

АКАДЕМИЯ НАУК СССР. ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВОСТОКА

Материалы и исследования



Издательство «Наука»

ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**БУДДИЗМ,
ГОСУДАРСТВО
И ОБЩЕСТВО
В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ
И ВОСТОЧНОЙ АЗИИ
В СРЕДНИЕ ВЕКА**

Сборник статей

Главная редакция восточной литературы
Москва 1982

К концу IV в. буддизм в Китае из иноземного вероучения, занесенного в страну буддийскими миссионерами, превратился в религию, получившую признание среди разных слоев китайского общества. Покровительственное отношение правящих династий к новой религии способствовало тому, что в V—VIII вв. в стране наметился особенно бурный рост количества буддийских монастырей и верующих [3, с. 322]. Из дневников японского буддиста-пилигрима Эннина [20], совершившего в середине IX в. путешествие в Китай и прожившего некоторое время в китайских буддийских монастырях, явствует, что буквально вся страна была в то время покрыта густой сетью буддийских монастырей, храмов и пагод. Даже в небольших городах и населенных пунктах их было по два-три, а в более крупных городах они исчислялись десятками [3, с. 343].

В Дуньхуане со сравнительно небольшим населением¹ в начале VIII в. функционировало 17 монастырей, в которых проживало 1086 монахов и монахинь [8, с. 8]. Не уменьшалось, по-видимому, количество монастырей в Дуньхуане и позднее². Так, в дошедших до нас документах IX—X вв. постоянно упоминаются названия 16—18 монастырей³ и более десятка пустынь — ланьжо⁴. Численность монахов и монахинь в этот период, судя по сохранившимся спискам монахов, составляла примерно 1400 человек [30, с. 73], т. е. на одну тысячу дуньхуанского населения приходилось более 50 членов духовной общины — *сангхи*. Если сравнить эту цифру с общекитайскими масштабами, где монахи составляли один процент населения [8, с. 137], то Дуньхуан, как пишет Фудзиэда Акира, без преувеличения можно было назвать буддийской столицей того времени [25, ч. 2, с. 92].

Что касается буддистов-мирян, то на первых порах основная прослойка их в Дуньхуане, как и в Китае в целом, состояла преимущественно из представителей зажиточной и влиятельной верхушки общества. Часть этих приверженцев буддизма интересовалась, как показывает содержание буд-

дийских сутр, переписанных в Дуньхуане [30, с. 74], не только религиозно-культурной, но и философской стороной нового учения⁵. Большинство же заботилось лишь о своем спасении в будущей жизни, а потому их связь с буддизмом чаще всего ограничивались тем, что они делали пожертвования в пользу монастырей и храмов, рассчитывая за свой «добродетельный акт» получить спасение или хотя бы улучшить свою карму.

По мере того как доктрины буддизма, особенно идея перевоплощения, охватывают все более широкие слои населения, буддизм настолько прочно врастает в китайский религиозный быт, что проникает буквально в каждый китайский дом. Мы не располагаем обилием фактов, но некоторые конкретные цифры могут свидетельствовать о том, насколько широко, например, дуньхуанские семьи были подвержены влиянию буддийской идеологии. Сохранились фрагменты двух документов⁶ — списки только шести семей (дворов), и в каждой из них один или несколько человек принадлежали к членам местной буддийской общины. В частности, в семье некоего Линху Цзинь-да, состоявшей из 34 человек, семеро были монахами.

В других семьях, состоявших из: 12 человек — 3 монаха, из 21 человека — 4 монаха, из 6 человек — 1 монахиня, из 8 человек — 1 монах, из 28 человек — 7 монахов [26, с. 330—331].

Роль сангхи в условиях Дуньхуана была, очевидно, гораздо большей, чем во внутренних районах страны. Здесь, например, развитие монастырского хозяйства, как и само существование духовной общины, не могло не опираться на самые широкие слои верующих-мирян. Особенно это относится к концу VIII — началу XI в., когда Дуньхуан фактически был изолирован от Китая и монастыри в силу сложившихся обстоятельств стали центрами скорее общественной жизни, нежели религиозной. Зона влияния сангхи в этот период продолжала распространяться здесь не только благодаря контактам, которые устанавливались с местным населением путем культовых обрядов или церемоний, но также и в силу экономических причин. Уже к концу VIII в., когда монастыри стали располагать многоотраслевым хозяйством, начиная с земельных угодий, мельниц и масловыжимальных прессов, составлявших основу монастырской экономики, эксплуатация его в условиях замкнутого оазиса привела к непосредственным многосторонним контактам с местным населением. Коротче, специфические условия этого района — изолированное и окраинное положение, а также недостаток или, возможно, отсутствие светских центров общения — позволили монастырям

развернуть активную деятельность по организации местного населения вокруг монастырей.

Буддийские ритуалы и праздники, например день рождения Будды, сопровождавшийся торжественным шествием *синсянхуэй*⁷, собирали огромные толпы окрестного населения, значительная часть которого была объединена при местных буддийских монастырях в так называемые *шэ*⁸, своеобразные приходские общины. Смысл и цель существования этих объединений, не говоря уже об их духовных наставниках, сводилась к тому, чтобы побуждать свою паству к соблюдению обрядовой стороны и основных догм буддизма, обеспечивая тем самым существование монастырей, т. е. собственно самой духовной общины в целом.

Хотя институт *шэ* по своей природе был прежде всего религиозным, он, похоже, как это мы попытаемся проиллюстрировать ниже, пытался обеспечить взаимодействие различных общественных систем (семейно-родственных, моральных, традиционных, религиозных, экономических, административных и т. д.).

Социальные функции буддизма на раннем этапе его распространения в общих чертах прослеживаются, например, при рассмотрении источников, отражающих практику буддийских проповедников. Так, в «Жизнеописании знаменитых монахов» [21, цз. 38] приводится биография Бао-цзюна (ум. в 634 г.), монаха монастыря Фушоусы из Ичжоу, который был известен тем, что проводил огромную работу по созданию мирских объединений. Каждая из организованных им общин насчитывала в своем составе примерно по 30 членов⁹. Всего в Ичжоу и его окрестностях при участии Бао-цзюна было создано около тысячи таких групп¹⁰.

Внедряясь в широкие слои китайского народа, буддизм, как видно, сразу же стал опираться на существовавшую в стране традиционную структуру сельской организации. Так, например, первые объединения буддистов-мирян, заимствовав термин *и*, употреблявшийся для обозначения крупных сельских общин, стали называться *ии* или *ихуэй*. Позднее, при династии Тан, эти объединения больше известны под названием *шэи*, а чаще — просто *шэ*. Нет сомнений в том, что буддизм, вживаясь в китайскую среду, не мог игнорировать культ божества земли (*шэ*), почитание которого начиная с эпохи Чжоу приняло характер территориального — от всей страны в целом до небольшого района в сельской местности — культа¹¹, где группы в два-три десятка дворов, объединенные вокруг одного алтаря *шэ*, стали пониматься как «объединения жертвоприношений», «общины».

То, что объединения типа *шэ* (*шэи*) ведут свою тради-

цию от ранних *ши* (*ихуэй*), очень хорошо подтверждается текстами уставов общин, о которых мы будем говорить ниже. Эти же уставы совершенно четко подчеркивают, что регулярные (весной и осенью) ритуалы в честь *шэ* (наряду с соблюдением буддийской обрядности) должны составлять одно из основных направлений названных общин¹².

С изменением названий общинных объединений мирян изменилась и вся терминология, отражавшая их внутреннюю структуру. Так, например, *иши* — «духовный наставник объединения» стал называться *шэсэном* — «монахом при общине». Руководителей этих объединений *ичжу*, *ичжан* и *ивэйна* стали называть *шэчжан*, *шэгуань* и *шэлао*, а рядовых членов вместо *ши*, *ицзы* или *ичжэнь* — *шэжэнь*, *шэцзы* или *шэху*. Руководство общины обозначалось собирательным термином *саньгуань* — «три начальника, треугольник». Вся текущая организационная работа в общине велась *луши* — «секретарем, письмоводителем», который входил в состав «треугольника».

Если говорить о деятельности *ши* (*ихуэй*) — объединений буддистов-мирян раннего периода, то она, насколько известно, сосредоточивалась в основном на помощи мирян, выражавшейся в постройке жилья для монахов, строительстве и ремонте храмов, сооружении буддийских памятников — ступ и т. п. [16, с. 46]. «Платой» за их труды служила буддийская заслуга — *гундэ*¹³. Ею же оплачивалась и переписка сутр, которая тоже считалась благим деянием, хотя последняя нередко воспринималась и как своего рода магический обряд. Такой характер деятельности общинных объединений на первом этапе легко объяснить. Это был период становления буддизма, и его распространение, естественно, требовало создания культовых сооружений, строительства собственно монастырей и, конечно, размножения буддийской литературы, которая к VIII в. уже насчитывала огромное количество произведений¹⁴. Что касается *шэ* (*шэи*), то в дошедших до нас документах из Дуньхуана нашла отражение (если не считать мелкого ремонта храмов и сооружения *ланьжо*) преимущественно обрядовая сторона их деятельности: регулярное участие членов объединений в организуемых монастырями проповедях — *суцзян*¹⁵, соблюдение членами объединений буддийской обрядности в быту, а также совершение всякого рода богоугодных дел (переписка сутр, пожертвования и т. п.), к которым верующих побуждала идея «накопления заслуг» (*гундэ*)¹⁶. Несомненно, эта обрядовая сторона была характерна и для общинных объединений раннего периода, но, к сожалению, конкретных сведений об этом не сохранилось.

Если для других районов Китая сведения о существовании мирских объединений ограничиваются, можно сказать, случайными упоминаниями в биографиях знаменитых монахов, которые в той или иной степени были причастны к их организации, то для Дуньхуана эта картина, как это мы попытаемся показать ниже, выглядит совсем по-иному. К тому же, если сохранившиеся в нарративных источниках сведения о мирских общинах V—VIII вв. дают лишь самое общее представление, оставляя в тени внутренний механизм и основные черты их деятельности, то дуньхуанские документы IX—X вв. позволяют относительно полно воссоздать схему их организации, а также выявить некоторые формы воздействия буддизма на местное население и определить социальный состав общин.

Объединения типа *шэ*, как видим, уже в самой своей основе были неотделимы от буддийских монастырей. Они создавались под их непосредственным руководством или при их покровительстве. Об этом свидетельствуют самые различные материалы (от апокрифов¹⁷ и молитв до монастырских записей хозяйственного характера, а также документы, непосредственно связанные с организацией и функционированием этих объединений), которые сохранились среди многочисленных рукописей, найденных в Дуньхуане.

Для подтверждения мысли о том, что эти общины находились в постоянном контакте с буддийскими монастырями и что вопросы создания новых *шэ* решались непосредственно в монастырях, приведем выдержки из двух монастырских хозяйственных записей:

«..... в 9-й день [такого-то месяца]¹⁸ израсходовано... по случаю приема (для угощения) новых членов *шэ* и выработки устава (этой) общины» [P-2032¹⁹; 16, с. 483];

«..... (столько-то) даней²⁰ 4 доу (израсходовано) на приобретение вина для угощения (которое было устроено) в день встречи монахов и послушников с (членами) (объединения или объединений? — Л. Ч.) *шэ*» [Дх-10260, стк. 5]²¹;

«..... 2 доу израсходовано на пиршество (устроенное) для (общины) *шэ* (возглавляемой) Жуном» (Дх-10260, стк. 1).

Связи *шэ* с сангхой, а точнее, непосредственно с буддийскими монастырями прослеживаются и по таким письменным источникам, как *шэчжайвэнь*²², *шэюаньвэнь*²³, *шэивэнь* и *шэвэнь*²⁴, отражающим обрядовую сторону деятельности общинных объединений мирян — их участие в различных религиозных празднествах, собраниях и т. п.²⁵ К этой же группе документов относятся многочисленные тексты молитв для заупокойных служб, а также молитв, в которых испрашивается исполнение личных желаний — например, при въезде в

новое жилище (*жучжайвэнь*), при болезнях и недомогании (*хуаньвэнь*), при приближающемся разрешении от бремени (*наньюэвэнь*) — «молитва на трудный месяц» и т. п. Все эти материалы наглядно свидетельствуют о том, насколько тесно духовная жизнь местного населения была связана с буддийскими монастырями. Буддизм сопровождал человека на протяжении всей его земной жизни.

К числу источников, раскрывающих отношения буддийских монастырей с мирянами, и в частности с членами объединений *шэ*, следует отнести отчеты и разного рода учетные записи материально ответственных лиц, стоявших на страже монастырского имущества [45]. Эти документы, иллюстрируя, с одной стороны, интересующие нас источники доходов, дают представление о том, какие формы ведения хозяйства были приняты в дунхуанских монастырях. Так, например, приходная часть отчетов содержит, как правило, следующие статьи поступлений: *тяньшоу* — «поступления с полей», т. е. собрано урожая или поступило аренды столько-то, *юаньшуй* — «налоговый сбор с садово-огородных участков», *лянкэ* — «налоговые поступления с *лянку*»²⁶, *лижунь* — «поступление процентов за выданные ссуды» и *сань шижу* — «пожертвования и разные поступления».

Не останавливаясь на статьях, раскрывающих получение доходов непосредственно от эксплуатации монастырского хозяйства и ростовщичества [33—37; 45], обратим внимание только на последний источник бюджета, который складывался главным образом из пожертвований и подношений, полученных монастырями в виде вознаграждений за исполнение их монахами различных треб: за участие монахов в заупокойных службах и погребальных церемониях, за чтение сутр на *даочанах*²⁷, в случае болезней или иных несчастий:

«4 доу проса получены за чтение молитв в память Ван Синь-фэна» [Р-2032; 16, с. 483].

«8 доу проса поступило за заупокойную службу по чеканщику (золотых дел мастеру) Ван Лю-жу» [там же].

«4 доу проса получены за чтение молитв об избавлении от болезни сына Дун Шань-чжу» [Р-2032; 16, с. 484].

«1 дань проса поступило на приобретение одеяния (*цзяша*)²⁸ для скончавшегося монаха Хань-эра» [Р-2032; 16, с. 483].

«2 даня 2 доу проса были собраны в 12-м месяце во время чтения сутры Фомин(цзин) на квартальных *даочанах*» [Р-2032; 16, с. 483].

Что касается доходов, поступавших в виде пожертвований, то значительная их часть приходилась, видимо, на начало осени, когда заканчивался сбор урожая. В это время

в монастырские склады начинали поступать проценты от должников за полученные ими ссуды²⁹, и вполне естественным было увеличение потока подношений от буддистов-мирян. Приведем в качестве иллюстрации фрагмент отчета одного из дуньхуанских монастырей, который хранится в нашей коллекции под шифром Дх-1433³⁰.

«. настоящим подводим итог новых поступлений:

Пшеницы (поступило) пятьдесят один дань два доу, (из них.— Л. Ч.) сорок один дань девять доу в течение 8-го месяца // поступило от разных лиц в качестве пожертвований. Девять даней три доу // в течение 8-го месяца поступило в погашение процентов на основной капитал.

Проса (поступило) сорок шесть даней семь доу (из них.— Л. Ч.) тридцать шесть даней один доу в течение 8-го месяца поступило разными долями от разных лиц в качестве пожертвований. Один(надцать)³¹ даней шесть доу поступило в погашение процентов на основной капитал.

Полотна (поступило) четыреста шестьдесят шесть чи³², (из них.— Л. Ч.) сорок чи поступило в дар от общины Ань Лянь-лянь // Девятнадцать чи поступило в дар от *чэтоу*³³ У Те-цзы³⁴. Восемьдесят чи поступило на устройство (строительство и ремонт) курируемых нашим монастырем *лань-жо* // Двадцать чи поступило в дар от *чэтоу* Ма Лянь-синя. Двадцать четыре чи от Си // мэн

. *чэтоу* поступило в (дар) ?
. Восемь чи ? ? »

Нет особой необходимости останавливаться на определении характера приведенного документа. Это сводная запись о доходах, поступивших в 8-м месяце в бюджет одного из дуньхуанских монастырей³⁵. Насколько можно судить по имеющимся в этом фрагменте цифрам, две трети всех поступлений зерна состояли из добровольных подношений от отдельных лиц. Зерно, которое было возвращено в счет погашения ссуд, составляло менее одной трети, примерно 20—25%, т. е. если предположить, что долги были возвращены полностью, поскольку в этом месяце, как мы уже говорили выше, истек срок возврата ссуды, то можно, пожалуй, утверждать, что значительная часть бюджета *санхи* (во всяком случае, для данного монастыря, не принимая во внимание других источников дохода с монастырского имущества) складывалась из подношений мирян и в первую очередь, конечно, членов тех объединений, которые являются предметом нашего рассмотрения.

Если мы попытаемся раскрыть количество полученной в дар ткани³⁶, то нельзя не заметить, что зафиксированные 69

здесь размеры пожертвований в известной степени свидетельствуют и об уровне материальной обеспеченности как отдельных мирян, так и объединений в целом. Так, например, если одни из них могли пожертвовать по 20—24 чи ткани персонально, а другие — всего лишь 40 чи от всей общины в целом, которая, как минимум, состояла из 15—20 человек, то думается, что эти факторы довольно убедительно показывают, насколько разные по своему материальному положению слои общества входили в состав примонастырских общин *шэ*.

Некоторые сведения о контингенте местного населения, которое входило в контакт с хозяйством дуньхуанских монастырей, дают и записи, отражающие расходование продуктов. В них, в частности, можно прочесть, что такое-то количество проса, пшеницы, муки или масла израсходовано, например, на покупку вина для угощений различного рода специалистов и ремесленников, услуги которых, как свидетельствуют дуньхуанские документы, монастыри широко использовали в своем хозяйстве. Устраивались такие благодарственные угощения и для отдельных, очевидно крупных, дарителей.

Приведем в качестве иллюстрации выдержки из нескольких документов:

«. 3 доу проса [израсходовано] на приобретение половины вэна³⁷ вина для угощения, [которое было устроенное] после подсчета (инвентаризации — ?) отары овец» [Дх-10260-1, стк. 3],

«. израсходовано на угощение мастеров и рабочих, участвовавших в закладке и сооружении колокольни» [Р-2032; 16, с. 43],

«. по случаю водружения колокола израсходовано на угощение: чиновников, которые (очевидно, торжественно.— Л. Ч.) его водружали, и на (принимавших участие в этой церемонии) монахов, плотников и жертвователей» [Р-2032; 16, с. 43].

К сожалению, здесь трудно установить те отношения, которые существовали у этой категории населения с монастырями — были ли это монастырские зависимые (*сыху, чанчжу байсины*³⁸), которые помимо сельскохозяйственных работ использовались в качестве монастырских ремесленников, сторожей, плотников, строительных рабочих, или же это были верующие-буддисты из числа мирян, которые оказывали добровольную физическую помощь монастырям, принимая участие в учете монастырского имущества или в строительстве культовых сооружений.

Из документов, которые свидетельствуют непосредственно об организационной деятельности *шэ*, в первую очередь следует указать на так называемые *чжуаньте* — циркулярные

предписания правления общины. Ими члены объединений оповещались об очередном событии или мероприятии в общине³⁹. Большая часть сохранившихся *чжуаньте* касается организации похорон — расходов на захоронение и траурный ритуал. Поводом для других циркулярных предписаний могло явиться предстоящее участие в каких-либо празднествах, большинство которых, как свидетельствуют сами документы, носило постоянный, регулярный характер. Издавались предписания и в тех случаях, когда нужно было собраться для решения каких-то общинных вопросов, требующих присутствия либо всех членов общины, либо какой-то определенной группы лиц. Приведем для иллюстрации содержание рукописи Дх-2162⁴⁰.

«Циркулярное предписание правления общины.

В связи со смертью дочери Хэ Цзы-шэна в соответствии со статьей устава следует // приготовить пожертвования. С каждого человека (причитается) по одному доу проса, по 30 лепешек и полотна // сорта хэ⁴¹ по два куска⁴². Имеем честь просить всех, чтобы с получением предписания // сегодня же, немедленно у ворот монастыря Ляньтайсы // собраться. На двоих, которые придут последними⁴³, наложить штраф // в один цзяо⁴⁴ вина. Те, кто не явится совсем, будут оштрафованы на половину вэна вина. В этом предписании каждый сам делает пометку против // своей фамилии и спешно передает (данное предписание) дальше.

В 14-й день 8-го месяца года *гэн-цзы* (940 г.? — Л. Ч.)

луши Ань составил.

Шэгуань Ань, *туаньтоу*⁴⁵ Фань, *туаньтоу* Тан, Ань Синцюань // *сянгуань*⁴⁶ Ань, *паньгуань*⁴⁷ Ань, Ань Ляо-дин, Ань Чжу-дэ, Кун-Куай- // цзы, Фань Юань-цзю, Фань Лю-жунь, Фань Ли-у, Фань Юань-ин, // Фань Гоу-эр, Кун Бянь(?) -а, Кан Цин-до, Чжан(?) Шунь-син, // Фань Чан(?) -цзы, сын *туаньтоу* Кун'а⁴⁸.

Из содержания приведенного документа хорошо видно, что деятельность дуньхуанских *шэ* определялась уставами⁴⁹, которые, как мы уже говорили выше, вырабатывались при непосредственном участии буддийских монастырей. В основе всех уставов *шэ*, как свидетельствуют дуньхуанские документы, лежал типовой проект, служивший образцом при оформлении каждого нового объединения.

Приведем содержание одного из таких документов⁵⁰:

«Мы, такие-то, относясь с пониманием (уважительно) друг к другу, разработали устав общины (*шэ*). Считая Дуньхуан священным (для нас) местом и воздавая должное ему и (его) людям, будем постоянно совершенствовать конфуциан-

ский образ жизни, всегда соблюдать (содержать в чистоте?) этикет и веру, (а) при рассуждениях (беседах) все четко взвешивать, (и) говорить красивыми словами. Поскольку каждый сам по себе не может выработать в себе соблюдение (этих качеств), то приходится прибегать к поддержке общества. Вот по этой причине все мы, пребывающие в одиночестве, объединяемся в один союз и прежде всего обязуемся уважать и соблюдать этикет (обряды и нормы поведения) и законы, а затем (также) приносить друг другу поздравления или выражать соболезнования в зависимости от того, что пожелает судьба человеку — радость или несчастье. (Будем) старательно соблюдать древнюю традицию поклонения „весеннему“ и „осеннему“ *шэ (цуньцю эршэ)*⁵¹, соблюдать свой долг в отношении *цзяньфу*⁵² и трех больших постов (*сань чанюэ чжай*)⁵³. Все эти пункты должны быть выделены в статьи, каждый пункт (должен быть оговорен) отдельно. Нужно учитывать мнение каждого члена общины. Все должно быть тщательно продумано, решено четко и спокойно при общем согласии, а затем зафиксировано попунктно:

1. Поскольку это (наше) объединение в основе своей является организацией типа *шэ*, то члены его в первую очередь должны в зависимости от того, что преподнесет судьба — горе или радость — приносить друг другу поздравления или выражать соболезнование. Поэтому, если в чьем-либо доме появится покойник, то необходимо немедленно спешить (мчаться?) на организацию похорон. Если будет нужно иметь [похоронные] дроги, то все должны единодушно их соорудить. Таким же образом должно поступать и тогда, когда [для похорон] будут нужны носилки.

Если от *луши* поступит об этом извещение, то от него уклоняться нельзя, даже если это происходит глубокой ночью, во время третьей стражи. Если же кто-нибудь опоздает, то его ждет тяжелое (дисциплинарное) наказание. Никакие снисхождения не делаются. Другие возможные случаи (которые могут возникнуть) могут быть предусмотрены и решены всеми членами объединения.

2. При создании общины считать важным и просто необходимым подчеркнуть продолжительность ее существования. Она должна быть постоянно действующей, долговечной. В случае смерти самого общинника членство должно наследоваться его детьми и внуками (потомством по прямой линии). Это не должно вызывать никаких возражений... В тех случаях, когда потомство вымирает, то на других родственников преемственность не распространяется».

3. Если кого-либо из членов общины постигнет какое-ни-
72 будь бедствие, то все остальные должны оказать ему по-

мощь, причем никакие отказы не принимались (если к этому не было, конечно, никаких уважительных причин). Если имелись уважительные причины, то следовало дать убедительную мотивировку, почему не в состоянии оказать материальную или физическую помощь. Запрещалось отлынивать или уклоняться вообще от работы, когда нужно было оказать кому-либо содействие в обзаведении хозяйством, при строительстве домов или оказать материальную помощь при жеманье чьего-либо сына или выходе замуж дочери, а также во всяких других житейских делах.

4. После принятия устава все члены вновь созданного объединения должны были беспрекословно подчиняться *саньгуаням*, т. е. правлению общины (*шэсы*) в лице *шэчжана*, *шэгуаня* и *луши*. Соблюдая выработанный ими устав, члены объединений должны были воздерживаться от совершения любых неблагоприятных поступков в отношении как «высших», так и «низших». За подобные нарушения предусматривалось физическое наказание до 17 ударов палкой и плюс к этому штраф — провинившийся обязан был обеспечить вином устройство одной (очевидно, очередной) общей трапезы.

5. Каждый член *шэ*, нуждавшийся в средствах на проведение похорон, трижды⁵⁴ мог рассчитывать на получение приношений (*цзэн*) от своих единоверцев. Если же появлялась необходимость получить такую помощь еще раз, то он ее получал. Однако это рассматривалось уже как изъятие своего вступительного взноса со всеми вытекающими отсюда последствиями.

6. Далее типовой проект устава предлагал зафиксировать статью о том, что «ежегодно в первом месяце один день посвятить *иньшафо*⁵⁵». Рекомендовалось записать также, что курения (благовония) и жертвенная пища, которые устанавливались в таких случаях перед изображением Будды, должны быть приготовлены *чжайчжу*⁵⁶.

7. В конце устава предлагалось подчеркнуть, что все его статьи разработаны при единодушном одобрении и не подлежат никаким изменениям. И, наконец, заключительная фраза о том, что настоящий документ «служит основанием для функционирования данного объединения». Затем шел полный список всех, кто вступил в объединение, и их подписи.

Сохранившиеся среди дуньхуанских рукописей проекты типовых уставов по своему содержанию и построению мало чем отличаются друг от друга. Разница заключается в основном в последовательности расположения статей, либо в отсутствии какой-либо из них вообще, либо, наоборот, в присутствии статьи, нехарактерной для других образцов. Так,

например, в одном из проектов устава [24, с. 236] есть одна существенная деталь, которой как будто бы нет нигде,— это о принципе подбора руководящего ядра общины. В статье о нем говорится, что общины типа *иш* непременно должны управляться тремя должностными лицами — *саньгуань*. Наиболее почтенного из них (*лаочжэ*) рекомендовалось пригласить на должность главы общины — *шэчжана*, который мог бы призывать к порядку нарушителей внутриобщинной дисциплины, устава. Затем предлагалось выбрать второе должностное лицо — *шэгуаня*, который должен принимать решения по общим возникающим в общине вопросам. Кроме *шэчжана* и *шэгуаня* предлагалось выдвинуть из среды общинников еще одного человека на должность секретаря-письмоводителя — *луши*. Все дела общины должны были находиться под их постоянным контролем, решаться ими, и никто из членов объединения не имел права ослушаться их. Особенно большие требования предъявлялись к качествам, которыми должен был обладать *луши*. Это должен был быть незаурядный человек, смекалистый, умный, страстный ненавистник всяких пороков, справедливый и требовательный.

Если судить по циркулярным предписаниям, которые всегда, за редким лишь исключением, подписывались *луши*, то последний действительно был основной фигурой в общине, вел все дела, и по тем функциям, которые на нем лежали, это должен был быть исполнительный, требовательный и знающий человек. Община, как видно, ревностно оберегала авторитет *луши*. В одном из пунктов устава [24, с. 237], оговаривающем церемонию жертвоприношений и пиршества в честь *шэ*, подчеркивается, что вся организационная часть находится полностью в руках *луши*. Все члены объединения должны подчиняться ему беспрекословно, не должно быть никаких проявлений, направленных на осуждение его действий. Если кто-нибудь, паче чаяния, проявит себя под воздействием вина и учинит ему (*луши*) скандал, то не позднее чем на следующее утро виновный должен быть строго наказан.

Если углубиться в содержание сохранившихся уставов общины, то нетрудно заметить, что в основном их деятельность была сосредоточена в следующих направлениях:

Организация и участие в общих пиршествах (*цзюйси*), которые были приурочены к церемонии жертвоприношений местному духу земли — покровителю территории и урожая — *шэ*. Эти обряды совершались дважды в год: весной — *чунь-цзо цзюйси* и осенью, после сбора урожая, — *цюцзо цзюйси*.

В зависимости от того, радость или беда посетит того или иного общинника, следовало приносить друг другу по-

здравления или выражать соболезнования. Если судить по сохранившимся документам, то чаще всего приходилось делать последнее. В этих случаях *луши* циркулярным письмом извещал всех членов общины о том, кого постигло горе, — что, сколько, когда и куда нужно принести. Из продуктов, которые община собирала в таких случаях в качестве взносов-приношений, были: просо, пшеница, мука, вино, растительное масло, выпечные изделия, ткани, а иногда еще и хворост.

Не говоря о том, что члены общины участвовали во многих общих для всех буддийских празднествах (день рождения Будды⁵⁷, *жаньдэнхуэй*⁵⁸, *юйланьпэньхуэй*⁵⁹ и др.), они обязаны были соблюдать множество буддийских обрядов (*иньшафохуэй*⁶⁰, дни воздержания — *чжай*⁶¹ и т. п.), а также присутствовать на чтении проповедей (*суцзян*), которые тоже, как правило, завершались общим пиршеством и требовали, как и в других вышеназванных случаях, соответствующего материального взноса.

Наконец, имела место товарищеская взаимопомощь и солидарность в трудовых делах. Если какая-то семья (в случае стихийных бедствий или по каким-либо иным причинам) была не в состоянии справиться со своими хозяйственными нуждами, то ей оказывалось содействие со стороны членов объединения. Правда, это направление в деятельности общин прослеживается не во всех уставах. К тому же похоже, что решение этих вопросов не входило в компетенцию *саньгуаней* — руководства общины. Они представлялись на усмотрение самих членов объединения и всецело зависели от возможностей и личного желания каждого. Однако нужно заметить, что в одном из типовых проектов устава подобная помощь рекомендовалась как обязательная.

По-видимому, названные выше направления, кроме последнего, и составляли основу всех действовавших в Дуньхуане уставов общин. Некоторые из них были разработаны более подробно, другие — менее. В зависимости от обстоятельств в уставы общин могли вноситься поправки или дополнения. Однако общим для всех уставов было то, что они состояли из трех частей: вступительной (преамбулы), собственно статей устава и перечисления членов общины, вступивших в объединение.

В преамбуле обычно были сформулированы мотивы и цель создания каждой такой организации. Особого внимания заслуживает тот факт, что объединения типа *шэ* придерживались морально-этических принципов, составлявших основу конфуцианского мировоззрения: жестко регламентированное поведение человека в семье и обществе, строжайшее соблю-

дение общественной иерархии, т. е. тех норм морали и общественных взаимоотношений, которые объединяются понятием *лиш* — обряды и нормы поведения.

Из собственно статей устава, как правило, несколько подробнее были разработаны пункты, касающиеся соблюдения обрядов, как традиционных, так и чисто буддийских. В первую очередь это касалось поддержания древних традиций, связанных с культом *шэ*, а затем — соблюдения буддийской обрядности, привнесенной буддизмом. Все эти обряды были связаны с определенными материальными затратами, а потому в уставах особо подчеркивалось, что члены объединений должны делать приношения монашеской общине и сопровождать свои празднества пиршеством. Что касается конкретных норм взносов, то их в статьях уставов, как правило, нет. Они устанавливались, видимо, в каждом конкретном случае и зависели, конечно, от среднего уровня материальной обеспеченности всех тех, кто входил в ту или иную общину.

Если иметь в виду внутриобщинные церемонии, которые были связаны с погребальными обрядами, то здесь расходы тоже лежали всецело на членах общины. Во-первых, каждый из них должен был внести определенную долю продуктов и тканей. Что касается организации стола для поминок, то этот вопрос решался по согласованию со всеми членами объединения, а не по усмотрению тех, кто их устраивал.

По дунхуанским документам прослеживаются следующие нормы взносов на похороны членов общин и их семей:

Шифр рукописи	Отношение к главе семьи	Просо	Лепешки	Ткани	Хворост	Масло	Мука
Дх-4032	сам	1 доу	20	25 чи	1 вязанка	—	—
Дх-6063	сам	1 доу	30	—	1 вязанка	—	—
Р-3070	сам	1 доу	—	2 куска	—	—	—
Р-30706	сам	—	30	2 куска	—	—	—
Р-3889	отец	*	*	30 чи	*	*	—
Р-5529	отец	1 доу	—	—	—	—	—
Р-4690	мать	1 доу	?	?	?	?	—
Р-3707	мать	1 доу	—	—	—	—	—
Дх-1346	жена	1 доу	—	?	?	—	—
Дх-1439а	жена	1 доу	—	—	—	—	—
Р-5530	жена	1 доу	20	20 чи	1 вязанка	—	—
Досо-66	жена	1 доу	—	2 куска	—	—	1 доу
Р-5529	брат	*	?	30 чи	?	*	—
Дх-2256	сын	1 доу	—	—	—	—	—
Дх-2162	дочь	1 доу	30	2 куска	—	—	—

* — продукты в тексте циркулярных предписаний названы, но количество их не указано. Очевидно, норма была установлена раз и навсегда.

Членство в общине, как мы говорили выше, оформлялось обычно в момент ее организации. Судя по тому, что уже сам устав требовал «постоянного, вечного пребывания» в общине, где членство передавалось по наследству, это были прочные, стабильные объединения и всякого рода организационные изменения в них были крайне редки. Общины могли существовать десятилетиями, а потому мы не вправе рассчитывать на большое количество документов подобного рода. Индивидуальное вступление в общину оформлялось в виде прошений. Приведем один из уникальных документов этого типа, сохранившийся в нашем фонде под шифром Дх-12012⁶²:

«(Заявление) от вступающего в члены *шэ* Ван Фэнь-цзы.

(Я), вышеупомянутый Фэнь-цзы, родился и вырос в простой и бедной семье. (Мне) незнакома высокая нравственность (обряды и нормы поведения). В (нашей) семье нет людей, способных заниматься внушением нравственных правил, (а потому) искренне, всем сердцем желаю следовать во всех делах указаниям *саньгуаней* (руководства общины). Когда что-то случится (в общине), будь то горе или радость, (всегда) буду действовать так, как будет (указано) в (циркулярном) предписании.

Прошу и надеюсь, что *саньгуани* и все общинники удостоят (меня) включением в (свой) список. Необходимый для вступления в общину (пай — ткань и просо?) сразу же готов внести.

Все обстоит так, как изложено в заявлении, с почтением
„...“ день 3-го месяца 2-го года *цин-тай* (935 г.— Л. Ч.).

Ван Фэнь-цзы, податель».

Соблюдение всех пунктов устава, особенно в тех его частях, которые были сопряжены с материальными затратами, вне всяких сомнений, превращалось в тяжелую обузу для многих общинников, но, вступив однажды в общину, выйти из нее было трудно. Хотя выход из общины был оговорен в дисциплинарной части устава, но он предусматривал в этом случае довольно крупный штраф и тяжелое физическое наказание. Оставлявший общину должен был внести в ее фонд определенное количество зерна или же устроить на всех пирушку, а каждый общинник в довершение всего — нанести ему от 3 до 5 ударов палкой. О том, почему на такое тяжелое наказание вынуждены были идти люди, рассказывает рукопись S-5698 [24, с. 276—277, илл. 16], датированная годом *гуй-ю* (913 или 973 г.).

«Ввиду того что (наша) семья впала в крайнюю нужду и все дела приняли неблагоприятный оборот (?), (я, Ло) Шэнь-ну, со своими сыновьями, втроем, вот уже несколько раз были не в состоянии принять участие в поминках.

Обращаемся к *саньгуаням* и ко всем общинникам (с просьбой) оказать любезность исключить наши имена из текста устава, чтобы (мы могли) иметь возможность свободно распоряжаться собой. Просим *саньгуаней* уведомить членов общины, что причиной (нашего желания выйти) явилась бедность (материальная необеспеченность). После исключения (меня) Шэнь-ну из списка, если у (кого-либо из) троих в семье случится покойник, то общинников это не касается».

Ответ на вопрос о том, какие же слои дуньхуанского общества входили в состав *шэ*, видимо, следует искать в первую очередь в перечнях лиц, которые зафиксированы в текстах циркулярных предписаний, а также в *нацзэнли* — «ведомостях приношений», где учитывались все поступления от членов объединений на проведение того или иного мероприятия или на организацию похорон. Если исходить в этом вопросе из заглавных типов циркулярных предписаний, то мы увидим, что некоторые *шэ* объединяли в своих рядах только родственников и близких (*цинъциншэ чжуаньте*)⁶³, другие — обслуживающий персонал оросительной системы (*цуюжэнь чжуаньте*)⁶⁴, третьи — членов отрядов местной самообороны (*синжэнь чжуаньте*)⁶⁵. Однако больше всего было смешанных общин, циркулярные предписания которых исходили просто от «правления общины» (*шэсы чжуаньте*). В списках последних мы видим и рядовых обывателей, и монахов, и лиц, имевших звание или занимавших определенные официальные должности, вплоть до правителей области. Обращает на себя внимание тот факт, что в документах некоторые объединения часто названы либо по имени, очевидно, возглавлявших их лиц, либо по месту проживания — Ань Лянь-лянь шэ (объединение Ань Лянь-ляня), Ань яя шэ (объединение яя Ань), Чэпъаньфан сяшэ (объединение квартала Чэпъаньфан), Со Лю-чжу сян (квартал Со Лю-чжу).

Что касается количественного состава общин, находившихся под покровительством того или иного монастыря, то прихожане, как правило, были объединены не в одну большую общину, а в несколько мелких. Большинство их, как это видно из текстов циркулярных предписаний, насчитывало в своем составе примерно по 20—25 семей. Насколько полно эта организация охватывала местное население в целом, прямых указаний не сохранилось. Наба Тосисада провел любопытный подсчет возможного числа участников трапезы в монастыре Цзинтусы в день рождения Будды, т. е. когда монастырь мог собрать наибольшее количество прихожан. По количеству муки, затраченной на приготовление лепешек, получилось, что в этот день в монастыре собралось по крайней мере 300—

400 членов общины, т. е. 12—15 объединений [16, с. 47]. Если предположить, что и остальные монастыри так же широко охватывали окрестных жителей, то получается, что практически все население Дуньхуанского уезда входило в состав *шэ*, которые были укомплектованы либо по территориальному признаку, либо объединяли глав семей одной профессии или родственников.

Возвращаясь к вопросу о структуре *шэ*, заметим, что если их уставы позволяют установить только состав правления общины — *шэсы* (*шэчжан*, *шэгуань* и *луши*), то документы, связанные с конкретными событиями внутриобщинной жизни, изобилуют целым рядом терминов, которые употреблялись для обозначения исполнителей других общинных обязанностей. Так, например, некоторые объединения *шэ* имели в своем составе еще и *шэлао*, функции которого не нашли никакого отражения ни в документах, ни в самих уставах. По-видимому, это был просто почетный титул одного из старейших членов объединения, возможно многолетнего бывшего главы общины.

В крупных объединениях, где было по крайней мере не менее 25—30 семей, насколько это можно проследить по конкретным документам, была еще такая общественная должность, как *туаньтоу* — старший группы. Вообще этот термин в Дуньхуане был распространен довольно широко (см. примеч. 45), поэтому когда мы встречаем его в циркулярных предписаниях или в других общинных документах, то почти невозможно установить, занимает ли данный *туаньтоу* эту должность в общине или же это его должность где-то в другом месте. Каждый из *туаньтоу* возглавлял группу примерно в 10 человек. Похоже, что их обязанности не имели постоянного характера. Они просто выполняли отдельные конкретные поручения — например, организовать стол для предстоящей трапезы, обеспечить проведение какой-то части праздника или общинного собрания.

Общее руководство во время трапез возлагалось на *силу* — распорядителя пиршества. Похоже, что этим термином их называли в тех случаях, когда община принимала участие в празднествах, организованных монастырем. На эту должность община выдвигала одного специального человека, он выполнял свои обязанности постоянно. В тех же случаях, когда мероприятия общины проводились в доме одного из членов объединения, то распорядителем обычно был хозяин дома. Его в этом случае называли *сичжу*, *чжужэнь* или *сичжужэнь*⁶⁶. В циркулярных предписаниях в таких случаях обычно писалось: «очередным *сичжу* будет такой-то... в его дом принести то-то и то-то». Этому же понятию, очевидно, со-

ответствует и термин *цзошэ*, который мы встречаем в документах периода тибетского господства.

Функции контроля за хозяйственной деятельностью объединений, как показывают документы, лежали на *юйхоу* — ревизоре общины. Он в соответствии с уставом общины осуществлял контроль за расходованием продуктов. Термин *юйхоу*, так же как и *туаньтоу*, вызывает затруднения при чтении документов. Дело в том, что под таким же названием существовала должность и в аппарате *цзедуши* — это были чиновники, в обязанность которых входило рассмотрение уголовных дел, судебных тяжб.

Что касается самоназвания рядовых членов объединений мирян, то наиболее распространенным для них был термин *шэжэнь* — «член (общины) *шэ*». Если проследить употребление этого термина хронологически, то мы увидим его не только в документах тибетского периода или периода *Гуйицзюнь*, но и в пояснительных надписях к настенной росписи пещер начала VII в. Так, например, Се Чжи-лю в работе, посвященной описанию пещерных комплексов дуньхуанского района, под № 267 [21а, с. 350] приводит текст *фаюаньвэнь*⁶⁷ из пещеры № 73, где употреблен термин *шэжэнь*. По времени постройки эта пещера относится к началу периода Танской династии. В той же работе Се Чжи-лю (360—361) под № 273 описана послетанская пещера № 71, в ней изображены 24 портрета (фамилии сохранились, правда не все, но много) дарителей. Против каждого из них сделана надпись: «*Шэжэнь* такой-то совершил дарение...»

Если исходить из дословного перевода термина *шэжэнь* — «человек (общины) *шэ*», то надо думать, что и термин *шэху* — «общинник» употреблялся в том же значении. Однако надо заметить, что термин *шэху* в известных нам (сохранившихся) документах встречается значительно реже, чем *шэжэнь*. К тому же похоже, что происхождение его относится к более позднему времени. Так, например, параллельное употребление *шэжэнь* — *шэху* мы находим в контексте одного из общинных документов (P-3636) второй половины X в. [17, с. 93]. В настенной росписи он зафиксирован только в пещерах Сунского периода. Наконец, был еще и третий довольно распространенный термин, служивший для обозначения рядовых общинников, — *шэцзы*.

Синонимами терминов *шэжэнь*, *шэху* и *шэцзы*, по-видимому, были также и *цинсинь фодицзы*, *цинсинь дицзы*, *цин дицзы* или просто *дицзы*.

Вполне возможно (правда, пока это только наше предположение), что в самонаименовании членов объединений при 80 буддийских монастырях определенную роль играла и конеч-

ная цель, с которой та или иная группа лиц объединялась в общину. Большинство их, являясь безграмотной и малообеспеченной массой, имело своей задачей всего лишь создание материальной базы для удовлетворения текущих религиозных потребностей, связанных с запросами культа и погребальных обрядов, другие же делали упор на нравственное усовершенствование, на поддержание интеллектуальной силы и влияния буддизма. Думается, например, что *цинсинь фодицзы* (*цинсинь дицзы*, или просто *дицзы*), т. е. «братьями по чистой вере» или просто «братьями», именовали себя члены таких общин, которые состояли из более или менее образованных и состоятельных (влиятельных) кругов дуньхуанского населения. Если мы проследим, насколько это возможно, по надписям, которые сохранились в пещерах, то увидим, что среди донаторов-общинников именно эта категория местного населения имела возможность увековечить себя в настенной росписи. Большинство их, как это видно из тех же надписей, были чиновниками аппарата *цзедуши*, причем не ниже среднего звена.

Что касается членов объединений, именовавших себя *шэжэнь*, *шэху* или *шэцзы*, то чиновников среди донаторов из этой среды не наблюдается. Во всяком случае, надписи к их портретам ничего не говорят об их социальной принадлежности. Скорее всего, это были рядовые обыватели — мелкий чиновный люд и крестьянство.

Общая схема организации и деятельности *шэ*, которую мы нарисовали выше, свидетельствует в основном о связях их с буддийской духовной общиной, сангхой. Что касается взаимоотношений *шэ* с местными органами власти, то похоже, что создание этих объединений контролировалось местными гражданскими учреждениями⁶⁸ и они со стороны последних рассматривались как территориально-административное звено налогоплательщиков. Правда, прямых свидетельств этого мы не имеем, но отдельные факты дают основания полагать, что господствующий класс на всем протяжении существования объединений мирян при буддийских монастырях пользовался их деятельностью в полной мере — регулируя как в идеологическом, так и в социальном плане функционирование низовых организаций населения, чтобы обратить их на служение своим интересам.

Мы имеем всего лишь два документа, отделенных друг от друга более чем двухсотлетним периодом, однако содержание их убедительно показывает, что объединения мирян функционировали под непосредственным контролем или покровительством не только буддийских монастырей, но и местной гражданской администрации.

Приведем содержание первого интересующего нас документа⁶⁹:

«... в (такой-то)⁷⁰ волости пахотных угодий возделывается меньше всех. Это происходит по той причине, что *шэгуань* и *цуньчжэнь* не стимулируют развитие земледелия. Они заслуживают строгого наказания. Чтобы (они) обращали внимание (на доверенное им наблюдение за) земледельческими работами, каждого из них приговорить к наказанию 20 (ударами палок).

Очень слабо развивается (земледелие) и в таких четырех волостях (нашего уезда — это, видимо, распоряжение начальника Дуньхуанского уезда.— Л. Ч.), как Дуньхуансян, Пинкансян, Лунлэсян и Цыхуэйсян, а также и в Шэньшасян. Областное управление (классифицировав меру их вины) приказало наказывать каждого из них 10 ударами. Волость Хунчисян хотя и не упоминается в распоряжении области (в числе тех, кого следует наказывать), однако проверкой обнаружено, что и там нет успехов, (поэтому) каждого из них (т. е. *шэгуаня* и *цуньчжэня*) наказывать 5 ударами (палок).

Резолюция: Начальникам вышеупомянутых волостей исполнить и проверить. Об исполнении доложить. 16-е число.

В этом документе особого внимания заслуживает тот факт, что *шэгуань*, один из руководителей объединения мирян, так же как и представитель низшего звена местной администрации, староста селения — *цуньчжэнь*, был привлечен к ответственности за то, что «не поддерживал (не стимулировал) развитие земледелия». При династии Тан одной из основных обязанностей сельской администрации была задача стимулировать в своем районе развитие земледелия, они обязаны были наблюдать за своевременным и неукоснительным выполнением всех видов сельскохозяйственных работ, обязаны были обеспечить сбор налогов и податей. В тех случаях, когда в этих вопросах они проявляли нерадивое отношение к своим обязанностям, то закон предусматривал для них персональную ответственность — до 40 ударов палкой. Здесь же, как видим, вместе с ним был привлечен и *шэгуань*. Хотя он как будто бы и не был представителем местной гражданской администрации, но мог быть вызван в волостное управление и наказан.

Здесь, пожалуй, уместно вспомнить и тексты молитв (*шэчжайвэнь*, *шэюаньвэнь*), в которых есть строки о том, что члены объединений обращаются с просьбой ниспослать урожай. Возможно, эти слова не просто подразумевали пожелание получить богатый урожай, а вытекали непосредственно из функций *шэгуаня*, обязанного стимулировать развитие

В другом документе (Р-3379; 24, с. 279), адресованном в 1958 г. местной администрации, говорится, что перечисляемые в нем лица (среди них несколько фамилий нам удалось отождествить с членами объединения Чэнъяньфан) объединены в «трехдворки» (*саньжэнь туаньбао*). Все они дали подписку (возле фамилий стоят отпечатки пальцев) в том, что каждый из них ручается друг за друга, что если кто-либо из них совершит кражу, то остальные не будут скрывать и обязуются сообщить об этом властям, в противном случае несут ответственность как соучастники. Для нас любопытно, что названный документ подписан лицом, назвавшим себя «секретарем объединения *шэ*» (*шэ луши*).

Несколько иным положение *шэ* было в период тибетского господства в Дуньхуане. Если в до- и послетибетский период деятельность дуньхуанских *шэ* прослеживается больше всего по линии контактов с буддийскими монастырями, то при тибетцах она явно контролировалась только чиновниками военно-гражданской администрации.

Об этом убедительно свидетельствует группа документов, хранящаяся в нашей коллекции. Из них видно, что внутриобщинные спорные вопросы решались не руководством объединений или представителями монастырей, а чиновниками, хотя внутриобщинная структура при них в общем-то оставалась без изменений.

С тибетским периодом, очевидно, следует связывать появление в общине института «дежурных на месяц» — *юэчжи*, через которых местные власти поддерживали постоянную связь с объединениями *шэ*. Это были люди, отбывавшие, видимо в порядке повинности, постоянное дежурство при местном управлении. Судя по документам, в их обязанности входила не только разноска циркулярных предписаний, но и другие всевозможные действия (подготовительная работа по организации общинных празднеств, прием поступающих для них продуктов и т. п.), связанные с деятельностью *шэ*. Не случайно в циркулярных предписаниях этого периода документ заканчивается не словами «после того как это предписание обойдет по кругу, вернуть его в правление нашей общины...», как это было в период Гуйицзюнь, а формулой «поставить против своей фамилии подпись (отметку)», т. е. только ознакомиться с тем распоряжением, которое сообщил *юэчжи* — дежурный.

Нелишне подчеркнуть, что в документах тибетского периода мы не встречаем должности *луши* — организатора всей внутриобщинной жизни. Что касается «дежурных на месяц», которые, как исключение, были при некоторых общинах и в период Гуйицзюнь, то здесь могли играть роль какие-то дру-

гие обстоятельства, побуждавшие общину установить постоянное дежурство.

Если иметь в виду, что одна из основных целей, которую буддийские монастыри преследовали при создании *шэ*, заключалась в том, чтобы, используя существующую структуру общества, обеспечить соблюдение буддийской обрядности и празднеств, то мы не можем не вернуться к вопросу о том, какие слои дуньхуанского населения входили в состав *шэ*. Как мы уже говорили, среди буддистов-мирян были группы лиц, объединявших глав семей одной профессии (*цюйжэнь*, *синжэнь*), т. е. уже сложившихся и структурно оформленных хозяйственных организаций района. К ним следует добавить, что существовали объединения, состоявшие из лиц административных (*гуаньпин шэ*) и военных учреждений и организаций. Об участии одного из таких коллективов в религиозно-обрядовой жизни Дуньхуана рассказывает, например, рукопись Дх-1317⁷¹:

«Циркулярное предписание по первому отряду *яцяней*⁷². Фань Хуай-энь, Ян Фу-цянь, Хун-фу, Дэн Фу-ин, // Ван Чжан-вань, Лян Энь-дин, Линху Хай-цин, Юань-фу, У Фу-ин, Цю Цзы-шэн, // Ма Ань-дин, Цю Цин-ну, Чжай Цин-ну, Лян Бао-ин, яя Ван Шоу-юн, *цзян* // *тоу* Чжан Юань-шоу.

Поименованным выше рядовым (*цзюнь*) и командному составу (*цзян*) в связи с наступающим праздником объявляется сбор. Каждый должен сам // лично по получении предписания ко времени *мао*⁷³ в 7-й день этого месяца явиться на сбор к монастырю Юньаньсы. // Если будут опоздавшие, то (каждого) оштрафовать на один цзяо вина. За неявку совсем (устанавливается) штраф в половину вэна вина. В этом // предписании каждый (сам отмечает свою) фамилию и передает (его) дальше.

В 6-й день 2-го месяца
Помощник начальника отряда Фань
Помощник (я)я Ван составил».

По своей форме этот документ аналогичен тем циркулярным предписаниям, которые исходили от руководства *шэ*. Однако внешне его отличает то, что перечень лиц, которых касалось содержание этого документа, приводится в начале. Такое построение документов, по нашим наблюдениям, характерно для объединений и организаций, состоявших из хозяйственного и административно-управленческого аппарата района. Часто по такому же принципу строились и монастырские предписания. Что касается циркулярных предписаний *шэ*, то для них такая форма была, скорее всего, исключением.

84 Если обратить внимание на распорядительную часть рас-

сма­три­вае­мо­го до­ку­мен­та, то в от­ли­чие от пред­пи­саний *шэ* мы не ви­дим здесь ссы­лки на устав, ко­то­рым об­ыч­но оговаривались нормы штрафных санкций в отношении нарушителей. Вме­сте с тем эти нор­мы здесь со­хра­не­ны, с той лишь раз­ни­цей, что в объ­еди­не­ниях *шэ* штрафовали только двоих «пришедших последними», а здесь всех опоздавших.

Из со­дер­жа­ния до­ку­мен­та ви­дно, что все пе­ре­чис­лен­ные в нем лица дол­жны были со­брать­ся у мо­на­сты­ря в 7-й день 2-го ме­ся­ца, т. е. на­кануне од­но­го из глав­ных буд­дий­ских празд­ни­ков — дня ро­ж­де­ния Буд­ды. По­э­то­му нетрудно пред­по­ло­жить, что это был ре­пе­ти­ци­он­ный день перед пред­сто­я­щим тор­жес­т­вен­ным шес­т­ви­ем *син­сян­хуэй*, ко­то­рое, ес­тес­т­вен­но, дол­жны были ор­га­ни­зо­вать и воз­глав­лять ду­хов­ные вла­сти⁷⁴.

До­ку­мен­ты, по­доб­ные при­ве­ден­но­му здесь цир­ку­ляр­но­му пред­пи­санию, край­не ред­ки. Это, ви­ди­мо, об­яс­ня­ет­ся тем, что та­кие ор­га­ни­за­ции, как во­е­ни­зи­ро­ван­ные под­раз­де­ле­ния, *цуй­жэни*, *син­жэни* и ап­па­рат ад­ми­ни­стра­тив­ных уч­ре­жде­ний, в от­ли­чие от ос­нов­ной ма­с­сы на­се­ле­ния, ко­то­рое объ­еди­ня­лось по дру­гим при­зна­кам (род­ствен­но­му и тер­ри­то­ри­аль­но­му), были при­кре­п­ле­ны к мо­на­сты­рям, ес­ли так мож­но вы­ра­зить­ся, «по мес­ту ра­боты». Ко­ро­че го­во­ря, буд­дизм, ис­поль­зуя су­щес­т­во­вав­шую струк­ту­ру мес­тно­го об­щес­тва, сумел со­сре­до­то­чить в сво­их ру­ках ор­га­ни­за­цию всей об­щес­т­вен­ной жи­зни.

Во­прос о том, на­ско­лько най­ден­ные в Ду­нь­хуане до­ку­мен­ты *шэ* могут быть ис­поль­зо­ва­ны при­мен­и­тель­но к Ки­таю в це­лом, т. е. при­ме­ни­мы ли они для ил­лю­стра­ции об­щес­т­вен­ной жи­зни в то вре­мя в соб­ствен­но Ки­тае, — это пред­мет боль­шой са­мос­то­ятель­ной те­мы. Здесь толь­ко нуж­но под­чер­нуть, что в пе­ри­оды изо­ля­ции (см. примеч. 2), как сви­де­тель­ствуют до­ку­мен­ты, ки­тай­цы, со­при­ка­саясь сна­ча­ла с ти­бет­ца­ми, а за­тем так­же с уй­гу­ра­ми и дру­гими пле­ме­на­ми, су­ме­ли со­хра­нить свои тра­ди­ции и обы­чаи. В ча­ст­но­сти, как это от­ме­чает и Ж. Жер­не [8, с. 254], су­щес­т­во­ует со­вер­шен­но оче­вид­ный па­рал­ле­лизм ме­жду ки­тай­ским ин­сти­ту­том, ко­то­рый сфор­ми­ро­вал­ся во­круг куль­та тер­ри­то­ри­аль­ных бо­жеств-по­крови­те­лей (*шэ*), и те­ми объ­еди­не­ния­ми ми­рян из Ду­нь­хуана, ко­то­рые соз­да­ва­лись при буд­дий­ских мо­на­сты­рях. Они ре­гу­ляр­но, ве­с­ной и осе­нью, на ал­та­ре *шэ* со­вер­ша­ли за­вер­ша­ви­шие­ся об­щим пи­р­шес­т­вом об­ряды жер­т­во­при­но­ше­ний. На­ко­нец, не­льзя не под­чер­кнуть, что как со­хра­ни­ви­шие­ся уста­вы *шэ*, так и кон­крет­ные до­ку­мен­ты этих объ­еди­не­ний сви­де­тель­ствуют о сли­янии од­ной из важ­ней­ших ос­нов ки­тай­ской ду­хов­ной жи­зни — куль­та пред­ков и се­мей­ных ве­ро­ва­ний с буд­дий­ской ре­ли­гией.

¹ При династии Хань, когда был образован Дуньхуанский округ (в составе 6 уездов: Дуньхуан, Миньань, Сяогу, Юаньцюань, Гуанчжи и Лунлэ), общая численность населения округа составляла 38 335 человек (11 200 дворов). В 758 г. в собственно Дуньхуанском уезде было 4265 дворов, 16 250 человек. Предполагается, что к IX—X вв. население уезда возросло до 20 тыс. человек [12, с. 40, 319].

² При изучении дуньхуанских документов следует иметь в виду, что история Дуньхуана подразделяется на три самостоятельных периода: 1) дотибетский период (до 781 г.), когда Дуньхуан входил в состав империи Тан, 2) период тибетского завоевания (781—848) [26] и 3) так называемый период Гуйицзюнь, когда с 848 г. власть в этом районе перешла в руки *цзедуши* [25] и Дуньхуан до занятия этого района тангутами в 1036 г. [15, с. 58] фактически, так же как и при тибетцах, был изолирован от Китая.

В конце VIII в., т. е. после прихода тибетцев в Дуньхуан, судя по рукописи S-2729 [27, с. 293—295], датированной 788 г., там действовало по крайней мере 13 монастырей. В рукописи S-542 [24а, с. 710—720] из той же коллекции, но составленной несколько позднее — в 806 или 812 г., сохранилось упоминание о 14 монастырях, из них 10 мужских и 4 женских. Ниже, в примеч. 3, при перечислении монастырей периода Гуйицзюнь они помечены звездочкой. Монастырь Синшаньсы там не назван, его при *цзедуши* не было.

Одна из рукописей тибетской части дуньхуанского фонда Пелльо, хранящаяся под шифром P-994, содержит составленный в тибетской транскрипции перечень 18 китайских названий монастырей. Время составления этого списка не определено [26, с. 268].

³ Из рукописи P-2738 [27, с. 291], составленной в 869 г., т. е. вскоре после образования округа Гуйицзюнь, видно, что в Дуньхуане было 17 следующих монастырей: мужские — Баоэньсы* (в 788 г.— 9 монахов, в 823—835 гг.— 31 монах, в 895— 47 монахов), Даюньсы* (соответственно 16, 15, 31), Кайюаньсы* (13, 21, 48), Линтусы* (17, 37, ?), Лунсинсы* (28, 23, 50), Ляньтайсы* (10, 10, 27), Саньцзесы* (—, —, 22), Цзиньгуанминсы* (16, 26, ?, в 925 г.— 62), Цзинтусы* (—, —, 22), Цяньминсы* (—, —, ?), Цяньюаньсы* (19, ?, 27), Юньаньсы* (11, 17, ?, в 806 г.— 36); женские: Аньгосы* (? , 29, 139), Дачэнсы* (44, 61, 173; в 865 г.— 209), Линсюсы* (67, 55, 143), Пугуансы* (47, 57, 189; в 806 г.— 127) и Шэнгуансы* (—, 7, 49; в 865 г.— 79). Это же количество монастырей (без перечисления их названий) указано во фрагменте P-2879 [27, с. 313], составленном почти столетие спустя, около 960 г.

Подробнее о каждом из монастырей см. в кн.: Китайские документы из Дуньхуана. Вып. I. [13, с. 153—158].

⁴ *Ланьжо* (или *аланьжо*, от санскр. алапуа) — «хижина отшельника, пустынь». Использовались не только для уединения монахов, но и служили местом отправления религиозных культов, местом проведения религиозных собраний мирян. Часто в документах фигурируют как место сбора членов *шэ*. Последние нередко жертвовали средства, строительные материалы и ткани на их сооружение или благоустройство.

В дуньхуанских документах встречаются названия следующих 11 *ланьжо*: Ань Цин-цзы ланьжо — пустынь Ань Цин-цзы, Бэй ланьжо — северная пустынь, Гуаньлоу ланьжо — чиновничья пустынь, Добао ланьжо — пустынь Будды Добао, Дуньхуан ланьжо — Дуньхуанская пустынь, Кун чжэли ланьжо — пустынь наставника Куна, Синь ланьжо — новая пустынь, У цзя ланьжо — пустынь семьи У, Цзэцзя ланьжо — пустынь Цзэцзя, Чжоу цзя ланьжо — пустынь семьи Чжоу, Юэ цзя ланьжо — пустынь семьи Юэ.

Насколько можно видеть из приведенных выше названий, большинство *ланьжо* названо, по-видимому, по имени жертвователей либо по имени их обитателей или владельцев.

⁵ В первой половине VI в. ярм приверженцем буддизма в Дуньхуане становится местный правитель Юань Тай-жун, организовавший переписку буддийских сутр [12, с. 77]. В 530—534 гг. он выделяет средства на создание в Дуньхуане скриптории. Несколько раньше, в 511—514 гг., здесь функционировал другой казенный скрипторий, возглавлявшийся чиновником по имени Линху Чун-чжэ, где тоже переписывались буддийские произведения [29, с. 24—25]. М. И. Демидова неверно считает эти скриптории монастырскими [6, с. 9]. В рассмотренных ею колофонах иероглиф *гуань* («казенный, правительственный»), раскрывающий подчиненность скриптории, никак не может означать «монастырский». Более того, рукописи заверены печатью местного военно-административного управления, ведавшего всеми делами округа. На протяжении трех столетий (VI—VIII вв.) существование скрипториев в Дуньхуане прослеживается только в указанные выше годы.

Вообще перевод и размножение буддийских текстов были централизованы и проводились под контролем центральной власти непосредственно в столице (см. примеч. 14).

Происхождение буддийских текстов, написанных в Дуньхуане, носит совершенно иной характер. К написанию их как миряни, интересовавшихся философской стороной буддийского учения, так и особенно монахов побуждала идея «накопления заслуг», которая, являясь, по буддийским понятиям, основной духовной ценностью, приближала верующих с каждым богоугодным поступком к достижению совершенства. Монахи, как пишет, приводя выдержку из дуньхуанского документа, Фудзизэда Акира [28, с. 5], «экономили на одежде и продуктах, чтобы скопить средства на переписку сутры» и пожертвовали ее монастырю. Переписка сутр мирянами под воздействием буддийских проповедников, вне всяких сомнений, была вызвана необходимостью пополнять фонды монастырских библиотек, поскольку поступления из центра явно были ограничены.

⁶ Мы имеем в виду документ 850 г., который хранится под № 51 в японском музее Юринкан, в Киото, и фрагмент из коллекции Стейна (в Британском музее) под шифром S-4710 [7, № 7880].

⁷ *Синсян* — букв. «путешествие образа, статуи». Название торжественной части праздника в день рождения Будды, который в Дуньхуане отмечался в 8-й день второго месяца. Изображение (статуя) Будды водружалось на специальную повозку и провозилось по выработанному маршруту по городу. Непосредственным руководителем и организатором этого шествия (*синсянхуэй*) был один из отделов *дусэнтунсы* (или, сокращенно, *дусы* — управления духовной общины) — *синсянсы*. Самое активное участие в его организации и проведении принимали и члены мирских объединений *шэ*. В частности, они покрывали часть расходов, связанных с его ритуальной стороной, обеспечивали сбор необходимых продуктов, представляли для перевозки статуи лошадей и т. п.

⁸ Изучению документов *шэ*, хранящихся в коллекциях Пелльо и Стейна, посвящены три специальные работы японских ученых — проф. Наба Тосисада [16; 18] и Тикуса Масааки [24]. Работы первого относятся к довоенному времени, когда дуньхуановедение как наука находилось в стадии становления. К тому времени еще совсем не была изучена история Дуньхуанского региона, а это привело к тому, что автор не всегда имел возможность, например, правильно определить время составления документов. При их изучении он исходил из общекитайской истории, а не из собственно Дуньхуана, в котором были найдены рукописи, охватывающие три периода его истории (см. примеч. 2). Основываясь на том, что в текстах некоторых общинных документов нет прямых указаний на связь с буддиз-

мом, Наба Тосисада пришел тогда к выводу, что объединения *шэ* были двух типов: связанные и не связанные с буддизмом, т. е. первые строились по принципу приверженности мирян к буддизму, вторые являли собой всего лишь группы взаимопомощи. Последние исследования показывают, что все дуньхуанские *шэ* были самым тесным образом связаны с буддизмом, с деятельностью функционировавших там монастырей. В частности, Тикуса Масааки [24, с. 284, сн. 23] склонен считать, что в основе своей это была единая по своей форме организация. Не согласен с делением *шэ* на два типа и Ж. Жерне в работе, посвященной исследованию хозяйственной деятельности буддийских монастырей в Китае в V—X вв. [8, с. 253, сн. 3]. Хранящиеся в нашем фонде документы *шэ* (см. примеч. 21) позволяют внести ясность и сделать некоторые дополнения к результатам исследования Тикуса Масааки, который из-за недостатка фактов отнес, например, некоторые общинные документы периода тибетского господства в Дуньхуане к более позднему времени — к периоду Гуйцзюнь.

⁹ Количественный состав мирских общин более раннего (V—VI вв.) периода, как это удалось установить Наба Тосисада и Жаку Жерне, нередко достигал 200 и более членов. Наба Тосисада отмечает, например, объединения численностью 500 и даже 1000 человек [8, с. 254—255; 16, с. 46].

¹⁰ Активная деятельность проповедников по организации населения вокруг буддийских монастырей не могла не тревожить правителей Китая. Известен, например, указ, датированный 5 г. *сянь-хэн* (674 г.), который гласил: «Объединения (общины) весенних и осенних жертвоприношений (*чуньцю эршэ*) в основе своей преследуют возношение молитв о неисполнении щедрот земледельцам. (Однако) в последнее время стало известно, что стали создаваться еще и другие общины, например такие, как *данцзун* (кровнородственные общины), *шэ* (территориальные) и т. п. (В эти общины) вовлекается множество людей. Они устраивают целевые сборы, чтобы поочередно помогать друг другу... Однако для семей, которые постигает горе (несчастье), эта помощь оказывается незначительной. Крестьянам она не приносит никакого облегчения. Отныне повелеваем (всем нашим) учреждениям запрещать их деятельность» [22, цз. 22].

Вмешательство правительства, как видно, не имело никакого эффекта. В 823 г. чжэньский *гуаньчашаи* Ли Дэ-юй в своем докладе трону писал, что расходы на захоронения и траурный ритуал не соответствуют социальному положению крестьян. Обряды и жертвоприношения, сопровождающие похороны, излишне роскошны и расточительны. Чтобы покрыть все расходы, крестьяне вынуждены объединяться в *шэ* для оказания взаимопомощи либо брать под проценты ссуду, лишая тем самым себя основных средств к существованию. Поскольку такая практика приняла повсеместный характер, он предлагал запретить использовать расшитую золотом и серебром парчу и не сопровождать похороны музыкой [22, цз. 38].

¹¹ Культ божества земли был общим как для верхов, так и для низов общества, однако, как отмечает Л. С. Васильев, с усилением роли территориально-административных связей и политических отношений в Китае вскоре сложилась целая система различных иерархически организованных культов *шэ*. Одни служили религиозно-символическим выражением нерушимости государства (*гошэ*, *даишэ*) или отдельного царства, удела (*ваншэ*, *хоушэ*), другие были культом того или иного аристократического рода (*хаошэ*), третьи — культом небольшой сельской общины (*сяншэ*) [3, с. 58—61].

В рамках этих культов на алтаре каждого *шэ* дважды в год совершались специальные строго разработанные обряды в честь божества земли. Весной устраивались моления с пожеланием плодородия, осенью — благодарственные жертвоприношения.

¹² Вклиниваясь в народные верования китайцев, буддизм ассимилировал местные культы и учения. Вооруженные огромной литературой (см.

примеч. 14) буддийские проповедники удачно вплетали буддийскую систему этики в традиционную мораль китайского общества, в частности в конфуцианство. Их не особенно интересовало, кому поклоняются миряне, чьи ритуалы они выполняют, в каких церемониях участвуют.

¹³ Согласно представлениям мирян, индивидуум мог создать себе хорошую карму путем постоянного накопления духовных заслуг, которые выражались в первую очередь в помощи и подношениях буддийским монахам и монастырям. Сумма заслуг, накопленных в этой жизни, придавала человеку уверенность в том, что в будущем его ожидает лучшее перевоплощение. Вместе с тем считалось, что накопление заслуг имело последствия и в этой жизни, так как сознание выполненного религиозного долга делало человека счастливым и спокойным.

¹⁴ В каталоге *Кайюань шицзяолю* [11], составленном танским монахом Чжи-шэном, охвачен 664-летний (с 66 по 730 г.) период переводческой деятельности в Китае. В этом справочнике зарегистрировано 176 монахов-переводчиков. Общее количество переведенных ими произведений составляет 2278 названий буддийских текстов (7046 *цзюаней*). При династиях Суй и Тан в столице существовало несколько крупных государственных архивохранилищ-библиотек (Хунвэньгуань, Цзясяньюань, Ханьлиньюань, Вэньсюэгуань и др.), которые занимались не только учетом и комплектованием литературы вообще, но и ее размножением — перепиской. Обычно приказом императора предписывалось, например, обеспечить все уездные или областные хранилища таким-то произведением. При суйском Янь-ди таких хранилищ в стране насчитывалось 612 с общим количеством в 900 000 свитков с буддийскими произведениями. К 731 г. в одной только библиотеке Цзясяньюань («Палате средоточия мудрости»), которую Икэда Он сравнивает с Александрийской музеею, было 80 000 свитков [10].

В скрипториях, которые были организованы при центральных архивохранилищах-библиотеках, работало много ученых, художников, существовали специальные штаты профессиональных переписчиков, редакторы, корректоры и вычитчики. Переписку рукописей контролировал специально назначенный цензор. Была разработана четкая система оформления и хранения литературы.

В Дуньхуане организованная переписка сутр, насколько позволяют судить об этом найденные там документы, была только при тибетцах и в период Гуйцизюнь [25; 29], т. е. когда этот район был изолирован от Китая. При Суй и Тан существование казенных скрипториев в Дуньхуане прослеживается только в 511—514 и в 530—534 гг. (см. примеч. 5).

¹⁵ *Суцзян* — букв. «простонародные рассказы», «народное повествование». Один из видов буддийской проповеди, рассчитанной на широкую аудиторию, на простой народ. Чтение этих проповедей, как сообщает в своих дневниках Эньнин, было принято проводить в течение месяца трижды в год — в 1, 5 и 9-м месяцах. Однако в Дуньхуане они проходили как будто бы только дважды — в 1-м и 9-м месяцах [20].

О практике изустного распространения буддизма в Китае и о характере произведений, положенных в их основу, а также о том, как буддийские тексты породили в китайской литературе возникновение некоторых новых жанров, см. в работах Л. Н. Меньшикова [1; 2; 14].

¹⁶ Создать или накопить заслуги можно было индивидуально (см. примеч. 13) или группами (семьей, родственной группой, коллективом *шэ*), например, постройкой какого-нибудь культового сооружения. Среди найденных в Дуньхуане рукописей имеется некоторое количество так называемых *гундэцзи* (тексты с перечислением поступков, которые были направлены дарителями на укрепление буддийской общины, и с пожеланиями получить за это определенные блага для себя), происхождение которых связано с постройкой на средства членов *шэ* пещерных храмов и *ланьжо*. В этих текстах наряду с пожеланиями благополучия членам своих общин

коллективы *шэ* выражают надежду видеть жизнь в крае спокойной, желают счастья и долголетия правящему в Дуньхуане дому и т. п.

¹⁷ Под апокрифами, по определению Л. Н. Меньшикова, в китайском буддизме понимаются произведения, не являющиеся переводами буддийских сочинений (с санскрита или пали), но написанные в Китае и имитирующие форму обычных сутр. Почти все апокрифы были утеряны и в Дуньхуане найдены вновь. Они дают богатый и интересный материал по истории приспособления буддизма в Китае к китайским распространенным понятиям. Создание произведений подобного типа, основанных на наиболее элементарных и широкодоступных принципах буддизма с учетом традиционно сложившихся основных норм конфуцианства, а также многочисленных даосских обрядов и культов, было вызвано стремлением буддистов не вступать в конфликт с народной идеологией, доказать, что понятия буддизма не вступают в противоречие с системой, которую народ кладет в основу своих воззрений на некоторые стороны жизни [1, с. 82—84].

¹⁸ Здесь и ниже квадратные скобки выделяют слова, отсутствующие или утраченные в подлиннике. Добавлены в переводе для большей связности по-русски.

¹⁹ Шифр «Р» указывает на принадлежность данной рукописи к фонду Пелльо, который хранится в Национальной библиотеке в Париже. «S» — шифр коллекции Стейна в Британском музее.

²⁰ Дань — мера объема сыпучих тел, состоявшая из 10 доу (100 шэн). При Тан и У-дай равнялась 59,4 л; один доу = 5,94 л.

²¹ Подробное описание и текстологический анализ документов, которые вошли в настоящую статью из Дуньхуанского фонда Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (коллекция С. Ф. Ольденбурга, шифр Дх-...), будут опубликованы в кн.: «Китайские документы из Дуньхуана», вып. II. Факсимиле документов, перевод с китайского, исследование и приложения Л. И. Чугуевского.

²² *Шэчжайвэнь* («тексты общинных молебствий») — особый вид молитвенников, составлявшихся на предмет проведения какого-либо общинного молебствия или религиозного собрания. Эти тексты, отличаясь друг от друга лишь в стилистическом отношении, были полностью идентичны по своей форме и существу. Вступительная их часть содержала прежде всего набор формул, которые прославляли учение Будды и воспевали его величие. Затем шла пояснительная, основная часть, в которой раскрывалась как направленность данного религиозного собрания (или богослужения), так и формы его проведения. И, наконец, излагались конкретные желания членов *шэ*, которые должны быть исполнены.

²³ *Шэюаньвэнь* («тексты с пожеланиями общины») — вид молитв, в которых перечисляются общие желания членов *шэ* или благие пожелания молящимся, местным правителям и т. п. Часто эти тексты входили составной частью в *шэчжайвэнь* (см. примеч. 22).

²⁴ *Шэивэнь*, или *шэвэнь* («тексты молитв общины») — часто употреблялись как собирательный термин для обозначения молитвенных текстов *шэ* либо как сокращенное от *шэчжайвэнь* и *шэюаньвэнь*.

²⁵ Кроме упомянутых здесь документов, уже одно название которых указывает на их непосредственное отношение к *шэ*, имеется еще ряд текстов, содержание которых свидетельствует об участии членов этих объединений в общих для всех буддийских праздниках и обрядах. К их числу относятся: *иньша фовэнь*, *жаньдэнвэнь*, *эр юэ ба жи вэнь* и др.

²⁶ *Лянху* — категория непосредственных производителей, занимавшихся производством растительного масла [17]. Используя принадлежавшие монастырям средства производства — масловыжимальные прессы, *лянху* должны были поставлять им определенное (на год) количество масла, которое шло как на пропитание монастырской братии, так и на реализацию излишков на рынке. Сырье, необходимое для его производства, предостав-

лял монастырь. Он же брал на себя все расходы по установке и амортизации оборудования. В качестве компенсации за свой труд *лянху* получали право на свободную эксплуатацию монастырского оборудования, однако с той части продукции, которую они производили для продажи, монастырь взимал с них своеобразный промысловый налог, который зафиксирован в дуньхуанских документах под названием *лянкэ*.

Относительно характера отношений монастырей с *лянху* существуют разные точки зрения. Одни считают, что названная категория непосредственных производителей состояла из наемных рабочих [24], другие видят в их отношениях элементы аренды [19а].

²⁷ *Даочан* — собственно «площадка истины», от санскр. *Budhimandala*. Первоначально место, где Будда достиг просветления. Позднее это название стало нарицательным для мест культовых отправлений, где проводились буддийские собрания, празднества и т. п.

²⁸ *Цзяши* (от санскр. *Kasāya*) — название одного из одеяний монахов. Наплечная накидка (хитон), символизировавшая избавление от трех пороков, свойственных человеческому роду, — чревоугодия, нечистых слов и поступков.

²⁹ 8-й месяц в условиях Дуньхуана, как нам известно из тех же дуньхуанских документов, приходился на страдную пору. В конце этого месяца истекал срок возврата ссуды [35].

³⁰ Описание рукописи см. [4, № 1594].

³¹ В тексте пропущен знак *ши* — «десяток».

³² При династиях Тан и У-дай 1 чи был равен 31,1 см.

³³ *Чэтоу* — название хозяйственной должности. По-видимому, нес ответственность за содержание и организацию транспортного хозяйства.

³⁴ Судя по косвенным сведениям, содержащимся в тексте одного из циркулярных предписаний (Дх-5699), У Те-цзы был членом объединения Чэньаньфан сяньшэ, которое функционировало при мужском монастыре Юньаньсы.

³⁵ Если упомянутый выше У Те-цзы действительно был членом названной нами общины, то есть все основания рассматриваемую здесь рукопись считать частью отчетного документа монастыря Юньаньсы, который был в волости Лунлэсян. Время написания этого документа, как и Дх-5699, можно отнести к 937—958 гг.

³⁶ Сведения, которые сохранились в этом документе, дают возможность установить только 40% (191 из 466 чи) всех поступлений ткани. Если предположить, что остальные 275 чи были пожертвованы малосостоятельными или щедрыми дарителями, то утраченная часть отчета должна содержать указания минимум еще на 15—20 источников ее поступления.

³⁷ *Вэн* — обычно глиняный сосуд с горловиной, применявшийся для приготовления (закваски) вина. В дуньхуанских документах чаще упоминается в качестве меры объема: «один вэн», «половина вэна». Емкость его установить пока не удалось.

³⁸ Среди непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах, были не только наемные или арендаторы, но также и категория монастырских зависимых, которых в период тибетского господства в Дуньхуане называли *сыху* («монастырские») [24а], а при Гуйцизюнь — *чанчжу байсин* («постоянные крестьяне») [37; 40; 45].

³⁹ *Чжуаньте* — собственно «извещение по округу», распространенный в Дуньхуане способ оповещения членов различных корпораций, объединений — духовной и мирских общин, производственных артелей и т. п. Тексты циркулярных предписаний составлялись в одном экземпляре и, как правило, подписывались *луши*. По своей форме *чжуаньте* состояли из двух частей: в первой излагалось основное содержание предписания, которым предлагалось выполнить определенные обязанности, вытекавшие из устава или правил данного объединения, а во второй шло перечисление лиц, кото-

рочы это предписание касалось. В заключительной части основного текста почти всегда напоминалось о мерах наказания или взыскания в случае невыполнения («в соответствии с уставом») или нарушения данного предписания. Каждый, кто ознакомился с документом, должен был против своей фамилии поставить подпись (или знак), обычно ставили точку, и передавать предписание дальше, по кругу, очевидно ближайшему соседу. Последний, по-видимому, возвращал *чжуаньте* в исходный пункт — в правление общины.

⁴⁰ Описание рукописи см. [5, № 2916].

⁴¹ *Хэ* — сорт грубой шерстяной ткани; дерюжка.

⁴² В тексте стоит *пи* — кусок. Его установленные стандартные размеры составляли 4 *чжана* (40 *чи*) × 1,8 *чи* (см. примеч. 32). Если же судить о размерах *пи* по контрактам о займах тканей, которые были найдены в Дуньхуане [36], то размеры его колебались от 36 до 40 *чи* при ширине 1,8—1,9 *чи*. В шести выявленных нами случаях ширина куска составляла от 2 до 2,6 *чи*.

Здесь нельзя не отметить, что в тех же контрактах о займе тканей за единицу измерения тканей сорта *хэ* был принят *дуань* (отрез), а не *пи*, причем размеры отрезов не указываются вообще. Только в одной рукописи [S-1946; 31; 34] мы нашли упоминание о том, что *дуань* должен быть равен 1,2 *чжана* (12 *чи*).

⁴³ Подобная оговорка присутствует во всех циркулярных предписаниях. Возможно, штраф, который взымался с них, шел в резервный фонд общины либо как дополнение к тому, что должны были собрать члены объединения в данном конкретном случае.

⁴⁴ *Цзяо* — одно из названий сосудов для вина, рог. Поскольку в документах, как правило, в качестве объема фигурируют «один *вэн*», «половина *вэна*» и «один *цзяо*» вина, то думается, что он составлял четвертую часть *вэна* (см. примеч. 37).

⁴⁵ *Туаньтоу* — старшина группы, отряда. К сожалению, здесь трудно определить, руководителем какой группы было данное лицо. Дело в том, что в Дуньхуане по групповому принципу были организованы и монахи, занимавшиеся хозяйственными работами, и зависимое от монастырей население (*сыху*), и члены различных объединений или артелей. Были *туаньтоу* и внутри мирских общин.

⁴⁶ *Сянгуань* — начальник волости, волостной староста.

⁴⁷ *Паньгуань* — название должности, обычно мелкие чиновники, служившие в государственных учреждениях. Была такая должность и при дуньхуанских монастырях.

⁴⁸ Полная сохранность документа позволяет предполагать, что в состав рассматриваемой общины входила, как минимум, 21 семья, т. е. те 19 человек, что перечислены в конце документа, плюс *луши* Ань, подписавший это предписание, и семья *Хэ Цзы-шэна*, которую постигло несчастье. Кто-то из членов общины должен был исполнять обязанности *шэцжана* — главы объединения, однако упоминания о нем здесь мы не находим. Вряд ли его не было вообще и он пропущен здесь случайно. Очевидно, в его яче просто не было необходимости.

Обращает внимание преобладание в составе общины представителей фамилий Ань и Фань (по 7 человек от каждого рода), которые составляли $\frac{2}{3}$ общего состава общины. Одна треть общинников имеет должностные звания, причем носители фамилии Ань, как видим, занимали руководящие посты в местной волостной (*сянгуань*, *паньгуань*) и общинной (*шэгуань*, *луши*) администрации, представители других фамилий (Фань, Тан и Кун) исправляли хозяйственную должность *туаньтоу*.

⁴⁹ Еще более четко ссылки на статьи устава прослеживаются в предписании под шифром Дх-1439а [41].

⁵⁰ Текст рукописи хранится в Британском музее под шифром S-6537

об. [24, с. 233—235]. Время ее составления, как считает Тикуса Масааки, относится к началу периода Гуйицзюнь, т. е. к 50-м годам IX в.

⁵¹ См. примеч. 11.

⁵² *Цзяньфу* — букв. «построить счастье». Ни в одном из общезвестных толковых словарей этот термин не зарегистрирован. Содержание его продолжает оставаться не уточненным. В циркулярных предписаниях он встречается в устойчивом контексте: «ежегодно (или в соответствии с традицией) один день (отводить для) *цзяньфу*», т. е. это одно из обязательных мероприятий объединений *шэ*. Наба Тосиасада, посчитав, что термин *цзяньфу* — это сокращенное от *цзянь фухуэй* («провести собрание при монастыре»), дальше этого определения не пошел [18, ч. 4, с. 763]. Не уточнили значение термина и более поздние исследователи (ни Ж. Жерне, ни Тикуса Масааки). Вместе с тем, думается, что раскрытие этого термина позволит уточнить один из важнейших вопросов, которые возникают при изучении деятельности *шэ*. Так, в одном из общинных документов [Р-4536 об., см. 16, ч. 3, с. 544; 18, ч. 4, 763—764] мы читаем, что «ежегодно для (того, чтобы обеспечить проведение) всех трех постов устраивается *цзянь цзы фухуэй*», т. е. «собрание по созданию материальных средств». Местом сбора, куда с соответствующим количеством зерна предлагалось явиться на *цзяньфу*, всегда назван конкретный монастырь. День собрания (обычно это было в конце или в начале года), похоже, никогда не был связан ни с одной из общих для всех дат, ни с каким-либо праздником.

⁵³ *Сань чанюэ чжай* — букв. «три великих поста». Этим собирательным термином обозначались три месяца — 1, 5 и 9-й. В эти месяцы проводились специальные богослужения (в том числе и *суцзян*, см. примеч. 15), которые имели своей целью наставить слушателей-прихожан на самоусовершенствование, на творение добрых дел. В эти месяцы миряне особенно строго должны были соблюдать запрет на убой скота. Соблюдением этой одной из пяти великих заповедей («не убий») буддизма мирянин мог создать себе хорошую карму.

⁵⁴ В текстах обычно стоит термин *саньцзянь*, что может означать «три дела», «три случая», «три (одежды)». Как видим, общинный фонд обеспечивал материальные издержки только на трех членов семейства. Сохранившиеся фрагменты общинной отчетности позволяют говорить о существовании своеобразных лицевых счетов (так называемых *минму*), куда по просьбе, очевидно, самого вступавшего в общину вносились имена трех членов его семьи, которые могли претендовать на получение *цзэн* (приношений). В первую очередь это были, конечно, те, кто по возрастному данным мог раньше других переселиться в потусторонний мир. Известны случаи (см. S-2041), когда положения устава в части оказания помощи на похороны распространялись и на членов семьи, которым исполнилось 10 лет.

⁵⁵ *Иньшафо* — размножение изображений Будды при помощи деревянных досок или особых трафаретов (см. *иньшафохуэй*, примеч. 60).

⁵⁶ *Чжайчжу* — жертвователь, лицо, которое в качестве дара преподнесло монастырю продукты питания; в общине — распорядитель пиршества, религиозного собрания.

⁵⁷ См. примеч. 7.

⁵⁸ *Жаньдэнхуэй* — название одного из основных буддийских праздников (праздник фонарей, 14—16-го числа 1-го месяца), сопровождавшихся иллюминацией, возжиганием светильников. Устраивался он в честь Будды в 24-м перерождении. Вообще возжигание светильников устраивалось и в других случаях. В общинах, например, они практиковались при совершении молений, посвященных чьему-либо выздоровлению, на молениях с пожеланием кому-либо благополучного путешествия. Растительное масло, которое требовалось для заправки светильников, поставляли члены *шэ*.

⁵⁹ *Юйланыпэньхуэй* — название одного из основных буддийских праздников (праздник поминовения душ 15-го числа 7-го месяца), обрядов.

Соблюдение этого праздника обусловлено сюжетом «Сутры об улламбане». Ее содержание призывает последователей буддизма делать самые разнообразные приношения общине. Ученик Будды Мулянь (Маудгальяян) узнает, что его мать попала в ад, где предается страшным мучениям. При помощи Будды Мулянь проникает в ад. Усердным следованием учению Будды, предаваясь покаянию и стремясь к постижению истины, он добивается освобождения матери от вечных мук. Впоследствии ежегодно в 15-й день 7-го месяца Мулянь делает обильные приношения общине, чем добивается избавления от наказания за грехи предков в семи поколениях.

⁶⁰ *Иньшафохуэй* — название одного из буддийских обрядов (сокращенно *иньшафо* или *иньфохуэй*), которые приходились на 1-й месяц. Суть его состояла в том, что при помощи клише верующие делали оттиски с изображением Будды (на листе бумаги или на ароматной глине). Буддийская заслуга здесь зачитывалась так же, как за чтение молитв, т. е. каждый сделанный оттиск соответствовал однократному прочтению специальной молитвы (*иньшафовэнь*), которые читались на молениях. Судя по циркулярным предписаниям, члены *шэ* совершали этот обряд в своем узком кругу. Тот, у кого проводилось такое собрание, должен был обеспечить клише и необходимую жертвенную пищу.

⁶¹ См. примеч. 53.

⁶² Текст этой рукописи сохранился в тетради, которая кроме приведенного нами заявления Ван Фэнь-цзы содержит еще 3 документа (акт об усыновлении, контракт о найме и о разделе имущества) и одно письмо. Видимо, кто-то переписал их в качестве образца для своей практической работы.

⁶³ *Циньциншэ* — термин *циньцин* в словаре диалектных выражений Жэнь Эр-бэя [9, с. 366], составленном на основании дуньхуанских текстов, отождествляется со словосочетанием *цинью*, т. е. «родные, знакомые и друзья».

⁶⁴ *Цюйжэнь* — этим термином обозначали лиц, прямой обязанностью которых было ремонтировать шлюзы, плотины и вообще следить за состоянием ирригационной системы, каналов (*цюй*). Организационно они были объединены в специальные группы, артели, каждая из которых, судя по косвенным сведениям, имела, как и *шэ*, свой устав [42].

⁶⁵ *Синжэнь* — сокращенное от *синъжэнь* — «почной караул». Организованы были по типу *цюйжэней* (см. примеч. 64). Похоже, что они содействовали органам местной власти в поддержании общественного порядка. Об одной из функций этих отрядов свидетельствует рукопись S-3005 из коллекции Стейна, к сожалению, она не опубликована и доступна только по каталогу Л. Джайлза [7, № 7852] — это «Список *синжэней*, охраняющих большую статью Будды», в нем зарегистрировано 11 человек. Институт *синжэней* существовал при Тан, в период Гуйцизюнь и, очевидно, сохранялся и при тибетцах, так как мы знаем, что при них в Дуньхуане была такая административная единица, как *Синжэнь булю* — «поселение *синжэней*».

⁶⁶ См. примеч. 56.

⁶⁷ *Фаюаньвэнь* — досл. «Изречение (выражение) пожеланий», особый вид молитв у буддистов. О них см. [2, с. 161; 14, с. 16—17].

⁶⁸ В тексте одного из сохранившихся уставов (P-3989), который опубликован в работе Чэнь Цзу-луна [46, с. 75—77], есть оговорка, что сам устав должен быть объявлен всенародно и доведен до сведения властей.

⁶⁹ Рукопись из коллекции Отани (№ 2838). Исследована в статье Найто Кэнкити, посвященной изучению официальных документов Танской эпохи [19, с. 29—30].

⁷⁰ Судя по резолюции на оборотной стороне этого документа, здесь имеются в виду *шэгуань* и *цуньчжэн* волости Сюаньцюаньсян.

⁷¹ Описание рукописи см. [4, № 1633].

⁷² *Яцзянь* — название повинности, существовавшей в Китае в начале династии Сун. Под этим же термином понимают и тех, кто ее выполнял. Несли охрану правительственных складов, занимались транспортировкой (сопровождением) казенного имущества. В период У-дай — военизированные отряды при аппарате *цзедуши*.

⁷³ *Мао* (*маоши*) — в Китае сутки подразделялись на 12 отрезков времени, по 2 часа каждый. Обозначались они циклическими знаками. Цикл *мао* соответствовал отрезку от 5 до 7 часов утра.

⁷⁴ О практике привлечения организаций и местного населения к участию в торжественных шествиях рассказывает, в частности, документ P-2856 [24, с. 252—253; 46, с. 94—97]. Происхождение его связано с организацией похорон главы дунхуанской духовной общины У-чжэня (816—895). В этом документе детально расписан порядок процесса, названы конкретные лица, отвечающие за организацию каждой ее части, распределены обязанности между отдельными монастырями и коллективами. В частности, в числе непосредственных участников и организаторов процессии названы отдельные объединения мирян.

Л и т е р а т у р а

1. Бяньвэнь о воздаянии за милости (Рукопись из Дунхуанского фонда Института востоковедения). Часть I. Факсимиле рук., исслед., пер. с кит., коммент. и табл. Л. Н. Меньшикова. М., 1972.
2. Бяньвэнь о Вэймоэзе. Бяньвэнь Десять благих знамений (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дунхуанского фонда Института народов Азии). Изд. текста, предисл., пер., коммент. Л. Н. Меньшикова, М., 1963.
3. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
4. Воробьева-Десятовская М. И., Гуревич И. С., Меньшиков Л. Н., Спирин В. С., Школяр С. А. Описание китайских рукописей дунхуанского фонда Института народов Азии. Вып. I. М., 1963.
5. Воробьева-Десятовская М. И., Зограф И. Т., Мартынов А. С., Меньшиков Л. Н., Смирнов Б. Л. Описание китайских рукописей дунхуанского фонда Института народов Азии. Вып. II. М., 1967.
6. Демидова М. И. Дунхуанская книга как памятник китайской культуры конца IV — первой половины IX века. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1974.
7. Giles L. Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum. L., 1957.
8. Gerne J. Les aspects économiques du Bouddhisme dans la société Chinoise du V-e au X-e siècle.— «Publications de l'école Française d'extrême orient». Vol. XXXIX. Saigon, 1956.
9. Жэнь Эр-бэй. Дунхуан цюй чутань. Шанхай, 1955.
10. Икэда Он. Сэй То-но сюкэнъин.— «Хоккайдо дайгаку бунгакубу киё». Т. 19. Ч. 2. 1971, с. 47—48.
11. Кайюань шицзяолу. Сост. Чжи-шэн. [Б. м.], 1735 (?).
12. Канаока Сёко. Тонко-но минсю, соно сэйкацу то сисо. Токио, 1972.
13. Китайские документы из Дунхуана. Вып. I. Факсимиле. Изд. текстов, пер. с кит., исслед. и прил. Л. И. Чугуевского. М., 1981.

14. Китайские рукописи из Дуньхуана. Памятники буддийской литературы сувэньсюэ. Изд. текстов и предисл. Л. Н. Меньшикова. М., 1963.
15. Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства. М., 1968.
16. Наба Тосисада. Буккё синко-ни мотодзукитэ сосики-сэраэртару тюбанто годай дэидай-но сяю-ни цукитэ.—«Сирин». 1939, т. 24, ч. 3—4.
17. Наба Тосисада. Рёко ко.—«Сина буккёси гаку». Т. 2, ч. 1, 2, 4.
18. Наба Тосисада. Тодай-но сяю-ни цукитэ.—«Сирин», 1938, т. 23, ч. 2—4.
19. Найто Кэнкити. Сайнки хаккэн тодай каммондзё-но кэнкю.—«Сайнки бунка кэнкю». Т. 3. Киото, 1960, с. 9—131.
- 19а. Нинда Нобору. То-мацу Годай-но Тонко дзин дэнко канкэй бунсё.—«Сайнки бунка кэнкю». Т. 2. Киото, 1959, с. 69—90.
20. Reischauer E. O. Ennin's Travels in T'ang China. N. Y., 1955.
21. Се Чжи-лю. Дуньхуан шу сюйлу. Шанхай, 1957.
- 21а. Сюй гао сэн чжуань. Сост. Дао-сюань. [б. м.], 1735?
22. Тан хуэй яо. Сост. Ван Фу. Шанхай, 1955.
23. Тикуса Масааки. Тонко-но сокан сэйдо.—«Тохо гакухо». Т. 31. Киото, 1961.
24. Тикуса Масааки. Тонко сюцудо «ся» бунсё-но кэнкю.—«Тохо гакухо». Т. 35. Киото, 1964.
- 24а. Тикуса Масааки. Тонко-но дзико ни цуйцэ.—«Сирин». 1961. Т. 44, № 5.
25. Фудзиэда Акира. Сасю кикигун сэцудоси симацу.—«Тохо гакухо». Т. 12. Ч. 3—4. Т. 13. Ч. 1—2. Киото, 1942—1943.
26. Фудзиэда Акира. Тобан сихайки-но Тонко.—«Тохо гакухо». Т. 31. Киото, 1961.
27. Фудзиэда Акира. Тонко-но сонн сэки.—«Тохо гакухо». Т. 29. Киото, 1959.
28. Фудзиэда Акира. Тонко-но сякё-но дзи сугата.—«Бокуби», № 97. Киото, 1960.
29. Фудзиэда Акира. Fujieda Akira, The Tunhuang manuscripts. A General Description.—«Zinbun», № 9. Kyoto, 1966.
30. Цукамото Дзэнрю. Тонко буккёси кайсэцу.—«Сайнки бунка кэнкю». Т. II. Киото, 1958, с. 37—77.
31. Чугуевский Л. И. Дуньхуан в VIII—X вв. (в печати).
32. Чугуевский Л. И. Дуньхуановедение.—Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1968. М., 1970.
33. Чугуевский Л. И. Заемные документы из Дуньхуана.—Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткое содержание докладов VII годичной научной сессии ЛО ИВАН, апрель 1971 года. Л., 1971.
34. Чугуевский Л. И. К вопросу о формах личной зависимости в Дуньхуане.—Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XI годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (краткие сообщения и автоаннотации), 1975.
35. 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 V годичной научной сессии ЛО ИВАН, май 1969 года. Л., 1969.
36. Чугуевский Л. И. Китайские юридические документы из Дуньхуана (заемные документы).—Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1975.
37. Чугуевский Л. И. Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дунь-

- хуане.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. IX научная сессия ЛО ИВАН (автоаннотации и краткие сообщения). Л., 1973.
38. Чугуевский Л. И. Некоторые данные об отношениях объединенной мирян с местной администрацией в Дуньхуане.— Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1977.
 39. Чугуевский Л. И. Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана.— «Страны и народы Востока». Вып. X. Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. М., 1971.
 40. 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.
 41. 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.
 42. Чугуевский Л. И. Оросительная система в Дуньхуанском уезде.— Одиннадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980.
 43. Чугуевский Л. И. Танские подворные списки из Дуньхуана, Чжань и Турфана.— Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1974.
 44. Чугуевский Л. И. Фрагмент «фаншу» из дуньхуанского фонда ИНА АН СССР.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов IV годичной научной сессии ЛО ИНА, май 1968 года. Л., 1968.
 45. Чугуевский Л. И. Хозяйственные документы буддийских монастырей в Дуньхуане.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. VIII годичная научная сессия ЛО ИВАН (автоаннотации и краткие сообщения). Л., 1972.
 46. Chen Tsu-lung. La vie et les oeuvres de Wou-tchen (816—895). Contribution à l'histoire culturelle de Touen-houang.— «Publications de l'école Française d'extrême orient». Vol. XL. P., 1966.