning W.* A Sogdian god.— BSO(A)S. Vol. 28. Pt. 2. 1965.
Henning, 1965б — *Henning W.* Surkh-Kotal und Kaniṣka.— ZDMG. Bd. 115. H. 1. 1965.
Henning, 1977 — *Henning W.* Selected papers. T. 1—2.— Acta Iranica. Vol. 14—15. Téheran — Liége, 1977.

Henrichs, Koenen, 1975—1982 — *Henrichs A., Koenen L.* Der Kölner Mani-Kodex.— ZPE. Bd. 19, 32, 34, 36, 44, 47, 48. B., 1975—1982.
Herrmann, 1925 — *Herrmann A.* Die Hephthaliten und ihre Beziehungen zu China.— AM. Vol. 11. 1925, № 3—4.
Hinüber, 1973 — *Hinüber O.* Das Saṃghāṭasūtra. Ausgabe und kommentierte Übersetzung eines norbuddhistischen Lehrtextes in Sanksrit und Sakisch. Mainz, 1973.
Hinüber, 1975 — *Hinüber O.* Kulturgeschichtliches aus dem Bhikṣuṇī-Vinaya: die saṃkakṣikā.— ZDMG. Bd. 125. H. 1. 1975.
Hinüber, 1979 — *Hinüber O.* Die Erforschung der Gilgit-Handschriften (Funde buddhistischer Sanskrit Handschriften. I).— Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch historische Klasse. Göttingen, 1979.
Hinz, 1971 — *Hinz W.* Mani and Kardēr. La Persia nel medioeva.— Accademia Nazionale dei Linzei. Vol. 268. Roma, 1971.
Hirakawa, 1963 — *Hirakawa A.* The rise of Mahāyāna Buddhism and its relationship to the worship of stūpas.— MRDTB. 1963, № 22.
Hirth, 1885 — *Hirth F.* China and Roman Orient. L., 1885.
Hirth, 1901 — *Hirth F.* Hunnenforschungen.— KSz. T. 2. 1901, № 4.
Hirth, 1905 — *Hirth F.* Biographical notes on some Chinese ancient painters.— T'P. Sér. 2. Vol. 6. Leydes, 1905, № 4.
The history, 1954 — The history of Bukhara. Cambr. Mass., 1954.
Hjortsjo, Walander, 1942 — *Hjortsjo C., Walander A.* Das Schädel- und skelettgut der archäologischen Untersuchungen in Ost-Turkestan.— Reports from the scientific expedition to the North-Western provinces of China under the leadership of Dr. Hedin. Archaeology. Vol. 7. Stockholm, 1942.
Hoernle, 1892 — *Hoernle R.* The third installment of the Bower manuscripts.— Indian Antiquity. T. 21. 1892.
Hoernle, 1893 — *Hoernle R.* The Weber manuscripts, another collection of ancient manusripts from Central Asia.— JASB. Vol. 62. Pt. 1. 1893.
Hoernle, 1897 — *Hoernle R.* Three further collections of ancient manuscripts from Central Asia. Calcutta, 1897.
Hoernle, 1899—*Hoernle R.* A collection of antiquities from Central Asia. P. 1.— JASB. Vol. 68. Calcutta, 1899, extra-number, 1.
Hoernle, 1902a — *Hoernle R.* Report on the British collection of antiquities from Central Asia. Pt. 2. Calcutta, 1902.
Hoernle, 1902б — *Hoernle R.* Facsimile reproduction of Weber manuscripts. McCartney manuscripts, set 1, with Roman transliteration and indexes. Calcutta, 1902.
Hoernle, 1910 — *Hoernle R.* The «unknown languages» of Eastern Turkestan. Vol. 1.— JRAS. 1910.
Hoernle, 1911 — *Hoernle R.* The «unknown languages» of Eastern Turkestan. Vol. 2.— JRAS. 1911.
Hoernle, 1915 — *Hoernle R.* A peculiarity of the Khotanese script.— JRAS. 1915.
Hoernle, 1916a — *Hoernle R.* A bilingual fragment in Chinese-Khotanese.— Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan. Vol. 1. Pt. 1—2. Oxf., 1916.
Hoernle, 1916б — *Hoernle R.* Miscellaneuos fragments.— Manucsript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan. Vol.1. Pt. 1—2. Oxf., 1916.
Hoernle, Lüders, 1916 — *Hoernle R., Lüders H.* Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan Oxf., 1916.
Hoffman, 1939 — *Hoffman H.* Bruchstücke des Ā'ānā'ikasūtra aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon der Buddhisten, hrsgb. und im Zusammenhang mit den Parallelversionen bearbeitet. Lpz., 1939.
Hoffner, 1977 — *Hoffner H.* Hittite lexicographic on the Ancient Near East (Memories of the Connecticut arts and sciences). T. 19. Hadmen, 1977.
Hommel, 1922 — *Hommel F.* Zu den alttürkischen Sprichwörtern.— AM. F. Hirt Festschrift. Hambourg, 1922.
Huang Wen-pi, 1948 — *Huang Wen-pi.* The exploration around Lob Nor. Peiping, 1948.

Huc, 1857—1858 — *Huc M.* Le Christianisme en Chine, en Tatarie et 'au Tibet. T. 4. P., 1857—1858.
Ḥudūd al-'Ālam, 1937 — *Ḥudūd al-'Ālam.* A Persian geography 372 B. C.— 982 A. D. L., 1937.
Hulsewé, 1979 — *Hulsewé A.* China in Central Asia. Leiden, 1979.
Humbach, 1966 — *Humbach H.* Baktrische Sprachdenkmäler. T. 1. Wiesbaden, 1966.
Humbach, 1967 — *Humbach H.* Baktrische Sprachdenkmäler. T. 2. Wiesbaden, 1967.
Humbach, 1972a — *Humbach H.* Zu einer Neuausgabe des sogdischen Sūtra von den Ursachen und Wirkungen der Handlungen.— Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. H. 30. München, 1972.
Humbach, 1972б — *Humbach H.* (Rev.): *McKenzie D.* The «Sūtra of the causes and effects» in Sogdian.— ZDMG. Bd. 122. 1972.
Humbach, 1975 — *Humbach H.* (Rev.): *Basham. A.* Papers on the date of Kaniška.— OLZ. Jg. 70. 1975, № 3.
Humbach, 1979 — *Humbach H.* Der sogdische Mithra.— Mysteria Mithrae. Leiden—Rome, 1979.
Huntington, 1907 — *Huntington E.* The pulse of Asia. L., 1907.
Hurvitz, 1977 — *Hurvitz L.* Hsüan-tsang (602—664) and the Heart Scripture.— Prajñāpāramitā..., 1977.
Inoguchi, 1959 — *Inoguchi Tai'jun.* An Examination of the Buddhanama-sutras found in Tunhuang.— Journal of Indian and Buddhist studies. Vol. 7 1959. № 2.
Inoguchi, 1960a — *Inoguchi Tai'jun.* The study of the Bhadrakalpika-sūtra in the Khotanese Saka.— Journal of Indian and Buddhist studies. Vol. 8. 1960, № 2.
Inoguchi, 1960б — *Inoguchi Tai'jun.* Succession and chronology of the Viśa'royal family according to Khotanese documents.— Рюкоку дайгакурон сю. 1960, № 27 (на яп. яз., англ. резюме).
Inoguchi, 1961a — *Inoguchi Tai'jun.* Buddhist Sūtras in the Tokharian and Khotanese Saka languages.— Buddhist manuscripts and secular documents of the ancient languages of Central Asia. Monumenta Serindica, Vol. 4/2. Kyoto, 1961.
Inoguchi, 1961б — *Inoguchi Tai'jun.* Buddhist documents in Tokharian and Khotanese languages. Kyoto, 1961.
Inoguchi, 1981 — *Inoguchi Tai'jun.* The translation of Buddhist texts at Tunhuang.— JA. T. 269/1—2. P., 1981.
Inscriptions, 1988 — Inscriptions of the Early Gupta kings and theit successors.— CII. Vol. 3. Calcutta, 1988.
Isebaert, 1976 — *Isebaert L.* Sur l'étymologie de tokharien amok'— art, habilité.— Orbis. T. 25. 1976.
Isebaert, 1977a — *Isebaert L.* Notes de léxicollogie tokharienne. 1. — Orbis. T. 26. 1978, № 1.
Isebaert, 1977б — *Isebaert L.* Notes de léxicologie tokharienne. 2.— Orbis. T. 26. 1977, № 2.
Isebaert, 1978a — *Isebaert L.* Notes de léxicologie tokharienne 3.— Orbis. T. 27. 1978, № 1.
Isebaert, 1978б — *Isebaert L.* Notes de léxicologie tokharienne 4.— Orbis. T. 27, 1978, № 2.
Isebaert, 1979a — *Isebaert L.* Tocharisch B *tṣarṣke* «flach».— Orbis. T. 28. 1979, № 1.
Isebaert, 1979б — *Isebaert L.* Zum tocharischen Namen des Fensters.— ZVS. Bd. 93. H. 2. 1979.
Isebaert, 1980 — *Isebaert L.* De Indo-Iraanse loestanddelen in the Tocharischen worrdenschat. Vraagstukken van fonische productirinte eferentie, met fijzondere, sandacht voor de Indo-Iraanse diafonen *a*, *ā*.— Diss. Kath. Univ. Vol. 29. Leuven, 1980.
Ishihama, Sanada, Inoguchi, 1958 — *Ishihama Juntaro, Sanada Ariyoshi, Inoguchi Tai'jun.* Bibliography of the Central Asiatic studies.— Monumenta Serindica. Vol. 1. Tokyo, 1958.

I-Tsing, 1894 — *I-Tsing*. Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie. T'sing sur les réligieux éminents qui allèrent chercher la Loi dans les pays d'Occident. P., 1894.
I-Tsing, 1896 — *I-Tsing*. A record of the Buddhist religion as practised in India and Malay archipelago (A. D. 671—695). Oxf., 1896.
I-Tsing, 1962 — *I-Tsing*. Account of fifty-one monks.— *Dutt* S. Buddhist monks and monasteries of India. L., 1962.
Ivanov, 1984 — *Ivanov V. V.* A korai ugor az östokhár alapnyev fonológial rendszerének párhuzamossága és ennek léhetséges diakron magyarazata.— Nyeltudomáanyi közlemények. Budapest, 1984.
Jackson, 1932 — *Jackson A.* Researches in Manichaeism. N. Y., 1932.
Jarring, 1948 — *Jarring G.* Materials to the knowledge of Eastern Turki. T. 4. Lund, 1948.
Jasanoff, 1978 — *Jasanoff J.* Stative and middle in Indo-European — Innsbrucker Beiträge zur Sprachwisseschaft. Bd. 23. Innsbruck, 1978.
Jong, 1968 — *Jong J. W., de.* Les Sūtrapiṭaka des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin. P., 1968.
Jong, 1973 — *Jong J. W. de* (Rev.): *McKenzie* D. The «Sūtra of the causes and effects of actions» in Sogdian. L., 1970.— IIJ. Vol. 15. 1973, № 1.
Jong, 1979 — *Jong J. W. de.* Sanskrit Fragments on the Kāśyapaparivarta.— Buddhist studies by J. W. de Jong. Berkeley, 1979.
Joshi, 1967 — *Joshi L.* Studies in the Buddhistic culture of India (during the 7th and 8th centuries A. D.). Delhi—Patna—Varanasi, 1967.
Julien, 1847 — *Julien S.* Les Ouïgours. Kao-tch'ang — Lingki. La relation d'un voyage dans le pays des Ouïgours (de 981 à 983) par Wang-Yen-té. — JA. 1847.
Juvaini, 1958 — *Ala-ad-din Ata-Malik Juvaini.* The history of the world conqueror. T. 1. 1958.
Kamata, 1970 — *Kamata Shigeo.* Cultural exchange between India, China and Japan.— India contribution to world thought and culture. Vivekananda commemoration volume. Madras, 1970.
Kara, 1976 — *Kara G.* Petites incriptions ouïgoures de Touen-houang.— Hungaro-Turcica. Budapest, 1976.
Kara, Zieme, 1977 — *Kara G., Zieme P.* Die uigurischen Uebersetzungen des guruyogas «Tiefer Weg» von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnā-masaṃgīti.— Berliner Turfantexte. Vol. 8. B., 1977.
Keith, 1929 — *Keith A.* Human skulls from ancient cemeteries in the Tarim basin.— JAIGB. Vol. 59. L., 1929.
Kephalaia, 1940 — *Kephalaia.* Bd. 1. Hrsgb. H. Polotsky und A. Böhlig. Stuttgart, 1940. Bd. 2. 1966.
Kern, 1882—1884 — *Kern H.* Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der Buddhistrischen Kirche. Bd. 1—2. Lpz., 1882—1884.
Kharoshthī inscriptions, 1927 — Kharoshthī inscriptions.— Corpus inscriptionum Indicarum. Vol. 2. Pt. 1. Calcutta, 1927.
Khotanese Texts, 1945—1967 — Khotanese Texts. Vol. 1—6. Cambr. 1945—1967.
Klaproth, 1824—*Klaproth J.* Tableaux historiques de l'Asie depuis la monarchie de Cyrus jusqu'à nos jours. T. 19—22. P., 1824.
Klaproth, 1826—*Klaproth J.* Tableaux historiques de l'Asie. P., 1826.
Klementz, 1899 — *Klementz D.* Turfan und seine Alterthümer.— Nachrichten über die von Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg in Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan H. 1. Sankt-Petersburg, 1899.
Klima, 1962 — *Klima O.* Manis Zeit und Leben. Prag, 1962.
Klimkeit, 1977 — *Klimkeit H.-J.* Manichäische und buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahāyāna.— ZRGG. Bd. 29. Koln, 1977.
Klimkeit, 1980a — *Klimkeit H.-J.* Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan.— ZRGG. Bd. 32. 1980.

Klimkeit, 1980б — *Klimkeit H.-J.* Hindu deities in Manichaean art.— ZAS Bd. 14. 1980.
Klimkeit, 1981 — *Klimkeit H.-J.* Christentum und Buddhismus in der Innerasiatischen Religionsbewegung.— ZRGG. Bd. 32. 1981.
Klimkeit, 1982a — *Klimkeit H.-J.* Der Buddha Henoch: Qumran und Turfan.— ZRGG. Bd. 32. H. 4. 1982.
Klimkeit, 1982б — *Klimkeit H.-J.* Manichaean art and calligraphy. Iconography of religions. Section 20. Leiden, 1982.
Klimkeit, 1982в — *Klimkeit H.-J.* Vom Wesen manichäischer Kunst.— ZRGG. Bd. 34. H. 3. 1982.
Klimkeit, 1983 — *Klimkeit H.-J.* Die manichäische Königtum in Zentralasien.— Documenta Barbarorum. Festschrift fur Walther Heissig zum 70 Geburtstag. Wiesbaden, 1983.
Klimkeit, 1985 — *Klimkeit H.-J.* Buddha als Vater.— Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festschrift H. Dumoulin Mainz, 1985.
Klimkeit, 1986a — *Klimkeit H.-J.* Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus aus der Seidenstrasse.— Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G283. Opladen, 1986.
Klimkeit, 1986б — *Klimkeit H.-J.* Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus.— Synkretismus in den Religionen Zentralasiens. Wiesbaden, 1986.
Klimkeit, 1986в — *Klimkeit H.-J.* Der Manichäismus in Iran und Zentralasien.— Japanische Studien zum östlichen Manichäismus. Wiesbaden, 1986.
Klimkeit, Schmidt-Glintzer, 1984 — *Klimkeit H.-J., Schmidt-Glintzer H.* Die türkischen Parallelen zum chinesisch-manichäischen Traktat.— ZAS. Bd. 17. 1984.
Klingenschmidt, 1975 — *Klingenschmidt G.* Tocharisch und Urindogermanisch.— Flexion und Wortbilgemg hrsgb. von H. Rix. Wiesbaden—Reichert, 1975.
Kljaštornyj, Livšic, 1971 — *Kljaštornyj S., Lyvšic V. A.* Une inscription inédite turque et sogdienne: la stèle de Servey (le Goby Méridional).— JA. T. 259. 1971.
Kljaštornyj, Livsič, 1972 — *Kljaštornyj S., Livsič V. A.* The Sogdian inscription of Bugut revised.— AOr. Vol. 26. Fasc. 1. 1972.
Klyashtorny, 1983 — *Klyashtorny S. G.* The Terkhin inscription.— AOH. T. 36. Fasc. 1—3. 1983.
Knauer, 1913 — *Knauer F.* Der russische Nationalname und die indogermanische Urheimat.— Indogermanische Forschungen. Bd. 31. 1913.
Konow, 1914— *Konow S.* Khotan studies.— JRAS. 1914.
Konow, 1916 — *Konow S.* The Vajracchedikā in the old Khotanese version of Eastern Turkestan.— Manuscript remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan. Vol. 1. Pt. 1—2. Oxf., 1916.
Konow, 1929 — *Konow S.* Saka versions of the Bhadrakalpikā-sūtra.— Abhandlunger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Historisk-filosofisk Klasse. Oslo, 1929, № 1.
Konow, 1932 — *Konow S.* Saka studies.— Oslo Etnografiske museum bulletin. T. 2. Oslo, 1932.
Konow, 1935 — *Konow S.* Ein neuer Saka-Dialect.— SPAW. 1935.
Konow, 1942 — *Konow S.* Central Asian fragments of the Aṣṭādaśāharsikā prajñāpāramitā-sūtra and of an unidentified text.— MASI. Vol. 69. 1942.
Konow, 1947.— *Konow S.* The oldest dialect of Khotanese Saka.— Nosrk tidsskrift for sprogvidenskap. T. 14. Oslo, 1947.
Konow, 1949 — *Konow S.* Primer of Khotanese Saka.— Norsk tiddskrift for sprogvidenskap. T. 14. Oslo, 1949.
Konow, Thomas, 1979 — *Konow S., Thomas F.* Two medieval documents from Tun-huang.— Oslo Etnografiske museums skrifter Bd. 3. H. 3. Oslo, 1929.
Koshelenko, 1966 — *Koshelenko G.* The beginning of Buddhism in Margiana.— AA. T. 14. 1966 № 1—2.
Köymen, 1944 — *Köymen M.* Hsiung-nu'larin Tuku T'u-ko rabilesi.— AUDTCFD. 1944, № 1.
Krause, 1948 — *Krause W.* Tocharian studies in Germany.— World. Vol. 4. 1948, № 1.

Krause, 1952 — *Krause W.* Westtocharische Grammatik. 1. Das Verbum. Heidelberg, 1952.
Krause, 1960 — *Krause W.* Handeln und Leiden im Spiegel der Sprache.— Forschungen und Fortschritten. Jg. 34. H. 5. 1960.
Kshanika, 1970 — *Kshanika S.* Buddhism in Central Asia and Buddhist literature. Calcutta, 1970.
Kudara, 1981 — *Kudara Kogi.* A fragment of an Uigur version of the Abhidharmakośakara.— JA. T. 269. 1981.
Kudara, Zieme, 1983 — *Kudara K., Zieme P.* Uigurische Adama-Fragmente.— Altorientalische Forschungen. Bd. 10. 1983, № 2.
Kumamoto, 1982 — *Kumamoto Hiroshi.* Khotanese official documents in the tenth century A. D. Ann Arbor — London, 1982.
Kumoi, 1961 — *Kumoi Shozen.* Āgama.— Encyclopaedia of Buddhism. Vol. 1. Colombo, 1961.
Labourt, 1904a — *Labourt J.* Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie Sassanide. P., 1904.
Labourt, 1904б — *Labourt H.* De Timotheo I Nestorianorum patriarcha. (728—823). P., 1904.
Lacouperie, MacDowall, 1968—*Lacouperie F. de, MacDowall D.* Numismatic evidence for the date of Kaniṣka.—Papers on the date of Kaniṣka.Leiden,1968.
Lalou, 1939 — *Lalou M.* Document tibétain sur l'expansion du Dhyāna chinois.— JA. Vol. 231. 1939.
Lalou, 1939—1960 — *Lalou M.* Inventaire des Missions tibétaines Pelliot. T. 1—3. P., 1939—1960.
Lamotte, 1954 — *Lamotte E.* Sur la formation de Mahayana.— Asiatica. Festschrift F. Wellen. Lpz., 1954.
Lancaster, 1977 — *Lancaster L.* A study of a Khotanese Prajñāpāramitā text. After the work of Sir Harold Bailey.— Prajñāpāramitā..., 1977.
Lane, 1949 — *Lane G.* The Tocharian Punyavantajātaka. Text and translation.— JAOS. Vol. 67. 1949, № 1.
Lane, 1948 — *Lane G.* Vocabulary to the Tocharian Punyavantajātaka.— JAOS. № 8. Suppl. 1948.
Lane, 1965 — *Lane G.* The Tocharian verbal stems in- *-tk-*.— JAOS. Vol. 85, 1965, № 1.
Lane, 1966 — *Lane G.* On the interrelationship of the Tocharian dialects.— Ancient Indo-European dialects. Berkeley — Los Angeles, 1966.
Lane, 1976 — *Lane G.* Notes sur le sort des syllabes finales en tokharien.— BSLP. T. 71. Fasc. 1. 1976.
Laufer, 1907 — *Laufer B.* Zur buddhisdischen Literatur der Uiguren.— T'P. Vol. 7. 1907.
Laufer, 1909 — *Laufer B.* Die Kanjur-ausgabe des Kaisers K'ang-hsi.— ИИАН. Сер. 6. СПб., 1909.
Laufer, 1914 — *Laufer B.* Bird divination among the Tibetans.— T'P. Vol. 15. 1914.
Laut, 1986 — *Laut J.* Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler. Wiesbaden, 1986.
Laut, Röhrborn, 1988 — *Laut J., Röhrborn K.* Der türkische Buddhismus in der japanischen Forshung. Wiesbaden, 1988.
Lazard, 1976 — *Lazard G.* Sogdien 'nt'γs — «se réfugier».— Studia Iranica. T. 5. Fasc. 2. 1976.
Lazard, 1982 — *Lazard G.* Sogdien (') σβ'*nk*.— Studia Iranica. T. 11. 1982.
Le Coq, 1909a — *Le Coq A.* Ein christliche und ein manichäische Manuskript-fragment in türkischer Sprache aus Turfan.— SPAW. 1909.
Le Coq, 1909б — *Le Coq A.* Köktürkisches aus Turfan. Manuskript-fragmente in köktürkischen Runen aus Toyoq und Idiqut-Schähari, Oase von Turfan.— SPAW. 1909.
Le Coq, 1912 — *Le Coq A.* Ein manichäisches Buch-Fragment aus Chotscho.— Festschrift für V. Thomsen. Lpz., 1912.
Le Coq, 1919—1922 — *Le Coq A.* Türkische Manichäica aus Chotscho. T. 1—3.— APAW. 1919—1922.
Le Coq, 1913 — *Le Coq A.* Chotscho. B., 1913.

Le Coq, 1919a — *Le Coq A.* Kurze Einführung in die uigurische Schriftkunde.— MSOS [W(O)]. Bd. 22. 1919.
Le Coq, 1919б — *Le Coq A.* Türkische Manichäica aus Chotscho. 2.— APAW. № 3. 1919.
Le Coq, 1922 — *Le Coq A.* Türkische Manichäica aus Chotscho. 3.— APAW. № 2. 1922.
Le Coq, 1924 — *Le Coq A.* Drei Buddhabilder auf Holztäfelchen, mit tocharischen Aufschriften.— OLZ. Jg. 27. Bd. 5. 1924.
Le Coq, 1926a — *Le Coq A.* Auf Hellas Spuren in Ostturkistan. Lpz., 1926.
Le Coq, 1926б — *Le Coq A.* Die buddhistische Spätantike im Mittelalter. T. 1. B., 1926.
Le Coq, 1928 — *Le Coq A.* Von Land und Leuten in Ost-Turkistan. Lpz., 1928.
Le Coq, 1972 — *Le Coq A.* Türkische Manichäica aus Chotscho 1.— Ergebnisse. Bd. 1. 1972.
Le Coq, 1973 — *Le Coq A.* Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. 2. Die manichäischen Miniatüren. Graz (Nachdruck, 1973).
Le Coq, 1977 — *Le Coq A.* Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asien. Graz, 1977.
Le Coq, 1979 — *Le Coq A.* Chotscho. Facsisimile-Wiedergaben der wichtigeren Funden der ersten Königlich-Preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkestan.— Auftrage der generalverwaltung der Königlichen Museen aus Mitteln des Baessler-Institutes. Graz, 1979.
Le Coq, Waldschmidt, 1975 — *Le Coq A., Waldschmidt E.* Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Bd. 6. Graz (Nachdruck), 1975.
Legge, 1913 — *Legge F.* Western Manichaeism and the Turfan discoveries.— JRAS. 1913, № 1.
Lentz, 1956 — *Lentz W.* Fünfzig Jahre Arbeit an den iranischen Handschriften der deutschen Turfan-Sammlung.— ZDMG. Bd. 106. H. 2. 1956.
Leumann, 1900 — *Leumann E.* Uber eine von den unbekannten Literatursprachen Mittelasiens.— Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. Sér. 8. T. 4. 1900, № 8.
Leumann, 1908 — *Leumann E.* Über die einheimischen spracher von Ostturkestan im Frühern mittalter von Ernst Leumann. T. 2.— ZDMG. Bd.62. 1908.
Leumann, 1912 — *Leumann E.* Zur nordarischen Sprache und Literatur.— Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg. H. 10. 1912.
Leumann, 1919 — *Leumann E.* Maitreya-samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten. Strassburg, 1919.
Leumann, 1920 — *Leumann E.* Buddhistische Literatur (Nordarisch und Deutsch). T. 1. Nebenstüke.— AKM. Bd. 15. № 2.
Leumann, 1933 — *Leumann E.* Nordarische (sakischen) Lehrgedicht des Buddhismus. Lpz., 1933.
Leumann, 1934 — *Leumann M.* Sakische Handschriftproben. Zürich, 1934.
Leumann, Leumann, 1933—1936 — *Leumann E., Leumann M.* Das nordarische(sakische) Lehrgedicht des Buddhismus.— AKM. Bd. 20. Lpz., 1933—1936.
Lévi, 1891 — *Lévi S.* Le bouddhisme et les Grecs.— Revue de l'histoire des réligions. T. 23. P., 1891, № 1.
Lévi, 1904 — *Lévi S.* Notes chinoises sur l'Inde. 4. Le Pays de Kharoṣṭra et l'écriture kharoṣṭhī.— BEFEO. T. 3. Hanoï, 1904, № 3.
Lévi, 1905 — *Lévi S.* Notes chinoises sur l'Inde. 5. Quelques documents sur le Bouddhisme indien dans l'Asie Centrale.— BEFEO. T. 5. Hanoï, 1905, № 3—4.
Lévi, 1911a — *Lévi S.* Note préliminaire sur les documents en tokharien de la Mission Pelliot.— JA. Sér. 10. T. 17. 1911, № 6.
Lévi, 1911б — *Lévi S.* Etudes des documents tokhariens de la Mission Pelliot. 1. Les bilingues.— JA. Sér. 10. T. 18. 1911, № 1.
Lévi, 1912a — *Lévi S.* Une légende du Karaṇāpuṇḍarīka en langue tokharienne.— Festschrift V. Thomson. Lpz., 1912.
Lévi, 1912б — *Lévi S.* Un fragment tokharien du Vinaya des Sarvāstivādins, Collection Hoernle, № 149, 4.— JA. Sér. 10. T. 19. 1912. № 1.

Lévi, 1912в — *Lévi S.* L'Apramâda-varga. Etude sur les recensions des Dharmapadas.— JA. T. 20. 1912.
Lévi, 1913a — *Lévi S.* Tocharian Prātimokṣa fragment.— JRAS. № 1. 1913.
Lévi, 1913б — *Lévi S.* Sechs Karawanenpässe (passeports) aus der Sammlung Pelliot.— JA. Sér. 10. 1913. № 12.
Lévi, 1913в — *Lévi S.* Le Tokharien «B», langage de Koutcha.— JA. Sér. 11. T. 2. 1913.
Lévi, 1914 — *Lévi S.* Central Asian studies.— JRAS. 1914.
Lévi, 1916 — *Lévi S.* Kuchean fragments.— Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan. Vol. 1. Pt. 1—2. Oxf., 1916.
Lévi, 1925 — *Lévi S.* Le Sutra du Sage et du Fou. La littérature de l'Asie Centrale.— JA. Sér. 10. T. 207. 1925, № 2.
Lévi, 1928 — *Lévi S.* Notes on manuscript remains in Kuchean.— *Stein A.* Innermost Asia. T. 2. Oxf., 1928.
Lévi, 1932a — *Lévi S.* Fragments d'un Karmavibhaṅga en koutchéen.— Mahākarmavibhaṅga (La grande classification des actes) et Karmavibhaṇgopadeśa (Discussion sur la Maha-Karmavibhanga.) P., 1932.
Lévi, 1932б — *Lévi S.* Mahā-Karmavibhaṅga et Karmavibhaṇgopadeśā. Textes sanscrits rapportés du Nepal, edités et traduits avec lés textes parallèles en sanscrit, en pali, en tibétain, en chinois et en koutchéen par S. Lévi, 1932.
Lévi, 1933 — *Lévi S.* Fragments de textes koutchéens: Udānavarga, Udānastotra, Udānalaṃkara et Karmavibhaṅga. Publ. et trad. avec un vocabulaire et introduction sur le «Tokharien».— Cahiers de la Société Asiatique. Sér. 1. T. 2. P., 1933.
Lévi, 1936 — *Lévi S.* On a tantric fragment from Kucha (Central Asia).— IHQ. Vol. 12. 1936, № 2.
Lévi, Chavannes, 1895 — *Lévi S., Chavannes E.* L'itinéraire d'Ou-K'ong. 751—790.— JA. Sér. 9. T. 6. 1895, № 1.
Lévi, Chavannes, 1915 — *Lévi S., Chavannes E.* Quelques titres énigmatiques dans la hiérarchie ecclésiastique du Bouddhisme Indien.— JA. Sér. 11. T. 5. 1915.
Levy, 1960 — *Lévy H.* Biography of An Lushan. Berkeley — Los Angeles, 1960.
Lewy, 1960 — *Lewy E.* Kleine Schriften. B., 1916.
Li Fang-kuei, 1956 — *Li Fang-kuei.* The inscription of the Sino-Tibetan treaty of 821—822.— T'P. T. 44. 1956.
Lidzbarski, 1916 — *Lidzbarski M.* Die Herkunft der manichäischen Schrift.— SPAW. 1916.
Lieu, 1981 — *Lieu S.* Precept and practice in Manichaean monasticism.— Journal of theological studies.— NC. T. 32. 1981.
Lieu, 1985 — *Lieu S.* Manichaeism in the Later Roman Empire and Mediaeval China. A Historical Survey. Manchester, New Hampshire. 1985.
The life, 1955 — The life of Hsuan-Tsang compiled by monk Huili. Peking, 1955.
The life, 1959 — The life of Hsuan Tsang compiled by monk Hui-li. Peking, 1959.
Ligeti, 1950 — *Ligeti L.* Mots de civilisation de Haute Asie en transcription Chinoise.— AOH. T. 1. Fasc. 1. 1950.
Link, 1957 — *Link A.* Shyh Daw-an's preface to Saṅgharakṣa's Yogācārabhūmi-sūtra.— JAOS. № 77. 1957.
Litvinsky, 1968a — *Litvinsky B. A.* Outline of the history of Buddhism in Central Asia. Moscow, 1968.
Litvinsky, 1968б — *Litvinsky B. A.* The spread of Buddhism in Central Asia.— Abstracts of papers by Soviet scholars. International conference on the history, archaeology and culture of Central Asia in the Kushan period. Moscow, 1968.
Litvinsky, 1981 — *Litvinsky B. A.* Kalai-Kafirnigan. Problems in the religion and art of Early Mediaeval Tokharistan.— EW. Vol. 31. 1981, № 1—4.
Liu Mau-tsai, 1958a — *Liu Mau-tsai.* Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte Ost-Türken (T'uküe) Bd. 1.— Göttingen Asiatischer Forschungen, Bd. 107. Wiesbaden, 1958.
Liu Mau-tsai, 1958б — *Liu Mau-tsai.* Kulturelle Bezihungen zwischen den Ost-Turken (T'u-küe) und China.— CAJ. Vol. 3. Wiesbaden, 1958, № 3.
Liu Mau-tsai, 1969 — *Liu Mau-tsai.* Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. von bis zum 6. n. Chr. Bd. 1—2.— Asiatische Forschungen. Bd. 27. Wiesbaden, 1969.
Liu Ts'un-Yan, 1976 — *Liu Ts'un-Yan.* Traces of Zoroastrian and Manichaen activities in pre-T'ang China.— *Liu Ts'un-Yan.* Selected papers from the Hall of Harmonious Wind. Leiden, 1976.
Livshitz, 1970 — *Livshitz V. A.* A Sogdian alphabet from Penjikant.— W. B. Henning memorial volume. L., 1970.
Loewe, 1967 — *Loewe M.* Records of Han administration. Vol. 1—2. Cambr., 1967.
Lü Ching, 1961 — *Lü Ching.* Āgama.— Encyclopaedia of Buddhism. Vol. 1. Colombo, 1961.
Lüders, 1911 — *Lüders H.* Bruchstüke buddhistischer Dramen.— Königlich Preussische Turfan-Expeditionen kleinere Sanskrittexte. H. 1. B., 1911.
Lüders, 1911—1939 — *Lüders H.* Kleinere Sanskrittexte Königlich Preusischen Turfan Expeditionen. Vol. 1—5. Lpz., 1911—1939.
Lüders, 1913 — *Lüders H.* Die Sakas und die «nordarische» Sprache.— SPAW. Bd. 23—24. 1913.
Lüders, 1914 — *Lüders H.* Über die literarischen Funde von Ostturkistan.— SPAW. Bd. 6. 1914.
Lüders, 1922 — *Lüders H.* Zur geschichte und Geographie. Ostturkestans.— SPAW. Vol. 24. 1922.
Lüders. 1930 — *Lüders H.* Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan.— SPAW. 1930, № 1.
Lüders, 1936 — *Lüders H.* Textilien im alter Turkistan.— APAW., 1936, № 3.
Lüders, 1939 — *Lüders H.* Orientalische Komission. Iranisch.— JPAW. 1939.
Lüders, 1940a — *Lüders H.* Orientalische Komission. Iranisch.— JPAW. 1940.
Lüders. 1940б — *Lüders H.* Philologica Indica. Göttingen, 1940.
Lüders, 1942 — *Lüders H.* Orientalische Komission. Iranisch.— JPAW. 1942.
Lüders, Härtel, Simson, 1986 — *Lüdnrs E., Härtel H., Sismon G.* Prātimoksasūtra der Sarvāstivādins. Göttingen, 1986.
Macdonald, 1971 — *Macdonald A.* Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la réligion royale de Sron-bcan agam-po.— Etudes tibétains dédiées à la mémoire de Marcel Lalou. P., 1971.
Macdonald, Imeda, 1978—1979 — *Macdonald A., Imeda Y.* Choix de documents tibétains, conservés à la Bibliothèque Nationale, complétés par quelques manuscrits de l'India Office et du British Museum. Vol. 1—2. P., 1978—1979.
McGovern, 1939 — *McGovern W.* The early empires of Central Asia. N. Y., 1939.
MacKenzie, 1970a — *MacKenzie D.* Christian Sogdian notes.— BSO(A)S. Vol. 33, Pt. 1, 1970.
MacKenzie, 1970б — *MacKenzie D.* The «Sūtra of the causes and effects of actions» in Sogdian.— London Oriental series. Vol. 22. L., 1970.
MacKenzie, 1971 — *MacKenzie D.* Buddhist terminology in Sogdian; a glossary.— AM. Vol. 17. Pt. 1. 1971.
MacKenzie, 1976 — *MacKenzie D.* The Buddhist Sogdian texts of the British library. Acta Iranica. Vol. 10. Téhéran—Liége, 1976.
MacKenzie, 1979—1980 — *MacKenzie D.* Mani's Šābuhragān.— BSO(A)S. Vol. 42—43. 1979—1980.
MacKenzie, 1983 — *MacKenzie D.* Sogdian thieves.— BSO(A)S. Vol. 46. Pt. 3. 1983.
MacKenzie, 1985 — *MacKenzie D.* Two Sogdian *hwydgm'n* fragments.— Papers in honour of Professor Mary Boyce. Acta Iranica. Vol. 25. Leiden, 1985.
Mackerras, 1968 — *Mackerras C.* The Uighur Empire (744—840).— The Australian National University. Centre of Oriental studies. Occasional paper. 8. Canberra, 1968.

Maenchen-Helfen, 1944—1945 — *Maenchen-Helfen O.* Huns and Hsiung-nu. Byzantion. T. 18. 1944—1945.
Maenchen-Helfen, 1945 — *Maenchen-Helfen O.* The Yüeh-chich problem re-examined.— JAOS. Vol. 65. 1945.
Maenchen-Helfen, 1951 — *Maenchen-Helfen O.* Manichaeans in Siberia. Semitic and Oriental studies. University of California publications in Semitic philology. Vol. 11. Berkeley — Los Angeles, 1951.
Maenchen-Helfen, 1959 — *Maenchen-Helfen O.* The ethnic name Hun.- Studia Serica Bernhard Karlgren dedicata. Copenhagen, 1959.
Maenchen-Helfen, 1961 — *Maenchen-Helfen. O.* Archaistic names of the Hiung-nu.— CAJ. Vol. 6. 1961, № 4.
Maenchen-Helfen, 1973 — *Maenchen-Helfen O.* The world of the Huns. Studies in their history and culture. Berkeley — Los Angeles — London, 1963.
Maillard, 1983 — *Maillard M.* Grottes et monuments d'Asie Centrale. P., 1983.
Maitrisimit, 1957—1961 — Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāśika-Schule.— Faksimile hrsgb. von. A. von Gabain. Bd. 1—2. Wiesbaden, 1957—1961.
Manichäische, 1934 — Manichäische Homilien. Hrsg. von H. J. Polotsky. Stuttgart, 1934.
Manichäische Handschriften, 1935 — Manichaische Handschriften des Staatlichen Museen, Berlin (1935). Hrsgb. von C. Schmidt. Bd. 1. Kephalaia. Stuttgart, 1935.
Mannerheim, 1940 — *Mannerheim C.-G.* Across Asia from West to East in 1906—1908. Vol. 2. Helsinki, 1940.
Manuscript remains, 1916 — Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan. Vol. 1. Pt. 1—2. Oxf., 1916.
Margoliouth, 1903 — *Margoliouth D.* Persian verses in the Syriac characters discovered by Mr. Conybeare.— JRAS. 1903.
Marquart, 1901 — *Marquart J.* Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i.— AKWGW. N. F. Bd. 3. B., 1901, № 2.
Marquart, 1912 — *Marquart J.* Čuwaini's Bericht über Bekehrung der Uiguren.— SPAW. 1912.
Marquart, 1920 — *Marquart J.* Skizzen zur geschichtliche Völkerkunde von Mittelasiens und Sibirien.— OZ. Bd. 8. 1920.
Marshall, 1951 — *Marshall J.* Taxila. Vol. 1. Cambr., 1951.
Maspéro, 1910a — *Maspéro H.* Communautés et moines bouddhistes Chinois au II et III siècles.— BEFEO. Vol. 10. Pt. 1. 1910.
Maspéro, 1910б — *Maspéro H.* Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming. Etude critique des sources.— BEFEO. T. 10. Pt. 1. 1910.
Maspéro, 1934 — *Maspéro A.* Mélanges posthumes. Vol. 2. P., 1934.
Maspéro, 1950 — *Maspéro A.* Les origines de la communaité bounddhiste de Loyang.— JA. T. 238. 1950.
Maspéro, 1953 — *Maspéro H.* Les documents chinois de la troisième expédition Sir Aurel Stein en Asie Centrale. L., 1953.
Mather, 1959 — *Mather R.* Biography of Lü Kuang.— Chinese dynastic histories translations. N 7. Berkeley — Los Angeles, 1959.
Matsumoto, 1963 — *Matsumoto Yoshimi.* The hin' and «pao» system of the T'ang period seen from the Chinese documents unearthed at Turfan.— MS. Vol. 6. Kyoto, 1963.
Maue, Röhrborn, 1985 — *Maue D., Röhrborn R.* Ein «buddhistischer Katechismus» in alttürkischer Sprache und tibetischer Schrift.— ZDMG. Bd. 135. 1985.
Mayeda, 1965 — *Mayeda Egaku.* Japanese studies on the schools of the Chinese āgamas.— Symposien zur Buddhismusforschung. Bd. 3. Pt. 1.
Mehlhose, 1968 — *Mehlhose R.* Nestorianische Texte aus China.— ZDMG. Suppl. 1. T. 2. 1968.
Melchert, 1977 — *Melchert H.* Tocharian verb stems in *-tk-*.— ZVS. Bd. 91. 1977. Wien, 1978.
Messina, 1947 — *Messina G.* Christianismo, buddhismo, manicheismo nell' Asia antiqua. Roma, 1947.

Miller, 1952 — *Miller R.* Addenda and corrigenda to volume 14.— BSO(A)S. Vol. 15. 1952, № 1—2.
Miller, 1959 — *Miller R.* Account of Western nations in the history of the Northern Chou dynasty. Berkeley — Los Angeles, 1959.
Minorsky, 1937 — *Minorsky V.* Ḥudūd al'-alam. A Persian geogrāphy 372 A. H.— 982 A. D. L., 1937.
Minorsky, 1942 — *Minorsky V.* Sharaf al-zeman Tahir Marvazi in China, the Turk, and India. L., 1942.
The mission, 1906 — The mission of Sung Yun and Hwei Sang to obtain Buddhist books in the West (518 A. D.).— *Beal S.* Buddhist records of the Western world. Vol. 1. L., 1906.
Mittal, 1957 — *Mittal K.* Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhism. I. Fragmente des Das ottarasutra aus zentralasiatische Sanskrit-Handschriften. Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 4.— DAWBIO. 1957, № 34.
Moerloose, 1979 — *Moerloose E.* The way of vision (darśanamārga) in the Tocharian and old Turkish versions of the Maitruyaṣamitināṭaka.— CAJ. Vol. 23. 1979, № 3—4.
Monumenta Serindica, 1958 — Monumenta Serindica. Chinese Buddhist texts from Tunhuang in Eastern Turkestan with plates and figures. Vol. 1. Kyoto, 1958.
Monumenta Serindica, 1959 — 1960 — Monumenta Serindica. Chinese fragmentary manuscripts on social and economical system in the T'ang era unearthed from Tunhuang and Turfan. Introduction and monographical remarks on social and economical system in the T'ang era based upon Chinese fragmentary manuscripts from Tunhuang and Turfan. Vol. 2—3. Kyoto, 1959—1960.
Monumenta Serindica, 1961 — Monumenta Serindica. Buddhist manuscripts and secular documents of the ancient languages in Central Asia.— The Research society of Central Asian culture. Vol. 4. Kyoto, 1961.
Monumenta Serindica, 1962 — Monumenta Serindica. The ancient Buddhist arts in Central Asia and Tun-Huang. Introduction and monographical on the wall-paintings, sculptures, manuscripts and pictures from Central Asia and Tun-huang, North-West China. Vol. 5. Kyoto, 1962.
Monumenta Serindica, 1963 — Monumenta Serindica. Miscellaneous essays on the art and history of Central Asia and Tun-huang. Monographs on ancient brocades, pictures, Buddhist texts and Chinese and Uigur documents from Turfan, Tun-huang and Tibet. Vol. 6. Kyoto, 1963.
Mookerji, 1974 — *Mookerji R. K.* Ancient Indian education (Brahmanical and Buddhist). Delhi — Patna — Varanasi, 1974 (reprint).
Morano, 1982 — *Morano E.* The Sogdian Hymn of Stellung Jesus.— EW. N. s. Vol. 32. 1982, № 1—4.
Moravcsik, 1958 — *Moravcsik G.* Byzantinoturcica. Die Byzantischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. Aufl. Z. Bd. 1—2. B., 1958.
Morgenstierne, 1938 — *Morgenstierne G.* Indo-Iranien frontier languages. T. 2. Oslo, 1938.
Moriyasu, 1981 — *Moriyasu Takao.* Qui des Oüigours ou des Tibétains ont gagne en 789—792 à Beš-Baliq? — JA. T. 269. 1981.
Moule, 1930 — *Moule A.* Christians in China before the year 1550. L., 1930.
Moyne, 1970 — *Moyne J.* Computer texts prepared by J. A. Moyne. Khotanese Saka. Texts and index of the six volumes published by Sir Harold Bailey. Pt. 1—2. Cambr., Mass. 1970.
Mukherjee, 1979 — *Mukherjee B. N.* Kharoshthī documents of Shan-Shan and the Kushāṇa Empire.— Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1979.
Müller, 1904 — *Müller F.-W.-K.* Handschriften-Reste in Estrangelo-Scrift aus Turfan, Chinesish Turkistan. I.— SPAW. 1904, № 9; APAW. Bd. 2. 1904.
Müller, 1905a — *Müller F.-W.-K.* Eine Hermes-Stelle in manichäischer Version.— SPAW. 1905.
Müller, 1905б — *Müller F.-W.-K.* Über die Kultur- und sprachgeschichtliche Bedeutung eines Teils der Turfan-Handschriften.— ZE. Bd. 37. 1905.

Müller, 1907a — *Müller F.-W.-K.* Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens.— SPAW. Bd. 53. 1907.
Müller, 1907б — *Müller F.-W.-K.* Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischen Sprache.— SPAW. Vol. 24. 1907.
Müller, 1907в — *Müller F.-W.-K.* Die «persischen» Kalenderausdrücke im chinesischen Tripiṭaka.— SPAW. Vol. 25. 1907.
Müller, 1908 — *Müller F.-W.-K.* Uigurica. 1.— APAW. 1908, № 2.
Müller. 1909 — *Müller F.-W.-K.* Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nordlichen Mongolei.— SPAW. 1909.
Müller, 1911 — *Müller F.-W.-K.* Uigurica 2.— APAW. 1911.
Müller, 1912 — *Müller F.-W.-K.* Ein Doppelblatt aus einen manichäischen Hymnenbuch.— APAW. 1912.
Müller, 1913a — *Müller F.-W.-K.* Mahrnāmag. Ein Doppelblatt aus einen Manichäischen Hymnenbuch.— APAW. 1913.
Müller, 1913б — *Müller F.-W.-K.* Sogdische Texte. 1.— SBAW. 1913.
Müller, 1915a — *Müller F.-W.-K.* Syno-persische Bilingue. B., 1915.
Müller, 1915б — *Müller F.-W.-K.* Ein syrische-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch Turkestan. B., 1915.
Müller, 1915в — *Müller F.-W.-K.* Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden.— APAW. 1915.
Müller, 1925 — *Müller F.-W.-K.* Eine sogdische Schrift in Ladakh.— SPAW. Bd. 31. H. 1. 1925.
Müller, 1926 — *Müller F.-W.-K.* Reste einer soghdischen Übersetzung des Padmacintamāṇi-dhāraṇī-sūtra.— SPAW. 1926.
Müller, 1929 — *Müller F.-W.-K.* Uigurische Glossen.— Festschrift für Fr. Hirth. B., 1929.
Müller, 1934 — *Müller F.-W.-K.* Sogdische Texte 2.— SPAW. Bd. 21. 1934.
Müller, Gabain, 1931 — *Müller F.-W.-K., Gabain A.* Uigurica 4.—SPAW. 1931.
Müller, Lentz, 1934 — *Muller F.-W.-K., Lentz W.* Sogdische Texte 2.— SPAW. Bd. 21. H. 4. 1934.
Müller, Sieg, 1916 — *Müller F.-W.-K., Sieg G.* Maitrisimit und «Tocharisch».— SPAW. Bd. 16. 1916.
Müller, 1920 — *Müller H.* Der Dēvaraja des Wei-ch'ih I-sêng.— Festschrift für F. Hirth. B., 1920.
Naba, 1959 — *Naba Toshisada.* Chinese manuscripts from Tun-huang cave temples.— MS. Vol. 2. 1959.
Naito, 1960 — *Naito Kenkichi.* Chinese official documents in T'ang era unearthed in Central Asia.— MS. Vol. 3. 1960.
Nakamura, 1980 — *Nakamura Hirakata.* Indian Buddhism. A survey with bibliographical notes. Tokyo, 1980.
Nanjio, 1883 — *Nanjio B.* A catalogue of the Chinese translations of the Buddhist Tripiṭaka. Oxf., 1883.
Narain, 1968 — *Narain A. K.* The Date of Kaniṣka.— Papers on the date of Kaniṣka. Leiden, 1968.
Narshakhi, 1954 — *Narshakhi.* History of Bukhara. Cambr., 1954.
Nau, 1914 — *Nau F.* L'expansion néstorienne en Asie.— Extrait de la Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet. T. 40. Châlon-sur-Saône, 1914.
Nemeth, 1949 — *Nemeth Gy.* Hunlarin lili — TD. Ser. 3. 1949, № 12—13.
Niida, 1959 — *Niida Noboru.* Tenantry documents of Tun-Huang temples during Later T'ang and Five Dynasties from the viewpoint of restraints on personal rights.— MS. Vol. 2. 1959.
Niida, 1960 — *Niida Noboru.* The Turfan documents relating to transactions law in the T'ang era.— MS. Vol. 3. 1960.
Nishijima, 1959 — *Nishijima Sadao.* Chun-T'ien system in Turfan viewed from unearthed Chinese documents.— MS. Vol. 2. 1959.
Nishimura, 1959 — *Nishimura Gen-yu.* Truth of Chun-t'ien system of the T'ang period in Turfan district.— MS. Vol. 2. 1959.
Nishimura, 1960 — *Nishimura Gen-yu.* Study of the Tun-Huang Ch'a-k'o-pu of the T'ang period.— MS. Vol. 3. 1960.
Nobel, 1927 — *Nobel J.* Kumārajīva.— SPAW. 1927, № 16—18.

Nobel, 1937 — *Nobel J.* Suvarṇaprabhāsottama Sūtra. Das Goldglanz-Sutra, ein Sanskrittext des Mahayānā-Buddhismus. Lpz., 1937.
Nobel, 1944 — *Nobel J.* Survarṇaprabhāsottama sūtra. Leiden, 1944.
Nobel, 1958 — *Nobel J.* Survarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahayānā-Buddhismus. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Überzetzung. Bd. 1—2. Leiden, 1958.
Norman, Mei, 1976 — *Norman J., T.-l. Mei.* The austroasiatics in ancient South China. Some lexical evidance.— MS. Vol. 32. 1978.
Normier, 1980 — *Normier R.* Tocharisch *ñkät-ñakte* '«Gott.»— ZVS. Bd. 94. 1980.
Oba, 1959 — *Oba Osamu.* Pei-kuan documents unearthed in Turfan. A material of the history of Chinese post-station system.— MS. Vol. 2. 1959.
Oba, 1960 — *Oba Osamu.* Study of the appointment order under the T'ang dynasty.— MS. Vol. 2. 1960.
Ogasawara, 1960 — *Ogasawara Senshu.* Documents related to religious life, unearthed in Turfan.— MS. Vol. 3. 1960.
Ogasawara, Nishimura, 1960 — *Ogasawara Senshu, Nishimura Gen-yu.* Study on forced labour of the T'ang period based on the manuscript brought to Japan by the Otani expedition and preserved in Ryukoku University library.— MS. Vol. 3. 1960.
Ogawa, 1958 — *Ogawa Kanichi.* A commentary on the prajñā-pāramitā-hṛdya-sūtra.— MS. Vol. 1. 1958.
Ögel, 1957 — *Ögel B.* Dogu göktürkleri. Ankara, 1957.
Olbricht, 1954 — *Olbricht P.* Uchida's prolegomena zu einer Geschichte der Lou-lan.— UAJ. Bd. 26. 1954.
Orkun, 1939 — *Orkun H.* Eski türk yazitlari. Istanbul, 1939.
Paikova, 1979 — *Paikova A. V.* The Syrian ostracon from Panjikant.— Le Muséon. T. 92. Fasc. 1—2. 1979.
Palaeoanthropology, 1985 — Palaeoanthropology and paleolithic archeology in the People's Republic of China. N. Y.— L., 1985.
Pargiter, 1916 — *Pargiter F.* Vajracchedikā in the orginal sanskrit.— Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan. Vol. 1. Pt. 1—2. Oxf., 1916.
Pedersen, 1941 — *Pedersen H.* Tocharisch vom Gesichtspunkt der indo-europaischen Sprachvergleichung. Kopenhagen, 1941.
Pedersen, 1944 — *Pedersen H.* Zur Tocharischen Sprachgeschichte. Kopenhagen, 1944.
Pelliot, 1905 — *Pelliot P.* (Rev.) *Watters T.* Om Yuan Chwang's travels in India, 629—645 A. D. L., 1904.— BEFEO. T. 5. 1905, № 3—4.
Pelliot, 1909 — *Pelliot P.* L'évéché néstorien de Khudman et Saraq.— T'P. Vol. 25. 1909.
Pelliot, 1911 — *Pelliot P.* Un bilingue sogdien-chinois.— Mélanges d'Indianisme offerts à Sylvain Lévi. P., 1911.
Pelliot, 1912a — *Pelliot P.* Kao-tchang, Qočo, Honotcheou et Qara Khodja.— JA. Sér. 10. Vol. 20. 1912.
Pelliot, 1912б — *Pelliot P.* Les noms tibétains des T'ouyu-houen et des ouïgours.— JA. Ser. 10. Vol. 20. 1912.
Pelliot, 1913 — *Pelliot P.* Un traité manichéen retrouvé en Chine.— JA. 1913.
Pelliot, 1914 — *Pelliot P.* Les chrétiens de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient.— T'P. Vol. 15. 1914.
Pelliot, 1916 — *Pelliot P.* Le «Cha tcheou tou tou fou t'ou king» et la colonie sogdienne de la région du Lob Nor.— JA. Vol. 7. 1916.
Pelliot, 1920a — *Pelliot P.* Les grottes de Touen-houang. Peintures et sculptures bounddhiques des époques des Wei, des T'ang et des Song. T. 1. P., 1920.
Pelliot, 1920б — *Pelliot P.* A propos des Comans.— JA. T. 15. 1920.
Pelliot, 1921 — *Pelliot P.* Notes sur les T'ou-yu-Houen et les Soupi.— T'P. Sér. 2. Vol. 20. 1921.
Pelliot, 1930 — *Pelliot P.* Sur la légende d'Oughouz-Khan en écriture ouï'goure.— T'P. Vol. 27. 1930.

Pelliot, 1959, 1963, 1973 — *Pelliot P.* Notes on Marco Polo. Vol. 1—3. P., 1959, 1963, 1973.
Pelliot, Haneda, 1926 — *Pelliot P., Haneda Toru.* Manuscrits de Touen-houang. Kyoto, 1926.
Pelliot, 1934 — *Pelliot P.* Le tokharien et le koutchéen.— JA. T. 224. № 1. 1934.
Petech, 1939 — *Petech L.* A study on the chronicles of Ladakh. Calcutta, 1939.
Pischell, 1904a — *Pischel R.* Bruchstüke des Sanskritkanons der Buddhisten als Idykutšari, Chinesisch Turkestan.— SPAW. 1904.
Pischel, 1904б — *Pischel R.* Neue Bruchstüke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutšari, Chinesisch Turkestan.— SPAW. 1904.
Poetto, 1976 — *Poetto M.* Una corrispondenza eteo-tocarica.— Scritti in onore di G. Bonfante. Brescia, 1976.
Polotsky, 1934a — *Polotsky H.-J.* Abriss des manichäischen Systems. Stuttgart, 1934.
Polotsky, 1934б — *Polotsky H.-J.* Manichäische Homilien. I. Stuttgart, 1934.
Polotsky, 1935 — *Polotsky H. J.* Manichäismus.— RE. Suppl., 6. Stuttgart, 1935.
Poucha, 1955 — *Poucha P.* Thesaurus linguae Tocharicae dialecti A. Institutiones linguae Tocharichae. Pt. 2. Praha, 1955.
Poucha, 1956 — *Poucha P.* Chrestomathia Tocharica.— Institutiones linguae Tocharicae. Praha, 1956.
Poucha, 1974 — *Poucha P.* Tocharisch A *teri*, B *teri*; mongolisch *torü*, hebräisch *torah*.— Orbis. T. 23. 1974, № 1.
Prajñāpāramitā, 1977 — Prajñāpāramitā and related systems. Studies in honour of Edward Conze. Berkeley Buddhist studies. Ser. 1. Seoul, 1977.
Prakash, 1964 — *Prakash B.* India and the world. Researches in India's policies, contacts and relationships with other countries and peoples of the world.— Vishveshvarananda Vedic research institute. Vol. 5. Pt. 1. Ser. 31. Hoshiappur, 1964.
Pritsak, 1954 — *Pritsak O.* Die Karachaniden.— Der Islam. Bd. 31. H. 1. 1954.
Pritsak, 1955 — *Pritsak O.* Die bulgarische Fürstenliste und Sprache der Protobulgaren. Wiesbaden, 1955.
Pritsak, 1959 — *Pritsak O.* Xun, der Volksname der Hiungnu.— GAJ. Vol. 5. 1959, № 1.
Pritsak, 1963 — *Pritsak O.* Das Alttürkische.— HO. Bd. 5. Absch. 1. 1963.
Puech, 1949 — *Puech H.-Ch.* Le manichéïsme. Son fondateur, sa doctrine. P., 1949.
Pulleyblank, 1952 — *Pulleyblank E.* Sogdian colony in Inner Mongolia.— T 'P. Vol. 41. 1952.
Pulleyblank, 1954 — *Pulleyblank E.* The date of the Stael-Holstein roll.— AM. N. s. Vol. 4. Pt. 1. L., 1954.
Pulleyblank, 1955 — *Pulleyblank E.* The background of the rebellion of An Lu-shan. L., 1955.
Pulleyblank, 1956 — *Pulleyblank E.* Some remarks on the Toquzoghuz problem.— CAJ. Bd. 28. H. 1—2, 1956.
Pulleyblank, 1962 — *Pulleyblank E.* The Hsiung-nu language.— AM. Vol. 9. Pt. 2. 1962.
Pulleyblank, 1962—1963 — *Pulleyblank E.* The consonantal system of Old Chinese.— AM. Vol. 9—10. 1962—1963.
Pulleyblank, 1966 — *Pulleyblank E.* Chinese and Indo-European.— JRAS. 1966.
Pulleyblank, 1970 — *Pulleyblank E.* The Wu-sun and Sakas and the Yüchchih migration.— BSO(A)S. Vol. 33. Pt. 1. 1970.
Quasten, 1950, 1953, 1960 — *Quasten J.* Patrology. T. 1—3. Utrecht — Brussels — Antwerp — Westminster, 1950, 1953, 1960.
Rachmati, 1972 — *Rachmati G.* Türkische Turfan-Texte 7.— SETF. Bd. 2. 1972.
Radloff, 1899 — *Radloff W.* Altuigurische Sprachproben aus Turfan.— Nachrichten über die der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg in Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan. H. 1. St.-Pbg., 1899.
Radloff, Stael-Holstein, 1910a — *Radloff W., Stael-Holstein A.* Tišastouotik. Ein in türkischer Sprache bearbeitetes buddhistisches Sutra. St.-Pbg., 1910.
Radloff, 1910б — *Radloff W.* Alttürkische Studien. 3. Ein Fragment in türkische Runenschrift. ИАН. St.-Pbg., 1910.
Radloff, 1911 — *Radloff W.* Kuan-ši-im Pusar. Ein türkische Uebersetzung des XXV Kapitels der chinesischen Ausgabe des Saddharmapuṇdarika. St.-Pbg., 1911.
Radloff, Malov, 1913—1917 — *Radloff W., Malov S.* Suvarṇaprabhāsa. Das Goldglanz-Sūtra.— Biblioteca Buddhica. T. 17. St.-Pbg., 1913—1917.
Ralph, Elliot, 1969 — *Ralph W., Elliot M.* Runes. Cambr., 1959.
Ralsänen, 1936 — *Ralsänen M.* Zu den türkischen Runenschrifteingtrag in der uigurischen Uebersetzung des buddhistischen «Sutra säkiz yümek».— SO. Vol. 6. Helsinki, 1936, № 1.
Ramstedt, 1913—1918 — *Ramstedt G.* Zwei uigurische Runenschriften in der Nord-Mongolei — JSFOu. T. 30. Fasc. 3. 1913—1918.
Ramsted, 1922—1923 — *Ramstedt G.* Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen.— JSFOu. T. 38. 1922—1923.
Raquette, 1940 — *Raquette G.* Collection of manuscripts from Eastern Turkestan.— *Mannerheim C.-C.* Across Asia from West to East in 1906—1908. Vol. 2. Helsinki, 1940.
Reczek, 1974 — *Reczek J.* Les noms de nombre en sogdien.— Studia indoeuropejskie. Kraków, 1974.
Reichelt, 1928 — *Reichelt H.* Soghdisches. 2.— ZII. Bd. 6. 1928.
Reichelt, 1929 — *Reichelt H.* Soghdisches. 3.— ZII. Bd. 7. 1929.
Reichelt, 1930 — *Reichelt H.* The Sogdian word for «to read».— Modi memorial volume. Bombay, 1930.
Reichelt, 1931a — *Reichelt H.* Beiträge zur soghdischen Grammatik.— Studia Indo-Iranica. Lpz., 1931.
Reichelt, 1931б — *Reichelt H.* Die sogdischen Handshriftenreste des Britischen Museums. 2. Heidelberg, 1931.
Rémusat, 1820 — *Rémusat A.* Histoire de la ville de Khotan, tirée des annales de la Chine et traduite du Chinois. P., 1820.
Richardson, 1952 — *Richardson H.* The ancient historical edicts at Lhasa. L., 1952.
Ries, 1980 — *Ries L.* Le Bouddhisme et le Manichéisme. Les étapes d'une recherche dans l'Indianisme et le Bouddhisme.— Mélanges offerts á Mgr. Etienne Lamotte. P., 1980.
Rintchen, 1968 — *Rintchen.* Les dessins pictographiques et les inscriptions sur les roches et sur les stèles en Mongolie recueillies par Rintchen.— Corpus scriptorum Mongolorum Instituti linguae et litterarum Academiae Scientiarum Republicae Populi Mongolici. T. 16. Fasc. 1. Ulan Bator, 1968.
Rockhill, 1907 — *Rockhill W.* The life of the Buddha and the early history of his order. L., 1907.
Roerich, 1958 — *Roerich G.* Le parler de l'Amdo. Etude d'un dialecte archaïque du Tibet. Rome, 1958.
Roerich, Phuntshok, 1933 — *Roerich G., Phuntshok tse-truno lopsang.* The Tibetan dialect of Lahul. New York — Naggar — Kulu, 1933.
Ròna-Tas, 1955 — *Róna-Tas A.* Social terms in the list of grants of the Tibetan Tun-Huang chronicle.— AO. Vol. 3. Fasc. 3. 1953.
Ròna-Tas, 1956 — *Róna-Tas A.* Tally stick and divination dice in the iconography of Lha-mo.— AO. Vol. 6. Fasc. 1—3. 1956.
Ròna-Tas, 1974 — *Róna-Tas A.* Tocharische Elemente in den altaischen Sprachen.— Sprache, Geschichte und Kultur des Alten Orients. 5. Protokolband der XII Tagung der Permanent international Altaistic conference. 1969. Hrsg. G. Hazai, P. Zieme. B., 1974.
Rosen, 1959 — *Rosen V.* Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣas de Sarvāstivādins Sanskritfragmente mit einer Analyse der chinesischen Übersetzung. Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 2.— DAWBIO. 1959, № 27.

Rosen, 1968 — *Rosen V.* Dogmatische Bergiffsreihen im älteren Buddhismus. 2. Das Saṅgītisūtra und sein Kommenter Saṅgītiparyāya. B., 1968.
Rosenberg, 1918 — *Rosenberg F.* Deux fragments sogdiens bouddhiques du Ts'ien-fo-tong de Touen-houang. Mission S. d'Oldenburg 1914—1915. 1. Fragment d'un conte.— ИРАН. Т. 12. 1918.
Rosenberg, 1920 — *Rosenberg F.* Deux fragments sogdiens bouddhiques du Ts'ien-fo-tong de Touen-houang. Mission. S. d'Oldenburg 1914—1915. 2. Fragment d'un sūtra.— ИРАН. Т. 14. 1920.
Rosenberg, 1927 — *Rosenberg F.* Un fragment sogdien bouddhique du Musée Asiatique — Сер. 6. Т. 21. 1927—1928, № 15—17.
Ross, Gauthiot, 1913 — *Ross E., Gauthiot R.* L'alphabet sogdien d'après un témoignage du XIII-ème siècle.— JA. 1913.
Roth, 1980 — *Roth G.* Particular features of the language of the arya-mahāsaṁghika-lolottaravadins and their importance for early Buddhist tradition.— Die Sprache der altesten buddhistischen Überlieferung. AKGWG. 1980, № 117.
Rotours, 1962 — *Rotours R.* Histoire de Ngan-Lou-chan. P., 1962.
Roux, 1976 — *Roux J.-P.* A propos des osselets de Ĝengiskhan.— Tractaa Altaica. Wiesbaden, 1976.
Rozenkranz, 1978 — *Rosenkranz B.* Vergleichende Untersuchungen der altanatolischen Sprachen.-— Trends in linguistics. State of the art reports. Pt. 8. The Hague, 1978.
Rudolph, 1974 — *Rudolph K.* Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung.— Mélanges d'histoire des réligions offerts à H.-Ch. Puech. P., 1974.
Sachau, 1905 — *Sachau E.* Litteratur-Bruchstüke aus Chinesisch Turkistan.— SPAW. Bd. 47. 1905.
Sachau, 1907 — *Sachau E.* Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich.— Mitteilungen des Seminars für Orientalisch Sprachen zu Berlin. Bd. 2. B., 1907.
Sachau, 1918 — *Sachau E.* Die Christianisierungslegende von Merv.— Festschrift für Graf von Bandissin. Beiheft zur Zatz. Bd. 33. B., 1918.
Sachau, 1919 — *Sachau F.* Zur Ausbreitung des Christentums in Asien.— APAW. 1919, № 1.
Saddharmapuṇḍarīka, 1908—1912 — Saddharmapuṇḍarīka.— Bibliotheca Buddhica. Vol. 10. St.-Pbg., 1908—1912.
Saddharmapuṇḍarīka, 1975 — Saddharmapuṇḍarīka manuscripts found in Gilgit. Vol. 1—2. Tokyo, 1975.
Saddharmapuṇḍarīka-sūtram, 1934—1935 — Saddharmapuṇḍarīka-sūtram. Based upon a Sanskrit manuscript and Tibetan and Chinese translations. Tokyo, 1934—1935.
Saddharmapaṇḍarīkasūtram, 1953 — Saddharmapaṇḍarīkasutram with N. D. Mironov's reading from Central Asian manuscripts. Calcutta, 1953.
Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, 1970 — Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, Kashgar manuscript. Satapitaka. Vol. 239. New Delhi, 1976.
Saeki, 1951 — *Saeki Y.* The Nestorian documents and relicts in China. Tokyo, 1951.
Saka, 1960—1973 — Saka documents.— CII. Saka. Portfolios 1—6. 1960 — 1973.
Salemann 1907—1913 — *Salemann K.* Manichaeica. Вып. 1—5.— ИИАН. Сер. 7. 1907—1913.
Salemann, 1908 — *Salemann K.* Manichaeische Studien. Die texte im reviedert Transcription, mit Glossar und grammatischen Bemerkungen.— ЗИАН. Т. 8. 1908, № 10.
Samolin, 1957 — *Samolin W.* Some notes on the Avar problem.— CAJ. T. 3. 1957, № 1.
Sander, 1983 — *Sander L.* Buddhist Sanskrit manuscripts from Chinese Turkestan. Eighty years of research work.— Prajna-Bharati. K. P. Jayaswal Research institute. Patna, 1983.
Sanskrit-Wörterbuch, 1973—1987 — Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Begonnen von E. Waldschmidt.— Auftrage der Akademie der Wissenschaften im Göttingen. Hrsgb. von H. Bechert. Aufl. 1—5. Göttingen, 1973—1987.
Śatapiṭakaṃ, 1977 — Śatapiṭakaṃ, 229. Saddharma-puṇḍarīka-sūtra. Kashgar manuscript. Reprint. Tokyo, 1977.
Säve-Söderbergh, 1948 — *Säve-Söderbergh T.* Studies in the Coptic manichaean psalm-book. Uppsala, 1948.
Schaeder, 1925 — *Schaeder H.* (Rev.) *Gauthiot K.* Essai de grammaire sogdienne. P., 1914—1923.— OLZ. 1925. № 11.
Schaeder, 1934 — *Schaeder H.* Iranica.— AKGWG. Bd. 3. F. 10. B., 1934.
Schaeder, 1936 — *Schaeder H.* Ein parthischer Titel im Sogdischen.— BSO(A)S. Vol. 8. Pt. 2—3. 1936.
Schaeder, 1942 — *Schaeder H.* Beiträge zur mitteliranischen Schrift und Sprachgeschichte.— ZDMG. Bd. 96. 1942.
Schaeder, 1948 — *Schaeder H. H.* Der Manichäismus und ein Weg nach Osten.— Glaube und Geschichte. Festschrift für Fr. Gogarten. Giessen, 1948.
Schaeder, 1968 — *Schaeder H.* Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Darmstadt, 1968.
Ščerbak, 1982 — *Ščerbak A.* De l'alphabet ouïgour.— AOH. T. 36. 1982.
Schiefner, 1877 — *Schiefner A.* Der stumme Krüppel.— Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.- Pétersbourg. T. 22. St.-Pbg., 1877.
Schields, 1977 — *Schields K.* Evidence of Irano-European— **bhi* in Tocharian.— Folia linguistica. Vol. 2. 1977.
Schields, 1982 — *Schields K.* The origin of the Tocharian locative suffixes.— JAOS. Vol. 102. 1982, N 2.
Schlagintweit, 1866 — *Schlagintweit E.* Die Könige von Tibet von der Entstehung königlicher Macht in Jarlung bis zum Erlöschen in Ladak. München, 1866.
Schlingloff, 1955 — *Schlingloff D.* Buddhistische Stotras aus ostturkestanischen Sanskrittexten. Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 1.— DAWBIO. 1955, № 22.
Schlingloff, 1958 — *Schlingloff D.* Chandoviciti. Texte zur Sanskritritmik. Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 5. — DAWBIO. 1958, № 36.
Schlingloff, 1964a — *Schlingloff D.* Yogavidhi. — IIJ. Vol. 12. 1964, № 1—2.
Schlingloff, 1964б — *Schlingloff D.* Ein buddhistisches Yogalehrbuch. Textband. Sanskrittexte aus Turfanfunden. 7. Institut für Orientforschung. № 59. B., 1964.
Schlumberger, Robert, Dupont-Sommer, Benveniste, 1958 — *Schlumberger D., Robert L., Dupont-Sommer A., Benveniste E.* Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka.— JA. T. 246. 1958.
Schmalstieg, 1974 — *Schmalstieg W.* Tokharian and Baltic.— Lituanus. Vol. 20. 1974, № 3.
Schmalstieg, 1977 — *Schmalstieg W.* A note on Tokharian B verbs of the type palkau.— Orbis. T. 26. 1977, № 2.
Schmalstieg, 1980 — *Schmalstieg W.* Indo-European linguistics. 1980.
Schmidt, Polotsky, 1933 — *Schmidt C., Polotsky H.-J.* Ein Mani-Fund in Ägypten.— SPAW. 1933.
Schmidt, 1974 — *Schmidt K.* Die Gebrauchsweigen des Mediums in Tocharischen. Göttingen, 1974.
Schmidt, 1980a — *Schmidt K.* Zu Stand und Aufgaben der etymologischen Forschung auf dem Gebiete des Tocharischen.— Lautgeschichte und Etymologie hrsg. von Mayrhofer M., Peters M., Pheiffer O. E. Wiesbaden, 1980.
Schmidt, 1980б — *Schmidt K.* Zu einer metrischen Übersetzung von Mātṛceṭas Buddhastotra Varṇarhavarṇa in osttocharischer Sprache.— ZDMG. Suppl. 4. 1980.
Schmidt-Glintzer, 1986 — *Schmidt-Glintzer H.* Das buddhistische Gewand des Manichäismus.— Synkretismus in den Religionen Zentralasiens. Hrsgb. von W. Hessig und H.-J. Klimkeit. Wiesbaden, 1986.
Schmithausen, 1970 — *Schmithausen L.* Zu den Rezensionen des Udānavargaḥ.— WSKSO. Bd. 14. 1970.

Schmithausen, 1987 — *Schmithausen L.* Symposien zur Buddhismusforschung. Bd. 3. T. 2.— Beiträge zur Schulzugehörigkeit und Textgeschichte Kanonischer und postkanonischer buddhistischer Materialien. Göttingen, 1987.
Schmitt, Thilo, 1975 — *Schmitt G., Thilo Th.* Katalog chinesischer buddhistischer Textfragmente.— Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Berliner Turfantexte. 6. B., 1975.
Schomberg, 1933 — *Schomberg R.* Peaks and plains of Central Asia. L., 1933.
Schreiber 1947 — *Schreiber G.* Das Volk der Hsion-pi zur Han Zeit.— MS. Vol. 12, 1947.
Schulze, 1934 — *Schulze W.* Kleine Schriften. Göttingen, 1934.
Schwartz, 1967 — *Schwartz M.* Some Sogdian nouns.— Phi Theta papers. Vol. 10. Berkeley, 1967.
Schwartz, 1968 — *Schwartz M.* Studies in the texts of the Christian Sogdians. Ann Arbor, 1968.
Schwartz, 1970 — *Schwartz M.* Miccellanea Iranica.— W. B. Henning memorial volume. L., 1970.
Schwartz, 1971 — *Schwartz M.* (Rev.) *MacKenzie D.* The «Sūtra of the causes and effects of actions» in Sogdian.— BSO(A)S. T. 34. 1971.
Schwartz, 1974a — *Schwartz M.* Irano-Tocharica.— Mémorial J. de Menasce. Louvain, 1974.
Schwartz, 1974б — *Schwartz M.* Sogdian fragments of the book of psalms.— Altorientalische Forschungen. 1. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients. Bd. 11. B., 1974.
Schwentner, 1959 — *Schwentner E.* Tocharische Bibliographie 1890—1958.— DAWBIO. Bd. 47. 1959.
Senart, 1898 — *Senart E.* Le manuscrit kharoṣṭhī du Dhammapada. Les fragments Dutreuil de Rhins.— JA. 1898.
Sertkaya, 1977 — *Sertkaya O.* Islamı devrenin uygur harfli eserlerine toplu bir bakis. Bochum, 1977.
Sertkaya, 1985 — *Sertkaya O.* Fragmente in alttürkischer Runnenschrift aus den Turfan-Funde-Runen. Tamgas und Graffiti aus Aisen und Osteurope. Wiesbaden, 1985.
Shafer, 1963 — *Shafer E. H.* The Golden Peaches of Samarkand. A Study of T'ang exotics. Berkeley — Los Angeles, 1963.
Shepherd, Henning, 1959 — *Shepherd D., Henning W.* Zandaniji identified ?— Aus der Welt der islamischen Kunst. Festschrift fur E. Kuhnel. B., 1959.
Shih, 1968 — *Shih R.* Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Hoei-Kiao. Pt. 1.— Bibliothèque du Muséon. Vol. 54. Louvain (Leuwen), 1968.
Sieg, 1916 — *Sieg E.* Die Geschicihte von den Löwenmachern in tocharischer Version.— Aufsätze zur Kultur- und Sprachesclichte vornehmlich des Orients. Festgabe für E. Kuhr. München—Breslau, 1916.
Sieg, 1918 — *Sieg E.* Ein einhemischer Name für Toxari.— SPAW. 1918.
Sieg, 1920 — *Sieg E.* Das Märchen von dem Mechaniker und dem Maler in tocharischer Fassung.— Festschrift für F. Hirth. Ostasiatische Zeitschrift. Bd. 8. B., 1920.
Sieg, 1938 — *Sieg E.* Die Kutschischen Karmavibhaṅga. Texte der Bibliothèque Nationale in Paris.— Zeitschrift fur vergliechende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. Bd. 65. H. 1—2. B., 1938.
Sieg, 1944 — *Sieg E.* Übersetzungen aus dem Tocharischen. 1.— APAW. 1944, № 16.
Sieg, 1950 — *Sieg E.* Geschäftliche Aufzeichnungen in Tocharisch B aus der Berliner Sammlung.— Miscellanea Academica Berolinensia. Cesammelte Abhandlungen zur Feier 250 järigen Bestehens der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 1/2. B., 1950.
Sieg, 1952 — *Sieg E.* Übersetzungen aus dem Tocharischen. 2. Aus dem Nachlass hrsgb. von W. Thomas.— ADAW. 1952, № 1.
Sieg, Siegling, 1908 — *Sieg E., Siegling W.* Tocharisch, die Sprache der Indockythen.— SPAW. Bd. 39. 1908.

Sieg, Siegling, 1921 — *Sieg E., Siegling W.* Tocharische Sprachreste 1.— Lpz., 1921.
Sieg, Siegling, 1925 — *Sieg E., Siegling W.* Udānavarga-Übersetzungen in «kučischer Sprache» aus der Sammlungen des India Office in London.— BSO(A)S. Vol. 6. 1931.
Sieg, Siegling, 1933 — *Sieg E., Siegling W.* Bruchstüke eines Udānavarga Kommentars (Udānālaṃkāra?) im Tocharischen.— Festschrift für M. Winternitz, 1863—1933. Lpz., 1933.
Sieg, Siegling, 1949—1953 — *Sieg E., Siegling W.* Tocharische Sprachreste. Sprache B. Text, Übersetzung und Glossar H. 1—2. Göttingen, 1949—1953.
Sieg, Siegling, Schulze, 1931 — *Sieg E., Siegling W., Schulze W.* Tocharische Grammatik. Göttingen, 1931.
Sierbak, 1982 — *Šierbak A. M.* De l'alphabet ouïgour.— AOH. T. 36. 1982.
Simonsson, 1957 — *Simonsson N.* Indo-tibetische Studien. 1. Uppsala, 1957.
Sims-Williams, 1972 — *Sims-Williams N.* A Sogdian ideogram.— BSO(A)S. Vol. 35. Pt. 3. 1972.
Sims-Williams, 1973 — *Sims-Williams N.* A Sogdian fragment of a work of Dadiso'Qatraya.— AM. Vol. 38. Pt. 1. L., 1973.
Sims-Williams, 1975 — *Sims-Williams N.* Notes on Sogdian palaeography.— BSO(A)S. Vol. 38. Pt. 1. 1975.
Sims-Williams, 1976 — *Sims-Williams N.* The Sogdian fragments of the British Library.— IIJ. 18, 1976.
Sims-Williams, 1978 — *Sims-Williams N.* (Rev.) *MacKenzie D.* The Buddhist Sogdian texts of the British Library — Acta Iranica. Vol. 10. Sér. 3. Textes et mémoires.— IIJ. Vol. 20. Pt. 2—3. 1978.
Sims-Williams, 1979a — *Sims-Williams N.* A Parthian sound-change.— BSO(A)S. Vol. 42. Pt. 1. 1979.
Sims-Williams, 1979б — *Sims-Williams N.* On the plural and dual in Sogdian.— BSO(A)S. Vol. 42. Pt. 2. 1979.
Sims-Williams, 1980 — *Sims-Williams N.* The Middle Iranian fragments in Sogdian script from the Mannerheim Collection. Helsinki, 1980.
Sims-Williams, 1981a — *Sims-Williams N.* Notes on Manichaean Middle Persian morphology.— Studia Iranica. T. 10. Fasc. 2. 1981.
Sims-Williams, 1981б — *Sims-Williams N.* The Sogdian fragments of Leningrad.— BSO(A)S. Vol. 44. Pt. 2. 1981.
Sims-Williams, 1981в — *Sims-Williams N.* Sogdian manuscript collections. A brief report.— JA. T. 269. 1981.
Sims-Williams, 1981г — *Sims-Williams N.* The Sogdian sound-system and the origins of Uyghur script.— JA. T. 269. Fasc. 1—2. 1981.
Sims-Williams, 1981д — *Sims-Williams N.* Some Sogdian denominal abstract suffixes.— AO. Vol. 42. Copenhagen, 1981.
Sims-Williams, 1981e — *Sims-Williams N.* Syro-sogdica. 1. An anonymous homily on the three periods of the solitary life.— Orientalia Christiana periodica. Vol. 47. Fasc. 2. Roma, 1981.
Sims-Williams, 1982a — *Sims-Williams N.* The double system of nominal inflection in Sogdian.— TPhS. Oxf., 1982.
Sims-Williams, 1982б — *Sims-Williams N.* Syro-sogdica. 2. A metrical homily by Bābaydar Nṣibnāye «On the Final Evil hour».— Orientalia Christiana periodica. Vol. 48. Pt. 1. Roma, 1982.
Sims-Williams, 1983a — *Sims-Williams N.* Chotano-Sogdica.— BSO(A)S. Vol. 46. Pt. 1. 1983.
Sims-Williams, 1983б — *Sims-Williams N.* Indian elements in Parthian and Sogdian.— Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Wiesbaden, 1983.
Sims-Williams, 1984 — *Sims-Williams N.* The Sogdian «rhythmic law».— Middle Iranian studies. Orientalia Lovaniensia analecta. Vol. 16. Leuven, 1984.
Sims-Williams, 1985 — *Sims-Williams N.* The Manichaean command ments. A survey of the sources.— Acta Iranica. Vol. 25. Leiden, 1985.
Si-yu-ki, 1967 — *Si-yu-ki.* Buddhist records of the Western world. Translated

from the Chinese of Hiuen Tsiang (A. D. 629) by S. Beal. Delhi, 1967. (reprint).
Skalmowsky, 1967 — *Skalmowsky W.* Das Nomen in Parthischen.— Biuletyn Polskiego towarzystwa językoznawczego. T. 25. Warszawa, 1967.
Skjærvø, 1976 — *Skjærvø P.* Sogdian notes.— AO. Vol. 37. Copenhagen, 1976.
Skrine, 1926 — *Skrine C.* Chinese Central Asia. L., 1926.
Soper, 1959 — *Soper A.* Literary evidence for early Buddhist art in China.— Artibus Asiae. Suppl. 19. Ascona, 1959.
Spuler, 1961 — *Spuler B.* Die nestorianische Kirche.— HO. Bd. 8. T. 1. 1961.
Sprachwissenschaftliche, 1972 — Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung. Bd. 1—2. Lpz., 1972.
Staël-Holstein, 1908 — *Staël-Holstein A.* Tocharisch und die Sprache 2.— Bulletin de l'Académie Imperiale des sciences de St.-Pétersbourg. St.-Pbg., 1908.
Staël-Holstein, 1909 — *Staël-Holstein A.* Tocharisch und die Sprache 1.— Bulletin de l'Académie Imperiale des sciences de St. Pétersbourg. St.-Pbg., 1909.
Staël-Holstein, 1914 — *Staël-Holstein A.* Kopano und Yüeh-shih.— SPAW. 1914.
Staël-Holstein, 1926 — *Staël-Holstein A.* The Kāqyapaparivarta, a Mahāyāna-sūtra of the Ratnakū'a Class. Ed. in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by Baron A. von Staël-Holstein. Shanghai, 1926.
Stein, 1903 — *Stein A.* Sand-buried ruins of Khotan. L., 1903.
Stein, 1907 — *Stein A.* Ancient Khotan. Detailed report of archaeological explorations in Chinese Turkestan carried out and described under the orders of H. M. Indian government by M. Aurel Stein. Vol. 1—2. Oxf., 1907.
Stein, 1921 — *Stein A.* Serindia. Detailed report of exploration in Central Asia and westernmost China. Vol. 1—5. Oxf., 1921.
Stein, 1928 — *Stein A.* Innermost Asia. Detailed report of explorations in Central Asia, Kansu and Eastern Iran. Vol. 1—4. Oxf., 1928.
Stein, 1951 — *Stein R.* Minag et Si-Hia.— BEFEO. 1951.
Stein, 1961 — *Stein R.* Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines. P., 1961.
Stumpf, 1974 — *Stumpf P.* Der Plural des westtocharischen Demonstrativ Pronomina-zugleich, ein Beiträg zur Dialekt-Gliederung des Westtocharischen.— Orbis. T. 23. 1974.
Stumpf, 1977 — *Stumpf P.* Westtocharisch *se-sem*: zwei Paradigmen oder nur eines?— ZVS. Bd. 90. 1977.
Sudo, 1959 — *Sudo Yoshiyuki.* Study of tien-jên system in the earlier T'ang dynasty.— MS. Vol. 2. Koyoto, 1959.
Sudo, 1960 — *Sudo Yoshiyuki.* Study of Hushui in the middle of the T'ang era.— MS. Vol. 3. Kyoto, 1960.
Sundermann, 1968 — *Sundermann W.* Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manihäischen Literatur.— MIO. Bd. 14, H. 3. 1968.
Sundermann, 1969 — *Sundermann W.* Stand und Aufgaben der iranistischen Turfanforschung.— MIO. Bd. 15. 1969.
Sundermann, 1970 — *Sundermann W.* Die iranischen Texte. Der Turfansammlung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin.— Orientalische Bibliotheken und Sammlungen. B., 1970.
Sundermann, 1971a — *Sundermann W.* Zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis.— AOH. T. 24. Fasc. 1. 1971.
Sundermann, 1971б — *Sundermann W.* Weiteres zur frühen missionarischen Wirksamkeit Manis.— AOH. T. 24. Fasc. 3. 1971.
Sundermann, 1973 — *Sundermann W.* Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients, Berliner Turfantexte. 4. B., 1973.
Sundermann, 1974a — *Sundermann W.* Eine Bemerkungen zum Syrisch-Neupersischen Psalmenbuchstück aus chinesisch Turkistan.— Memorial Jean de Menasce. Fondation culturelle Iranienne. Vol. 185. Louvain, 1974.

Sundermann, 1974б — *Sundermann W.* Iranische Lebenschreibungen Manis.— AO. Vol. 36. 1974.
Sundermann, 1975a — *Sundermann W.* Nachlese zu F.-W.-K. Müllers Sogdischen Texten 1. T. 1.— AF. Bd. 3. 1975.
Sundermann, 1975б — *Sundermann W.* Überreste manichäischer Yimki-Homilien in mittelpersischer Sprache.— Monumentum H. S. Nyberg. Vol. 2. Acta Iranica. Téhéran—Liége, 1975.
Sundermann, 1976a — *Sundermann W.* Ein Bruchstück einer soghdischen Kirchengeschichte aus Zentralasien?— AAn. Vol. 24. 1976.
Sundermann, 1976б — *Sundermann W.* Commendatio pauperum. Eine Angabe der sassanidischen politisch-didaktischen Literatur zur gesellschaftlichen Struktur Irans.— AF. Bd. 4. 1976.
Sundermann, 1977a — *Sundermann W.* (Rev.) *MacKenzie D.* (ed.): The Buddhist Sogdian texts of the British Library.— Acta Iranica. Vol. 10. Sér. 3. Textes et mémoires. Vol. 3. Téhéran—Liége, 1976.— BSO(A)S. Vol. 40. Pt. 3. 1977.
Sundermann, 1977б — *Sundermann W.* Einige Bemerkungen zur Lehre von den Mondstationen in der altiranischen Überlieferung.— AF. Bd. 5. 1977.
Sundermann, 1978 — *Sundermann W.* Some more remarks on Mithra in the Manichaean pantheon.— Textes et mémoires. Etudes mithraïques. Acta Iranica. Leydes-Téhéran-Liége, 1978.
Sundermann, 1979a — *Sundermann W.* The five sons of the Manichaean God Mithra.— Mysteria Mithrae. Leiden—Roma, 1979.
Sundermann, 1979б — *Sundermann W.* Die mittelpersischen und parthischen Turfantexte als Quellen zur Geschichte vorislamischen Zentralasien.— Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1979.
Sundermann, 1979в — *Sundermann W.* Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos.— AF. Bd. 6. 1979.
Sundermann, 1980 — *Sundermann W.* Probleme der Interpretation manichäisch-soghdischer Briefe.— AAn. T. 28. Fasc. 1—4. 1980.
Sundermann, 1981a — *Sundermann W.* Arbeiten an den iranischen Turfantexten seit 1970.— JA. T. 249. Fasc. 1—2. 1981.
Sundermann, 1981б — *Sundermann W.* Mitteliranische manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts. Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients. Berliner Turfantexte. 11. B., 1981.
Sundermann, 1982 — *Sundermann W.* Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft.— AF. Bd. 9. B., 1982.
Sundermann, 1983 — *Sundermann W.* Die chinesische Traité Manichéen und der parthische Sermon von Lichthaus.— AF. Bd. 10. 1983.
Sundermann, 1984 — *Sundermann W.* Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch.— Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata. Leiden, 1984.
Sundermann, 1985 — *Sundermann W.* Schriftsysteme und Alphabete im alten Iran.— AF. Bd. 12. H. 1. 1985.
Sundermann, 1987 — *Sundermann W.* Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer. 3.— AF. Bd. 14. 1987, № 1.
Symposien, 1985 — Symposien zur Buddhismusforschung. Zur Schulzugehörigkeit von Sanskrit-Werken der Hīnayāna-Literatur. Vol. 3. Pt. 1.— AKGWG. N 149. 1985.
Takacs, 1933 — *Takacs Z.* On the Hsiung-nu figure at the tomb of Huo Chiüping.— MS. Vol. 3. 1938.
Takasaki, 1901 — *Takasaki Jikido.* A comparative study of the Tri-pitaka and the Tibetan Dsang-lun. The wise man and the fool.— Actes du XII congrès international des orientalistes. T. 2. Rome, 1899; Florence, 1901.
Taqizadeh, Henning — 1957 — *Taqizadeh S. H., Henning W.* The dates of Mani's life.— AM. N. s. Vol. 6. Pt. 1. 1957.
Tedesco, 1921 — *Tedesco P.* Dialektologie der Westiranischen Turfantexte.— MO. Vol. 15. 1921.

Tedesco, 1923a — *Tedesco P.* ā-Stämme und aya.— Stämme im Iranischen.— ZII. Bd. 2. 1923.
Tedesco, 1923б — *Tedesco P.* Iranica.— ZII. Bd. 2. 1923.
Tedesco, 1924 — *Tedesco P.* Les rapports sogdo-saces.— BSLP. T. 25. 1924.
Tedesco, 1926 — *Tedesco P.* Ostiranische Nominalflexion.— ZII. Bd. 4. 1926.
Tekin, 1966 — *Tekin S.* Uygur bilgini Sıngku Seli Tutung'un bilinmeyon yeni bir çevirisı üzerine.— TDAY. 1966.
Tekin, 1968 — *Tekin S.* A grammar of Orkhon Turkic. Bloomington, 1968.
Tekin, 1976 — *Tekin S.* Die uigurische Weihinschrift eines buddhistischen Klosters aus den Jahren 767—790 in Tuyoq.— UAJ. Bd. 48. 1976.
Tekin, 1980 — *Tekin S.* Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule. Bd. 1—2.— Berliner Turfantexte. Bd. 9. B., 1980.
Telegyi, 1938 — *Telegyi S.* Notes sur le grammaire du sogdien chrétien.— JA. T. 230. 1938.
Tezčan, 1976 — *Tezčan S.* Tonyukuk yazıtının birkaç düzeltme.— TDAY. 1976.
Tezčan, Zieme, 1971 — *Tezčan S.*, Zieme P. Uigurische Brief Fragmente.— Studia Turcica. Budapest, 1971.
Thapar, 1961 — *Thapar R.* Aśoka and the decline of the Mauryas. Oxf., 1961.
Thilo, 1968 — *Thilo Th.* Fragmente chinesischer Haushaltsregister aus Dun huang in der Berliner Turfan-Sammlung.— MIO. Bd. 14. H. 2. 1968.
Thilo, 1970 — *Thilo Th.* Fragmente chinesischer Haushaltsregister der Tang-Zeit in der Berliner Turfan-Sammlung.— MIO. Bd. 16, 1970.
Thilo, 1981 — *Thilo Th.* Textfragmente der Turfan-Handschriftensammlung der Akademie der Wissenschaften der DDR.— JA. T. 269. Pt. 1—2. 1981.
Thomas, 1916 — *Thomas F.* Miscellaneous fragments.— Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan. Vol. 1. Pt. 1—2. Oxf., 1916.
Thomas, 1925 — *Thomas F.* The language of ancient Khotan.— AM. Vol. 2. Fasc. 2. 1925.
Thomas, 1927—1934 — *Thomas F.* Tibetan documents concerning Chinese Turkestan. Vol. 1—6.— JRAS. 1927—1934.
Thomas, 1933—1935 — *Thomas F.* Law of theft in Chinese Kansu, in IXth century fragments from Tun-Huang.— ZE. Vol. 50. 1933—1935.
Thomas, 1935a — *Thomas F.* Tibetan literary texts.— Oriental translation fund. N. s. Vol. 32, L., 1935.
Thomas, 1935б — *Thomas F.* Some notes on the Kharoṣṭhī documents from Chinese Turkestan.— AO. Vol. 13. Pt. 4. 1935.
Thomas, 1935—1951 — *Thomas F.* Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan. Pt. 1—2. L., 1935—1951.
Thomas, 1935—1963 — *Thomas F.* Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan. Pt. 1—4. L., 1935—1963.
Thomas, 1944 — *Thomas F.* The early population of Lou-lan — Shan-shan.— JRAS. 1944.
Thomas, 1948 — *Thomas F.* Nam. An ancient language of the Sino-Tibetan borderland. L., 1948.
Thomas, 1951 — *Thomas F.* Tibetan literary texts and documents concerning Chinese Turkestan. Pt. 2. L., 1951.
Thomas, 1957 — *Thomas F.* Ancient folk-literature from North-Eastern Tibet. B., 1957.
Thomas, 1952 — *Thomas F.* Die tocharischen Verbaladjektive. Aufl. 1. B., 1952.
Thomas, 1953 — *Thomas W.* Ein tocharischer Liebesbrief.— ZVS. Bd. 71. H. 1. 1953.
Thomas, 1954 — *Thomas W.* Die Infinitive in Tocharischen.— Asiatica. Festschrift F. Weller. Lpz., 1954.
Thomas, 1963 — *Thomas W.* Bemerkungen zu Tocharish. A. *maskaṃ* (*-marśkam*).— CAJ. Vol. 8. 1963, № 1.

Thomas, 1965a — *Thomas W.* Das Fragment M 500, 4/5 der Sammlung Pelliot.— ZVS. Bd. 79. H. 3/4. 1965.
Thomas, 1965б — *Thomas W.* Arajemi-Jātaka.— Kindlers Literatur Lexikon. Bd. 1. Zürich, 1965.
Thomas, 1966a — *Thomas W.* Tocharische Udanastotras der Bibliothèque Nationale in Paris.— ZVS. Bd. 80. 1966.
Thomas, 1966б — *Thomas W.* Bemerkungen zum Gebrauch von Tocharischen A *yo* und Tocharischen B *wai*.— CAJ. Vol. 2. 1966, № 4.
Thomas, 1967a — *Thomas W.* Zu den Ausdrücken mit A *ñom*, B *ñem* im Tocharischen.— Indogermansche Forschungen. Bd. 72. H. 1—2. B., 1967.
Thomas, 1967б — *Thomas W.* Besteht ein formaler Unterschied zwichen N. und Obl. Sg. m. bei den tocharischen Verbaladjektiven?— Die Sprache. Bd. 13. H. 1. 1967.
Thomas, 1968a — *Thomas W.* Zur tocharischen Übersetzung des Sanskrit Udānavarga.— ZVS. Bd. 82. H. 1968.
Thomas, 1968б — *Thomas W.* Zur Verwendung von tocharischen A *oki* (B *ranet* und A *mämtue*) B *mäkte* in Vergleichen.— Orbis. T. 17. 1968, № 1.
Thomas. 1969a — *Thomas W.* Zur tocharischen Viedergabe der Sanskrit-Verba des Udānavarga.— Leitschrift für vergleichende Sprachforschung. Bd. 83. H. 2. B., 1969.
Thomas, 1969б — *Thomas W.* Bemerkungen zum Gebrauch von tocharischen A *ptankät* (B *panäkte*, *pudñākte*), A *kom* (B *kaum*); A *kaṃñkät* (B *kauṃñkte*).— Orbis. T. 18. 1969, № 1.
Thomas, 1969в — *Thomas W.* Tocharischen. B *panäkti* Gen. Sg?— Die Sprache. Bd. 15. H. 1. 1969.
Thomas, 1969г — *Thomas W.* Zu der Ausdrücken für Tag and Nacht im Tocharischen.— CAJ. Vol. 13. 1969, № 3.
Thomas, 1970a — *Thomas W.* Zu einer stilistischen Besonderheit im Tocharischen.— ZVS. Bd. 84. H. 2. 1970.
Thomas, 1970б — *Thomas W.* Zu einingen Besonderheiten der tocharischen Syntax.— Orbis. T. 19. Fasc. 2. 1970.
Thomas, 1971a — *Thomas W.* Bilinguale Udānavarga-Texte der Sammlung Hoernle.— Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse. Jg. 7. Wiesbaden, 1971.
Thomas, 1971б — *Thomas W.* Bemerkungen zu den sanskrittocharischen Bilinguen der Turfanfunde.— Oribis. T. 20. 1971, № 1.
Thomas, 1972a — *Thomas W.* Udānālaṅkāra.— Kindlers Literatur Lexikon. Bd. 1. Zürich, 1972.
Thomas, 1972б — *Thomas W.* Zu den tocharischen Ekasrnga-Fragmenten.— CAJ. Vol. 16. 1972.
Thomas, 1972в — *Thomas W.* Zweigliedrige Wortverbindungen im Tocharischen.— Orbis. T. 21. Fasc. 2. 1972.
Thomas, 1973a — *Thomas W.* Zur tocharischen Übersetzung der Sanskrit.— Nominalkomposita des Udanavarga.— ZVS. Bd. 87. H. 2. 1975.
Thomas, 1973б — *Thomas W.* Zur Bedeutung des Tempuswechsels von Präteritum zu Präsens im Tocharischen.— Indogermanische. Bd. 78. 1973/1974.
Thomas, 1974a — *Thomas W.* Zu einigen weiteren sanskrit-tocharischen Udānavarga-Fragmenten.— ZVS. Bd. 88. H. 1. 1974.
Thomas, 1974б — *Thomas W.* Zur verbal Kasussyntax in den sanskrit-tocharischen Udānavarga-Texten.— Orbis. T. 28. 1974. № 1.
Thomas, 1975a — *Thomas W.* Zu konjunktion *yo* and instrumental affix *yo* in Tocharisch A.— Indogermanische Forschungen. Bd. 80. 1975/1976.
Thomas, 1975б — *Thomas W.* Zur tocharischen Entsprechung von skt. *tāyin*.— Indogermanische Forschungen. Bd. 89. H. 2. 1975.
Thomas, 1976a — *Thomas W.* Ein weiteres tocharisches Udānavarga-Fragment.— ZVS. Bd. 90. H. 1—2. 1976—1977.
Thomas, 1976б — *Thomas W.* Zu satzverknupfenden tocharischen A *tmäs*, B *tumen*.— Orbis. T. 25. N 2. 1976—1978.
Thomas, 1977a — *Thomas W.* Zum Problem der Übersetzung buddhistischer

Sanskrit-texte in Tocharischen.— Beiträge zur Indiensforschung. Veroffentlichungen des Museum für Indische Kunst. Bd. 4. B., 1977.
Thomas, 1977б — *Thomas W.* Zu «Tocharisch» im Handbuch der Orientalistik.— Orbis. T. 26. № 1. 1977/1978.
Thomas, 1977в — *Thomas W.* Zum Formalon Problem bei den Verbaladjektiven des Tocharischen.— Orbis. T. 26—27 1977/1978.
Thomas, 1977г — *Thomas W.* Der tocharische Übersetzer und Zweifiel an der eigenen Leistung.— CAJ. Vol. 21. 1977, № 3—4.
Thomas, 1977д — *Thomas W.* Bemerkungen zu A. Y. van Windekens' Buch «Le tokharien».— Indogermanische Forschungen. Bd. 82. 1977/1978.
Thomas, 1978a — *Thomas W.* Zur Behandlung von inlautendena *-a- bzw*, in Tocharischen B.— Indogermanische Forschungen. Bd. 83. 1978/1979.
Thomas, 1978б — *Thomas W.* Ein neues tocharische Prātimokṣa-Fragment der Bibliothèque Nationale in Paris.— ZVS. Bd. 92. H. 1—2. 1978/1979.
Thomas, 1979a — *Thomas W.* Formale Besonderheiten in metrischen Texten des Tocharischen. Zur Verteilung von B *tane/the* «*hier*» und B *nake /nke* «*jetzt*».— Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 15. Wiesbaden, 1979.
Thomas, 1979б — *Thomas W.* Zur Verwendung von A *śla*, B *śale*, *śle* im Tocharischen.— ZVS. Bd. 93. H. 1. 1979.
Thomas, 1979в — *Thomas W.* Nachtrag zur Sanskrit-Udanavarga-Ausgabe.— ZVS. Bd. 93. H. 2. 1979/1980.
Thomas, 1983 — *Thomas W.* Tocharische Sprachreste. Sprache B. T. 1. Die Texte. Bd. 1. Fragmente 1—11b der Berliner Sammlung — AKGWG. F. 3. № 33, 1983.
Thomas, Clauson, 1927 — *Thomas F., Clauson G.* Second Chinese Buddhist text in Tibetan characters.— JRAS. 1927.
Thomas, Konow, 1929 — *Thomas F., Konow S.* Two medieval documents from Tun-Huang. T. 1. Pt. 3. Oslo, 1929.
Thomsen, 1896 — *Thomsen W.* Inscriptions de l'Orkhon.— Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. T. 5. Helsinki, 1896.
Thomsen, 1910a — *Thomsen W.* Dr. A. Stein's manuscripts in Turkish «runic» script from Miran and Tun-huang. JRAS. 1910.
Thomsen, 1910б — *Thomsen W.* Ein Blatt in türkische Runenschrift aus Turfan.— SPAW. 1910.
Thomsen, 1912 — *Thomsen W.* Dr. M. A. Stein's manuscripts in Turkish «Runic» script from Miran and Tun-huang.—IRAS. 1912.
Thomsen, 1928 — *Thomsen W.* Fragment of runic Turkish manuscript Kao 0107 from Kara-Khoja.— Innermost Asia. Vol. 2. Oxf., 1928.
Toda, 1981 — *Toda Hirofumi.* Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Central Asian manuscripts. Romanized text. Tokushima, 1981.
Tongerloo, 1982 — *Tongerloo A.* La structure de la communauté manichéenne dans le Turkestan Chinois à la lumière des emprunts moyen-iraniens en ouïgour.— CAJ. Vol. 26. 1982, № 3—4.
Tripā'hī, 1966 — *Tripāṭhī C. B.* Karmavibhaṅgopadeśa und Berliner Texte.— Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie. Bd. 10. Wien, 1965.
Tsukamoto, 1958 — *Tsukamoto Zenryu.* Historical outlines of Buddhism in Tun-huang.— MS. Vol. 1. Kyoto, 1958.
Tucci, 1950 — *Tucci G.* The tombs of the Tibetan kings.— Serie Orientale. Vol. 8. Roma, 1950.
Udānavarga, 1965, 1968 — Udānavarga. Hrsgb. von F. Bernard. Bd. 1—2. Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 10.— ABAW. F. 3. № 54. 1965, 1968.
Uray, 1949 — *Uray G.* The classification of the dialects of Eastern Tibet. Budapest, 1949.
Uray, 1955 — *Uray G.* (rev.): Mathias Hermanns Tibetische dialekte von Amdo.— Antropos. Vol. 47. 1952, № 1—2.— AOH. T. 4. Fasc. 1—3. 1955.
Uray, 1960 — *Uray G.* The four horns of Tibet according to the royal annals.— AOH. Vol. 13. 1960.

Uray, 1968 — *Uray G.* Notes on a chronological problem in the Old Tibetan chronilce.— AOH. Vol. 21. 1968.
Uray, 1972 — *Uray G.* The narrative of legislation and organisation of the Mkhas-pa'i dga'ston.— AOH. Vol. 26. 1972.
Uray, 1979 — *Uray G.* The Old Tibetan sources of the history of Central Asia up to 75. A. D. A survey.— Prolegomena to the sources on the history of pre-Islamic Central Asia. Budapest, 1979.
Uray, 1983 — *Uray G.* Tibet's connections with Nestorianism and Manicheism in 8th — 10th centuries.— Wiener Studies zur Tibetologie und Buddhismus-Kunde. H. 10. Wien, 1983.
Utz, 1978 — *Utz D.* A survey of Buddhist Sogdian studies.— Bibliographia philologica Buddhica. Series minor. 3. Tokyo, 1978.
Utz, 1980 — *Utz D.* A survey of Buddhist Sogdian studies.— Bibliography philologica Buddhica. Series Minor. 3. Tokyo, 1980.
Vahman, 1984 — *Vahman F.* A proposal for a Middle Persian reference dictionary.— Middle Iranian studies. Leuven, 1984.
Vajda, 1977 — *Vaida G.* Die Zindiqs im Gebiet des Islam zu Beginn der «Abbasidenzeit».— Der Manichäismus. Darmstadt, 1977.
Vallée-Poussin, 1912a — *Vallée-Poussin L., de la.* Documents sanscrits de la seconde collection M. A. Stein.— JRAS. 1912.
Vallée-Poussin, 1912б — *Vallée-Poussin L., de la.* Documents d'Abhidharma — Mélanges chinois et bouddhiques. T. 5. Bruxelles, 1937.
Vallée-Poussin, 1913 — *Vallée-Poussin L., de la.* Documents sanscrits de la seconde collection M. A. Stein. Fragments du Saṃyuktāgama.— JRAS. 1913.
Vallée-Poussin, 1923—1931 — *Vallée-Poussin L, de la.* L'Abhidharmakoça de Vasubandhu. T. 1—6. Paris — Louvain, 1923—1931.
Vallée-Poussin, 1962 — *Vallée-Poussin L., de la.* Catalogue of the Tibetan manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library. Oxf., 1962.
Vallée-Poussin, Gauthiot, 1912 — *Vallée-Poussin L., Gauthiot R.* Nilakanthadharani.— JRAS. 1912.
Vertogradowa, 1983 — *Vertogradova V. V.* Indian inscriptions and inscriptions in unknown lettering from Kara-Tepe in Old Termez Section 3. The XXI International congress of human sciences in Asia and Africa. Moscow, 1983.
Voyage, 1903 — Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra (518—522 P. C.).— BEFEO. 1903, № 7—9.
Voyages, 1895 — Voyages de pèlerins Bouddhistes. L'itinéraire d'Ou-K'ong. 751—790.— JA. 1895, № 9—10.
Waag, 1936 — *Waag A.* Zum soghdischen Verbum.— ZDMG. Bd. 90. 1936.
Wada, 1978 — *Wada S.* On the date of the spread of Buddhism to the East.— MDTB. № 36. Tokyo, 1978.
Waddell, 1909 — *Waddell L.* Ancient historical edicts at Lhasa.— JRAS. Pt. 3, 1909.
Waddell, 1911 — *Waddell L.* Ancient historical edicts at Lhasa.— JRAS. Pt. 3. 1905; Pt. 2. 1911.
Waldschmidt, 1926 — *Waldschmidt E.* Bruchstücke des Bhikṣuṇī-Prātimokṣa der Sarvāstivādins. Mit einer Darstellung der Überlieferung des Bhikṣuṇi-Prātimokṣa in den verschiedenen Schulen. Hrsgb. von E. Waldschmidt.— Kleinere Sanskrit-texte. H. 3. Lpz., 1926.
Waldschmidt, 1928 — *Waldschmidt E.* Religiose Strömungen in Zentralasien. Zur Verbreitung des Christen und Manichäer in Ostturkistan.— Deutsche Forschung. Bd. 5. 1928.
Waldschmidt, 1932 — *Waldschmidt E.* Bruchstüke buddhistischer Sūtras aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon. T. 1.— Kleinere Sanskrit-Texte. H. 4. Lpz., 1932.
Waldschmidt, 1950 — *Waldschmidt E.* Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, vergleichen mit dem Pali nebst einer Übersetzung. T. 1—3.— ABAW. 1949—1950.
Waldschmidt, 1952—1962 — *Waldschmidt E.* Das Catuṣpariṣatsūtra. Vol. 1—3. B., 1952—1962.

Waldschmidt, 1953, 1956 — *Waldschmidt E.* Das Mahāvadānasūtra. Vol. 1—2. B., 1953, 1956.
Waldschmidt, 1959 — *Waldschmidt E.* Chinesische archäologische Forschungen in Sin-Kiang (Chinesische Turkestan).— OLZ. Jg. 5—6. № 54. 1959.
Waldschmidt, 1961 — *Waldschmidt E.* Über ein der Turfan-Handschrift TM 361 fälschlich zugeteiltes Sanskritfragment.— UAJ. Vol. 33, 1961.
Waldschmidt, 1965 — *Waldschmidt E.* Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. T. 1.— Verzeichnis den Orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. 10. H. 1. T. 1. Wiesbaden, 1965.
Waldschmidt, 1968 — *Waldschmidt E.* Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. T. 2. Faksimile-Wiedergeben einer Auswahl von Vinaya und Sūtrahandschriften nebst einer Bearbeitung davon noch nicht publizierter Stücke. Wiesbaden, 1968.
Waldschmidt, 1971 — *Waldschmidt E.* Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. T. 3. Die Katalognummern 802—1014. Wiesbaden, 1971.
Waldschmidt, 1980a — *Waldschmidt E.* Central Asian sūtra fragments and their relation to the Chinese āgamas.— AKGWG. № 117. 1980.
Waldschmidt, 1980б — *Waldschmidt E.* Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. T. 1—3. Wiesbaden, 1980.
Waldschmidt, 1985 — *Waldschmidt E.* Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. T. 5. Die Katalognummern 1015—1201. Wiesbaden, 1985.
Waldschmidt, Lentz, 1926 — *Waldschmidt E., Lentz W.* Die Stellung Jesu im Manichäismus.— APAW. Bd. 4. 1926.
Waldschmidt, Lentz, 1933 — *Waldschmidt E., Lentz W.* Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten.— SPAW. № 13, 1933.
Waley, 1930 — *Waley A.* Notes en Chinese alchemy.— BSO(A)S. Vol. 6. Pt. 1. 1930.
Waley, 1931 — *Waley A.* A catalogue of paintings recovered from Tun-Huang by Sir Aurel Stein. Delhi — London, 1931.
Waley, 1958 — *Waley A.* An introduction to the study of Chinese painting. N. Y., 1958.
Ware, 1933 — *Ware J.* Wei Shou on Buddhism.— T'P. Vol. 30. 1933.
Watters, 1961 — *Watters Th.* On Yuan Chwang's travels in India (A. D. 629—645). Delhi, 1961. Reprint.
Weber, 1971 — *Weber D.* Also sprach Mandrī (Bemerkungen zur direkten Rede im Soghdischen).— Indogermanische Forschungen. Bd. 76. 1971.
Weber, 1972 — *Weber D.* Zur soghdischen Personen namengebung.— Indogermanische Forschungen. Bd. 77. H. 2—3. 1972.
Weller, 1935a — *Weller F.* Bemerkungen zum soghdischen Dīrghanakhasūtra.— AM. Vol. 10. 1935.
Weller, 1935б — *Weller F.* Bemerkungen zum soghdischen Vimalakirtinirdeśasūtra.— AM. Vol. 10. 1935.
Weller, 1936 — *Weller F.* Bemerkungen zur soghdische Vajracchaedikā.— AO. T. 14. 1936.
Weller, 1937 — *Weller F.* Zum soghdischen Vimalakīrtinirdesaśūtra.— AKM. Bd. 22. H. 6. 1937.
Weller, 1937—1938 — *Weller F.* Bemerkungen zum soghdischen Dhyānatexte.— MS. T. 2—3. Kyoto, 1937—1938.
West, 1973 — *West M.* Indo-European metre.— Glotta. Zeitschrift für griechische und latenische Sprache. Göttingen, 1973.
Whitehouse, Williamson, 1973 — *Whitehouse D., Williamson A.* Sasanian maritime trade.— Iran. Vol. 11. L., 1973.
Widengren, 1946 — *Widengren G.* Mesopotamian elements in Manichaean, Mandean and Syrian-Gnostic religion. Uppsala — Leipzig, 1946.
Widengren, 1961 — *Widengren G.* Mani und der Manichäismus. Stuttgart, 1961.
Widengren, 1983 — *Widengren G.* Manichaeism and its Iranian background.— The Cambridge history of Iran. Cambr., 1983.
Williams, 1973 — *Williams J.* The iconography of Khotanese painting.— EW. N. s. Vol. 23. 1973, № 1—2.

Windekens, 1976a — *Windekens A., van.* Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes. La phonétique et le vocabulaire. Vol. 1. Louvain, 1976.
Windekens, 1976б — *Windekens A., van.* Etudes de morphologie tokharienne. Pt. 16. L'origine de la désinence verbale B-*cez.*— Orbis. T. 25. 1976/1977.
Windekens, 1976в — *Windekens A., van.* Notes complémentaires de phonétique tokharienne: le passage B **ä* ›*i* et B **wä*› *u* en syllabe ouverte non accentuée.— Orbis. T. 25. 1976.
Windekens, 1976г — *Windekens A., van.* Etudes de morphologie tokharienne. Pt. 15.— Orbis. T. 25. 1976, № 1.
Windekens, 1976д — *Windekens A., van.* Une trace linguistique d'un culte de clu'en chez les Tokhares.— Anthropos. Bd. 71. 1976.
Windekens, 1976e — *Windekens A., van.* Encore le terme «larnée» en indo-européen.— ZVS. Bd. 20. 1976, № 1.
Windekens, 1977a — *Windenkens A., van.* Recherches complémentaires sur le vocabulaire tokharien.— Orbis. T. 26. 1977.
Windekens, 1977б — *Windekens A., van.* Tocharien A, *B lyipär* «reste» et grec λιπαρος «gras».— ZVS. 1977/1978.
Windekens, 1977в — *Windekens A., van.* Recherches complémentaires sur le vocabulaire tokharien. 2.— Orbis. T. 26. 1977, № 2.
Windekens, 1978a — *Windekens A., van.* Sur quelques mots sanskrits passés en tokharien.— Orbis. T. 27. 1978, № 1.
Windekens, 1978б — *Windekens A., van.* Recherches complémentaires sur le vocabulaire tokharien. 3.— Orbis. T. 27. 1978.
Windekens, 1978в — *Windekens A., van.* Recherches complémentaires sur le vocabulaire tokharien. 4.— Orbis. T. 28. 1978, № 1.
Windekens, 1979a — *Windekens A., van.* Le Tokharien confronté avec les autres langues indoeuropéennes. Vol. 2. Pt. 1.— La morphologie noménale. Louvain, 1979.
Windekens, 1979б — *Windekens A., van.* Sur un «nouveau» point de départ pour les études phonétiques et lexicales tokhariennes.— Orbis. T. 28. Fasc. 1. 1979.
Windekens, 1984 — *Windekens A., van.* De quelques mots iraniens empruntés par le Grec.— ZDMG. Bd. 134. 1984, № 1.
Winter, 1955a — *Winter W.* Some aspects of «Tocharian» drama; form and techniques.— JAOS. Vol. 75. 1955, № 1.
Winter, 1955б — *Winter W.* A linguistic classification of Tocharian B texts.— JAOS. Vol. 75. 1955, № 4.
Winter, 1959 — *Winter W.* Zur «Tocharischen» Metrik.— Akten des XXIV Internationalen Orientalisten Kongresses. München — Wiesbaden, 1959.
Winter, 1961a — *Winter W.* Zum sogenauten Durativum in «Tocharisch B».— ZVS. Bd. 87. 1961.
Winter, 1961б — *Winter W.* Lexical interchange between Tocharian A and B.— JAOS. Vol. 81. 1961, № 3.
Winter, 1962 — *Winter W.* Die Vertretung indogermanischer Dentale im Tocharischen.— Indogermanische Forschungen. Bd. 67. H. 1. 1962.
Winter, 1963 — *Winter W.* Tocharians and turks.— Aspects of Altaic civilization. Vol. 23. The Hague — Mouton, 1963.
Winter, 1965a — *Winter W.* Tocharian evidence for Proto-Indo-European Laryngeals.— Evidence for laryngeals. The Hague — Mouton, 1965.
Winter, 1965б — *Winter W.* Zur Vorgeschichte einiger Verbformen in Tocharisch A.— ZVS. Bd. 79. 1965.
Winter, 1968 — *Winter W.* Archaismen in der tocharischen Adjectiv und Nominalbindung.— Pratidanam. Indian, Iranian and Indo-European studies. The Hague — Paris — Mouton, 1968.
Winter, 1970 — *Winter W.* Some widespread Indo-European titles.— Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970.
Winter, 1971 — *Winter W.* Baktrische Lehnwörter im Tocharischen.— Donum Indogermanicam. Festgabe für A. Scherer hrsgb. von S. Schmitt-Brandt. Heidelberg, 1971.

Winter, 1972 — *Winter W.* Zur Vertretung von **w* nach konsonant in Tocharisch B.— Orbis. T. 21. 1972.
Winter, 1976 — *Winter W.* Tocharisch B *-au-*; tocharisch A *-e-*.— Orbis. T. 25. 1976.
Winter, 1977 — *Winter W.* Internal structure and external relationship of two verbal paradigma: Tocharian B *weñ-*; A *meñ-* «say».— The Journal of Indo-European studies. Vol. 5. Hattiesburg, 1977.
Winter, 1979 — *Winter W.* On the importance of links not missing.— Studies in diachronic, synchronic and typological linguistics. Ferstschrift for O. Szemerényi on the occasion of his 65th birthday. Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Ser. 4. Vol. 11. Amsterdam, 1979.
Winter, 1980a — *Winter W.* Morphological signalling of selection properties: transitiveness in Tocharian B and A verbs.— Historical morphology. Trends in linguistics, studies and monographs. Vol. 17. The Hague — Mouton, 1980.
Winter, 1980б — *Winter W.* Tocharisch B *yok*, A *yok* Körperhaer, Farbe und Verwandtes.— Wege Unisersalienforschung. Ferstschrift. H. Seiler. Tübingen, 1980.
Winter, 1980в — *Winter W.* Zum Beiträge der tocharischen Sprachen zu Problemen (der lautlichen Rekonstruktion des Indogermanischen.— Laugtgeschichte und Etymologie. Hrsgb. von M. Mayrhofer. Wiesbaden, 1980.
Worse, Jen, 1936 — *Worse W., Jen J.* Ancient historical aboriginal ethnic groups of Szechwan province. West China.— Journal of the West China border. Vol. 8. 1936.
Wright, 1959 — *Wright A. E.* Buddhism in Chinese history. Stanford — London, 1959.
Yamada, 1963 — *Yamada Nobuo.* Forms of contract note in Uigur documents.— MS. Vol. 6. Kyoto, 1963.
Yampolsky, 1967 — *Yampolsky Ph.* The Platform Sūtra of the sixth Patriarch. N. Y.— L., 1967.
Yarshater, 1952 — *Yarshater E.* Rustām dar zabān-e suγdī.— Mihr. T. 7. Tehran, (1331) 1952.
Yü Ying-shih, 1967 — *Yü Ying-shih.* Trade and expansion in Han China. A study in the infrastructure of Sino-Barbarian economic relations. Berkeley — Los Angeles, 1967.
Yule, 1866 — *Yule H.* Cathay and the way thither. L., 1866.
Yuyama, 1966 — *Yuyama Akira.* Supplementary remarks on «Fragment of the unknown manuscript of the Saddharmapuṇḍarīka from the N. F. Petrovsky collection» by G. M. Bongard-Levin and E. N. Tyomkin.— IIJ. Vol. 9. 1966, № 2.
Yuyama, 1970 — *Yuyama Akira.* A bibliography of the Sanscrit texts of Saddharmapundarīkasūtra. Canberra, 1970.
Zhang Guangda, Rong Xinjiang, 1984 — *Zhang Guangda, Rong Xinjiang.* Les noms d'ère et la lignée royale de la fin des Tang au début des Song.— Contributions aux études de Touen-Houang. Vol. 3.— BEFÉO. Vol. 135. 1984.
Zieme, 1966 — *Zieme P.* Beiträge zur Erforschung des Xuastvanift.— MIO. Bd. 12. 1966.
Zieme, 1968 — *Zieme P.* Türkçe bir mani sırı.— TDAY. 1968.
Zieme, 1972 — *Zieme P.* Zu einigen Problemen des Manichäismus bei den Türken.— Traditions réligieuses et pararéligieuses des peuples altaïques. P., 1972.
Zieme, 1974a — *Zieme P.* Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten. Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Volker.— Protokolband der XII Tagung der PIAC in Berlin. B., 1974.
Zieme, 1974б — *Zieme P.* Ein uigurisches Turfanfragment der Erzählung vom guten und bosen Prinzen.— AOH. Bd. 28. 1974.
Zieme, 1975a — *Zieme P.* Manichäisch-türkische Texte. Berliner Turfantexte. 5. B., 1975.
Zieme, 1975б — *Zieme P.* Ein uigurischer Text über die Wirtschaft manichäischer Klöster im Uigurischen Reich.— Researches in Altaic languages. Budapest, 1975.
Zieme, 1975в — *Zieme P.* Zur Buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren.— AOH. T. 29. 1975.
Zieme, 1976 — *Zieme P.* Zum Handel im uigurischen Reich von Qočo.— Altorientalische Forschungen. Bd. 4. B., 1976.
Zieme, 1977 — *Zieme P.* Zwei Ergänzungen zu der christlichtürkischen Handschrift. T. 2. Bd. 1.— Altorientalischen Forschungen. Bd. 5. B., 1977.
Zieme, 1981a — *Zieme P.* Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen.— Scholia. Beiträge zur Türkologie und Zentralasienkunde. Wiesbaden, 1981.
Zieme, 1981б — *Zieme P.* Research on Uigur documents since 1975.— JA. T. 269. Fasc. 1—2. 1981.
Zieme, Hazai, 1968 — *Zieme P., Hazai G.* Ein uigurisches Blockdruckfragment einer Einleitung zum Vajracchedi'kāsūtra.— AOH. T. 32. Fasc. 1. 1968.
Zimmer, 1976 — *Zimmer S.* Tocharische Bibliographie 1959—1975. Mit Nachträgen fur den vorgergehenden Zeitraum. Heidelberg, 1976.
Zimmer, 1982—1983 — *Zimmer S.* Die Funktion der tocharischen *si/sse-* Adjektive.— ZVS. Bd. 96. H. 2. 1982—1983.
Zürcher, 1956 — *Zürcher E.* The Buddhist conquest of China. The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China. Vol. 1. Text.— Sinica Leidensia. Vol. 10. Leiden, 1956.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ	— Архив востоковедов ЛО ИВАН СССР. Л.
АРТ	— Археологические работы в Таджикистане. Сталинабад — Душанбе.
ВДИ	— Вестник древней истории. М.
ВИ	— Вопросы истории. М.
ДС	— Древнетюркский словарь. Л., 1969.
ЗВОРАО	— Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.
ЗИАН	— Записки Императорской академии наук. СПб.
ИАН	— Известия Академии наук. Пг., Л.
ИИРГО	— Известия Императорского Русского географического общества. СПб.
ИМКУ	— История материальной культуры Узбекистана. Таш.
ИООН	— Известия отделения общественных наук Академии наук Таджикской ССР. Сталинабад—Душанбе.
ИРАН	— Известия Российской академии наук. Пг.
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии СССР. М.
КСИИМК	— Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР. М.
КСИНА	— Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. М.
МИА	— Материалы и исследования по археологии СССР. М.
НАА	— Народы Азии и Африки. М.
НЭ	— Нумизматика и эпиграфика. М.
ОНУ	— Общественные науки в Узбекистане. Таш.
ПС	— Палестинский сборник. М.— Л.
СА	— Советская археология. М.
СВ	— Советское востоковедение. М.
СГЭ	— Сообщения Государственного Эрмитажа. Л.
СНВ	— Страны и народы Востока. М.
СТ	— Советская тюркология. М.
СТАЭ	— Согдийско-таджикская археологическая экспедиция. Душ.
СЭ	— Советская этнография. М.
ТГЭ	— Труды Государственного Эрмитажа. Л.
ТИИАН	— Труды Института истории Академии наук Таджикской ССР. Сталинабад — Душанбе.
ТИИАЭ	— Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Казахской ССР. А.-А.
ТИЯ	— Труды Института языкознания АН СССР. М.
ТККАЭЭ	— Труды Киргизской комплексной археолого-этнографической экспедиции. М.— Л.
ТМИУ	— Труды Музея истории Узбекистана. Таш.
ТОВ(Г)Э	— Труды Отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа. Л.
ТС	— Тюркологический сборник. Л.
ТХАЭЭ	— Труды Хорезмской археолого-этнографической комплексной экспедиции. М.
ТЮТАКЭ	— Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. Аш.— М.

ЭВ	— Эпиграфика Востока. Л.
ВУ	— Вэньу. Пекин.
ГМЖБ	— Гуанмин жибао. Пекин.
ЖМЖБ	— Жэньминь жибао. Пекин.
ЛШ	— Лишн яньцзю. Пекин.
AA	— Acta Asiatica. Tokyo.
AAn	— Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. Budapest.
ABAW	— Abhandlungen der Königliche Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München.
ADAW	— Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. B.
AF	— Altorientalische Forschungen. B.
AKGWG	— Abhandlungen der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen.
AKM	— Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Hrsgb. von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz.
AM	— Asia Maior. L.— Lpz.
AO	— Acta Orientalia. Leiden.
AOH	— Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae. Budapest.
APAW	— Abhandlungen der Königliche Preussischen Akademie der Wissencshaften. Philologisch-historische Klasse. B.
BEFEO	— Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient. P.
BMFEA	— Bulletin of the Museum of the Far Eastern antiquities. Stockholm.
BO	— Biblioteca Orientalis. Leiden — Antwerpen.
BR	— Beijing review. Beijing.
BSG	— Bulletin de la Société de géographie. P.
BSLP	— Bulletin de la Société de linguistique de Paris. P.
BSO(A)S	— Bulletin of the School of Oriental (and African) studies, London institution (University of London). L.
BZ	— Byzantinische Zeitschrift. Lpz.— B.
CAJ	— Central Asiatic journal. The Hague — Wiesbaden.
CAn	— Current antropology. Chicago.
CIJ	— Corpus inscriptionum Iranicarum. L.
CRAIBL	— Comptes-rendues des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. P.
CSChO	— Corpus scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus I. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Louvain.
DAWBIO	— Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. B.
ESA	— Eurasia Septentrionalis antiqua. Helsinki.
EW	— East and West. Roma.
GJ	— Geographical journal. L.
GMS	— E. J. W. Gibb memorial series. L.
HJAS	— Harvard journal of the Asiatic studies. Cambr., Mass.
HO	— Handbuch der Orientalistik. Leiden — Köln.
IHQ	— Indian historical quarterly. Calcutta.
IIJ	— Indo-Iranian journal. The Hague.
IsMEO	— Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Roma.
JA	— Journal Asiatique. P.
JAOS	— Journal of the American Oriental society. New York — New Haven.
JASB	— Journal and proceedings of the Asiatic society of Bengal. New series. Calcutta.
JPAW	— Jahrbuch der Preussischen Akademie der Wissenschaften. B.
JRAI	— Journal of the Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland. L.

22 Заказ № 632

JRAS — Journal of the Royal Asiatic society of Great Britain and Ireland. L.
JRGS — Journal of the Royal Geographic society. L.
JSFou — Journal de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki.
JVEG — Jaarbericht van het Voorasiatisch-Egyptisch genootschap. «Ex Oriente lux». Leiden.
KSz — Kéleti szemle (Revue Orientale). Budapest.
MASI — Memoirs of the Archaeological survey of India. Delhi.
MDAFA — Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan. P.
MIO — Mitteilungen der Institut für Orientforschung. B.
MRDTB — Memoirs of the Research department of the Toyo Bunko (Oriental library). Tokyo.
MS — Monumenta Serica: Journal of Oriental studies of the Catholic University of Peking. Tokyo.
MSOS[W(O)] — Mitteilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen an der (Königlichen) Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Westasiatische (ostasiatische) Abteilungen. B.
NC — Numismatic chronicle. L.
NS — Numismatic society. L.
O — Orientalia. Roma.
OA — Oriental art. L.
OG — Orientalia Gandensia. Gent.
OLZ — Orientalische Literaturzeitung. Lpz.— B.
OZ — Ostasiatische Zeitschrift. B.— Lpz.
PhTF — Philologiae Turcicae fundamenta. Wiesbaden.
RAA — Revue des arts asiatiques. Annales du Musée Guimet. Paris — Bruxelles.
RE — Pauly's Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft begonnen von G. Wissowa hrsgb von W. Kroll. Stuttgart.
SBAW — Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der Königliche Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München. München.
SDAW — Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Litterature und Kunst. B.
SETF — Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung. Lpz.
SKAW — Sitzungsberichte der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien. Philologisch-historische Klasse. Wien.
SO — Sources orientales. P.
SPAW — Sitzungsberichte der Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. B.
SPhBOPS — The Reyukai library. Studia philologica Buddhica. Occasional paper series. Tokyo.
TD — Türk dili. Ankara — Istanbul.
TDAY — Türk dili arastIrmalarI yIlligI. Belleten. Ankara.
T'P — T'oung Pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie, l'éthnographie et les arts de l'Asie Orientale. Paris — Leydes.
TPhS — Transactions of the Philological society. L.
UAJ — Ural-Altaische Jarbücher. Wiesbaden.
VSVA — Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. Wiesbaden.
WZKM — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Wien.
WZKSO — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiatiens und Archiv für indische. Philosophie Wien.
ZAS — Zentralasiatische Studien. B.
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig — Wiesbaden.
ZE — Zeutschrift für Ethnologie. Berlin — Braunschweig.

ZII — Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Lpz.
ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn.
ZRGG — Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Leiden — Köln.
ZVR — Zeitschrift für vergleichende Rechtwissenschaft. B.
ZVS — Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. Wien.

А Сунь 488
Абаев В. И. 10, 76
Абба Исайя 547
Аббасиды, династия 525
Абрамзон С. М. 412, 413
Абу Дулеф 540
Абу Думар 541
Абу Музахим, см. Сулук
Августин 519, 531
Ага-хан 421
Агравала Р. С. 102, 110, 114, 561
Адам 548
св. Адурхормизд 546
Ай 214
Ай-гун 205
Айгын 355
Ай-ди 441
Александр из Ликополя 288
Александр Македонский 78, 288
Алексеев В. П. 5
Алобэнь 536, 548, 584
Алп Арслан, см. Алп Арслан Кутлуг-кюль-бильге-тенгри-хан 365
Алп Кутлуг 152
Алп Кутлуг-бильге-каган 151
Алп Сынгкур-тегин 341
Алп Тутук-öге 340
Алпын Чор-тегин 356
Альбаум Л. И. 432
Альяйа 95
Амао 218
Амбольт Н. 36
Амгока 86–88
Амр бен Матта 539
Анантаварма 476
св. Анахита 546
Анахуань 125
Анашена 108
Андерссон Г. 389
Андреас Ф. 271, 291, 302, 304, 545
Ану 208
Ань Кучжиянь 213, 214
Ань Лушань 145, 150, 164, 523
Ань Сюань 442
Ань Фацинь 444
Ань Шигао 429, 435, 442, 472, 577
Аньго 88, 203
Ань-ди 89
Аньнопаньто 125
Аньчжоу 124, 204
Апемнья 94
Апния 99
Аранеми 244
Арат Р. 367, 572
Ардашир I 528, 561
Арджуна 267
Арлотто А. 366
Армасатч 294
Арртай 558
Арсланиды, династия 154
Артабан 520
Артихвандак 295
Аршакиды, династия 298, 577
Арьядхармананда 452
Арьямарга 256
Арьячандра 235, 241, 327
Арьяшура 568
Атта 558
Асад б. Абдаллах 140
Асанга 243, 578
Асмуссен Э. 76, 357, 360, 528, 545, 584
Аспандат 295
Асунь-шад 125
Асянь 125
Афучжило 143
Ахай 535
Ахемениды, династия 78
Ашвагхоша 233, 250
Ашгара 82
Ашина, династия 121, 124, 125, 133, 140, 338
Ашина Сянь 139, 141
Ашина Туйцзы 160
Ашина Хэлу 137, 212
Ашога 95, 562
Ашока 38–40, 78, 427, 439, 485, 559, 580

Багатур-чигши 346
Багчи П. Ч. 450, 464
Бадреддин 310
Базен Л. 341, 345, 365, 571
Бай Сяошан 386
Бако Ж. 311
Банг В. 342, 358
Бань Гу 195–198, 200–202, 566
Бань Чао 89
Бань Юн 89, 203
Баои 564
Бар Бабай Меньший 546
Бар Муда 490
Бар Шабба 292, 546
Бара 558
св. Барбашемин 546
Бардесан 519, 546, 548, 582
Барнетт Дж. 407
Барр К. 545
Барроу Т. 24, 80, 81, 83, 93, 95, 98–100, 599
Бартольд В. В. 134, 162, 225, 565
Бартуч Л. 563
Баттанака 60
Бауэр 189, 222
Бахрам I 298, 300, 510
Бахрам II 511
Бахрам VI Чубин 135
Баян 133
Бега-таркан 141
Бег-тегин 141
Бейли Г. 33–35, 37, 42–44, 47–49, 54–56, 58, 64, 75, 76, 80, 81, 95, 97, 274, 319, 460, 578
Беленицкий А. М. 523
Беллью Х. 422
Бенвенист Э. 6, 76, 272–275, 284–287, 296
Березовский М. М. 149, 155, 164, 166, 308, 447, 448, 493, 497, 498, 500, 501
Бернштам А. Н. 331, 342
Бёгю-каган 146, 147, 150, 151, 353, 368, 369, 523, 524
Биань 472
Бивар А. Д. Х. 561
Бил С. 578
Бильге-каган 139–143, 336
Бильге Кутлуг таркан-сенгун, см. Бёгю-каган 147
Бимна 100
Бируни 297, 271, 519, 525
Бичурин Н. Я. 566
Блэк Дж. 392
Бо, династия 464
Бо Фацзюй 464
Бо Юньсинь 464
Бовэнь 464
Богаз-тегин 367
Богданова В. И. 398
Богословский В. А. 179, 183
Бодхиручи 506
Бойс М. 291, 298, 300, 304, 305, 274, 532
Большаков О. Г. 565
Бомбачи А. 573
Бонгард-Левин Г. М. 308, 447, 448, 504
Борисов А. Я. 583
Брамга 60
Браф Дж. 85, 87, 88, 446, 447, 559, 560, 576, 577
Брахмадатта 249
Бронников И. А. 224
Брумхед А. 230
Брумхолл М. 408
Бу Тяньшоу 387
Буайе А. 79
Бударма 66
Будда 231, 233, 235–239, 241, 242, 244, 246, 247, 250, 251
Буддадхарма 576
Будеса 65
Буддхасвамин 465
Буддхабхадра 454
Буддхадатта 64, 65
Буддхагоша 108
Буддхашена 455
Буддхашира 429
Буддхаяшас 474, 475, 581
Букуг-каган 152, 359
Буку Чин 152
Бумынь 125, 132
Бутон 177
Бхима 133
Быков А. А. 563

Вааг А. 273
Вада 440
Вайсюй 196
Валандер А. 395
Вальшмидт Э. 255, 308, 448, 497–500, 579, 981
Ван, даосский священнослужитель 272
Ван Говэй 377
Ван Ман 200, 202
Ван Цзин 203
Ван Цзунь 142, 203
Ван Чжунминь 373
Ван Яньдэ 153, 156, 360, 526
Ванграм 295
Васильев Л. С. 388, 389
Васубандху 246, 470, 500, 579
Васуяшас 476, 482, 580
Вахманхайар Язд 354
Вашмана 86
Вебер 223, 567, 569
Великие Кушаны, династия 19, 20, 561
Веллер Ф. 278
Вель-тегин 490
Венюков М. И. 415
Вертоградова М. И. 429
Виджита, династия 39, 45
Видьядатта 55, 63–65, 74, 556, 557
Викауса 65
Вима Кадфиз 89, 90, 110, 561
Вималадатта 64, 65, 72
Вималакирти 362
Вималапрабха 554
Виндекенс В., ван 6, 222
Винтер В. 226, 243, 260, 267, 568, 569
Виса 61
Висмадатта 59
Виша, см. Виджая, династия 50
Виша Вахам, см. Виджая Вахана

37, 49, 50, 54, 57, 60, 63, 64, 113, 176, 554
Виша Викррам 50, 51
Виша Вирья 455
Виша Дарма, см. Виджая Дхарма 47, 49, 51, 54, 452, 462, 555
Виша Ирасанга, см. Юйчи Исэн 459, 460
Виша Киртта 50, 51, 54
Виша Самбхава 46–48, 51, 54, 113, 452, 462
Виша Санграма 51, 53, 555, 578
Виша Симхья, см. Виша Симха 48, 51, 555
Виша Шура 46, 47, 91, 113
Вишарака 54
Вишарасамга 65
Вишнудатта 54, 61, 556
Владимирцов Б. Я. 28, 225
Воробьева-Десятовская М. И. 5, 76, 308, 429, 432, 436, 447, 458, 580
Воробьев-Десятовский В. С. 28, 36, 76, 167, 169, 225, 266, 267, 447, 504
Вурзак 295
Вурзак Нанайдвар Канак 295
Вушмек 92
Вэй Чжэн 211
Вэйдэ 455
Вэйли 196
Вэйлитэлэ см. Вель-тегин 490
Вэйсюй 196
Вэйчи Яо 58
Вэнь-ди, император Северной Вэй 204, 566
Вэнь-ди, император Хань 119, 195

Габэн А. 323, 339, 342, 344, 356, 357, 360, 364, 430, 435 464, 490, 569, 581
Гавриил 584
Гаврилова А. А. 125, 369
Гавтус 295
Газневиды, династия 531
Гайрипчик 252
Гайслер Ф. 301
Гамильтон Дж. 53, 54, 336, 343–346, 369, 560, 573
Гао Ян 563
Гаоцзун 211
Гар, знатный род 160
Гардизи 148, 153, 540, 565
Гатифар 134
Гедин С. 36, 37, 49, 56, 57, 63, 408, 421
Георгий 540
Геродот 44, 117
Геррман А. 431
Герценберг Л. Г. 5, 33
Гершевич И. 296, 303, 304, 273, 274
Гёбль Р. 561
Гиньяр Р. 373
Гитамитра 444, 453
Го Сяокэ 219
Го Чэнтао 346
Гомер 7
Гордон Т. 422
Готье Р. 272, 284, 285, 287, 294
Гофман Г. 565
Грек Т. В. 429
Гренар М. 444
Григорьев В. В. 222
Гринстэд Э. 370
Громбчевский Б. Л. 422, 423
Гроот Й., де 562
Гропп Г. 276, 278
Грюнведель А. 274, 323, 335, 340, 446, 530
Гудуфар 560
Гумбах Г. 420
Гумилев А. Н. 404
Гумилев Л. Н. 584
Гун Гули 204
Гунабхадра 498
Гурвиц Л. 506
Гурек 139, 162
Гутамсач 295
Гхошака 428
Гьюбцэн 107
Гэн Шиминь 369

Давид 547
Дадишо Катрай 547
Дадуши 56
Дайцзун 386
Дали 381
Дамобато, см. Дхармабхадра 467
Даниил, пророк 292, 546
Даопу 472
Даосянь 460, 461
Дарий I 44
Даффина Р. 464
Дашуй, род 123
Даян 580
Даянь 487
Дебец Г. Ф. 563
Девакирти 65
Дегинь Ж. 563
Деций, Кв. Геренний Мессий 293
Дёрфер Г. 564
Джайлс Л. 370
Джалапунья 483
Джалапуньяна 483
Джалараджам 483
Джалотама 483
Джапанака 60
Джармаракша 454
Джеяка 103
Дживамитра 99
Джиджса 72
Джитака 100

Джньянагупта 463, 503
Джонзан 187
Джувейни, Ала-ад-Дин 347
Джунейд б. Абдаллах 140
Дизавул, см. Истеми 132
Диксон Дж. 481
Динавери 490
Динсин 203
Диц С. 499
Дмитриева Л. В. 357
Домогуч Салы 363
Доржсурэн Ц. 367
Дорма 187
Доу Сянь 121
Доумо 200
Дрезден М. 33, 76
Дуваки 483
Дун 483
Дутов А. И. 424
Дхаматхига 104
Дхамена 101
Дхармабхадра 467
Дхармагупта 473, 474, 503, 579
Дхармамати 456
Дхармамитра 429
Дхармананда 452
Дхармананднн 444
Дхармапала 77, 443
Дхармапунья 60
Дхармаракша 443, 444, 464, 466, 472, 581
Дхармаракшена 455, 468
Дхармасада 252
Дхармасома 243, 244, 245, 252
Дхарматрата 499
Дхармачандра 269
Дхармашока, см. Ашока 39
Дьяков А. А. 335
Дьяконова Н. В. 399, 402, 404
Дэюй 482
Дютрёй де Рен Ж.-Л. 444, 445, 493, 559
Дяо Ху 200, 201

Евагрий Понтик 547
Еводий 519
Евсевий Кесарийский 584
св. Евстафий (Плацид) 292, 546
Егише 535
св. Елена 292, 547

Ёшке 565

Жерне Ж. 373
Жичжу 201
Жун Синьцзян 43, 52, 53
Жюльен С. 42, 560

Залеман К.-Г. 271, 272, 275, 291, 552
Замбаста 56, 74, 457, 483, 554
Западная Цзинь, династия 88
Захау Э. 449, 544
Зеймаль Е. В. 89, 90, 561
Зеймаль Т. И. 428, 576
Земарх 134
Зивити 56, 60
Зиг Э. 21, 28, 223, 224, 226–237, 239, 243, 246, 258, 259, 264, 449, 552, 567, 569
Зиглинг В. 223, 224, 227–229, 232, 234, 235, 239, 243, 246, 258, 259, 264, 449, 568
Зияд б. Салих 191
Знайдат 295
Зундерман В. 274, 294, 300, 301, 303, 305, 306, 584
Зяблин Л. П. 576

Иаков, апостол 366, 548
Ибн аль-Асир 566
Иванов В. В. 5
Идигянь Мэуюй, см. Тенгри-каган 145
Иисус (Христос) 260, 261, 269, 298, 299, 366, 514, 515, 540, 548, 582
Икэда Он 213, 214, 575
Илия III 539
Иль Угеси 151
Индрарджуна 476
Иннай 511
Иногути Тайдзюн 35, 53, 505
Инэль 139
Иоанн, евангелист 292, 545
Иоанн VI, патриарх 543
Иоанн Дейлемит 544, 547
Иоанн Отшельник 547
Иоанн Пресвитер 543
Иологэ, см. Яглакар 152
Ионик 560
Иосиф Хаззай 547
Ирвавамньям 65
Исаак Ниневийский 547
Исашша Пьяпьо 568
Исида Мисиносукэ 383
Исмаил Самани 540
Истеми, см. Дизавул, Сильзибул, Синджибу 132, 133, 135
Исэмотика 75
Ит Ачук 343
Ицзин 323, 430, 431, 435, 441, 476, 477, 479, 481, 482
Ицунь 441

Йездегерд II 291, 292, 535
Йездегерд III 540
Йешу 540
Йешуяб II 535, 536
Йилиг-чор 338
Йимн-чор 338
Йозипас, см. Эзоп 359
Йосида 276

Йотколо 568

Калым Кейши 362
Камалашила 324
Камата Сигэо 576
Камчгейа 83
Кан Мэнсян 442
Кан Сэнхуэй 443
Кан Сэнъюань 444
Кан Цзюй 442, 443
Кан Шифэнь 218
Канишка 17–21, 77, 88, 90, 427, 429, 471, 499, 561, 568
Кано Наоки 207, 375
Канси 324
Кань Бочжоу 204
Кань Цзяньдэ 208
Кань Шуан 204
Капаган-каган 138, 139, 141
Кара Д. 369
Кара-каган 125
Карлгрен Б. 42, 555, 580
Картер Т. 322
Картир 510
Кеймен М. 563
Кики 361
Кисляков Н. А. 422
Китс А. 395, 396
Клапрот Ю. 88, 473
Кларк Л. 572
Клеменц Д. А. 322, 323, 334–337, 374, 497
Климкайт Й. 528
Клосон Дж. 14, 329, 342, 344, 571
Клусбьин 187
Кляшторный С. Г. 5, 344, 367
Кнауэр Ф. И. 224
Козлов П. К. 312, 334, 335, 495
Колоколов С. А. 447
Колудисангхашри 491
Конов С. 33, 35, 75, 88, 176
Кононов А. Н. 571, 578
Константин I Великий 292, 547
Конфуций 439
Коугилл Дж. 25
Кохановский А. И. 275, 335, 447
Краузе В. 225, 241, 246, 567
Крачковский И. Ю. 565
Крибб Дж. 89, 90, 561
Кротков Н. Н. 264, 267, 275, 308, 335, 350, 361, 374, 447, 493, 500, 501
Крюков М. В. 389, 560
Ксеркс I 44
Ку 213
Куврер В. 224, 225, 230, 552
Кудара Коги 245
Куджула Кадфиз 89, 90, 560, 561
Кулейа 101
Кули-чор 140
Кули-чор Тардушский 142
Кумамото Хироси 554
Кумарабуддхи 472
Кумараджива 16, 26, 236, 262, 263, 267, 363, 454, 465–468, 473, 475, 480, 505, 552, 579
Кумаш-бакши 490
Кунгейа 109
Кунье 120
Куропаткин А. Н. 408
Курсуль 140
Куси 213
Кутейба ибн Муслим 139, 161, 162
Кутлуг-бульге-каган 138, 151
Кутлуг-Ильтерес-каган 138
Кучера С. 196, 566
Кушанашена 562
Кхамьикадатта 74
Кхарамуррай 59
Кхарса 74
Кхаттинай 71
Кхрибшэр 176
Кшатрам 59
Кшемарчуна 267
Кызласов Л. Р. 397
Кычанов Е. И. 536
Кэчжило 204
Кюль Бильге-килиг 151
Кюль-тегин 39, 336, 564
Кюлюг Бильге-каган 146, 151
Кюлюг Сыби-багатур 137
Кюнер Н. В. 195
Кюрюг 342

Лайдань 198
Лакупри Т., де ла 89
Лавров И. П. 493
Ламотт Э. 474
Лангдарма 186
Лаоцзы 439, 440, 540
Лаошан 118
Ларишка 560
Ларсу 109
Латтимор О. 464
Латхихачьена 193
Лаут Й. 360
Лауфер Б. 179, 324
Леви С. 224, 256, 446, 463, 555, 576, 578
Лейман М. 32, 75, 223
Лейман Э. 37, 75, 223, 569
Лейн Г. 230
Лекок А. 146, 152, 267, 271, 304, 335, 340, 341, 354, 358, 365, 366, 370, 384, 486, 530, 579
Ленц В. 273, 274, 283, 284, 286, 292, 552
Ли, правящий дом, см. Тан, династия 164
Ли Гуанли 194, 198
Ли Даоюань 579
Ли Цин 211

Ли Чжэньянь, см. Виша Самбхава 46, 47
Ли Чэнхунь 164
Ли Шаоцзин 209
Ли Шэндо 374
Ли Яньшоу 205, 460
Лившиц В. А. 76, 91, 98, 282, 304, 429, 561
Лидзбарски М. 303
Линху Дэфэн 460
Линху Чуньчжэ 580
Линху Яньэр 580
Линь Ипу 390
Литвинский Б. А. 5, 41, 102, 116, 576
Ло Фучан 370, 373
Ло Чжэньюй 376, 377
Локакшема 443, 452, 454
Лоуи М. 32
Лу Сян 373
Лука, евангелист 292, 545
Луконин В. Г. 561, 576
Лун (Лум), династия 148, 150
Лунабхашира 193
Луначамбизамги 193
Лхатхотхори 157
Льипейа 102, 106, 109, 110, 113
Лю Бянь 205
Лю Ин 440
Лю Маоцзай 464, 467
Лю Минжу 370
Лю Цун 122
Лю Юань 122
Людерс Г. 75, 308, 449, 580
Люе 540
Люй Гуан 123, 467
Лян, династия 372

Ма Да 203
Ма Жу 204, 205
Ма Линчжуан 371, 489
Ма Тун 196
Ма Чаншоу 124
Маан 305, 570, 571
Маврикий 329
Маггена 82
Майунайа 295
Макдоуэлл Дж. 89
Маккартни Дж. 493, 498, 569
Маккензи Д. 274, 275, 283, 284
Малардджам 48
Малик
Малов С. Е. 150, 167–170, 174, 181, 310, 329, 332, 335, 344, 357, 362, 410, 565, 571
Мани 260, 269, 288, 297–300, 303, 340, 355–357, 508–512, 518–524, 526–528, 530–532, 583
Маниах 134, 327, 328
Манигула 560
Маннергейм К.-Г. 276, 301, 410, 504
Мао Кай 203
Маодунь 118, 119, 120
Мар Абба 535, 545
Мао Адда 510, 520, 528
Мар Аммо 299, 521, 522, 527
Мар Гибриаб 511
Мар Заку 527
Мар Саргис 536
Марголиус Д. 305
Мариам 509
Маркварт Й. 575, 576
Маркион 548, 584
Марко Поло 68, 399, 540, 548
Мартынов А. С. 475
Маршалл Дж. 430
Масперо А. 32, 373, 439, 440, 577
Матфей, евангелист 292, 545
Махабала 443
Махан-каган 149
Махасаммата, династия 38, 39, 44, 259
аль-Махди 525
Махири 86
Махман-тегин 338
Махмуд Кашгарский 347, 491, 572
Мацумото Ёсими 379, 459
Маэда Эгаку 496
Мейе А. 580
Мейзер Р. 579
Менандр 132, 329
Менглик-каган, см. Яглакар Панле-тегин 152
Менон К. П. Ш. 425
Меньшиков Л. В. 377
Меньшиков Л. Н. 96, 375, 577
Мессершмидт Д. Г. 336
Ми Чжэньто 381
св. Милис 546
Мин-ди 439
Миронов Н. Д. 224, 227, 447, 567
Митошань (Митрашанта) 433
Митридат IV 577
Михр 522
Мицзи 472
Могеда 99
Мокшагупта 470
Мокшакама 104
Мокшала 453
Морант Дж. 391, 392
Моргенштерн Г. 76, 422
Моргубдесил 554
Мори Масао 379
Мояньчжо, см. Элетмиш Бильге-каган 145
Муган-каган 125, 126, 127, 489
Мукерджи Б. Н. 88
аль-Муктадир 525
Мулаки 60
Мупадатта 65
Мэнчи 218
Мюллер Ф.-В.-К. 224, 271–273, 283,

284, 286, 292, 298, 305, 341, 365, 366, 449

Наба Тосисада 378, 379
Навухудоносор II 292
Наделяев В. М. 329
Нагарджуна 454
ан-Надим 271, 525, 583
Назарли М. Д. 5
Найто Кэнкити 381
Намаразма 100
Намобод 462
Нанайвандак 122
Нандзё Б. 577, 578
Нараян 432
Наршахи 161, 542
Наср б. Сайяр 141
Насьян 295
Нау Ф. 584
Нгача 109
Несторий, патриарх 534
Нивар Ышбара-ябгу-каган 137
Ниида Нобору 378, 379, 381–383
Никитин А. Б. 5
Нисидзима Садао 380, 384
Нисимура Гэнъю 206, 380–384
Нобль П. 79, 80, 86
Нолоянь, см. Нараян 432
Норин Э. 36
Ношфарн 540
Ню Шицзянь 139
Нягсэр 177, 187

Оба Осаму 382
Огасавара Сэнсю 381, 382
Огуз-хан 133, 367
Ольденбург С. Ф. 77, 190, 192, 222, 272, 275, 308, 335, 338, 341, 349, 364, 370, 374, 375, 445–448, 493, 494, 503, 559, 577
Оранский И. М. 76
Оркун Х. 344
Отани Сёсин 36, 218, 267, 308, 370, 373, 374, 381, 450, 493

Павел, апостол 545
Пакада 51
Пакор II 577
Пала, династия 165, 324
Палладий 547
Памди 71
Панле-тегин 152
Парамартха 506
Парфамасирис 577
Парфионович Ю. М. 102
Патийа 104
Патик 509
Паттикий 511
Пахалина Т. И. 420, 421
Певцов М. В. 420, 422, 425
Педерсен Х. 225, 227, 552
Пеллио П. 32, 36, 41, 43, 48, 275, 308, 311, 312, 335, 338, 342, 369, 370, 372–374, 376, 446, 493, 500, 507, 565, 584
Пепийа 86, 88
Петеч Л. 160
Петр 584
Петр, апостол 546
Петровский Н. Ф. 36, 49, 71, 73, 169, 189, 222, 264, 266, 267, 308, 311, 319, 374, 445, 447, 448, 493, 494, 498, 503, 505, 559
св. Пефион 546
Пиданусмрути 251
Питаэ 82
Пишель Г. 448
Пишель Р. 323
Пиядаршана 475
Плано Карпини Дж., дель 540
Плацид, см. св. Евстафий 292
Поздняя Тан, династия 346
Поздняя Хань, династия 350
Поли Б. 308
Поливанов Е. Д. 14, 15, 550
Поуха П. 225
Прабхакарамитра 243
Праджньяракшита 237
Пратьекабуддха 460
Пракаш Б. 450
Прасенаджита 244
Пржевальский Н. М. 424
Прицак О. 563
Пуллиблэнк Э. 16, 17, 45, 46, 49, 58, 89, 560–562, 567
Пумньядатта 74, 556
Пумньяша 95
Пуньядхан 453
Пуньяргам 71
Путята Д. 422
Пхаймхвухи 64, 556
Пхемдука 71
Пхурмасена 97
Пчёлина М. А. 572
Пэй Цзюй 219, 566

Рагоза А. И. 274, 275
Радлов В. В. 29, 334, 337, 338, 341, 581
Райхельт Г. 272, 273, 283, 284, 286, 287, 294, 296
Ральпачана 186, 324, 492
Рамстедт Э. 16
Рамшоца 104
Рапсон Э. 79, 80, 86
Рейтер Дж. 227
Ремюза А. 555
Рерих Ю. Н. 17, 171
Решетов А. М. 5, 390
Роборовский В. И. 334, 335, 275
Розен В. 501
Розенберг Ф. А. 286, 287, 296, 275
Рона-Таш А. 14, 170, 182
Рот Г. 499
Ротур Р., де 145
Ру Ж.-П. 344
Рубен, см. Алобэнь 584
Рубрук Г., де 540, 543, 584
Рудаки 305
Рустам 296, 297
Рутрая 99
Рэкетт Г. 408

Савицкий Л. С. 312, 507
Савэ, см. Шаба 135
Сайни, род 123
Сакал 139
Салана 61
Салми 56
Саманиды, династия 540
Самантасидджи 452
Самгхаварма 437
Самгхадхама 103
Самгхашира 108
Самдари 48, 57, 60, 61, 557
Сан Хунъян 197, 198
Сангхадева 581
Сангхаракша 472
Сану 40
Сарваракшита 249
Сарпига 94
Сасаниды, династия 509, 536
Саэки 544, 584
Сварньятепе 262
Сваямипрабха 476
Северная Вэй, династия 122, 204
Сели Тудун 360, 363
Сенар Э. 79, 446, 559
Сениха 71
Сепир Э. 578
св. Серапион Сидонит 292, 544, 546
св. Сергий 546, 547
Сидаки 37, 56, 60, 63–65, 71, 556, 558
Сильзибул, см. Истеми 132
Симон Маг 288, 546
Симпрайа 30
Симс-Уильямс Н. 274–276, 296
Синджибу, см. Истеми 132
Сисинний 510, 511
Скрайн К. 423
Смагина Е. Б. 5
Смбат Багратуни 135
Согэ, см. Сакал 139
Сомджака 96, 100
Сонгцэн-гампо 157, 158, 310
Сопер А. 485
Сорокин С. С. 402
Сталь-Гольштейн А. А. 35, 46, 48, 76, 224
Сталь-Гольштейн А. В. 308, 447, 504
Старостин С. А. 7
Стеблева И. В. 344
Стеблин-Каменский И. В. 13
Стейн А. 32, 36, 37, 42, 49, 57, 58, 68, 77–80, 85, 87, 90, 91, 107, 113, 162, 167, 168, 172, 177, 263, 264, 272, 275, 294, 304, 308, 310–312, 314, 315, 317, 335, 341–343, 345, 347, 370–372, 374–376, 385, 386, 396, 401, 404, 420, 425, 446, 453, 473, 493, 499, 500, 504, 584
Стейн Р. 344
Страленберг Ф.-И. 336
Су Динфан 212
Суварнапушпа 251, 475
Суварнапхала 252
Сугийа 104
Сугита 94
Судам 65
Сударрджам 57, 60, 61, 193, 556, 558
Судо Ёсиюки 379, 382
Суй династия 127, 128, 205, 210
Сулук 140, 141
Сунамта 100
Сунъюй 68, 472, 578
Сураясома 466
Сургам 60
Сухадатти 59
Сухэбатор Г. 562
Суцзун 353
Сучамна 109
Сыма Жуй 122
Сыма Сянжу 566
Сыма Цянь 117, 118, 195, 196
Сынгку Сели-тудун, см. Шынгко Шели-тутунг 360
Сэнило, см. Шанирака 74
Сэнцзун 472
Сэнъю 429, 430, 576
Сюань-ди, ханьский император 199
Сюань-ди, император Чэнь 459
Сюаньцзан 38, 40–42, 68, 85, 88, 89, 107, 113, 141, 180, 323, 326, 365, 430–432, 461, 462, 469, 471, 472, 474, 475, 484, 490, 497, 505, 576, 579, 580
Сюаньцзун 143, 145, 381, 385, 459, 523
Сюй Пу 202
Сюй Сун 566
Сюй Сыши 488
Сюй Ю 203
Сюйчжили 202
Сюмито 472
Сюэ Шисюн 210
Сянцзы 218

ат-Табари 161
Тагрма 187
Тагсня 187
Таджака 86, 88
Тай У-ди, см. Тоба Тао 121–123, 204
Тайцзу 125

Тайцзун 150, 211, 212, 214
Такач З. 563
Тамаи Дзэхаку 378
Тан, династия 88, 128, 141, 208–212, 219, 220, 323, 371, 372, 375, 378–380, 382, 384, 387
Тан Ицянь 385
Тан Чанжу 387
Тан Юнтун 439, 441
Таньго, см. Дхармапала 196, 443
св. Тарбон 546
Тарду-шад 136
Татибана Дзуйтё 79, 87
Таскин В. С. 566
Таспар-каган, см. Махан-тегин 127, 338, 339, 489
Татиан 545
Тахшич 295
Тедеско П. 76, 272
Тезджан С. 342, 344
Текин Т. 571
Текин Ш. 368
Телегди Я. 273
Тёмкин Э. Н. 447
Тенгри Бёгю-тенгрикен, см. Бёгю-каган 368
Тенгри Эльтутмиш Алп-Кюлюг Инге Бильге-каган, см. Тенгри каган 145
Тенгри-хан Тёзлюк Кочо-бег 368
Тенишев Э. Р. 410, 571
Тидэсонгцэн 165
Тидэцуктэн 162
Тидэцунгцэн 161, 165
Тимофей I, патриарх 539, 542
Тимур 369
Тисонгдэцэн 161, 164, 186, 571
Тоба, см. Таспар-каган 127
Тоба, династия 120, 121
Тоба Гуй 122
Тоба Тао 204
Токлуг-Темюр 154
Томас Ф. 32, 35, 79, 80, 86, 95–97, 99, 158, 165, 172, 174–176, 178, 181, 188, 192, 225, 234, 270, 304, 311, 312, 344, 552, 553, 565, 569, 577
Томсен В. 340, 342, 344, 345
Тон барга-тархан 150, 151
Тонга Кюль-таркан 356
Тонкиця 260
Тоньюкук 139, 142, 143, 552
Тон-ябгу-каган 136, 137, 160, 211
Тоттика 476
Тринклер Э. 276
Тугушева Л. Ю. 361, 573
Тумиду 143
Турксанф 135
Туссен Ш. 311
Туу 125
Тхонми Самбхота 310
Тюзлюг-бег 146, 147
Тюрин А. Ю. 567
Тяньцзун 46, 47

У Даосянь 460
У Циюй 373
Угуй 199, 200,
У-ди, ханьский император 195–198, 566
У-ди, цзиньский император 386, 566
Уильямс Дж. 458
Укун 469, 579
Уотерс Т. 579
Ураи Г. 171, 553, 565
Уруш Кутлуг-турхан-сенгун 147
Усан-тегинча 489
Утц Дж. 282, 276
У-хоу 219, 281
Уч-элиг (Учжилэ) 137, 139
Уэйли А. 370

Фаань 208
Фаи 489
Фалин 456
Фалянь 456
Фанцянь 203
Фассман Г. 561
Фасянь 454, 474, 484, 485, 553, 580
Фаху, см. Дхармаракша 443
Фахуэй 480
Фачжэн 472
Фашао 218
св. Феодосий 546
Феодосий II 292, 293
Феофилакт Симокатта 132, 328
Феснер 313
Филиппи Ф. 423
Филлиоза Э. 224, 551
Фино Л. 501
Фирдоуси 126, 296
Флуг К. К. 375
Фодутэн 468
Фома, апостол 545
Форсайт Т. 422
Фотоешэ, см. Буддхаяшас 484
Фотушэми, см. Буддхасвамин 465, 467
Франке А. 172, 344
Франке О. 88, 464, 579
Фраувальнер Э. 470, 579
Фрейман А. А. 18
Фрихутав 295
Фу 72
Фу Цзянь 466
Фудаши 461
Фудзиэда Акира 570, 571
Фукс В. 466
Футотань 523
Фэн Цзяшэн 338

аль-Хади 525
Халун Г. 566
Хансен О. 272, 273, 282, 283, 292, 304, 305, 584
Хантингтон Э. 79
Хань, династия 85, 122, 201, 202, 372, 375, 566
Хань Аньбао 205
Хань Кансинь 393, 394
Хань Цюй 206
Ханэда Тору 48, 377
Хардинг 35
Харматта Я. 294, 429, 432, 584
Харун ар-Рашид 165, 525
Хаскадарма 59
Хатани Рётай 464
Хвимду 47
Хвирривдата 59
Хеннинг В. 80, 260, 288, 291, 294, 296, 297, 299, 301–305, 357, 273, 274, 278, 523 552, 566, 569, 571, 584
Херрманн А. 430
Хёрнле Р. 36, 176, 189, 222, 245, 259, 262–264, 308, 313, 493, 497–500, 505, 567, 582
Хилаш-каган 137, 138
Хирт Ф. 584
Хиртшио К. 395
Хо Синьюэ 371
Хо Цюйбин 120
Хори Садао 381, 408
Хори Тосикадзу 384
Хормизд I 510
Хормизд II 511
Хормизд IV 134
Хосров I Ануширван 134, 576
Хосров Бёри-шад 139
Хоу Цзюньцзи 206, 211
Хромов А. Л. 5
Хуан Вэньби 354, 368, 376, 377, 384, 464
Хуань-ди 441
Хумбах Г. 304, 429
Хут Г. 340
Хуханье 120
Хуэйли 554
Хуэйлинь 489
Хуэйсюэ 455
Хуэйцзяо 465
Хуэйчао 219, 323, 431, 432, 435, 438, 462, 473, 576
Хуэйчэн 468
Хэ Фухунь 218
Хэдэ 203
Хэли, см. Эль-каган 129
Хэлянь-бобо 123

Цай Цзы 489
Цао, династия 52, 220
Цао Ицзинь 52
Цао Лушань 209
Цао Маомао 218
Цао Цзуншоу 53
Цао Юаньдэ 52
Цао Юаньчжун 53
Цао Юаньшэнь 53
Цао Яньгун 53
Цао Яньлу 53
Цванцигер Р. 303
Цзехэ 196
Цзиань 472
Цзинцзин, см. Адам 548
Цзиньэр 218
Цзинь Чэньну 218
Цзо Фодэ 207
Цзюйцюй, династия 123, 563
Цзюйцюй Аньчжоу 123, 204, 472
Цзюйцюй Мэнсюн 123, 563
Цзюйцюй Ухуэй 123, 204
Цзюйцюй Цзиншэн 453, 455
Цзюньсу 200
Цзян Ляньфу 502
Цзянь 203
Цзяохэ 199
Циме П. 342, 354, 357, 544, 547, 572
Циммер Г. 449
Цинь, династия 208, 466, 558
Циюй 373
Цмайа 109
Цугуийа 101
Цукамото Дзэнрю 552
Цюй, династия 205–207, 209, 376
Цюй Бинь 376
Цюй Боя 206
Цюй Вэньтай 206, 211
Цюй Цзя 204, 205
Цюй Шаохуэй 206
Цюрхер Э. 89, 439, 441, 474, 577
Цяньин 489
Цяо Шиван 212

Чабышчор Сулук, см. Сулук 139
Чакурата 562
Чамака 93
Чан Сяосун 141
Чатай 104
Чатисайя 295
Чаштем 54
Чаям 38
Чвимду 61
Чвырь Л. А. 5
Чебоксаров Н. Н. 389, 391, 397
Чжай Шаоцюань 208
Чжан, династия 220
Чжан Гуанда 43, 52, 53
Чжан Ичао 220
Чжан Канкан 214
Чжан Мэнмин 204
Чжан Хэн 440
Чжан Цзюнь 204
Чжан Цянь 195, 439, 566
Чжан Шисюань 218

Чжан Юхао 218
Чжан Янь 203
Чжао-ди 194, 198
Чжао Дэянь 129
Чжао Пин 203
Чжао Пону 195, 196
Чжао Чаншоу 385
Чжи Лоуцзячань, см. Локакшема 442
Чжи Лян 442, 443
Чжи Чань 443
Чжи Яо 442
Чжимэн 468
Чжоу, китайская династия 439
Чжоу, род 382
Чжу Гоужэнь 214
Чжу Дали 443
Чжу Фонянь 581
Чжу Шисин 452–454
Чжу Шулань 453
Чжуанцзун 346
Чжун Дай 200, 201
Чжу-цзы 164
Чжэ Суйлян 211
Чжэн Цзи 199, 200
Чжэн Юйцзи
Чимавати 102
Чимика 102, 103
Чингисхан 154
Чирдсван 295
Чома де Кёреши А. 311, 553
Чувалаяна 562
Чугуевский Л. И. 5, 375, 473, 572
Чурын-каган 143
Чхадраг 187
Чэн Лян 200, 201
Чэнь, династия 459
Чэнь Юань 374
Чэньпань 88, 203

Шаба 135
Шаванн Э. 32, 42, 58, 78, 79, 85, 87, 313, 315, 371, 372, 431, 432, 441, 473, 487, 490, 563, 565, 578
Шагана 103
Шакья 38
Шакуров Ш. М. 400
Шакьямуни, см. Будда 38, 39, 338, 359, 362, 500, 504
Шамашена 100
Шанира 49, 54, 113, 557
Шанирака 49, 74, 556
Шаонюй 208
Шапур I 288, 297, 298, 519
Шапур II 298, 535, 561
Шарипутра 39
Шарсена 82
Шаттам 64
св. Шахдес 546
Шачу 54, 64, 557
Шварц М. 292, 293, 274
Швентнер Э. 76
Шегуй-каган 136
Шедер Г. 531
Шемаон 546
Шеммаки 61
Шенраб (Шинраб) 193
Шеркова Т. А. 5
Ши Ану 208
Ши Минь 563
Ши Сымин 145, 523
Ши Фасянь 468
Ши Фацзун 472
Ши Фашэн 472
Ши Фуи 218
Ши Чаои 145
Шиби-каган 128
Шикшананда 454, 456
Шилазин-прашники 327
Шила 55, 556, 557
Шилананда 252
Шиларакшита Арьяваману 254
Шили 535
Шиманьэр 385
Шифнер Э. 231
Шичэнэ 384
Шичэчжиби 575
Шлинглофф Д. 474
Шмидт Я. И. 310
Шмарадатта 483
Шмитхаузен Л. 499
Шомберг Р. 410
Шостакович Д. Д. 269
Шрейбер Г. 562
Шридеви 40
Шримитра 468
Шубхалишо 539
Шуда Вишарасамга 556
Шукамдра 48
Шукларатна, см. Чжу Шулань 453
Шукуров Ш. М. 400
Шульце В. 12, 223
Шурай 74
Шуреса 35
Шуцзи 203
Шукамдра 48
Шынгко Шели-тутунг 360, 571
Шэнацзюэдо, см. Джньянагупта 463
Шэнь Хайчжу 214
Шэньцзун 483

Щербатской Ф. И. 445, 470

Ынанчу бага-таркан, см. Тон барга-таркан 151
Ышбара Хилаш-каган 137

Эберхард В. 166
Эдизская династия 153, 154
Эзоп 359
Элетмиш Бильге-каган 145, 147
Элхасай 509
Эль-каган, см. Хэли 128, 129
Эльтутмыш Улуг Бильге Тенгри-каган, см. Тенгри-хан 145, 146
Эммерик Р. 33–37, 44, 48, 50, 75, 76, 79, 274, 312, 315, 457, 502, 553, 556, 557, 578
Эноки Кадзуо 370, 430, 560, 562
Эрдаль М. 344
Эрклиг 344, 345
Эскиль Кюль-иркин 134

Юань Жун 483
Юань-ди 199
Юаньчжу 385
Юзефович А. Н. 395–397
Юйвэнь Цзяо 563
Юйгушэ 210
Юйчи Исэн 459
Юл Х. 584
Юстин II 135, 327
Юстиниан I 133
Юсуф Баласагунский 347
Юсуф Кадыр-хан 49
Ябуки Кэйки 377
Яглакар, правящий дом 154
Яглакар Инал 132
Яглакар Панле-тегин 152
Яглакар Яоши (Пуса) 490
св. Ядзин 546
Ядринцев Н. М. 336, 271
Язедбузид 536
Яков Цанцала 534
Ямада Нобуе 379
Янгхазбенд Ф. 423
Ян-ди 210, 566
Янь Сян 203
Янь Фоте 442, 577
Янь Фуюань 208
Янь Хао 203
Янь Цзиньцин 557
Яньцун 468, 544
Япгу 94
Яркан 31
Ярринг Г. 422
Яска 42
Яхонтов В. Е. 148
Яшас 40

Абакан, р. 393
Абаршахр, г., см. Нишапур, г. 521
Австралия 424
Агни, г., см. Карашар, г. 148, 477
Агнидеша, см. Карашар, государство 235, 327
Аджик-илек, древний памятник 260
Аджина-тепа, г. 433–435
Азал, г., см. Карашар, г. 113
Айртам, древний памятник 428
Акбешим, древний памятник 438, 576, 584
Аксу, г. 163, 172, 313, 412, 414
Аксу, р-н 411
Аксу, р. 412
Аксу, оазис 410, 577
Актаг, гора, см. Эктаг, «Золотая гора» 134, 564
Алашань, горы 127
Александрия, г. 510
Али, м-рь 465
Алиба, м-рь 465
Алимту, р-н 417
Алмалык, г. 236
Алтай, горы 116, 118, 124, 125, 130, 331, 395, 398, 407, 411
Алтай, уезд 136, 415, 416, 424
Алтынтаг, нагорье 348, 392, 405
Амдо, обл. 172
Амударья, р. 85, 131, 353, 428, 521, 583
Англия, см. Великобритания 273, 448
Аньлэ, волость 575
Аньси, г., см. Куча, г. 138, 141, 150, 575
Аньси, волость 575
Арабский халифат 220
Аральское море 10
Араньявихара, м-рь 473
Аргина, г., см. Аркине, Карашар, г. 537
Аргу, см. Семиречье, обл. 542
Аргу-Талас, г., см. Алтун, Аргу-Талас-улуш, Талас-улуш, г. 354, 573
Ардашир, г., см. Рев-Ардашир 305
Арк, г., см. Азал, г. 153
Армения 509, 521
Асквира, дер. 60, 61
Ассирия 539
Астана, г. 372, 375
Астана, древний памятник 166, 207, 335, 383, 384, 386
Афганистан 18, 80, 136, 402, 421, 422, 427, 575, 577
Афрасиаб, г. 523
Ацзетянь, горы, см. Байшань, Восточный Тянь-Шань, горы
Ашилини (Ачарья), м-рь 469, 579

Бадахшан, обл. 421, 429
Байкал, оз. 127, 130
Баймасы, м-рь 384, 439
Байрам-Али, г. 500, 501, 581
Байсунтау, горы 131
Байшань, горы, см. Восточный Тянь-Шань, горы
Бактрия 18, 87–89, 98, 106, 304, 400, 428, 429, 473, 521, 522
Баласагун, г. 132
Балканы, горы 11, 550
Балтистан, государство 158, 162
Балх, г. 131, 431, 432
Бамиан, г. 304
Банджикент, г., см. Пенджикент, Бешбалык, г. 153
Баркуль, оз. 411
Баркуль-Казахский автономный округ 411
Барогхил, перевал 162
Барсхан, оз., см. Иссык-Куль, оз. 365
Барчук, древний памятник 76
Батени, дер. 369
Баянгол-Монгольский автономный округ 416
Безеклык, древний памятник 226, 239, 401, 403, 474
Белабад, г. 510
Беловодье 424
Белуджистан 510, 521
Бенгалия 165, 324
Берлин, г. 189, 243, 272, 274, 291, 308, 449
Бет-Хобех, м-рь 539
Бешбалык, г. 121, 139, 142, 151, 152, 166, 326, 348
Биргамдара, дер. 48, 60, 67, 74
Бирма, см. Мьянма 495
Бихар 165
Ближнее Цзюйми, государство 203
Ближнее Цзюйши, государство 472, 201–204
Ближний Восток 359, 377
Болучу, р. 139, 368
Большие Юэчжи, государство 440
Большой Болюй, государство, см. Балтистан 162
Большой Ноб, обл. 91, 176–178, 185
Большой Хинган, горы 117, 131
Большой Юлдуз, р-н 415
Большой Юлдуз, р. 415
Бомбей, г. 421
Боротала, р. 416
Боротала-Монгольский автономный округ 411, 416
Борохоро, горы 415, 416
Боспор Киммерийский, см. Керченский прол. 131, 135
Боцзяи, г., см. Бхатья, г. 461
Брахмапутра, р., см. Цангпо, р. 158
Бремен, г. 274, 276
Бугур, г. 194
Бугутский памятник 124, 126, 327
Бузгала, горный проход 131
Булайик, р-н 365, 291, 304, 305
Булугун, р. 415
Булюк, озеро 206
Бурултокай, уезд 415
Бурчуми, уезд 415
Бутан 158, 565
Бухара, г. 134, 140, 575
Бухтарма, р. 576
Бхагаса, дер. 111
Бэйгуань, г. 380
Бэйтин, г. 138, 139, 142, 150, 151

Вавилон, г. 518
Вавилония 509, 545
Ваньшоусы, м-рь 384
Вахан, обл. 421, 428
Вахш, р. 427
Вахш-Кафиркала, древний памятник 428
Вача, р. 419
Великая Китайская равнина 441, 551
Великий шелковый путь 69, 77, 89, 113, 134–136, 146, 172, 194, 210, 375, 405, 441, 526
Венгрия 367, 370
Верхний Енисей 118, 393
Византия 127, 134, 135, 295, 328
Вимгула, дер. 59, 60, 62, 63
«Вихара Иволги», м-рь 579
Вишнувикрама, м-рь 452
«Внутренняя крепость», г. 68
Внутренняя Монголия (Автономный р-н Внутренняя Монголия) 117, 130, 389, 395, 416
Волга, р. 133, 416, 576
Восточная Азия 129, 493
Восточная Европа 8, 331
Восточная Монголия 336, 339
Восточная Сибирь 129
Восточная Цзинь, государство 122
Восточное Вэй, государство 563
Восточное Припамирье 136
Восточное Пулэй, государство 202
Восточное Цзюйми, государство 201
Восточное Цзюйши, государство 203
Восточнотюркский каганат 128, 133, 136, 331
Восточный Тибет 113, 158, 172
Восточный Тянь-Шань, горы 116, 121, 148, 150
Второй Восточнотюркский каганат 137, 138, 141, 145, 333, 339
Вэйбошицзы, гора 456
Вэньсуванлань, м-рь 465

Гайсата, дер. 36, 49, 56, 57, 60, 63–65, 67, 70–72, 113
Гайя, древний памятник 310
Гамбург, г. 272, 274
Гандхара, обл. 78, 89, 160, 191, 429–431, 445, 490, 565
Ганьсу, пров. 17, 116, 119, 120, 124, 125, 141, 142, 144, 150, 157, 164, 165, 172, 178, 323, 348, 351, 352, 362, 369, 386, 387, 392, 411, 419, 441, 566
Ганьчжоу, округ 144, 146, 385, 491
Ганьчжоуское княжество 144, 154, 353
Гаонин, волость 386, 575
Гаочан, г., см. Караходжо, г. 124, 207–209, 211, 213, 380–382, 468, 480, 579
Гаочан, государство, см. Турфан, государство 123, 124, 135, 138, 148, 150, 202, 204–206, 209–211, 214, 216–219, 376, 384, 386, 399, 456, 472, 473
Гаочан, округ 123, 124, 377, 212
Гаочан, уезд 211, 483, 567, 575
Гаочансы, м-рь 384
Гара, г. 68, 72
Гарданахисар, г. 448
Герат, г. 135
Германия 273
Гёттинген, г. 308, 309, 495
Гивоз, дер. 423
Гилгит, г. 165, 502, 505
Гилгит, государство 158, 161, 162, 165
Гиндукуш, горы 405
Гоби, пустыня 127, 142, 330, 331
Гобийский Алтай, горы 118
Гомати, см. Гуматтира, м-рь 455
Гостана, см. Хотан, государство 38, 168
Гошринга, м-рь 39, 485, 445
Гуачжоу, г. 119, 162, 385
Гуаньчжун, обл. 122

Гуг, обл. 158
Гуйдэ, волость 575
Гуйюань, г. 417
Гума, оазис 90, 422
Гуматтира, м-рь 578
Гунчжусы, м-рь 384, 385
Гунъюэ, г., см. Алмалык, г. 209
Гурган, обл. 135
Гуцзан, г., см. Увэй, г. 120, 204
Гучэн, г. 418
Гушада, обл. 39
Гуши, государство, см. Цзюйши, государство 196

Дабусия, г. 140
Давань, обл., см. Фергана, обл. 194–196, 198
Дайлинь, обл. 121
Дальверзинтепе, древний памятник 400, 402, 428
Дальнее Цзюйши, государство 202, 203
Дальний Восток 34, 45, 127, 175, 321, 355, 507
Дамулянь, м-рь 465
Дандан-уйлык, древний памятник 35, 36, 49, 58, 59, 453, 487, 489
Датму (Дарму), м-рь, см. Дхармарамавихара, м-рь 580
Дацинь, обл., см. Сирия 536
Дачжэнь, г. 385
Даюань, обл., см. Давань, Фергана, обл.
Дели, г. 36, 80
Джаир, горы 416
Джаир, оз. 415
Джамбудвипа, обл. 38, 39
Джива, дер. 59–61
Джомолунгма, гора 575
Джунгария, обл. 116, 121, 136, 138, 139, 143, 145, 160, 339, 360, 368, 411–413, 416, 417
Джунгарское ханство 416, 417, 426
Дингри, уезд 390, 575
Дингуку, древний памятник 376
Дирбарбалык, г., см. Черчен, г. 365
Дицзяпофона, м-рь 460
Долдур-Охур, древний памятник 261
Домоко, древний памятник 268, 290, 311
Драгкцэ, дер. 267
Дричху, р. 158
Друан, г. 294, 295
Дуар, р-н 417
Дунай, р. 330, 336
Дунбэй 424, 584
Дунчжэнь, уезд, см. Пучан, уезд
Дуньхуан, г. 35, 36, 43, 48, 52, 85, 114, 147, 157, 158, 161, 164, 166, 172, 175, 178, 181, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 191, 203, 204, 220, 261, 293, 294, 310, 311, 313, 316, 319–323, 327, 331, 333, 338, 340, 342, 343, 346–348, 352–354, 359, 372, 375, 376, 381, 383, 443, 450, 464, 494, 502, 506, 507, 530, 584
Дуньхуан, государство 158, 164, 168, 220, 276, 311, 373, 374, 379, 382, 385, 486, 487, 495, 499, 503, 505, 571, 580
Дуньхуан, древний памятник 272, 369, 404, 458, 460, 275
Дусян, волость 206
Дхармарамавихара, м-рь 482, 580
Дхармараджика, древний памятник 561
Дэнъаньсы, м-рь 384, 456
Дюлень, оз. 415
Дяньаньсы, м-рь 456

Евразия 10, 29, 390, 398, 551
Египет 353, 521
Енисей, р. 127, 130, 131, 327, 329, 331, 332
Ёлёнтынгол, р. 415

Железные ворота, см. Бузгала, горный проход 131
Жоуюань, уезд 210
Жужаньский каганат 125, 563
Жэньваньсы, м-рь 384

Забайкалье 398, 563
Зада, дер. 59, 60, 62
Закавказье 131
Замб (Зам), г. 521, 522, 583
Зангтепе, древний памятник 432, 435
Западная Европа 8, 493
Западная Цзинь, империя 122, 319
Западная Монголия 116, 130, 340
Западная Сибирь 129
Западное Вэй, государство 125, 563
Западное Лян, государство 206
Западное море, см. Каспийское море 127
Западное Ся, государство, см. Тангутское государство 494, 495
Западнотюркский каганат 128, 131, 132, 136–139, 148, 158, 210, 211, 219, 332, 354, 489
Западный Берлин, г. 358, 366, 401, 403, 493
Западный Казахстан 130
Западный Тибет 172
Зартепе, древний памятник 428
Зеравшан, р. 315
Зеравшанский хр. 316

Иверия 521
Идикутшари, древний памятник 340, 341, 368, 472
Иерен-Хибарга, р-н 418
Иерусалим, г. 547
Или, р. 137, 139, 408, 409, 411, 412, 417, 424
Или, р-н 411, 414, 416–418
Ильбалык, г., см. Карашар, г. 327
Инд, р. 162
Индия 15, 40, 77, 86, 89, 109, 114, 115, 133, 165, 192, 268, 300, 314, 317–320, 370, 371, 411, 427, 431, 437, 439–441, 443, 449, 450, 452, 454, 461, 468, 472, 473, 477, 479–482, 485, 490, 493, 494, 500, 501, 503, 504, 521, 526, 528, 578
Индокитай 389
Индостан 521
Инин, г., см. Кульджа, г.
Иран 127, 133–135, 268, 291, 297, 300, 314, 317–320, 326, 328, 402, 423, 511, 518, 524, 575, 583, 584
Иссык, древний памятник 116
Иссык-Куль, оз. 166, 365, 489
Исфиджаб, г. 136
Исюнь, г., см. Миран, г. 198
Иу, г., см. Хами, г., см. Комул, г. 121, 138, 203, 205, 210, 483
Иу, уезд 210
Ичжоу, обл. 210, 211
Иян, г. 123
Йананкент, г. 354
Йиди, обл., см. Хотан 42

Каба, уезд 415
Кавказ, горы 10, 390
Кадаг, г. 178
Кадырканская чернь, см. Большой Хинган, горы 131
Казахстан 393, 395
Кайлас, гора 158
Кайфэн, г. 154
Калаи-Кафирниган, древний памятник 435
Камдва, дер. 67
Камдраджа, обл. 67
Кан, см. Согд, обл. 437
Канада 424
Кань, дер. 58
Каписа, г. 136, 490
Кара, г. 68, 85
Карабалгасун, г., см. Ордубалык, г. 150, 152, 347
Карадаван, пер. 210
Каракаш, р. 421, 445
Каракаш, уезд 423
Каракорум, хр. 405
Каратепе, древний памятник 428, 429, 431
Караханидов государство 191
Караходжа, древний памятник 341, 354, 372, 375, 384. 386
Карашар, г. 6, 27, 113, 114, 135, 148, 150, 153, 166, 172, 173, 200, 208
Карашар, государство 120, 138, 150, 152, 219, 236, 267, 301
Карашарское торгутское княжество 416
Каргалык, уезд 172, 420, 422, 423, 425
Карлыктаг, годы 409
Каспакья, обл. 556
Каспийское море 40, 127
Каушамби 191
Кафиркала 435
Каш, р. 416
Кашгар (Кашбалык), г. 46, 85, 87–89, 148, 161, 163, 166, 172, 192, 226, 235, 241, 365, 410, 412–414, 418, 422, 425, 466, 475, 484, 577
Кашгар, государство 41, 46, 138, 159, 201, 219, 222, 399, 436, 447, 454, 461, 464, 473, 474, 476, 481, 503, 504
Кашгария, обл. 222, 347, 409, 418, 420–422, 494
Кашгарский хр. 419
Кашмир, обл. 78, 90, 310, 450–452, 461, 462, 465, 476, 481, 490, 502–504
Кашу, г. 354
Кересумун, р-н 417
Керженец, р. 576
Кериядарья, р. 409
Керки, г. 583
Кермине, г. 140
Керченский прол. 131
Кетумати, о-в 235
Кечин (Кечен, Кучан), г., см. Гуцзан, г., Ланьчжоу, г. 142, 562
Кеш, г. 140
Кёзарт, горы, см. Памир, горы 365
Кёк-онг, р., см. Онгингол, р. 142
Килианг, р. 421, 422
Кимакское государство 332
Киммерийский прол., см. Керченский прол.
Киото, г. 341, 370, 378
Киргизская ССР 412
Киргизский Алатау, горы 350
Китай 35, 41, 43, 46, 85, 88, 112–114, 119–122, 127, 128, 138, 139, 141, 148, 151, 153, 158, 159, 161–163, 165, 182, 191, 194–198, 205, 206, 210–212, 219, 220, 268, 300, 311, 313, 314, 317, 319, 320, 322, 328, 333, 355, 370, 373, 377–379, 390, 417, 418, 424, 427, 429, 432, 435, 439, 442–444, 446, 450, 453–456, 462, 466–468, 470, 472, 474, 479, 486, 502, 503, 506, 523, 526, 577, 583, 584

Китайская Народная Республика (КНР) 16, 17, 43, 412, 415, 418, 422, 424
Кобадиана, обл. 428, 432
Кобдоский аймак (МНР) 416
Коктокай, уезд 415
Колхозабад, г. 428
Комул, г. 142
Константинополь, г. 133, 134, 327
Кончедарья, р. 410, 418
Коргас, уезд 411
Кордан, г., см. Хотан, г. 143
Корейский залив 127
Корея 427
Коу, дер. 58
Кохмари-мазар, древний памятник 445
Кочо, г., см. Турфан, г. 146, 147, 152–154, 156, 226, 242, 255, 335, 353–355, 358–360, 362–365, 367–369, 449, 525, 526, 529, 531, 532
Ктесифон, г. 510, 534
Красная речка, древний памятник 135
Краснореченск, древний памятник 438, 584
Крорайна, государство 3, 4, 68, 77, 78, 80–88, 91, 94–96, 100–110, 112–114, 157, 167, 168, 174, 177, 183, 184, 195, 313, 315, 317, 324, 347, 348, 472, 477
Крорайна, оазис 80, 90, 91, 98, 99, 113
Крым, п-ов 135
Кува, г. 438
Кува, древний памятник 438
Кудыргинский могильник 125
Кукунор, оз. 158, 159, 162, 165
Кулан, г. 141, 152
Кулансай, р. 152
Кульджа, г. 414, 418
Кульджа, уезд 411, 424
Кумдан, г., см. Чанъань, г. 536
Кумдарья, р. 393, 394
Кумед, г. 432
Кумтура, местонахождение 242, 249, 449
Кунгес, р. 416
Кундуз, г. 136
Куньлунь, хр. 157, 408, 409, 412
Курган-Тюбе, г. 433
Курган-Тюбинская обл. 428
Курля, государство 577, 195
Куртка, р-н 365
Куча, г. 6, 26, 27, 95, 113, 114, 148, 150, 152, 159, 163, 166, 172, 200, 208, 222, 242, 243, 246, 247, 253, 260, 261, 267, 308, 313, 324, 414, 461, 464, 466, 469, 484, 498, 577, 579
Куча, государство 24, 30, 138, 139, 198, 201, 212, 219, 220, 249, 251, 252, 258, 449, 454, 460, 463–472, 475, 476, 480, 482, 486, 494, 501, 565
Куча, р. 482
Кучан, г. 294, 295
Кушания 19, 521
Кушанская империя 26, 87, 88, 89, 115, 427, 429, 440, 442, 521
Кхадевакавихара, м-рь, см. Каратепе, м-рь 428
Кхам, обл. 172
Кхарасана, дер. 67
Кхьеша, г. 68
Кызыл, древний памятник 242, 243, 449, 467, 474, 476, 486
Кызылсу, р. 412, 433
Кыргызский каганат 332, 334, 336
Кэханьфотоу, г. 210
Кэчжило, г. 578
Кюнгют, г. 139

Ладакх, обл. 158, 162, 176, 267
Лань, дер. 58
Ланьтао, г. 148
Ланьчжоу, г. 142, 313
Ланьчжоу, округ 144
Лена, р. 331
Ленинград, г. 36, 274, 375, 378, 575, 291
Ли, страна 51, 60, 312, 452, 460, 462, 485, 486, 580
Линьу, р-н 151
Линьчжи, дер. 390–392
Лисе, г. 58, 556
Лобнор, оз. 3, 23, 77–80, 84, 85, 91, 113, 114, 119, 167, 172, 177, 195, 301, 371, 373, 377, 396–398, 404, 424, 560
Лондон, г. 36, 80, 264, 274, 275, 291, 294, 308, 311, 370, 377, 378, 449
Лоп, уезд 423
Лопин, округ 123
Лоулань, г., см. Шаньшань, г. 85, 119, 195, 196, 198, 372, 376, 394, 560
Лоулань, государство, см. Крорайна, государство 90, 91, 375
Лоян, г. 145, 146, 355, 371, 452, 464, 439–443, 524
Лу, государство 25
Лудэ, горы 121
Лунцюань, волость 575
Луньжоган, м-рь 465
Луньтай, г., см. Бугур, г.
Луньтай, уезд 198, 211
Луньтоу, государство, см. Курля, государство 194, 195
Лунью, обл. 202
Луши, м-рь 461

Лхарий, обл. 184
Лхаса, г. 157, 163, 324, 411, 565, 575
Люгу, ущелье 210
Люйшунь, г. 247, 267
Лючжун, уезд 205, 211, 386, 575
Лючэн, см. «Шесть деревень», округ
Лянчжоу, обл. 146, 369, 385, 466

Мавераннахр, обл. 140, 530
Магадха, обл. 455
Мазандеран, обл. 296
Мазартаг, г. 36, 50, 68, 167, 173, 371, 487, 488
Маи, р-н 566
Майнц, г. 308
Малая Азия 6, 336, 521
Малые Юэчжи, обл. 440
Малый Болюй, государство, см. Гилгит, государство 161
Малый Ноб, обл. 91, 176–178, 180, 183, 184
Малый Юлдуз, р. 415
Манас, г. 417, 418
Манас, р. 415
Мангышлак, п-ов 575
Маньчжурия 76, 130, 389, 417
Маралбаши, г. 410
Маралбаши, оазис 410, 553
Марбург, г. 308
Маргиана, обл. 427, 429, 436, 521
Марион, р. 419
Марыйская обл. 427
Масина, дер. 94
Махьяра, г. 481
Маяцкое городище 331
Мединат Мади, р-н 508
Мерв, г. 436, 521, 522, 583
Мертвое море 377
Месена, г. 509, 510
Мескар, обл. 40
Месопотамия 524, 525
Ми (Маймарг) 520
Мидия 509, 521
Мингбулак, древний памятник 136, 564
Минг-уй, древний памятник 468, 242, 255, 267
Минусинская котловина 127
Миншань, волость 575
Миран, г. 91, 167, 177, 181, 183, 188, 198, 199, 331, 333, 342, 346, 547
Могао, древний памятник, 43, 502
Могон Шинэ-ус, древний памятник 145
«Монастырь Тюрок» 579
Монголия 116, 124, 126, 130, 136, 137, 139, 145, 153, 329, 331, 332, 339, 352, 360, 389, 397, 410, 490, 525, 563
Монгольская Народная Республика (МНР) 395
Монгольский Алтай, горы 411
Моры, г. 414
Моцзе, обл. 483, 580
Муг, гора 278, 293, 331
Муда, дер. 64
Музарт, пер. 412
Мулэй, г., см. Моры, г. 414
Мулэй-Казахский авт. округ 411
Муртук, см. Безеклык, древний памятник 239, 242, 246, 249–252, 257, 258, 337, 351, 449, 579
Мьява, государство, см. Наньчжао, государство 162
Мьяммока, м-рь 486
Мьянма 495
Мяодэнсы, м-рь 384

Надьсентмиклош, г. 331
Наланда, м-рь 482, 576
Наньчжао, государство 162
Наньшань, горы 405
Наубехар, м-рь 431
Нафупо, обл., см. Ноб, обл. 177
Начжи, г., см. Иу, г. 210
Начжи, уезд 210, 211
Нгари, обл. 172
Невакет, г. 140
Непал 158, 165, 314, 503, 565
Несеф, г. 546
Нижнее Поволжье 327
Нина, г., см. Ния, г. 85, 112
Нинда, волость 575
Нинжун, волость 575
Нинцзеку, древний памятник 370
Нинчан, волость 575
Нисибин, г. 546
Нишапур, г. 521
Ния, г. 68, 69, 71, 78, 87, 88, 99, 110, 113, 114, 168, 313, 315, 317, 482
Ния, оазис 3, 23, 77, 79–82, 84, 90, 307
Ния, р. 78
Ниябазар, г. 78
Ниянхэ, р. 78, 390
Ноб, обл. 91, 173–175, 177, 178, 182
Новопавловск, древний памятник 438
Новочеркасск, г. 331
Нуч, г., см. Шаш, г. 147, 365

Обитель Великого Облака, м-рь 343
Окс, р., см. Амударья, р. 521
Оксиринх, г. 545
Онгингол, р. 142

Органум, обл., см. Семиречье, обл. 542
Ордос, обл. 118, 130, 195, 196, 368, 392
Ордубалык, г. 146, 150–152, 347, 353, 355
Ордукент, г., см. Баласагун, г. 354
Ормизд-Ардашир, г. 528
Орхон, р. 146, 327, 330, 331, 334, 347, 353, 398
Орху, оз. 415
Отюкенская чернь, р-н 138, 353
Ош, г. 365

Па, дер. 59, 60, 62
Пава, дер. 60, 61
Пайкенд, г. 134
Пакада, обл. 67
Палестина 521, 545, 546
Пальмира, г., см. Тадмор, г.
Памир, горы 85, 87, 88, 162, 394, 405, 408, 412, 421, 422, 465
Памиро-Алай, горы 365, 412
Пангконгцхо, оз. 267
Панджтар, обл. 561
Парвата, обл. 103, 106
Париж, г. 36, 272, 274, 291, 311, 368, 370, 373, 377, 378, 445
Парс, обл. 44, 509
Парфия 429, 442, 577
Пархар, г. 433
Пархар, р., см. Кызылсу, р. 433
Пахпу, государство 423
Пекин, г. 46, 324, 336, 370, 374, 378
Пенджикент, г. 431, 571
Первый Восточнотюркский каганат, см. Тюркский каганат 489, 339
Передняя Азия 40, 126, 328, 390, 399
Персия 295, 454, 511, 523
Петербург, г. 267, 323, 334, 445, 559
Петроград, г. 377
Пещера тысячи будд, древний памятник 342, 345, 372, 374, 375, 379
Пимо, г. 68, 461, 578
Пинлусы, м-рь 384
Пиннаньсы, м-рь 580
Пинлян, обл. 122–124, 562
Пинъян, округ 123
Пирова, г. 68
Пишпек (Фрунзе), г. 14, 542
Поволжье 11, 130, 131, 133, 336
Подонье 327
Позднее Лян, государство 123
Позднее Цинь, государство 466
Позднее Чжао, государство 122, 563
Поздняя Тан, империя 346
Покровка, сел. 332
Потала, м-рь 311
Приаралье 132
Прибайкалье 331
Притяньшанье 150, 152, 412
Приуралье 11, 129, 133
Причерноморье 116
Пугуансы, м-рь 384
Пулэй, оз., см. Баркуль, оз. 200
Пулэй, уезд 200, 201
Пуминсы, м-рь 384
Пурушапура, обл. 428
Путалипутра, г. 485
Пуцзинь, г. 385
Пучан, уезд, см. Дунчжэнь, уезд 575, 211
Пхамна, дер. 59, 60, 62, 63, 69
Пхема, оазис 67, 68, 193
Пхема, г. 481
Пэнчэн, г. 440

Раннее Лян, государство 123, 204, 373
Раннее Цинь, государство 123, 466
Раннее Чжао, государство 122
Ранняя Хань, империя 250, 313
Раскемдарья, р. 419
Раурана, государство, см. Крорайна, государство
Рев-Ардашир, г. 305
Река Ступы 151
Ремена, обл. 112
Римская империя 510, 521
Россия 222

Сайгун, р-н 417
Сайрамнур, оз. 416
Салбурты, оз. 415
Салимпур, г. 561
Самаджнья (Саможо), м-рь 461
Самарканд, г. 131, 136, 140, 165, 294, 295, 437, 438, 518, 523, 525, 526
Самаркандский Согд 437, 294
Санджу, пер. 421
Сараг, г. 524
Саркел, древний памятник 331
Сарыг, г. 542
Сарыкол, р. 419
Сарыкол, хр. 412, 419, 420, 422
Сатарак, обл. 295
Сатисар, оз. 412
Сача, г. 85, 86, 113
Сачиу, г., см. Дуньхуан, г. 147
Саяно-Алтайское нагорье 412
Саяны, горы 118
Северная Африка 521, 582
Северная Германия 550
Северная Индия 110, 158, 324, 389, 404, 427, 474, 502, 509, 521, 576
Северная Киргизия 547
Северная Маньчжурия 130

Северная Месопотамия 10
Северная Монголия 125, 143, 331, 336, 341, 347
Северное море, см. Байкал, оз. 127
Северное Вэй, государство 122, 204, 563
Северное Лян, государство 123, 124, 472, 204
Северное Причерноморье 6, 11
Северное Цзюйши, государство 200, 202
Северное Ци 127, 563
Северное Чжоу, государство 127, 460, 563
Северный Кавказ 133, 143, 327
Северный Китай 122, 123, 130, 145, 204, 353, 389, 563
Северо-Восточный Китай 122
Северо-Западная Индия 78, 81, 106, 114, 165, 453, 430
Северо-Западный Китай 16, 113
Селенга, р. 331
Семиречье, обл. 116, 123, 132, 133, 137, 138, 140, 141, 145, 147, 151, 332, 352–354, 430, 436, 438, 584
Сенгим, древний памятник 206, 226, 240–242, 246, 250, 257, 337, 351, 449, 474
Сикким 565
Синд, обл. 78
Синьсин, округ 123, 206
Синьсин, р. 217
Синьцзян, см. Синьцзян-Уйгурский автономный р-н (СУАР) 4, 406, 414, 417, 424, 576
Сирия 10, 134, 300, 521
Систан, обл. 535
Сихэ, округ 123, 194
Сичжоу, обл. 152, 154, 209, 212, 213, 216, 217, 376, 382
Смараканса, г., см. Самарканд, г. 294
Согдиана (Согд), обл. 44, 135, 139, 140, 294, 295, 429, 437, 438, 523, 525, 565
Сольми, древний памятник 354, 529
Сомоцзе, м-рь 190
Соцзюй, г., см. Яркенд, г. 201
Средиземноморье 127, 134
Средний Восток 13, 359
Средний жуз 411
Средняя Азия 3, 6, 10, 11, 13, 15, 17, 18, 80, 119, 123, 129, 131, 132, 134, 135, 137, 161, 162, 165, 278, 304, 319, 329, 336, 427–431, 435–437, 441, 442, 446, 493, 495, 500, 522–524, 575, 576
Старший жуз 412
Стокгольм, г. 36
Сугурлук, р-н 413
Сузиана, обл. 510
Суй, государство 127, 210
Суйдин, г., см. Шуйдин 418
Суйши, обл., см. Токмак, обл.
Сулэ, г., см. Кашгар, г. 88, 203, 208, 219
Сун, государство 563
Сурхандарьинская обл. 427
Сучжоу, обл. 348, 369, 371, 385
Суяб, г. 136, 139, 141, 564
США 325, 424
Сырдарья, р. 132, 439, 140
Сычуань, пров. 158, 322
Сыюэсы, м-рь 384
Сюйцзянь, р-н 201
Ся, государство 122, 212
Сяоцзинли, дер. 206
Сяоюань, г. 85

Тававис, г. 140
Таваккель, оазис 90
Тагарма, р. 419
Тагдумбашская долина 421
Таджикская ССР 421, 428, 433, 575
Тадмор (Пальмира), г. 521
Тайвань, о-в 340
Тайпин, волость 575
Тайхир-чулу, древний памятник 142
Тайюань, округ 123
Такла-Макан, пустыня 77, 114, 157, 167, 172, 177, 222
Таксила, г. 430, 452, 560, 561
Талас, р. 141, 162, 220, 331
Тами, г., см. Термез, г.
Тангла, хр. 391
Тангутское государство, см. Западное Ся, государство
Тараз, г. 584
Таранчи, р., см. Шаш, р.
Тарбагатай, округ, см. Тачэн, округ 416
Тарим, р. 78, 80, 163
Таримский бассейн 27, 80, 83, 87, 109, 112, 115, 116, 119, 121, 123, 136, 143, 147, 148, 151, 152, 157, 159, 160, 164–166, 339, 347, 364, 365, 372, 377, 395, 396
Таримский оазис 152
Тармита, г., см. Термез, г.
Тан, государство 138, 140, 141, 144, 158–162, 164, 165, 172, 323
Ташкент, г. 18, 161
Ташкурган, г. 419, 421
Ташкурган, р., см. Сарыкол, р. 419
Ташкурганский хребет 419
Тачэн, г., см. Чугучак, г. 411
Тачэн, округ 411
Текес, р. 412, 416, 424
Текес, уезд 411, 414
Телинор, оз. 415
Термез, г. 77, 428, 429, 432
Тибет 41, 101, 113, 140, 153, 157,

159–162, 164–166, 170, 173, 174, 176, 178, 179, 181, 186, 191, 192, 220, 310–313, 320, 322, 324, 390, 392, 395, 411, 458, 492, 506, 526, 565
Тибетское нагорье 392
Тигр, р. 509, 510
Тизнаф, р. 422
Тинчжоу, обл. 211
Тихий океан 130
Токмак, г. 136, 542
Токсун, г. 416
Тола, р. 143, 331
Тохаристан 18, 134, 136, 139, 140, 160, 431–433, 436, 438, 444, 481, 522, 523
Трансоксания, обл., см. Мавераннахр 511
Тува, обл. 116, 127, 389, 390, 397, 398
Тулхарский могильник 394
Тумшук, г. 36, 76, 477, 553
Тунгуань, г. 385
Тункет, г. 525
Туран, обл. 510
Туркменская ССР 427
Турфан, г. 6, 27, 113, 124, 136, 139, 146, 152, 166, 172, 324, 331, 334, 338, 349, 351, 352, 369, 370, 372, 382, 387, 448, 498, 531
Турфан, государство 165, 166, 214–216, 220, 221, 240, 242, 365, 369, 380, 384, 385, 472–474, 483, 487, 491, 494, 501, 502, 525, 526, 567, 575
Турфанский оазис 120, 146, 147, 151, 208, 291, 293, 334, 335, 367, 373, 374, 377, 381, 386, 404, 449, 494, 508, 584
Турция 10, 402, 575, 576
Тухоло, обл., см. Тохаристан 523
Туюк (Туюйгоу), древний памятник 146, 305, 340, 341, 368, 372, 383, 449, 242
Тюргешский каганат 137, 138
Тюркский каганат 124, 125, 127, 131, 136, 137, 143, 328, 336
Тяньди, уезд, см. Лючжун, уезд 205, 206, 210
Тяньшань, горы 118, 134, 160, 195, 200, 202, 210, 365, 408, 411, 412, 415, 416, 423
Тяньшань, уезд, см. Шичан, уезд 381, 575, 211

Увэй, г., см. Лянчжоу, г. 369, 204
Уганьсы, р-н 469
Уджайна, обл. 75, 468, 565
Удхьяна, обл. 565
Узбекская ССР 427, 575
Узунтати, г., см. Пхема, г. 68
Уйгурский каганат 133, 145–147, 150, 153, 332, 339, 347, 353, 355, 359
Улангом, г. 368
Улань, г. 385
Улинь, уезд 206
Улэй, г. 142, 252, 313
Улюнгур, оз. 415
Уркашар, горы 411, 415, 416
Уркашар, обл.
Урумчи, г. 335, 386, 414, 416–418, 424
Урунгу, р. 415
Усу, уезд 416
Утинчуань, г. 164
Утхен, г., см. Хотан, г., см. Юйтянь, г. 173, 176
Утхен, р. 40
Учтурфан, г. 163, 412
Учтурфан, оазис 410
Учэн, волость 575
Уша, обл. 432
Ушарбалык, г., см. Ош, г. 365
Уштурмулло, древний памятник 428

Фанье, дер., см. Пхамна, дер. 53
Фарн, обл. 295
Фаязтепе, древний памятник 428, 429
Фергана, г. 137, 141, 152, 160, 161, 438
Фергана, государство 152, 194, 430, 436, 577, 194
Франция 80, 273
ФРГ 36, 308, 493, 448
Фрунзе, г. 14
Фуи, г. 210
Фучжоу, обл. 385

Хадалык, г. 36, 453, 499, 577
Хадда, древний памятник 431, 576
Хазарский каганат 327, 333
Хайрабад, сел. 432
Халкедон, г. 534
Халчаяна, древний памятник 400, 402
Хами, г., см. Иу, г., см. Комул, г. 121, 142, 210, 348, 360, 418
Хангай, горы 138, 331
Хануйгол, р. 415
Хань, государство 122, 429, 204
Ханьдунь, уезд, см. Хэнцзе, уезд 206
Ханьмо, г., см. Пхема, г. 68, 578
Хара-Ус, древний памятник 368
Хатлонская обл., см. Курган-Тюбинская обл.
Хараходжай, р. 337
Хара-Хото, г. 311, 312, 315, 316, 324, 335, 372, 494, 495, 502, 506, 507
Хельсинки, г. 274, 276, 301
Химотала, г. 430
Хиппука, г. 482
Хишт-тепе, монастырь 435
Хобоксар-Монгольский автономный уезд 415
Хойто-тамир, р. 142
Хорасан, обл. 135, 271, 521, 525, 530
Хорезм, обл. 132, 575
Хотан, г. 39–42, 44, 46, 48–50, 57, 58, 65, 69, 70, 72, 74, 85, 87, 89, 95, 97, 103, 105, 106, 112, 113, 135, 157–160, 163, 165–167, 172–177, 181, 186, 188, 192, 310, 315, 318, 319, 364, 370, 420, 422, 445, 453, 461, 462, 484, 578
Хотан, государство 32–35, 37–41, 43, 45, 47, 48, 52, 55, 56, 63, 67, 68, 75, 81, 195, 203, 219, 375, 399, 401, 436, 455–460, 463, 468, 473, 486, 488, 494, 502–504, 578
Хотан, р. 167
Хотан, уезд 423, 425
Хотанский оазис 32, 172, 409, 410, 422, 450–452, 454, 492, 493, 577
Хотоло, обл., см. Хутталь, обл. 432
Хуанхэ, р. 160, 566
Хуаньвансы, м-рь 384
Хугосы, м-рь 371, 489
Хузистан, обл. 510, 537
Хунбаосы, м-рь 218, 384
Хуну, обл. 58
Хутталь, обл. 432, 433, 435
Хуэйдэнсы, м-рь 384
Хэбэй, пров. 122
Хэнань, пров. 392
Хэнцзе, уезд, см. Ханьдунь, уезд 206
Хэси, обл. 120, 121, 123, 124, 194–196, 204, 372, 375, 377, 566

Цагангол, р. 118
Цанг, обл. 153, 158, 172
Цангпо, р., см. Брахмапутра, р. 158, 390
Цаньма, см. Чарма, м-рь 460
Цао, обл., см. Уструшана, обл. 510
Царма, м-рь 462
«Царская вихара», м-рь, см. Ачарья, м-рь 579
Цейлон, см. Шри-Ланка
Цемо, г. 121, 125, 212
Центральная Монголия 118, 130, 142, 328, 396
Цзаосу, древний памятник 394
Цзечжи, государство 195, 197
Цзибинь, государство, см. Кашмир 440
Цзимугоу, древний памятник 393
Цзинхэ, уезд 416
Цзинь, государство 204
Цзиньчэн, г. 385
Цзомо, дер. 473
Цзюйгу, г. 203
Цзюйми, г., см. Кумед, г. 432, 203
Цзюймо, г. 210
Цзюйши, государство 195–197, 199–202, 566
Цзюцюань, г. 121, 125, 197, 199, 203, 372
Цзюйянь, г. 194
Цзяньганцюй, канал 217
Цзяньмуван, м-рь 465
Цзяохэ, г. 199, 200, 211, 218, 566
Цзяохэ, уезд 204–206, 211, 575
Цилянь, горы 120
Цина, дер. 60, 61
Цинхай, г. 411
Цинхай, оз., см. Кукунор, оз. 210
Цинхай, пров. 411
Цитунь, г., см. Цэтхон, г. 178
Цунлин, см. Памир, горы 365
Цэтхон, г. 178
Цюйли, государство, см. Курля, государство 195, 197, 199, 200, 202
Цюймоти, см. Гуматтира, м-рь
Цюйчжа, г., см. Куча, г.
Цюцы, г., см. Куча, г. 203, 208, 212
Цюэлидацинцзин, м-рь 579
Цяоли, м-рь 465

Чааты I, древний памятник 397
Чааты II, древний памятник 397
Чаганиана, обл. 432, 523
Чадота, г. 85, 86, 92, 96, 97, 100, 101, 103, 107, 108, 112, 113, 178
Чакука, м-рь 461
Чалмадана, г. 85, 86, 101, 104, 113
Чанчал, уезд 411
Чанъань, г. 140, 145, 157, 158, 164, 196, 198–201, 203, 204, 209, 211, 213, 219, 466, 472, 584
Чарклык, оазис 177, 396, 397, 564
Чарма, м-рь 462
Чахарский аймак (Внутренняя Монголия) 416
Чач, г. 136, 139
Чач, государство 139
Черный Иртыш, р. 415
Черчен, г. 85, 177, 178, 365, 424, 560
Чжанъе, уезд 120, 197, 203, 204
Чжао, государство 118
Чжаохули, см. Чилилянь, м-рь 469, 578, 579
Чжило, г., см. Чира, г.
Чжоцзюйцзя, м-рь, см. Чакука, м-рь 461, 578
Чжуйюаньсы, м-рь 384
Чжуйюнсы, м-рь 384
Чжэньчжун, г. 203

Чигильбалык, г. 354
Чилилянь, м-рь 165, 578, 579
Чилин, хр. 163
Чинанчкенд, г., см. Кочо, г. 153
Чингиль, р. 416
Чингиль, уезд 415
Чипан, государство 423
Чира, г. 556
Чира, оазис 58, 59, 67, 68, 90, 193
Чирдсвана, государство 295
Чонэ, м-рь 325
Чу, р. 136
Чу, удел 440
Чуйская долина 353
Чугучак, г. 414, 417
Чугучак, р-н 411, 414, 416, 424
Чукса, обл. 560
Чуми, сел. 218
Чунбаосы, м-рь 384
Чунфусы, м-рь 384
Чунхуа, волость 575
Чыктым, г. 142
Чэнли, волость 575
Чэши, государство, см. Цзюйши, государство, см. Турфан, государство 120, 121

Шагонарское городище 397
Шангшунг, обл. 158, 565
Шандин, округ 123
Шансянь, волость 575
Шанцзюнь, округ 194
Шаньдун, пров. 194
Шаньси, пров. 122, 164
Шаньшань, государство, см. Крорайна, государство 85, 93, 113, 119, 123, 172, 173, 198, 199, 210, 472
Шахристан, сел. 445
Шахрисябз, г. 131
Шачжоу, г., см. Дуньхуан, г. 43, 346, 365, 385
Шаш, г., см. Чач, г. 141, 161, 365, 575
Шаш, государство, см. Чач, государство 162
Шаш, р. 365
«Шесть деревень», р-н 36, 48, 58–60, 67, 557, 558
Шикарпур, г. 408
Шингшан, г., см. Мазартаг, г. 176
Шираз, г. 570, 571
Шихпу, государство 423
Шиховское княжество 418
Шичуйцюй, канал 207
Шичэн, г. 449, 199
Шорчук, г. 226, 228, 230, 232–239, 242, 243, 245, 250, 257, 258, 474
Шофан, округ 141, 194
Шри-Ланка 478, 495
Шугнан, обл. 420, 422, 432
Шуйдин, г. 418
Шулэ, г., см. Кашгар, г.
Шуман, г. 432
Шуньи, волость 575
Шэньси, пров. 122, 123, 128, 419
Шэньхуасы, м-рь 459
Шэньчжа, местонахождение 390
Шэньшань, волость 575

Эдесса, г. 570, 571
Эдзингол, пустыня 142, 144, 348
Экташ (Актаг, «Белые горы»), горы, см. Тянь-Шань, горы
Эндере, г. 85, 86, 163, 178, 189, 314, 315
Эрма, г. 298
Эфес, г. 293, 534
Эчине, обл. 416
Эфталитов государство 133, 429–431

Юго-Восточная Азия 321
Юго-Восточная Европа 132, 143
Южная Индия 453
Южная Маньчжурия 117
Южная Монголия 113
Южная Сибирь 124, 125, 127, 130, 321, 334, 389, 393, 407
Южное Цзюйши, государство 200, 202
Южный Китай 389, 418, 444
Юймэньгуань, г. 385
Юйни, г. 198
Юйтянь, г., см. Хотан, г. 48, 176
Юньань, волость 575
Юньнань, пров. 158, 162, 165
Юрпа, м-рь 252
Юрункаш, р. 415
Юэбань, государство 131

Ягноб, р. 413
Якутия 330
Янгигиссар, г. 413
Янгигиссар, уезд 413, 423
Янгишар, уезд 423
Янгуань, г. 198
Янцзы, р. 122, 158
Яньци, г., см. Карашар, г. 208, 416
Яньци, государство 219
Яньци, уезд 120, 148, 150, 203
Яньчжи, горы 121
Яньчэн, уезд 206
Яркенд, г. 44, 172, 201, 414, 422, 423, 461
Яркенд, государство 463, 578
Яркенд, р. 410, 413, 421
Яркенд, уезд 425
Ярлунг, р. 157
Яр-Хото, г. 336, 337, 354, 376, 449, 529
Япония 35, 36, 274, 308, 322, 370, 427, 448, 450, 458, 470, 493, 507, 579
Ясин, обл. 162

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНОНИМОВ

абдали, см. эйну 419, 423, 424, 575, 576
авары (анары) 132, 135, 143, 563
ага, см. цыгане 425
албан (алдан) 411
«алтайские племена» 129, 130
алтайцы 129
«андижанцы» 414
арабы 126, 139–141, 161–163, 165, 220, 522
арбан-сумунные олеты 416
армяне 419, 425
«афганцы» 408, 575

багыши 412
бадахшанцы 408
базуки 133
байарху 147, 148
байырку 347
басмылы 141, 142, 145, 350
берендеи 126
бугу 412
булгары 130
буруты 412

ваханцы, см. ванаанлыки, вакхи, вахисы 409, 419, 421, 422
великие фань, см. тибетцы 163
волжские булгары 130
восточнотуркестанские киргизы 412
«восточнотуркестанские тюрки» 409
восточные буруты 412
восьмисумунные олеты 416

гагаузы 130
гаогюй 131
готы 550
гузы 135
гунны 138

дауры (дахуры) 407, 417, 418, 426
дансяны 160, 165
джунгары 415
дзурган-сумунные олеты 416
ди 122
долоны (доланы) 426
доуло 563
дуба (дыба) 415
дуло 160
дулу 137, 139
дунайские булгары 130
дунганы (хуэй) 407, 418, 426
дунху 117, 118
дурбун-сумунные олеты 416
дюрбеты 415, 417

«желтые тюргеши» 350
желтые уйгуры 410
жужани 121, 123–125, 135, 143, 204, 563, 581
жуны 117, 118

западные буруты 413
западные монголы 407
захчины 415, 416

иллирийцы 550
индийцы 3, 41, 42, 77, 78, 83, 84, 98, 114, 115, 348, 419, 425, 443, 444, 451
индоевропейцы 550
индо-скифы
иранцы 41, 42, 44, 83, 114, 126, 348, 355
ичкилики 412

казаи 411
казахи 411, 413–415, 426
калмак-киргизы 413
калмыки 415
кангюйцы 442
канджутцы 408
канцзюй 442
каракалпаки 404
каргалыкцы 423
карлуки 131, 139, 141, 145, 148, 151, 153, 165, 166, 350, 542
кашгарцы 409
кашмирцы 408
кереи 411
кесеки 412
кимаки 153, 339
киргизы 4, 409, 413, 414, 426
киргизы левого крыла 412
китайцы 3, 4, 41–44, 46, 61, 65, 83, 91, 113, 114, 129, 140, 142, 147, 148, 159–163, 165, 194–196, 198–202, 204, 206, 207, 209, 211, 216, 219, 376, 379, 399, 405, 407, 418, 426, 443, 507, 524
кок мунчаг 415
кок чулутан 415
коужик 415
кумыки 130

кунье 120
курыканы 332
кутчу 412
кучинцы 445
кушаны 565
кызаи 411
кыпчаки 412, 413
кыргызы 127, 138, 145, 152, 153, 166, 334, 339, 410, 525
кюрабиры 347

лжагдэва 415
лобнорцы 397, 410
локайцы 575
лоплыки, см. лобнорцы 410
лоулани 119
лум чышы 147
люли, см. цыгане 425

мань 160, 162
маньчжуры 351, 407, 417, 418, 426
мидийцы 522, 523
монголы 351, 413, 415, 416
мундузы 412

найманы 411, 412
найманы (казахи) 412
найманы (киргизы) 414
найманы (тюрки) 129
невары 158
неупои, см. эйну 423
нушиби 133, 134, 137

«огурские племена» 130
ойраты 415
олеты (олюты) 416
ольдже-мунгулы 411
онгуты 416

памирцы 420
парфяне 44, 442, 444, 577
патанцы 408
пахпу 419, 422, 423
пенджабцы 408
персы 134, 135, 571
печенеги 126
половцы 126
пратохары 16
«протокитайцы» 551
протоугорские племена 129
«псевдоавары» 132

русские 419, 424, 576

саки 41, 44, 75, 78, 130, 394
сарт-калмаки 413, 426
сарты 414
саруу 412
сары-багыши 412
сары-тюргеши 140
сарыкольцы 409, 419–422
саяки 412
северные киргизы 412
северные тувинцы 415
северные уйгуры, см. таранчи
северные цзюйшисцы 197
сибо 407, 417, 418, 426
синдхи 408
сирийцы 126, 348, 359
согдийцы 125, 129, 134, 138, 140, 145, 147, 151, 160, 207, 208, 214, 218, 327, 328, 339, 348, 351, 352, 355, 359, 444, 584
соджин 415
сойы 415
солоны 417, 418
суваны 411
сумпа 158
сэлэкуры 413
сюнну (хунны) 3, 118–120
сючу 120
сяньби 113, 122

табгачи 122, 123
таглыки 409, 410
таджики 404, 419, 421
тангуты 110
таранчи 409
тардуши 133, 142
татабы 141, 142
татары 130, 414
тейиты 412
теле (* тегрег) 125, 135, 143
тӧлӧсы 133
тибетаны 539
тибетцы 3, 41–43, 49, 50, 55, 57, 63, 72, 77, 91, 140, 141, 146, 150–152, 157–167, 173, 175, 177, 180, 181, 186, 187–190, 193, 219, 220, 323, 483, 407, 419, 507, 524, 565, 571, 574, 581
тогоны 159, 211
токуз-огузы 129, 143–145, 148, 152, 347, 583
торгаи 411
торгуты 415, 416
тохары 3, 6, 11, 15–18, 20–22, 24, 26, 29, 83, 222, 252, 348, 351
тувинцы 414
тугухуни 123
тугэ 563
тудуны 136
тумшукские саки 553
туркмены 575
туркоманы 542
турфанцы 409
туцзюэ (тюрки) 121, 125
тюргеши 350, 368
тюрки 3, 41, 43, 116, 121, 123–127, 129, 132–135, 137, 138, 141–145, 151, 158–161, 163, 211, 212, 256, 327, 328, 338, 339, 348, 350, 351, 354, 355, 364, 367, 397, 398, 404, 430, 490, 581
тюрки-карлуки 538
тюрки Орхона 332
тюрки Тувы 331
тюрки-тюргеши 137, 139, 141, 163, 334

узбеки 397, 404, 413, 414
узбеки-локайцы 575
уйгуры 4, 121, 131, 135, 136, 143–146, 150–153, 165, 166, 219, 220, 328, 339, 340, 351, 352, 354, 359, 360, 362, 363, 365, 366, 371, 397, 404, 406, 409, 410, 413, 414, 421, 423, 425, 491, 523–525, 573
уйгуры-таглыки 409
уйсуны 411
улан-соджин 415
урянхи 415
усуни 16, 17, 118, 119, 123, 197, 199, 200
учуки 133

ферганцы 414

халхасцы 407, 415, 417
ханьцы 209, 418
хаодарган 415
хар-соджин 415
ходжид 415
хотано-саки 3, 42
хотанцы 409, 423, 425, 453
хошуты 415, 416
ху 523, 562
ху Пинляна 121, 562
хунны 3, 41, 42, 61, 68, 116, 118–123, 130, 195, 196, 198–203, 563, 566
хуцзе 119, 562
хуэй, см. дунганы 418
хэлянь 123

цаган-соджин 415
цзе 122, 563
цзюйши 195–197
цыгане 415, 419, 425, 426, 576
цяны 117, 122, 157, 160, 166

чахары 407, 415, 416, 418, 426
черики 412
черные клобуки 126
«черные тюргеши» 350
читральцы 408
чонг-багыши 412
чоудоры 575

шаньжуны 117
шато 145
шихпу, см. пахпу
шугнанцы 408

эйну, см. неупои 419, 423, 576
элюты 415, 416
эргэд 415
эфталиты 133–135, 159, 535, 575

южные киргизы 412
южные тувинцы 412
юэчжи 439–444, 446, 447, 576, 577
юэчжи большие 16, 17, 441, 577
юэчжи малые 16, 17, 577

яваны 44
ягма 147, 148
японцы 383
яркендцы 409

SUMMARY

Eastern Turkestan in Ancient Times and Early Middle Ages. Ethnos, Languages, Religions. This book has been written by a team of authors from the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences. It continues the earlier study which provided an outline of the history of Eastern Turkestan from the early times to the 10th century A. D. and dealt with the source studies and ethnic history of this region. The authors of the book describe in detail the written monuments from Eastern Turkestan in the Tocharian, Indian, Turkic, Sogdian and Chinese languages. Special chapters focus on the history of peoples which created these monuments. The role of each people in the history of Eastern Turkestan, the route of their migration to the region, the character of their relations with other ethnoses inhabiting the region, and cultural interaction between them are analyzed.

There is a detailed analysis of the anthropological, primarily Europeoid, pattern of the population of Eastern Turkestan of that time. There is also an explicit description of the peoples and ethnic groups which then inhabited this territory.

The final chapters of the book deal with religions practised by the early population of Eastern Turkestan. A particular emphasis is on Buddhism, as well as Nestorianism and Manicheism. The authors study the history of the appearance and spread of each religion there, the number of its followers and adaptation to the local culture. Also analysed are religious writings from Eastern Turkestan.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3
Глава 1. Тохары 6
Глава 2. Хотано-саки 32
Глава 3. Индийцы 77
Глава 4. Хунны и тюрки 116
Глава 5. Тибетцы 157
Глава 6. Китайцы 194
Глава 7. Памятники тохароязычной письменности 222
Глава 8. Памятники согдийской, среднеперсидской, парфянской, бактрийской, новоперсидской письменности . . . 271
Глава 9. Памятники индийской и тибетской письменности 307
Глава 10. Памятники древнетюркской письменности 326
Глава 11. Памятники китайской письменности 370
Глава 12. Антропологический очерк населения древнего и раннесредневекового Восточного Туркестана 388
Глава 13. Современные результаты этнических процессов в Восточном Туркестане 406
Глава 14. Буддизм 427
Глава 15. Манихейство 508
Глава 16. Христианство 533
Примечания 550
Список использованной литературы и источников 585
Список сокращений 656
Указатель имен 560
Указатель географических названий 672
Указатель этнонимов 683
Summary 686

Научное издание

**ВОСТОЧНЫЙ ТУРКЕСТАН
В ДРЕВНОСТИ
И РАННЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ:
Этнос, языки, религия**

***Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН***

Заведующая редакции *З. М. Евсенина*
Редактор *А. А. Пименов*
Младший редактор *Н. В. Беришвили*
Художник *Е. Н. Волков*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректоры *М. В. Малькова,
Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 16162

Сдано в набор 12.06.90. Подписано к печати 16.12.91. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 1. Гарнитура обыкновенная новая. Печать высокая. Усл. п. л. 43,0. Усл. кр.-отт. 43,0. Уч-изд. л. 53,76. Тираж 2200 экз. Изд. № 6841. Зак. № 632. Цена 12 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, Цветной бульвар, 21

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6