

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

ИСТОРИЯ
И КУЛЬТУРА
ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСТОРИЯ
И КУЛЬТУРА
ЦЕНТРАЛЬНОЙ
АЗИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1983

Редколлегия

член-кор. АН СССР Г.М.Бонгард-Левин, акад. Б.Г.Гафуров,
С.Г.Кляшторный, Е.И.Кычанов, В.Г.Лукин,
акад. А.П.Окладников

В сборнике публикуются статьи, посвященные древней и средневековой истории и культуре Центральной Азии на основании данных письменных источников, археологических исследований и памятников искусства. Впервые публикуются некоторые уникальные тексты из Центральной Азии.

И 0503000000-098 139-83
013(02)-83

© Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука", 1983.

От редколлегии

В конце 1966 г. в программу ЮНЕСКО был включен проект по изучению цивилизации Центральной Азии. Он был принят на основании рекомендаций советских востоковедов, получивших поддержку со стороны ученых Афганистана, Индии, Ирана, Пакистана и делегаций этих стран, участвовавших в работе 14-й сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО. В программе записано, что цель нового проекта состоит в "лучшем ознакомлении с цивилизациями народов Центральной Азии посредством археологических исследований и изучения их истории, науки и литературы", что исследования эти будут иметь отношение к географическому региону, включающему территории Афганистана, Восточного Ирана, Индии, Пакистана и среднеазиатских республик Советского Союза. Позднее к проекту присоединились ученые Монголии и КНР.

Это был первый опыт практической организации сотрудничества ученых из стран данного региона в изучении культур Центральной Азии. В новых исторических условиях, когда обретшие независимость страны Азии стали равноправными участниками международных отношений, а их национальная наука получила заметное развитие, проект ЮНЕСКО должен был стать одним из инструментов организации активного участия этих стран в изучении общего культурного наследия в рамках регионального и международного сотрудничества.

На протяжении почти двух тысячелетий судьбы многих народов Центральной Азии были взаимосвязаны. Это породило известную общность их материальной и духовной культуры, отразилось на их языке и литературе. Отсюда, с одной стороны, заинтересованность современных государств данного района в проведении исследований, а с другой — необходимость объединения усилий ученых в изучении культурного наследия древних цивилизаций.

Важным этапом в изучении культур Центральной Азии стало создание в 1978 г. Международной ассоциации по

изучению культур Центральной Азии (президентом Ассоциации был избран акад. Б.Г.Гафуров). Был утвержден устав Ассоциации как "неправительственной научной организации". Ее цели и задачи сводятся к следующему:

а) содействие изучению культур народов Центральной Азии, включая их историю и этническое происхождение, литературу и языки, искусство, философию, историю науки, социальное и экономическое развитие с древнейших времен до наших дней;

б) осуществление планирования и координации изучения культур Центральной Азии, проводящегося в рамках регионального и международного сотрудничества ученых, а также таких предприятий, как совместные археологические раскопки или этнографические и лингвистические исследования;

в) содействие международным обменам, исследованиям и культурному сотрудничеству посредством организации совещаний специалистов, международных симпозиумов и конференций и обмена научной информацией и трудами;

г) сотрудничество с институтами и центрами, деятельность которых направлена на изучение и популяризацию знаний о культурах Центральной Азии;

д) содействие распространению знаний о цивилизациях народов Центральной Азии и их вкладе в развитие мировой науки и культуры посредством публикации материалов и результатов исследований, осуществляемых под эгидой Ассоциации.

Самое активное участие в осуществлении проекта "Центральная Азия" приняли советские ученые. Достаточно сказать, что три из шести крупных международных научных конференций были организованы в республиках советской Средней Азии. Советские ученые внесли большой вклад в дело подготовки публикаций ЮНЕСКО о культуре Центральной Азии. В проекте ЮНЕСКО участвуют не только ученые из республик Средней Азии, но и значительное число специалистов из научных центров Российской Федерации, включая автономные Бурятскую и Тувинскую республики, республик Закавказья, Прибалтики и других районов СССР.

За последние годы советские востоковеды добились особенно ощутимых результатов в изучении древних культур Центральноазиатского региона, открыты новые уникальные археологические комплексы в Средней Азии и советско-монгольской экспедицией в Монголии, наука обогатилась ранее неизвестными памятниками письменной традиции народов Центральной Азии. Настоящий сборник знакомит с некоторыми результатами этих новых работ и намечает пути дальнейших исследований древних цивилизаций Центральной Азии. Хорошо известно, что в этой области востоковедения отечественная наука имеет славные и прочные традиции, развивать и обогащать которые — долг советских ученых.

Сборник подготовлен к печати Сектором идеологии и культуры древнего Востока Института востоковедения АН СССР.

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
В ПАМЯТНИКАХ ПИСЬМЕННОСТИ

Г. М. Бонгард-Левин

К ИССЛЕДОВАНИЮ САНСКРИТСКИХ ТЕКСТОВ
ИЗ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

(Новый фрагмент махаянской "Махапаринирванасутры")

За последние годы санскритские и сакские тексты из Центральной Азии, хранящиеся в Рукописном фонде Ленинградского отделения Института востоковедения, вновь стали объектом пристального внимания ученых¹. Успешно были продолжены исследования, проводившиеся в конце XIX - начале XX в. акад. С.Ф.Ольденбургом², а позднее - талантливым востоковедом В.С.Воробьевым-Десятовским. Работы последнего заложили прочный фундамент для изучения санскритских рукописей из Центральной Азии³.

В.С.Воробьеву-Десятовскому удалось отождествить ряд уникальных текстов из Центральноазиатского фонда (прежде всего из коллекции Н.Петровского), в том числе пять фрагментов махаянской "Махапаринирванасутры" - одного из важнейших религиозных сочинений северного буддизма (позднее нами был обнаружен и идентифицирован еще один - шестой - фрагмент указанной сутры⁴). Ученые располагали до сих пор лишь двумя небольшими фрагментами махаянской версии (на санскрите) "сутры о нирване"⁵. Понятно, что публикация вновь обнаруженных текстов представляет большой научный интерес: новые фрагменты важны не только для текстологического изучения сутры, но прежде всего для выяснения общей проблемы - соотношения хинаяны и махаяны (сопоставление хинаянской и махаянской версий свидетельствует о различной трактовке многих кардинальных понятий буддийской доктрины).

Махаянская версия "Махапаринирванасутры" была весьма популярна в Центральной Азии⁶. Из китайских источников известно о путешествии в Хотан для поисков списков

сутры уроженца Магадхи Дхармакшемы - переводчика текста на китайский язык⁷. Нет ничего удивительного, что в коллекции Н.Петровского имеются фрагменты различных рукописных копий "сутры о нирване". Публикуемый нами фрагмент на основании палеографии может датироваться VI-VII вв. н.э.⁸. Сопоставление его с тибетским и китайскими переводами показало исключительную близость к тибетскому переводу Джинамитры, Джинагарбхи и Девачандры.

Фрагмент состоит из одного листа (*recto* и *verse*), размер 31 x 9 см, семь строк на странице, в строке 57-59 акшар. На четвертой строке слева - кружок и специальное отверстие для брошюровки. Текст местами поврежден: на расстоянии 14 см от левого поля - лакуна размером 15 см. Слева сохранилась пагинация листа - № 148. Бумага светло-коричневая, текст нанесен черной тушью. В коллекции Н.Петровского фрагмент хранится под номером $SI \frac{P}{88d}$. Он соответствует листам I50a(5) - I51a(2) тибетского ксилографа (*Ḥphags-pa yōḥs-su-nyā-nān-las-ḥdas-pa chen-po theg-pa chen-poḥi mdo*, *Bkaḥ-ḥgyur*, том *tha*) и 428a(2)-в(I2) китайского перевода Дхармакшемы (XII том китайской "Трипитаки").

Публикуемый ниже фрагмент (см. рис. 1) представляет в распоряжение исследователей источник, позволяющий по-новому подойти к анализу важнейшего религиозного сочинения буддизма - "сутры о нирване" - и дополняет имеющиеся сведения по центральноазиатской палеографии. Он чрезвычайно важен и для решения более общей проблемы о соотношении хинаяны и махаяны. Лингвисты получают дополнительный материал для выявления специфики буддийского санскрита (текст содержит ряд не учтенных в словаре Эджертон слов и не засвидетельствованных в других буддийских текстах грамматических форм).

Recto

(1) *vantam etad avocat. kiṃ bhagavān² sarvvanirvaśeṣaṃ vā ke ko vā sarvve. āha sma. sarvve kuśalapakṣā: nityāḥ sukhā itī. nirvaśeṣāthā: e-*

(2) *vaṃ anye sāvaśeṣa. anye nirvaśeṣā itī veditavyā.*

dharma-kāmena kulaputreneti. āha sma. aho tathāgataḥ sarvasat-
vāḥ² rāhul/e/ve pa-

(3) śyati. parituṣṭo 'smā³ āha sma. sādhu sādhu kulaputra.
evam sūkṣmadarsinā bhavitavyam. āha sma. idāni⁴ bhagavān. mahā-
parinirvāṇam

(4) mahāsūtram⁵ puṇyaprasūtim ākhyāhi. āha sma. asya sūtra-
sya nāmāpi śrotṛbhyo⁶ na śakyaṃ vādmātreṇābhidhātum. sarvasāra-
vakapra-

(5) tye kabuddher⁷ api buddhaviśaya: idaṃ avacityāntvāt⁸. aha
devamanuṣya/śa/su/rā-h ekakanthā bhagavantaṃ gāthābhīr adhyabhā-
sata/buddhācīṅtyā⁹ a-

(6) cintyadharme. pravakta dharmāḥ saṃghasācāśrīto 'tvary-
yajasraṃ¹⁰. tasmā nātha i ... rājā vaidihōjātasatruḥ mahā-

(7) tān [nāyat/ya/ṛtasnehasasūdhāmūla¹¹ nādyāpeti tvaṃ tate
n asman istā ... putrakāśya-

Verso

(1) po...: dharmāścānanda. cchetsyate saṃśayānta: yūyaṃ...
mahat/ / pū-

(2) jā mahatī bhagavati vidhāyā¹ anuttarāyāṃ samyaksaṃbod-
hau praṇidhā[nā].t/ / / / yu/ / / / ṃa bhūmeud² bodhisa-

(3) [tva/sthānaṃ. pratilapsyate. aha bhagavāṃ manyuśriyaṃ³
ca kumārakabhūtaṃ ma/hākaśyapa? / ... ca brāhmaṇ/e/... tvaṃ cum-
dakarmāraputraṃ bodhāvabhiṣicya

(4) tāṃstrīn bodhisatvāṃ etad avocat.apramādam apramādam
kulaputrā. kurutāmakam paramaḥ kaṭivyādhi. sambhūta. tatkumāra-
kopāyena śamayitum icchā-

(5) mi glānagṛhe. muhūrta⁴. tasmād ānujñāta⁵ tvaṃ manyuśrī
sarvaparśabhyo dharmāṃ deśaya mahāsiḥhanādaṃ nada: tvayi śāsanam⁶
etan mahā nikṣipyate yā-

(6) vat. mahākaśyapa sthaviro nāgacchati. ānandena sārtha⁷ yadā
tvāgacchataḥ tadā tayo. nikṣipethā. evam uktvā bhagavā⁸ glānabhāvam
upāyato vainayi-

(7) kavaśe saṃdarśya ekapārśve kuṭīm vyavalokayad iti://
mahāparinirvāṇam mahāsūtrā⁹ sarvvasaddharmapravacanāśābhūta¹⁰.
uttarataṃtra¹¹ sānīyāt¹². paṃcaviṃśa

Примечания к тексту

Recto

¹ Voc. Sing.; Nom., оканчивающийся на *ān* (или *ām*) в буддийском санскрите, может употребляться в Voc. [см.: F. E. d. g. e. r. t. o. n. *Buddhist Hybrid Sanscrit Grammar and Dictionary*. Vol. I. Grammar. New Haven, 1953, 18. & I. (далее—Edg.)].

² Acc Pl. Обычно с окончанием *ān*, но в буддийском санскрите возможно и *āh-* (см. Edg., I, 8, 93).

³ Обычно *asmād*, но в буддийском санскрите часто и *asmā* (ср. *tasmā* в стк. 6).

⁴ Обычно *idānīṣ-*.

⁵ Слово *sūtraṃ* было пропущено переписчиком, но затем он его подписал под строкой.

⁶ См.: Edg., I, 7, 48 Abl. для Inst.

⁷ Обычно окончание *ais*. (...*buddhais*). Форма на *er* Эджертоном не упомянута.

⁸ *ava*, очевидно, ошибка вместо *a*. По общему смыслу должно быть *acintya*. В рукописи, очевидно, по ошибке переписчика *ṃ* идет после *ya*, но должно быть после *ci*; *ya*.

⁹ Обычно с кратким *a* (*ciṃtya*), но в буддийском санскрите может быть *ā*, главным образом в стихах (см.: Edg., I, 8, 24).

¹⁰ Очевидно, *tvaṃyūḥjasraṃ*.

¹¹ О возможности *mūla* см.: Edg., I, 8, 22.

Verso

¹ Обычно *vidhāya* (с кратким последним *a*).

² Лишнее *d*.

³ Обычно *mañjusrī-*.

⁴ Обычно *muhūrtaṃ*.

⁵ Первое *a* должно быть кратким (*anuḥḥṃta*).

⁶ Лишнее *ṃ*.

⁷ Обычно *sārdhaṃ*.

⁸ Обычно *bhagavān*, но см.: Edg., I, 18, 76-77.

⁹ *sūtraṃ* среднего рода, Acc., Sing. Обычно *am*, но см.: Edg., I, 8, 38.

- 10 См. предыдущее примечание.
 11 Обычно *tantra*, но см.: *Edg., I, 8, 31-34.*
 12 Обычно без *t*, см.: *Edg., I, 29, 34.*

Перевод

(1) [Кашьяпа] сказал [Будде] следующее: "О Бхагаван, что значит [выражение] "всё без остатка"¹ и что значит "все"?" Он ответил: "Без остатка" означает, что все добродетели² суть вечные и благие".

(2) Таким образом, некоторые бывают с "остатком", другие - "без остатка". Это следует знать достойному юноше, который стремится к дхарме. [Кашьяпа] сказал: "О, Татхагата рассматривает все живые существа как [своего сына] Рахулу".

(3) Так сказал он, будучи обрадован. [Будда] сказал: "Хорошо, хорошо, о благородный юноша! Следует быть глубокозорчим"³. [Кашьяпа] сказал: "А теперь, о Бхагаван, поведай великую сутру о великой нирване,

(4) [сутру] - источник благих заслуг". Он сказал: "Слушатели не могут истолковать даже название этой сутры с помощью только слов. И даже все шраваки и все

(5) пратьекабудды [не могут понять] ее - сферу Будды, [поскольку] она не охватима мыслью". Затем боги, люди и асуры - все в один голос обратились к Будде со следующими гатхами: "Будда не охватим мыслью,

(6) дхарма не охватима мыслью. О проповедник! Тобою дхарма и сангха вечно поддерживаются⁴. Ведь не⁵... царь Аджаташатру, [правитель страны] Видехи,

(7) великий душой, взрастивший корень безграничной любви к тебе⁶, не пришел сегодня. Ты поэтому наши иска-ния⁷" ... Кашьяпа, сын ...

ж ж ж

(1) и мудрый Ананда полностью отсекут [все] ваши сомнения. Вы"... Великое

(2) подношение Бхагавану совершив, [у них] возникло страстное желание [достичь состояния] ануттарасамьяксам-бодхи⁸... "на [первой] ступени состояние бодхисаттвы,

(3) вы достигнете". Затем Бхагаван к юному Манджушри⁹ и Махакашьяпе, брахману ... обратившись и Чунду, сына кузнеца, посвятив в [состояние] бодхи¹⁰,

(4) сказал следующее этим трем бодхисаттвам: "О благородные юности! Действуйте внимательно, действуйте старательно. Мое заблуждение поясницы стало очень серьезным.

(5) Я хочу, подобно ребенку, лечь в лечебницу именно сейчас. Поэтому ты, Манджушри, дай наставление в дхарме всем собраниям и прогреми львиным рыком. Это великое учение возлагается на тебя, пока

(6) стхавира Махакашьяпа не пришел. Вместе с Анандой, когда же они оба придут, тогда ты на них его возложи". Сказав так, Бхагаван свое болезненное состояние ради обращаемых [в новое учение], умело

(7) объяснив, пристально взглянул на хижину [и прилег] на один бок. Эта великая сутра о великой нирване, которая является сущностью всего провозглашенного благого учения, да достигнет [статута] высшей тантры¹¹. Двадцать пятая...

Примечания к переводу

1. Т.е. "полностью", см.: *Edg.*, II, с. 299.

2. См.: *Edg.*, II, с. 189.

3. Т.е. "все понимающим", "исследующим все до мелочей".

4. Пользуюсь случаем выразить благодарность О.Ф.Водковой и М.И.Воробьевой-Десятовской за помощь в работе с санскритским текстом и тибетским переводом сутры. Возможны два варианта перевода: "[Он] - проповедник дхармы, не охватимый мыслью" или "Дхарма не охватима мыслью, о проповедник!"

5. Или "поэтому, о покровитель!".

6. Или "обладающий корнем, возрождающим бесконечную любовь к пути"(?).

7. В тибетском: "Так ты разреши наши сомнения".

8. Высшее состояние просветления. См.: *Edg.*, II, с. 27.

9. Досл. "ставшему молодым".

10. Т.е. просветления.

11. В тибетском: "И которая известна как высшая тантра".

Примечания

¹ См.: М.И.Воробьева - Десятовская, Э.Н.Темкин. Рукописи Центральноазиатского фонда. - Востоковедные фонды крупнейших библиотек Советского Союза. М., 1963, с.50-51; G.M.Bongard - Levin, E.N.Tyomkin. *New Buddhist Texts from Central Asia*. Moscow, 1967; G.M.Bongard - Levin. *Buddhist Studies in the USSR and New Archaeological Excavations in Soviet Central Asia*. - "East Asian Cultural Studies". 1973, vol. 12, № 1-4, с. II-38, в ТЗКК: А к и р а Ю у я м а. *Supplementary Remarks on "Fragment of an Unknown Manuscript of the Saddharma-puṇḍarīka from N.F.Petrovsky Collection" by G.M.Bongard-Levin and E.N.Tyomkin*. - ИИЖ. 1966, vol. 9, № 2, с. 85-112; О н ж е. *A Bibliography of the Sanscrit Texts of the Saddharma-puṇḍarīkasūtra*. Canberra, 1970, с. 21, 22, 102; Н.В.Есхерт. *Über die "Marburger Fragmente des Saddharma-puṇḍarīka"*. - "Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse". 1972, № 1, с. 3-81; G.M.Bongard - Levin, E.N.Tyomkin. *Fragment of an Unknown Manuscript of the Saddharma-puṇḍarīka from N.F.Petrovsky Collection*. - ИИЖ. 1965, vol. 7, № 4, с. 268-274; Г.М.Бонгард - Левин. Два новых фрагмента "Саддхармапундарики (предварительное сообщение)". - Индийская культура и буддизм. М., 1972, с. 187-191; Г.М.Бонгард - Левин, М.И.Воробьева - Десятовская, Э.Н.Темкин. Новые санскритские документы из Центральной Азии. - Программа научной конференции по языкам Индии, Пакистана, Непала и Цейлона. М., 1965; о н ж е. Об исследовании памятников индийской письменности из Центральной Азии. - Материалы по истории и филологии Центральной Азии. № 3. Улан-Удэ, 1968, с. 105-117; G.M.Bongard - Levin, M.J.Vorobyeva - Desyatovskaya, E.N.Tyomkin. *A Fragment of the Sanscrit Sumukhādhārāni*. - ИИЖ. 1957, vol. X, № 2-3, с. 150-159; G.M.Bongard - Levin, E.N.Tyomkin. *Fragment of the Saka Version of the Dharmasāstra-sūtra from the N.F.Petrovsky Collection*. - ИИЖ. 1968, vol. 11, № 4, с. 269-280; G.M.Bongard - Levin, E.N.Tyomkin. *New Buddhist Texts from Central Asia*. - "Journal of the Asiatic Society". 1969, vol. XI, № 1-4, с. 63-67; G.M.Bongard - Levin. *Studies in Ancient India and Central Asia*. Calcutta, 1971, с. 229-257.

² См.: Ф.И.Щербатский. С.Ф.Ольденбург как инданист. - С.Ф.Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности (1882-1932). Л., 1934, с. 15-23; С.Ольденбург. Предварительная заметка о буддийской рукописи, написанной письменами *kharosthī*. СПб., 1897; о н ж е. Камгарская

рукопись Н.Петровского - ЗВОРАО. Т. 7. 1892, с. 81-82; о н ж е. К кашгарским буддийским текстам. - Там же. Т. 8, 1893-1894, с. 152-158; о н ж е. Еще по поводу кашгарских буддийских текстов. - Там же, с. 349-851; о н ж е. Отрывки кашгарских и санскритских рукописей из собрания Н.Петровского. - Там же. Т.11, 1897-1898, с. 207-264; о н ж е. Отрывки кашгарских и санскритских рукописей из собрания Н.Петровского. - Там же. Т.15, 1902-1903, с. О118-О122.

³ См.: Г.М.Бонгард-Левин, Э.Н.Темкин. Работы В.С.Воробьева-Десятовского и исследование буддийских текстов из коллекции Н.Ф.Петровского. - Проблемы истории языков и культуры народов Индии (Сборник статей памяти В.С.Воробьева-Десятовского). М., 1974, с. 12-19, а также библиографию трудов В.С.Воробьева-Десятовского, напечатанную в сборнике.

⁴ Два фрагмента были ранее опубликованы - см.: Г.М. Бонгард - Левин. Санскритские рукописи из Центральной Азии (фрагмент махаянской "Махапаринирванасутры"). - ВДИ. 1975, № 4, с. 75-79; о н ж е. Новые индийские тексты из Центральной Азии (неизвестный фрагмент махаянской "Махапаринирванасутры"). - НАА. 1975, № 6, с. 145-151.

⁵ См.: R.H. ö e r n l e. *Manuscript Remains of Buddhist Literature*. Vol. I. №., 1916, с. 93-97, табл. XXI, а также: *Taisho, (Taisho Shihshū Daizōkyō)*. Т. 12, с. 604. Согласно Д.С.Рюеггу, один из отрывков махаянской сутры приводится в "*Ratnagotravibhāga-Vyākhyā*" (I, 153) - комментарии на известный махаянский трактат "*Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantrasāstra*", см.: D.S.R u e g g. *Le traité du Tathāgatarāgha du Bu Ston Rin Chem Grub. P.*, 1973, с. 24; H.N. a - k a m u r a. *A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism chiefly based upon Japanese Studies*. - "*Asiatica*". Vol. 7. Tokyo. 1964, с. 49-53. Х.Накамура ссылается на работу К.Ватанабе, где упоминается о фрагменте сутры из Центральной Азии [Когэцу дзэнсю. Токио, 1988, с. 570 (на яп. яв.)].

⁶ P.Ch.В а г с h i. *India and Central Asia*. Calcutta, 1955; E. Z ū r - c h e r. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Vol. I. Leiden, 1959; A.G e b a i n. *Der Buddhismus in Zentralasien*. - *Hor. Bd 8. Religionsgeschichte in der Zeit der Weltreligionen*. Köln - Leiden, 1961; Ch'an and Zen Teaching. Ed., transl. and expl. by Lu K'uan Yu. L., 1962.

⁷ P.Ch.В а г с h i. *India and Central Asia*; ОН же. *Le canon Bouddhique en Chine. Les traducteurs et les traductions*. Т. I. P., 1927, с. 212-221.

⁸ Ср.: F. W. Thomas. *Brāhmī script in Central-Asian Sanscrit Manuscripts*. — "Asiatica". Lpz., 1954; Lore Sander. *Palaographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*. Wiesbaden, 1968.

Addenda

Нами опубликованы еще два фрагмента сутры (см. Г.М.Бонгард-Левин. Новый фрагмент махаянской "Махаларинирванасутры". — "Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae", 1977, T. XXV, fasc. 1-4, с. 243-248; он же. Фрагмент "Махаларинирвана-сутра" из коллекции Н.Ф.Петровского. — НАА, 1982, № 3, с. 121-123.

Недавно японский ученый Акира Дяма издал известный фрагмент сутры, хранящийся в Японии (см. Akira Yamada, *Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvānasūtra, I. Koyasan Manuscript*, — "Studia Philologica Buddhica", IV, Tokyo, The Reiyukai Library, 1981). Автор обращает внимание на большую значимость фрагментов рукописи из коллекции Н.Петровского.

О ПРОНИКНОВЕНИИ БУДДИЗМА В КОРЕЮ

Вопрос о проникновении буддизма в Корею ранее нигде специально не рассматривался, хотя он имеет существенное значение для изучения ранней истории буддизма в этой стране.

Буддизм, как принято считать, проник в Корею во второй половине IV в. Первым из трех корейских государств, где он начал распространяться, было Когурё. Начальной датой проникновения буддизма в Когурё обычно считается 372 г., когда в Когурё вместе с послом правителя царства Раннее Цинь Фу Цзяня прибыл монах Сундо, привезя с собой изображение Будды и буддийскую литературу. По некоторым сведениям, за Сундо в Когурё последовали еще трое монахов — Попсин, Ниби и Тамом, но никаких более подробных сведений о них не имеется¹.

Через два года, в 374 г., в Когурё прибыл другой буддийский монах — Адо. В следующем году были созданы два монастыря — Чхомуна и Ибулласа и настоятелями их стали соответственно Сундо и Адо². Известно, правда, данные о том, что еще до Сундо в Когурё были попытки ведения буддийской пропаганды, связанные, в частности, с именем монаха Чидорима (314—366 гг.), однако эти попытки ни к чему не привели и не могут считаться началом истории буддизма в Корее. Иногда высказывается мнение, что начало буддизма в Корее не следует связывать и с прибытием Сундо³.

В источниках существуют значительные разногласия по поводу того, из какого именно китайского государства происходили Сундо и Адо. Наиболее распространено мнение, что Сундо происходил из Раннего Цинь, но "Биографии высших священников" говорят, что он происходил из Вэй, по другим же сведениям — из Восточного Цинь. Столь же неопределенно происхождение Адо. В "Самгук саги" по этому поводу ничего не говорится, но в "Самгук уса" приводятся три различные версии: Адо происходил из Восточного Цинь

(согласно "Корё понги"), из Вэй ("Биографии высших священников"), из Раннего Цинь⁴. Наиболее правдоподобной представляется версия, по которой Сундо происходил из Раннего Цинь, а Адо - из Восточного Цинь.

На первых порах распространение буддизма в Корее шло, видимо, успешно. "Самгук саги" сообщает, что в 392 г. "ван учил своих подданных высоко чтить законы Будды"⁵. В следующем году в Пхеньяне было основано девять монастырей⁶. Скорее всего, эти монастыри были небольшими, а возможно, представляли собой просто храмы (в источниках эти понятия терминологически не различаются), но сам факт массового строительства характеризует отношение вана к буддизму.

В Пэкче распространение буддизма началось на 12 лет позже. В 384 г. в Пэкче из Восточного Цинь прибыл индийский монах Маранантха и был тепло встречен ваном и двором. В следующем году в столице Пэкче Ханконнхусоне на горе Хансан был создан буддийский монастырь, в котором поселились 10 монахов из местного населения⁷.

После этих событий упоминаний о буддизме в наших источниках почти не встречается вплоть до середины V в. Очевидно, после первых успехов (которые, будучи незаурядным событием в истории Когурё и Пэкче, нашли, естественно, отражение в летописях) буддизм в Корее распространялся медленно. Иначе, видимо, и быть не могло, так как должно было пройти немало времени от одобрения новой религии на высшем уровне до создания для нее сколько-нибудь заметной социальной базы, после чего буддизм мог бы пустить корни на новой почве. Однако и по отрывочным сведениям, дошедшим до нас (упоминание о прибытии в Когурё через Ляодун еще одного циньского монаха, изготовлении буддийского изображения, действиях когурёского монаха⁸), можно заключить, что развитие буддизма все же шло: увеличивалось число монахов, строились монастыри.

В "Самгук вса" сообщается, между прочим, что в 452 г. буддийский монастырь Ванхуса был создан даже в Кая ваном Чильджи. Однако это сообщение нам представляется сомнительным, поскольку Кая (объединение общин южного по-

бережья Кореи с зачатками государственности) находилось в общем вне сферы когурёско-китайских и пэкческо-китайских связей и вряд ли буддизм мог проникнуть туда раньше, чем в Силла.

Проникновение буддизма в Силла связано с деятельностью монахов-проповедников, ибо, в отличие от Когурё и Пэкче, где распространение буддизма началось "сверху" и до принятия его ваном пропаганда буддизма фактически не велась, в Силла делались попытки ведения такой пропаганды среди населения. Сведения об этих событиях носят запутанный и противоречивый характер, часто перемешаны с легендами, но представляют большой интерес.

Согласно "Самгук саги", первый буддийский проповедник - монах Мохочжа - прибыл в Силла из Когурё при вана Нульчжи, т.е. в 417-457 гг., и обосновался в округе Ильсон у одного из местных жителей по имени Море, который вырыл для него подземное помещение в своем доме. Вскоре монаху представился случай отличиться. Когда посол из царства Лян привез силлагскому вану одежды и неизвестный душистый предмет, то никто не мог определить, что это такое, и только Мохочжа смог это сделать, заявив, что, если зажечь предмет, поднимется нежный аромат, который достигает священного духа, а этот священный дух - не что иное, как три сокровища буддизма: Будда, Дхарма, Сангха. В это время заболела дочь вана, и Мохочжа сумел вылечить ее с помощью фимиама и молитв, за что ван щедро одарил его. Однако затем Мохочжа передал полученные подарки Море, заявив, что теперь он должен уехать и, попрощавшись, внезапно исчез в неизвестном направлении.

Другой буддийский проповедник, Адо хвасан, прибыл в Силла во время правления вана Сочжи (479-499 гг.). С тремя своими последователями он остановился в доме того же Море, где через несколько лет и умер. Трое его последователей "изучали книги о священных законах и все время увеличивали число верующих"⁹. Такова версия "Самгук саги". Характерно однако, что Ким Бусик не поместил эту историю под соответствующими годами V в., а привел ее под 528 г. и лишь вскользь с введением буддизма в этом

году; следовательно, сам он считал эти события не вполне достоверными и передал в качестве легенды.

Ирён в "Самгук юса" приводит эту же версию, однако следом помещает другой вариант, который содержится в надписи на стеле в честь Адо, установленной в середине VI в. и существенно расходящейся с данными "Самгук саги".

Прежде всего надпись на стеле относит деятельность Адо не к V, а к III в. В отличие от "Самгук саги", где нет никаких сведений о биографии Адо, на стеле они имеются. Согласно приведенному Ирёном тексту, Адо родился в Когурё между 240–248 гг. Матерью его была местная женщина, а отцом – посол китайского царства Вэй. В 16 лет Адо посетил Вэй, где виделся с отцом и слушал буддийские проповеди, а когда через три года возвратился в Когурё, то мать якобы предсказала ему, что через 3000 месяцев буддизм будет принят в Силла и будут построены семь важнейших монастырей на тех местах, которые были для них предназначены еще до рождения Будды (места эти в "Самгук юса" перечисляются, и Ирён отождествляет с ними реально построенные позже монастыри). Адо, которому мать предназначала быть первым проповедником буддизма в Силла, отправился туда и поселился в Сори. Во втором году правления вана Мичху (268 г.) Адо представил себя двору и попросил разрешения проповедовать буддизм народу. Однако придворные, удивленные его странным видом, не только отвергли его просьбу, но даже угрожали убить его. Адо удалился в Сокрим (Ильсон), где спрятался в частном доме, хозяином которого был человек по имени Море. В следующем году заболела дочь вана, и никто не смог ее вылечить. Тогда ван обратился к Адо, который сразу же вылечил принцессу. Награду Адо отверг и пожелал, чтобы ван воздвиг буддийский храм, что и было выполнено. Адо, живя в доме Море, по ночам проповедовал людям буддийское учение. Когда в 284 г. ван Мичху умер, люди Силла хотели убить Адо, и он, выкопав в доме Море собственную могилу, окончил свою жизнь. Спустя 3000 месяцев (250 лет) при ванае Попхыне буддизм был принят в Силла¹⁰.

Возможно, что, по этой версии, Адо был перепутан с тем восточноцзиньским монахом Адо, который прибыл в Когурё в 374 г. вслед за Сундо. Однако хронологические несоответствия в 100 и более лет вызвали сомнения даже у Ирёна, который вообще-то считал, что "великие монахи имели чудесные силы и могли умереть и возродиться, когда хотят"¹¹. Ирён, впрочем, допускает, что Адо мог прибыть в Силла в первый раз во времена вана Нульчжи (417-457 гг.), причем Мохочжа и Адо, возможно, представляли собой одно и то же лицо (в пользу этого свидетельствует то, что, как сказано в "Самгук саги", внешностью и манерами Адо напоминал Мохочжа), а во второй раз Адо прибыл в Силла при ванае Сочжи (479-499 гг.) уже под своим именем.

Таким образом, речь может здесь идти только об одном Адо - том, который принес буддизм из Когурё в Силла, не имеющим ничего общего с восточноцзиньским монахом Адо, прибывшим в 374 г. в Когурё. Причем в отношении времени деятельности Адо Ирён поддерживает версию "Самгук саги", датирующую ее V веком, а не III в.). Это, очевидно, самый разумный подход, тем более что два посещения Силла вполне могли быть сделаны одним человеком в указанных хронологических рамках.

Что касается второго варианта, с датировкой III в., то, скорее всего, это ошибка, где за основу была взята та же версия, но передвинутая на 200 лет в прошлое. Однако не следует исключать, что эта надпись отразила какие-то смутные воспоминания о попытках проповеди буддизма в Силла в более ранние времена.

Официальное признание буддизма в Силла произошло при ванае Попхыне в 527 г. VI век достаточно хорошо освещен в хроникальных записях, и достоверность событий ни у кого сомнений не вызывает. Однако обстоятельства принятия буддизма носят в некоторой степени также легендарный характер (и Ким Бусик опять же поместил эту историю не под 527 годом, а вслед за рассказом об Адо). В общих чертах версии "Самгук саги" и "Самгук вса" не противоречат друг другу. Суть рассказа такова. По мере того

как последователи Адо все больше людей обращали в буддийскую веру, ван Попхын тоже захотел принять буддизм и обратился за советом по этому поводу к своим придворным, но они выступили против буддизма, и лишь один из приближенных, Ичхадон (или Ёмчхок), поддержал вана в его намерении. Однако ван не решился пойти против большинства, и тогда Ичхадон предложил принести себя в жертву ради торжества веры, заявив, что, если Будда обладает чудесными свойствами и заслуживает того, чтобы ему поклонялись, то его смерть должна привести к чуду. И чудо это произошло: как только Ичхадону отрубили голову, потекла кровь молочно-белого цвета. Окружающие были поражены и уже больше не выступали против буддизма¹².

В "Самгук саги" рассказ довольно краток, в "Самгук юса" — более полный и сообщается много подробностей обо всех обстоятельствах дела. "Самгук юса" вообще придает исключительно большое значение роли Ичхадона в распространении буддизма в Корею, считая, что успехи буддизма в Силла были обеспечены в основном благодаря деятельности Попхына и Ёмчхока, "которые были подобны рыбе и воде в царстве Будды"¹³.

"Самгук юса" сообщает, что в том же 527 г. был заложен первый монастырь в Силла — Хыннюнса¹⁴ и с этого времени началось быстрое распространение буддизма в Силла. "Самгук юса", в частности, утверждает, что к 547—548 гг. "в Кёнчжу и окрестностях золотые шпили храмов блестели на солнце как Млечный Путь, и пагоды стояли бесконечными линиями. Сильные, отважные монахи, как слоны на земле и драконы в небе, несли благословение буддизма в каждый угол земли"¹⁵. Описанная идиллическая картина, возможно, сильно преувеличивает успехи буддизма, но несомненно, что буддизм в Силла хотя и проник позже, чем в Когурё и Пэкче, но распространялся интенсивнее, чем в этих государствах.

Итак, приведенные сведения из корейских летописей "Самгук саги" и "Самгук юса" хотя и содержат весьма существенный легендарный слой, тем не менее позволяют представить себе картину начального этапа проникновения буд-

дизма в каждое из трех ранних корейских государств. Они тем более важны для истории буддизма в Корее, что являются практически единственными сведениями по этому вопросу.

Примечания

- 1 Самгук уса (Забитые дела Трёх государств). Пхеньян, 1960, с. 287.
- 2 Там же, с. 288.
- 3 Хангук мунхва са тэге (История корейской культуры). Т. VI. Сеул, 1970, с. 180.
- 4 Там же, с. 181
- 5 Самгук саги (Исторические записи Трёх государств). Пхеньян, 1959, т. I, с. 447.
- 6 Там же, с. 449.
- 7 Самгук уса, с. 289.
- 8 Кайто-но буккё (Корейский буддизм). Токио, 1978, с. 4-5, 16.
- 9 К и м Б у с и к. Самгук саги. Пер. и коммент. М.Н.Пака. М., 1959, с. 128-129.
- 10 Самгук уса, с. 290-294.
- 11 Там же, с. 295.
- 12 Там же, с. 300-304; К и м Б у с и к. Самгук саги, с. 129.
- 13 Самгук уса, с. 307.
- 14 Там же, с. 305.
- 15 Там же, с. 306.

М.И.Воробьева-Десятовская

ПАМЯТНИКИ ПИСЬМОМ КХАРОШТХИ И БРАХМИ
ИЗ СОВЕТСКОЙ СРЕДНЕЙ АЗИИ

Благодаря успехам советской археологии в последние годы открылась новая страница в истории распространения буддизма в первые века нашей эры на Востоке: было установлено, что главный путь его проникновения в Центральную Азию и на Дальний Восток из Индии лежал через Бактрию и западные владения куман, т.е. через территорию, часть которой (северная правобережная Бактрия, позднее — Тохаристан) сейчас входит в состав советской Средней Азии (уг. Узбекской и Таджикской ССР). В новом свете предстали некоторые страницы истории Средней Азии; в общих чертах была раскрыта роль буддизма, а через него — и индийской культуры в формировании культуры народов Средней Азии. В то же время появилась возможность проследить путь проникновения элементов среднеазиатской культуры как в Центральную Азию и на Дальний Восток, так и в Индию. Все эти вопросы получили широкое освещение в трудах советских историков и археологов¹.

В настоящее время накопилось большое количество памятников древних индийских письменностей, обнаруженных на территории Средней Азии. Часть из них издана, другие продолжают оставаться неопубликованными, хотя найдены давно и фигурировали в отчетах и статьях археологов. Наконец, есть новые, только что открытые памятники, о которых еще ничего не сообщалось в печати. Появилась возможность составить сводку этих памятников, обобщить содержащиеся в них данные, сделать на их основе некоторые историко-культурные выводы, очертить круг проблем, вставших перед исследователями благодаря этим находкам. Вниманию читателя предлагается обобщающая статья, в которую включены все памятники, написанные письмом кхароштли и брахми и найденные на территории Средней Азии в период с начала 60-х годов и вплоть до осеннего раскопчного сезона 1974 г. Благодаря

тому что в наших руках оказалось значительное количество аналогичных письменных памятников, стало возможным при переиздании опубликованных надписей внести некоторые поправки и уточнения. Надписи, включенные в статью, сгруппированы по видам материалов, использованных для письма, а внутри этих групп - по видам письма (кхарошхи, брахми). В каждой подгруппе надписи, публикуемые впервые, выделяются особо, сопровождаются фотографиями, а в случае необходимости - прорисовками. Значительные по объему рукописи представлены в виде образцов. Опубликованные надписи описываются на основе изданий, со ссылками на фотографии, чтения, переводы и интерпретации, в отдельных случаях высказаны соображения автора по поводу чтения и предлагаются новые варианты (это касается и некоторых изданий, предпринятых ранее самим автором). Каждая группа надписей сопровождается некоторыми теоретическими обобщениями. Все находки письменных памятников для удобства пересылок имеют сплошную нумерацию - от I до 6I. Вопросы истории распространения буддизма на территории Средней Азии в статье не затронуты, поскольку все имеющиеся в настоящее время в распоряжении исследователей материалы использованы в указанных выше трудах советских археологов. Основной упор сделан на палеографию надписей и на интерпретацию их содержания в соответствии с индийской традицией и с письменными буддийскими источниками соответствующего периода.

Как показывает изучение памятников письмом кхарошхи и брахми, на территории Средней Азии в первые века нашей эры для письма использовались те же виды материалов и те же способы, что и в Средней и Центральной Индии и в Афганистане. В Средней Азии открыты следующие виды надписей:

а) надписи черной краской ("тушью" различной консистенции) на глиняных сосудах (выполнены после обжига);

б) надписи, процарапанные или вырезанные на сосудах из мергелистого известняка и глины (до обжига);

- в) глиняные таблички-печати;
- г) рукописи на бересте, т.е. внутреннем слое березовой коры, черной "тушью";
- д) надписи, наколотые на золотых брусках и предметах.

Г. Надписи на керамике

Самую большую группу находок составляют надписи на черепках или целых глиняных сосудах - 55. Большая их часть выполнена письмом кхароштки (36), остальные - письмом брахми. Почти все черепки и сосуды с надписями (за исключением случайных находок) - с территории буддийских памятников Кара-тепе и Фаяз-тепе² (район Старого Термеза) и могут быть датированы кушанским периодом. Острака с текстами индийскими письменностями не обнаружены, все найденные черепки являются фрагментами целых сосудов, и надписи на них относятся к этим сосудам или их содержимому (единственное возможное исключение - № 47, см. ниже). Ни археологический, ни палеографический материал не дает возможности использовать вид письма - кхароштки или брахми - для установления более точной хронологии, черепки с надписями обоими видами письма нередко оказывались в одних и тех же слоях. Нет ни одного черепка, на котором надпись одновременно воспроизводилась бы и кхароштки и брахми (о двуязычной надписи бактрийским письмом и брахми см. ниже № 50). В Средней Азии, как и на всей территории Кушанской империи, письмо кхароштки вышло из употребления в конце III - начале IV в. н.э., использование его для надписей в более поздний период (см. ниже, надпись из Заргаран-тепе, Афганистан) может объясняться только подражаниями более ранним образцам.

За пределами Старого Термеза надписи на керамике брахми черной "тушью", а также одна процарапанная (№ 51) найдены в Пенджикенте и на Афрасиабе (№ 53); по археологическим данным они могут быть датированы временем не ранее VI в. н.э.

Надписи на керамике из Средней Азии, как правило,

фрагментарны, они содержат части вотивных буддийских формул и имена собственные. Полностью сохранились только два имени - *Buddhaśira*, засвидетельствованное на двух черепках (№ I и 50), и *Saṁghasena* на крышке реликвария (№ I3); чтение имени собственного *saṅgamitra* (№ 3) нуждается в проверке. Все три имени традиционны для индийских буддистов.

По палеографии, по формулярам и по содержанию надписи на керамике из Средней Азии очень близки вотивным надписям на сосудах, происходящих с территории Индостана. Следует учитывать, что, несмотря на более чем вековую историю изучения индийской палеографии, к настоящему времени опубликована лишь часть надписей на керамике из Индии, Пакистана и Афганистана. Чтобы оценить значение среднеазиатских находок, остановимся на надписях на керамике, найденной в областях, лежащих к югу от Средней Азии. Напомним, что язык всех надписей кхароштки - пракрит, язык надписей брахми - санскрит или пракрит.

Индийская традиция надписей брахми на керамических сосудах засвидетельствована с III в. до н.э. и представлена наколотыми ("pointillé") и процарапанными на глиняных реликварных сосудах надписями, содержащими имена лиц, останки которых были погребены в ступах. Самые ранние по времени надписи - из ступ Санчи, которые были опубликованы Каннингхамом:

1) *upahitakasa* - "/останки/ Упахитаки", наколота на средней части тулова сосуда с тонким горлышком, брахми, не позднее конца III в. до н.э.³;

2) *sapurisasa Vāchchīputasa Gotīputa atevāsino* - "/останки/ святого *Vāchchīputa*, ученика *Gotīputa*", наколота на плоском глиняном сосуде-шкатулке, брахми, III в. до н.э.⁴;

3) *sapurisasa Mogaḷiputasa Gotīputa atevāsino* - "/останки/ святого Маудгалипутри, ученика Готипутри", надпись процарапана на венчике сосуда, брахми, II в. до н.э.⁵.

Вторая группа надписей брахми "тушью" на глиняных

сосудах из Индии — вотивные; сосуды относятся к монастырской утвари. Почти все надписи очень фрагментарны, ни одна не содержит полного варианта дарственной формулы. В большинстве из них встречаются имена собственные и названия мест, откуда родом паломники. Лишь в немногих упоминаются вихары или буддийские святилища, которым преподнесен дар. Древнейшие надписи брахми "тушь" на керамике найдены в Касраваде в Центральной Индии и датируются II в. до н.э.⁶ Они содержат имена собственные лиц (в форме *Gen.*) и несколько стандартных вариантов дарственных формул. В Касраваде раскопано II ступ, во всех найдены черепки с надписями брахми, по палеографии сближенными их издателями с надписями Ашоки из Бхархута и Беснагара⁷ и отнесенными к одному периоду. Признаки эволюции письма не прослежены. Особенности начертания ряда знаков характерны для монументального брахми и подтверждают древность надписей; ряд акшар значительно отличается от брахми первых веков нашей эры, например: *ma, sa, va, vā, na, ne, ka* и др.

Большинство надписей брахми на керамике не издано, очевидно, ввиду их фрагментарности, хотя индийские археологи приводят значительный список мест, где были найдены такие надписи⁸. Судя по описаниям, содержание надписей то же, что и на сосудах из Касравада. Дошло до нас и несколько целых сосудов с надписями "тушь" из Индии, например сосуд из Нандуру (Андхра), который содержит одну строку брахми с именем собственным *Āryama-ni*⁹, или сосуд из Валабхи (Саураштра), который содержит дарственную надпись, датированную 566 г. н.э.¹⁰

В кушанский период в Северной Индии официальным государственным письмом, видимо, было кхароштки, им выполнено большинство надписей на керамике этого периода. В тех же слоях найдены черепки с надписями брахми, которых, однако, намного меньше. В качестве примера можно привести раскопки Тор-Дхераи (Белуджистан), во время которых было найдено 50 черепков с надписями, из них только 5 — брахми¹¹. По содержанию надписи кхароштки и брахми не отличаются друг от друга; в надписях кхарошт-

хи представлен официальный язык канцелярии Кушанской империи - северо-западный пракрит гандхари¹², в надписях брахми - санскрит или один из центральноиндийских пракритов.

Так, в Тор-Дхераи засвидетельствованы следующие надписи брахми на черепках¹³:

- 1) *vihārasvāmisya mīra...*
- 2) *... sarvasatvāna hita...*
- 3) *... chāturdīśe...*

Сходное соотношение надписей кхароштки и брахми для кушанского периода, очевидно, было и на Кара-тепе, хотя первый этап раскопок (до 1964 г.) дал несколько иную картину: 9 черепков с надписями кхароштки и 21 черепок с надписями брахми¹⁴ (общее количество черепков со следами индийских надписей - около 50, но на 20 фрагментах характер письма не определен). Последующие раскопки на Кара-тепе давали преимущественно черепки с надписями кхароштки, а Фаяз-тепе, за исключением двух надписей (№ 54), дал пока только надписи кхароштки (27 черепков, № 10, 11, 18-19, 21-38).

Надписи на черепках письмом к х а р о ш т к и первых веков нашей эры найдены во многих областях Кушанской империи. Основные находки на территории Индостана:

I) Тор-Дхераи (Белуджистан), надпись времен Канишки, повторяется дарственная формула, которая восстанавливается как: *Shahi-Yola-Mirasya viharasvamisya deyadharmo yaṃ prapa /svakiya/-Yola-Mira-shahi-vihare saṃghe chaturdīśe acharyanaṃ sarvastivadinaṃ pratigrahe. ito cha sramaparityagato agre /ma/tapitriṇaṃ /pratīyaṃ/śo sarvasatvanaṃ agre pratīyaṃśo dharmapatisya cha dirghayu/ta bhavatu/* - "Of the Shāhi Yola Mīra, the master of the vihāra, this water hall (is) the religious gift, in his own Yola-mīra-shāhi-vihāra, to the order of the four quarters, in the acceptance of the Sarvāstivādin teachers. And from this right donation may there be in future a share for (his) mother and father, in future a share for all beings and long life for the master of the law"¹⁵;

2) Хидда (долина Кабула), надпись на горшке, датированная по эре Канишки: (СТК. 1) *saṃbatsārae aṭhaviṃśatihi* 20 4 4 *masye apelaē sastehi daśahi IO iś/e/ kshunaṃmi pratistapita śarira rajaraṃṇaṃmi thuba/m/mi saṃghamitrena navakarmiena* (СТК. 2) *edena k/ū/śalamulena tesha dharmana abhibuti y/e/sha dharmakhae bodhisatvaśarira sarvasatvana nirvanasambharae bhavatu rajasa agraprachamsāe* - "In the twenty-eight - 28 - year, in the month Apellaios, when ten - IO - had appeared, at this term a relic was deposited in the king's grove, in a stūpa, by the architect Saṃghamitra. Through this root of bliss may the Bodhisattva relic, with suppression of those dharmas where there is a decay of dharma, be for the equipment for Nirvāṇa for all beings, and for a principal share for the king"¹⁶;

3) *Pālātū Dherī* (долина Кабула, недалеко от Пешавара), три горшка с надписями жидкой краской, датируются периодом до Канишки:

a) *saṃghe chadudīśe shamanana... pariḡahe Godaasa danamukhe* - "To the Order of the four quarters, in the acceptance of the... śramaṇas, the gift of Gadaka (?)"¹⁷;

б) *saṃghe chadudīśe shamanana Bahushutiakana Kashyaviana [pariḡrahe]* - "To the Order of the four quarters in the acceptance of the Bahuśrutīyaka and Kāśyapīya śramaṇas"¹⁸;

в) *shavaasa dhamasa ṇadigasaṃghe* - "[Gift] of the śrāvaka Dharma to the congregation of his relatives"¹⁹.

Среди опубликованных можно отметить также надписи на черепках из *Shahr-i Bahlol* (долина Кабула, недалеко от Пешавара)²⁰, надпись на черепке из *Shahr-i Nāpursān*²¹ и др.

Аналогичные по палеографии и содержанию надписи найдены при раскопках буддийских памятников на территории современного Афганистана:

1) надпись "тушью" на сосуде из Хадды, III в. н.э.:

Sahaśudaya atmaṇasa arogada/kṣ/ī/nā-.../ saṃghe caturdiśe Samaṇtapasē Mahapriyasaṃṇe acaryeṇaṃ sarvastivadiṇaṃ pariḡrahe deyadharme - "De Sihaśudā, pour obtenir le don de santé pour elle-même... don pieux à la communauté des quatre quartiers, à Saṃaṇtapasā Mahapriyasaṃṇa, pour appartenir aux maîtres Sarvāstivādin"²²;

2) надписи тушью на сосудах из Басавала: а) ...*daga-na...*; б) ... *drasiṃdanami...*; в) ... *sagami cadudisami...*
Датировка надписей — III в. н.э., перевод не дается²³;

3) надпись черной краской (?) на черепке из Заргаран-тепе, которая на основе археологических данных датируется издателем Р.Кириелем временем позже III в. н.э.: "... *khurośāmmi [rva?] ...*" Перевода нет. По палеографии Р.Кириель сближает надпись с документами из Нийи и Крорайны²⁴.

Приведенный материал показывает, что в первые века нашей эры на всей территории Кушанской империи существовали, очевидно, единая писцовая традиция и единый стандарт дарственных формул на глиняных сосудах. Дарственные формулы — традиционный индийский вид надписей на керамических сосудах и прочих предметах, который начал складываться в древности и засвидетельствован в письменности с III в. до н.э. Первые дарственные надписи на керамике, которые дошли до нас, выполнены письмом брахми. Сосуды и черепки с дарственными надписями письмом кхароштки в настоящее время найдены только в кушанских слоях. Одновременно в кушанский период продолжалась и традиция надписей брахми. В послекушанский период она прослеживается как на территории самой Индии, так и в Средней Азии, о чем свидетельствуют находки надписей брахми на сосудах из Пенджикента и Афрасиаба (сосуды местного производства, датируются периодом V—VI вв. н.э.).

Перейдем к описанию надписей на керамике из Средней Азии.

1. Надписи письмом кхароштки

а. Опубликованные ранее

№ 1. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 42а, и "Кара-тепе III", табл. XX (левый и центральный). Описание и чтение Т.В.Грек см.: "Кара-тепе I", с. 62–65, и "Кара-тепе III", с. II4.)

Четыре черепка от одного сосуда, покрытого красно-вато-оранжевым ангобом, с сетчатым лощением, соединяются попарно: 1) шифр $\frac{\text{КТ-6I}}{\text{III-ЗН}}$, 3,4 x 5,7 см; 2) $\frac{\text{КТ-65}}{\text{кор.-5}}$, размеры не указаны; 3) $\frac{\text{КТ-65}}{\text{кор.-6}}$, размеры не указаны, непосредственно соединяется с первым черепком; 4) $\frac{\text{КТ-66}}{\text{Б-8}}$, размеры не указаны; фотография этого черепка осталась неопубликованной, так как по ошибке вместо нее опубликовали фотографию другого черепка (см.: "Кара-тепе III", табл. XX, справа). Черепок 4 непосредственно соединяется с черепком 2.

Первоначально текст на черепке I был прочитан Т.В. Грек как *ayaṃ ku /ṛṇḍa/* или *ayaṃ ku/e/* ... ("Кара-тепе I"). Я.Харматта предложил читать эту надпись *ayaṃ kā /śi/*... (см.: "Кара-тепе II", с. 33-34). После обнаружения другого черепка от этого же сосуда Т.В.Грек предложила следующее чтение: черепки I + 3 (надпись I): *ayaṃ pu ... piṇḍika buddhaśi...*

В настоящее время оба чтения могут быть уточнены. Поскольку фотография двух черепков после склейки не опубликована, приведем нашу прорисовку (рис. 2а). Предлагаемый вариант чтения: *ayaṃ pāṇīya-kuḍika budhaśi...*
Перевод: "Этот сосуд для воды /дар/ Буддхамр/и/..."

В своей поправке чтения Т.В.Грек Я.Харматта был отчасти прав, когда он указал на то, что наклонный штрих под третьей акшарой должен обозначать не *-u*, а *-ā*. Ср. шестую акшару *-ku*, где *-u* обозначено горизонтальной черточкой, присоединяющейся к согласному *k*-. Долгое *-ā* в этой надписи представлено еще раз, на следующем черепке, который по ошибке не издан (в слове *mahā-*). Санскритская форма - *pāṇīya*, но в надписи долгота *-ī-* не зафиксирована.

Черепки 2 + 4 (надпись Ia): ... *ka mahādharmā kathī* ... (см. прорисовку текста, рис. 2б).

По поводу чтения Т.В.Грек следует заметить: I) текст черепка 2 остался непрочитанным, хотя здесь читается

...da tra...; 2) первая акшара черепка 4 скорее всего *ya*, а не *ka*; 3) правильно читая текст на черепке 4, Т.В.Грек, однако, неправильно его членит: *mahā-* (в транслитерации не отмечено *-ā-*) должно относиться к устойчивому словосочетанию-термину *dharmakathika* (о значении см. ниже). Перевод этой части надписи должен быть не "проповедника махадхармы", а "великого проповедника дхармы". Ср. надпись на колонне из Амравати, в которой упоминается *mahā-vinayaṃdhara aya-Budhi*, т.е. "великий знаток Винаи арья Буддхи"²⁵ (о термине *vinaya-dhara* см. ниже).

Предлагаемое чтение текста на черепках 2 + 4: ... *dat-
raya mahā-dharmakathi...*

В надписи на этом сосуде в качестве донатора, возможно, упоминается то же лицо, что и в № 32.

Чтение черепка от того же сосуда (?) (табл. XX, справа, надпись 1б): ...*danaya bhanadu...* Возможно следующее толкование: "...пусть скажет в дар...", где *danaya* - *Dat. sg.* от *dana* - "дар", а *bhanadu*, очевидно, =скр. *bhaṇatu*, 3 *sg. imperat. par.* от *bhaṇ* - "пусть он говорит, пусть скажет!"

№ 2. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 42б. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 65-66.)

Два соединяющихся черепка от одного сосуда: $\frac{KT=6I}{I=24g}$, 5,5 x 3,7 см; $\frac{KT=6I}{I=28}$, 6,5 x 1,7 см. Покрты оранжево-красным ангобом с сетчатым лощением.

Чтение Т.В.Грек: ... *[sya] saghi ka...* или ...*[sya] saṃghiku...* Поправка Я.Харматты ("Кара-тепе II", с. 34): ...*[mah]āsaṃghikā...* Следует согласиться с поправкой, хотя первая акшара отсутствует совсем, а от второй осталась нижняя часть *h-* и *ā*.

№ 3. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 42в. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 67-68.)

Два соединяющихся черепка - $\frac{KT=6I}{I=37H}$, 7 x 15, 1 см и

$\frac{KT=6I}{I=36H}$, 6,5 x 15 см - от крупного сосуда амфоровидной формы, без ангоба.

Чтение: ...*dive/se/* ...*saṅghamitrepa...* Перевод: "В день ... Сангхамитрой".

№ 4. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 43а.

Чтение Т.В.Грек - там же, с. 68-69.)

Чтение: ... *saṅgha alaṇ...* Я.Харматта предложил иной вариант ("Кара-тепе II", с. 34): ... *saṅghapaṇḍaṇ/se/* - "Самгхапалы".

Фотография надписи начерткая, однако ~~рама~~, как предлагает Я.Харматта, на черепке явно нет, и скорее всего после *saṅgha* написаны не две акшары, а одна - *ya* или *sa*; ср. написание этих акшар в документах из Нийи и Кро-райны.

№ 5. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 43б.

Чтение Т.В.Грек - там же, с. 71-72.)

Черепок, $\frac{KT=6I}{I=185}$, 9,2 x 5,8 см, от сосуда светло-оранжевого цвета. Надпись на фотографии почти не видна.

Чтение: ...*i bhikṣu=ghaṭa...* Перевод: "... чашка для монаха".

№ 6. Кара-тепе.

(Фотографии надписей см.: "Кара-тепе I", рис. 43в, г, д. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 73.)

Три черепка от разных сосудов. От надписей сохранилось по одной акшаре:

1) $\frac{KT=6I}{I=6H}$, 6 x 4,9 см, сохранился один слог *sa*;

2) $\frac{KT=6I}{I=18H}$, 4,5 x 6,2 см, один слог *sa* справа и следы

двух знаков слева, не читаются;

3) $\frac{KT=6I}{I=25H}$, 4,2 x 3,4 см, один знак, вариант чтения - *tre*.

Фотография позволяет нам предположить иной вариант - ...k/u]da..., т.е. "сосуд".

№ 7. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 48е.
Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 78.)

Черепок, $\frac{KT=62}{I=In}$, 6 x 4,8 см, от сосуда, покрытого

оранжевым ангобом, с сетчатым лощением.

Чтение: ...na ghata... Перевод: "... сосуд для вод-
ды..."

№ 8. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 48ж.
Описание и чтение Т.В. Грек - там же, с. 78.)

Черепок, $\frac{KT=62}{I=2H}$, 3,6 x 2,7 см, от неангобирован-

ного сосуда.

Чтение: ...ca na...

Следует заметить, что вторую акшару, как показывает
сравнение с приведенными выше надписями, следует чи-
тать не na, а du; все слово тогда читается как cadu,
скр. catur - "четыре".

№ 9. Кара-тепе.

(Фотографии надписей см.: "Кара-тепе II", табл. XXIIa,
б, в, г.

Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. II6.)

Четыре черепка от разных сосудов, надписи сохрани-
лись плохо и на фотографиях почти не видны:

1) $\frac{KT=65}{Ik=8}$, 6 акшар, 3 первые нечеткие, чтение:

...[thaya] bhavatu...;

2) $\frac{KT=65}{Ik=2}$, чтение: ...vatuga...;

3) $\frac{KT=65}{Ik=4}$, чтение: ...badhas...;

4) $\frac{KT=65}{B=2}$, чтение: ...bani...

№ 10. Фаяз-тепе.

(Фотографию надписи см.: ВДИ. 1974, № I, с. 122, рис. 2. Описание и чтение М.И.Воробьевой-Десятовской - там же, с. 122 - 123.)

Черепок, 14 x 9 см, от верхней части сосуда, покрытого красным ангсбром, с сетчатым лощением.

Чтение: ... [va]śaspa (или sṭa?) divana sa[m]ghe ca-
[tudise]... Перевод: "Дар/ общине четырех [сторон све-
та]... в день... Вашаспа..." Возможен другой вариант
чтения (приведен в издании): ...[va]śaka=divana sa[m]ghe
ca[tudise]...

Предлагаемое восстановление чтения имени [va]śaspa, конечно, одно из многих возможных. Это имя соблазнительно считать индийской адаптацией иранского (Сактрийско-го ?) имени *kaśnāsp= или *waršāsp= - букв. "Самец-конь", ср. среднеперс. и.с. Gušnāsp, согд. wšn' sp.

№ 11. Фаяз-тепе.

(Фотографию надписи см.: ВДИ. 1974, № I, с. 123, рис. 3. Описание и чтение М.И.Воробьевой-Десятовской - там же, с. 123-124.)

Черепок, 7 x 7 см, от неангсбированного сосуда, остатки двух строк надписи.

Чтение: (1) ...na acaryaṇa ma... (2)...dra(?)... Перевод: "...дар... с разрешения/ учителей [общины] Ма..."

№ 12. Фаяз-тепе.

(Фотографию надписи см.: ВДИ. 1974, № I, с. 118, рис. 1. Описание и чтение М.И.Воробьевой-Десятовской - там же, с. 117-122.)

Хум из мергелистого известняка, надпись вырезана на венчике.

Чтение: ayaṃ suyi kuḍa ...ñadi=salohidāṇa puyse sarvasat-
vāna hidaṇa sahaṇe pramna[m]yatu. Перевод: "Этот свя-
щенный сосуд для воды... для прославления сородичей [и]
кровных родственников. Ради блага и счастья всех живых
существ да будет оказано почитание!"

Прорисовка, предоставленная в распоряжение автора благодаря любезности В.В.Вертоградовой, дает возможность

прочсть последнее слово надписи также как *sagpurvatu* - "пусть наполняется!" (вариант чтения предложен В.В.Вертоградовой), но чтение первой и второй аквар остается положительным, третья акшара повреждена.

№ 13. Фаяз-тепе.

(Фотографию надписи см.: ВДИ. 1974, № I, с. 125, рис. 4. Описание и чтение М.И.Воробьевой-Десятовской - там же, с. 124-125.)

Глиняная крышка от реликвария (маленькая ступа?), высота - 10 см, диаметр основания - 11 см, покрыта красным ангобом, на основных поверхностях процарапаны ромбики, верхушка была закруглена. На дне - процарапанная до обжига надпись.

Чтение: *saghasenasa tasena*. Перевод: "По страстному желанию Сангхасени".

б. Новые надписи

№ 14. Фаяз-тепе, 1968 г., рис. 2.

Черепок, 9 x 8 см, от тонкостенного сосуда, покрытого сероватым налетом (см. рис. 2). Четкая надпись черной "тушью", II-III вв. н.э.

Чтение: ...*mahasaghigana pari[graha]*... Перевод: ".../дар/ с разрешения общины Махасангхиков".

Написание названия общины почти в той же форме засвидетельствовано в позднекуманской надписи на вазе из Вардака (наколка на бронзе): *esha vihara acharyana mahasaghi-gana parigraha* "This vihāre is the acceptance of the Mahāsāṅghika teachers"²⁶. Упоминание общины Махасангхиков в надписи на черепке из Фаяз-тепе (в полной форме засвидетельствовано впервые в Средней Азии) может служить убедительным доказательством длительного проживания Махасангхиков в первые века нашей эры в районе Старого Термеза.

№ 15. Фаяз-тепе, рис. 2.

Черепок, 4 x 4 см, от тонкостенного неангобированного сосуда. Надпись бледной черной "тушью", знаки мелкие (высотой ок. 0,5 x 0,7 см). По начертанию аквар *ye*, *pa* и некоторых других сближается с документами из Нийи и Крорайны, III в. н.э.

Чтение: ...*saṅga-dakṣiṇaye dī*... Перевод: "...в дар ради свободы от привязанностей..."

Форма *-dakṣiṇaye* - "в дар" засвидетельствована во многих votивных надписях, например в приведенной выше надписи на глиняном сосуде из Хадды (Афганистан): ...*at-managa aroga-dakṣiṇae* - "чтобы получить для себя в дар здоровье". См. также надпись на золотом блюде из Таксилы²⁷.

№ 16. Фаяз-тепе, рис. 2.

Черепок, 5 x 7,5 см, от тонкостенного неангобированного сосуда. Надпись черной "тушью", остатки двух строк, верхняя от нижней отделена жирной горизонтальной чертой (или росчерком какого-либо знака, ср. № 11). Верхняя строка не сохранилась. Почерк отличается неравномерным нажимом: некоторые штрихи акшар утолщенные. По начертанию знаков *yaṅ*, *hā*, *rtha* сближается с документами из Нийи и Крорайны, II в. н.э.

Чтение: ...*/a/rtha hāyaṅti*... Перевод: "...ради ... оставляют (?)" (*hāyaṅti* - 3 pl, present act., от скр. *hā* - "оставлять, покидать"). В слове *hāyaṅti* зафиксирована долгота первого гласного *-ā* небольшим наклонным штрихом под второй акшарой.

№ 17. Фаяз-тепе, рис. 2.

Черепок, 6,5 x 7 см, от сосуда, покрытого оранжевым ангобом. На черепке сохранилось основание ручки. Следы двух строк надписи черной "тушью", которая шла по верхней части сосуда; нижняя строка смыта, виден только жирный росчерк. По начертанию ряда знаков сходна с рукописью "Дхаммапады" из Центральной Азии. Ср. также начертание знаков *pa* и *ha* в надписи на черепке № 14. Датируется II-III вв. н.э.

Чтение: ...*haya paha*...

Поскольку ни одно слово не сохранилось целиком, возможны различные толкования, например: ...*/su/haya praha/ta/*... - "...*/да не будет/ разбит ради счастья(?)*". где */su/haya* - Dat.sg., скр. *sukhāya*; *prahata* - прич. от *han* + *pra*.

№ 18. Фаяз-тепе, рис. 8.

Черепок, 9,5 x 10,5 см, от сосуда, покрытого оранжевым ангобом, с сетчатым лощением. Часть одной строки надписи черной "тушью".

Чтение: ...*catu diše*... Перевод: "...[общине] четырех сторон [света]..."

Надпись носит следы украшения: нижний изгиб акшары *di* закрыт в виде петли и продолжается большим росчерком вправо и вниз.

№ 19. Фаяз-тепе, рис. 8.

Черепок, 13 x 7 см, от большого сосуда из светлой глины, в верхней части следы оранжевого ангоба. Лощение отсутствует. Часть одной строки надписи черной "тушью".

Чтение: ...*diyāmi*... Перевод: "... я дав..."

Глагольная форма *diyāmi* засвидетельствована в северо-западном пракрите. Акшара *di*, так же как и на предыдущем черепке, снабжена росчерком.

№ 20. Гиссар, Чим-Курган (из раскопок археолога И. Гулямовой), рис. 4.

Большой хум, который, по данным археологов, датируется предкушанским - кушанским временем. На венчике процарапана надпись, которая сохранилась целиком. Левее надписи - рисунок животного, процарапан позднее.

Чтение: *meḡa tala* (?). Если *meḡa*, скр. *meḡha* - "облако", то возможно толковать надпись как обозначение сосуда для дождевой воды. В таком случае *tala*, скр. *talla* - "резервуар, бак, вместилище". Однако написание последней акшары *-la* отличается от засвидетельствованных в других надписях вариантов *ḡa*гибом нижней части не влево, а вправо. Загнутый вправо штрих на конце раздвоен.

ж ж ж

Осенью 1974 г. во время раскопок хозяйственного двора на Фаяз-тепе было найдено более 50 черепков с надписями кхароштки и 2 черепка с надписями брахми, почти все от больших глиняных сосудов для воды и других жидкостей.

На некоторых следы копоти. Большинство сосудов из светлой глины с оранжевым ангобом, несколько с темно-красным ангобом и сетчатовидным лощением. Ангоб на многих сосудах выкрошился. Надписи сохранились плохо. Целесообразно опубликовать только 18 надписей кхароштки и обе надписи брахми, ибо от остальных сохранились лишь отдельные акшары или части акшар.

№ 21. Фаяз-тепе, рис. 5.

Черепок, II x 8,5 см, от верхней части сосуда, покрытого темно-красным ангобом, с сетчатым лощением. Часть одной строки надписи черной "тушью".

Чтение: ... *mitrena muparaga*...

Хотя все акшары написаны четко и чтение их сомнений не вызывает, интерпретировать надпись не удастся. ... *mitrena*, по всей вероятности, вторая часть имени собственного, например *Saṅghamitra*. Следующую акшару - *mu* - не удастся связать с остальными знаками в каком-либо слове. *=paraga*... могло быть неправильно написанным словом *parigra/ha* - "с разрешения", однако возможно и другое толкование.

№ 22. Фаяз-тепе, рис. 5.

Черепок, IO x 5 см, от неангобированного сосуда из светлой глины. Следы двух строк надписи, от верхней сохранилась только нижняя часть вертикального штриха одной акшары.

Чтение: ... */ga(?)nati ena jetha*... Перевод неясен.

... */ga/nati* - часть глагольной формы, *presens*, 3 *sg.*; *ena*, очевидно, *Instr.sg.* от местоимения *eṣa* - "этот". Форма *Instr.sg.* в документах из Нийи и Крорайны не засвидетельствована и может быть восстановлена по аналогии с *tena*, *Instr.sg.* от *tad* - "тот"; *jetha* - скр. *jyeṣṭha* - "лучший, старший", слово засвидетельствовано в документах из Нийи и Крорайны.

№ 23. Фаяз-тепе, рис. 6.

Два черепка от одного сосуда, непосредственно не соединяются, второй, очевидно, располагался левее и чуть

выше первого. Неангобированный сосуд из светлой глины. По верхнему краю второго черепка – три параллельные процарапанные линии. Остатки одной строки надписи черной "тушью", с большими росчерками. Надпись содержит часть стандартной дарственной формулы. По почерку и содержанию сходна с № 11.

а) 14,4 x 5 см. Чтение: .../ācar/ya/n/am... Перевод: "...учителей..."

б) 6,5 x 9,5 см. Чтение: .../g/a/n/am pariḡ/rahe/... Перевод: "... с разрешения [Махасан/гхиков]..."

Полный текст надписи, очевидно, можно восстановить как: ... acaryaṇam [mahasaṅghi]ganam pariḡ/rahe/ ... – "/дар/... с разрешения учителей [общины Махасан/гхиков]..."

№ 24. Фаяз-тепе, рис. 6.

Черепок, 6x4 см, от сосуда из светлой глины, в верхней части – полоса оранжевато-красного ангоба. Часть одной строки надписи черной "тушью", акшары четкие.

Чтение: .../?/mara divaṇ... Перевод: "... в день..."

№ 25. Фаяз-тепе, рис. 6.

Черепок, 5,5 x 4 см, от верхней части сосуда из светлой глины. Часть одной строки надписи черной "тушью", акшары четкие.

Чтение: .../a/caryaṇam mahā... Перевод: "[Дар] ... [с разрешения] учителей общины Маха[сангхиков]..."

Ср. № 11 и 23.

№ 26. Фаяз-тепе, рис. 7.

Черепок, 6 x 5,5 см, от сосуда из светлой глины. В верхней части полоса оранжевато-красного ангоба. Часть одной строки надписи черной "тушью", под ней – две процарапанные, не всегда параллельные линии.

Чтение: ...saṅgha cadu diśe... Перевод: "Общине четырех сторон света..."

Написание акшары di= в последнем слове с росчерком в нижней части более напоминает написание акшары dhi в документах из Нийи и Крорайны. Однако это вариант, за-

свидетельствованный и в других надписях на керамике из Средней Азии, ср. № 18 и 19.

№ 27. Фаяз-тепе, рис. 7.

Черепок, 4,5 x 6 см, от сосуда из светлой глины. Остатки двух строк надписи черной "тушью", от нижней остался только один штрих.

Чтение: ...*mi.bi*... Точка между акшарами должна обозначать долготу гласного, но она расположена не под знаком, как обычно, а рядом с ним.

№ 28. Фаяз-тепе, рис. 7.

Три несоединяющихся черепка от тонкостенного сосуда из светлой глины, в верхней части - остатки полосы оранжево-красного ангоба.

а. 8,5 x 5,5 см. Чтение: ...*mi a*...

б. 6 x 2,5 см. Чтение: ...*ʃ ʃya*...

в. 2,5 x 4 см. Чтение: ...*ʃsaʃryanaʃ*...

Перевод:

"...учителей..."

№ 29. Фаяз-тепе, рис. 8.

Черепок, 4,5 x 7 см, от тонкостенного сосуда из светлой глины. Остатки двух строк надписи бледной черной "тушью", от нижней строки сохранились лишь отдельные штрихи.

Чтение: ... *ayaʃ uʃda sa*... Перевод: "Этот сосуд..."

№ 30. Фаяз-тепе, рис. 8.

Черепок, 4, x 4,5 см, от сосуда из светлой глины, остатки двух строк надписи, сохранность плохая.

Чтение: (1) ...*ryana ʃaʃʃmanamʃ* ... (2)... *ʃmahasaʃghiʃ-ganam pariʃgrahaʃ*... Перевод: (1) "...шраманам..." (2)... с разрешения [общины Махасам/гхиков...]"

№ 31. Фаяз-тепе, рис. 8.

Черепок, 9 x 4,5 см, от сосуда из светлой глины, в верхней части - полоса темно-красного ангоба, без лощения. Одна строка, состоящая из двух акшар, написанных в середине черепка, близко одна от другой. Очевидно, надпись содержала всего одно слово: *saʃghe* - "общине".

№ 82. Фаяз-тепе, рис. 9.

Черепок, II x II,5 см, от сосуда из светлой глины, покрытого темно-красным ангобом. Одна строка надписи черной "тушью", акшары мелкие, сильно повреждены. Надпись располагалась ближе к средней части сосуда.

Чтение: .../di/yami dana mahasaṃ... Перевод: "...дан в дар..."

mahasaṃ... может быть началом скр. *mahāsaṃghika* В одном из праkritских фонетических вариантов.

№ 83. Фаяз-тепе, рис. 10.

Черепок, 7 x 6,5 см, от сосуда из светлой глины, поверхность неровная, в верхней части - две параллельные процарапанные линии. Остатки одной строки надписи черной "тушью".

Чтение: .../pari/grahe saṃ... Перевод: "...с разрешения..."

№ 34. Фаяз-тепе, рис. 10.

Черепок, 4,5 x 7 см, от сосуда из светлой глины с оранжевым ангобом и сетчатым лощением. По верхнему краю была процарапана после обжига надпись, от которой полностью сохранились только две акшары: ...*gha bu...*

№ 35. Фаяз-тепе, рис. 10.

Черепок, 8,5 x 6,5 см, от сосуда из светлой глины, в верхней части - полоса оранжево-красного ангоба. Одна строка надписи бледной черной "тушью".

Чтение: ...*dareṣa ṅati-hida/ye/...* Перевод: "...ради блага родственников..."

Перед словом *ṅati* - "родственники", очевидно, стояло имя собственное дарителя в форме *Gen. sg.*, от которого остались лишь две акшары и падежное окончание *=sa*.

№ 36. Фаяз-тепе, рис. 10.

Два несоединяющихся черепка от одного сосуда (?) из светлой глины, поверхность неровная, в верхней части - две параллельные процарапанные линии; на одном из че-

репков линии прерываются печать-чакрой (для украшения), на другом - следы перехода к ручке. Остатки одной строки надписи бледной черной "тушью".

а. 6 x 4 см. Чтение: ...*vihara ha...* Перевод: "...вихара..."

б. 7,5 x 4 см. Чтение: ...*cajana maha...*

Возможно, черепки от того же сосуда, что и № 33.

№ 37. Фаяз-тепе, рис. 11.

Черепок, 12,5 x 13 см, от верхней части сосуда из светлой глины, без ангоба; украшен двумя рядами параллельных процарапанных линий. На нижнем ряду - две печати-чакры диаметром ок. 2 см, между ними - печать-ладонь с пятью пальцами (высота - 2,3 см). Под нижним рядом линий - одна строка надписи бледной черной "тушью".

Чтение: ...*ṇaṭ mahasaṃghigaṇa pari[graha]*... Перевод: "...с разрешения [учителей] общины Махасангхиков..."

Та же формула, что и в № 14.

№ 38. Фаяз-тепе, рис. 11.

Черепок, 8 x 6,5 см, от сосуда из светлой глины, в верхней части - полоса оранжево-красного ангоба. Под ангобом - одна строка надписи черной "тушью".

Чтение: ...*[da]naṃ(?)=mukha di...* Перевод: "...дар..."

[da]naṃ=mukha = скр. *dānāmukha*, ср. № 49.

. 2. Надписи письмом брахми

а. Опубликованные ранее

№ 39. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 44а.

Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 75-76.)

Четыре соединяющихся черепка от одного сосуда, покрытого красновато-оранжевым ангобом, с полосчатым лощением:

1) $\frac{KT=6I}{\Pi=8H}$, 2,8 x 2,7 см; 2) $\frac{KT=6I}{I=46H}$, размеры

не указаны; 3) $\frac{KT=6I}{I=44H}$, 4 x 5,4 см; 4) $\frac{KT=6I}{I=45H}$,

8,6 x 7,7 см.

Чтение: ...rṣe(?) 23. kuṇḍiyah...bhikṣu(?)...

Фотография надписи нечеткая. Две первые акшары, очевидно, конец слова - ...ratha. Акшара i как цифра в брахми не употребляется, она, по всей вероятности, начинается следующее слово - imayoḥ, неправильную форму N.Pl.fem. от основы idam, образованную по аналогии с (e)tāyo - "эти" (fem). Местоимение согласуется со следующим словом -kuṇḍiyah; это тоже неправильная форма N.Pl.fem. от основы kuṇḍī - "сосуд", вместо скр. kuṇḍayaḥ или kuṇḍyaḥ. Следующая акшара повреждена; возможно, это sa. Затем довольно четкая акшара bhi и часть акшары kṣu (огласовка утрачена). Таким образом, предлагается следующий вариант чтения: ...ratha imayoḥ kuṇḍiyah sa bhikṣu/... "... эти сосуды тот монах..."

№ 40. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 44б. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 76.)

Черепок, $\frac{KT=6I}{I=I75a}$, 8,5 x 12,5 см, от сосуда с носиком, покрытого оранжевым ангобом и украшенного углубленной полоской.

Чтение: ...dasya...

№ 41. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 45. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 77-78.)

Три соединяющихся черепка от одного сосуда: 1) без шифра, 4,7 x 8 см; 2) $\frac{KT=6I}{I=4I\Gamma}$, 8 x 5 см; 3) $\frac{KT=6I}{I=40\mu}$,

5 x 3,5 см.

Чтение: ...tāḥ или gā)yaḥ... [n̄rajapra]cchidduyur(h).
Перевод: "...пусть они просят о потомстве".

Как кажется, чтение и трактовка текста ошибочны. На основе фотографии можно предложить следующее чтение:

... tāyaḥ ma [u]pācheddyatu - "...да не разобьется он", где upācheddyatu - 3 sg.opt. passive или chid- "разделять, разбивать".

№ 42. Кара-тепе.

(Фотографии надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 46а.
Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 77-78.)

Четыре соединяющихся черепка от сосуда, покрытого
оранжевым ангобом: 1) $\frac{KT=6I}{\Pi=5Г}$, 5 x 5,8 см; 2) $\frac{KT=6I}{\Pi=12H}$,

размер не указан; 3) $\frac{KT=6I}{\Pi=14H}$, размер не указан;

4) $\frac{KT=6I}{\Pi=19H}$, 15 x 10,5 см.

Чтение: ...*Jasya. / / akata... caritani... hārdhabhyah.*
Перевод не приводится.

№ 43. Кара-тепе.

(Фотографии надписей см.: "Кара-тепе I", рис. 46 б, в.
Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 78)

Два несоединяющихся черепка от одного сосуда: 1) $\frac{KT=6I}{I=29H}$,
3,7 x 4,1 см; 2) $\frac{KT=6I}{I=27H}$, 8 x 8 см.

Чтение: ...*ca(?) ne(?)... pra(?)... pi(?) dene... maga...*
Перевод не приводится.

№ 44. Кара-тепе.

(Фотографии надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 46г,
и "Кара-тепе III", табл. XXIг и XXII. Описание и чтение
Т.В.Грек - "Кара-тепе I", с. 78-79 и "Кара-тепе III",
с. II6-II7.)

Три черепка от одного сосуда, покрытого оранжево-
красным ангобом, с сетчатовидным лощением, на одном -
остаток ручки. Два черепка соединяются друг с другом,
третий непосредственно с ними не соединяется: 1) $\frac{KT=6I}{\Pi=2H}$,
4,9 x 5,7 см; 2) $\frac{KT=65}{кор=7}$, размер не указан; 3) без
шифра, размер не указан.

Чтение двух первых черепков: *ayaṃ tikakūṇḍika buddha...*
Перевод: "Этот сосуд для питья Буддха/шири?"/".

При таком переводе без интерпретации остается вто-
рое слово - *tika*, которое, судя по отсутствию грамма-

тического оформления, должно составлять сложное слово со следующим *kuṇḍika*. Слово *tika* в буддийском санскрите не засвидетельствовано²⁸, оно употребляется только как имя собственное в брахманских текстах²⁹. Поскольку на фотографии соединение черепков не зафиксировано, реальнее предположить, что между ними небольшая лакуна (выбоина?) и первая акшара слова, продолженного на втором черепке, отсутствует. Судя по контексту, это могла бы быть акшара *ṃr*. Тогда надпись имела бы вид: *ayaṃ.../ṃr/tika-kuṇḍika bud/dha/...* - "этот глиняный сосуд Буддха..." Имя собственное совсем не обязательно должно быть Буддхамра.

Надпись на третьем черепке (табл. XXII) на фотографии полностью отсутствует, не видно даже ее следов. Т.В. Грек приводит вариант чтения: ... *mahadharmakathikasya...*; перевод: "...проповедника маха-дхармы". О сочетании *mahā=dharmakathika* см. выше, № 1.

№ 45. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 46д. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 79.)

Черепок, $\frac{KT=6I}{I=18н}$, 5,2 x 7,4 см, от сосуда с анго-

бирванной поверхностью.

Чтение: .../ *vaida*...

№ 46. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 47а. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 79.)

Черепок, $\frac{KT=6I}{I=11н}$, 7,8 x 5,5 см, от сосуда с ручкой, покрытого красновато-оранжевым ангобом.

Чтение: ...*dhmatra*...

№ 47. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 47б. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 79.)

Два соединяющихся черепка от сосуда: 1) $\frac{KT=6I}{I=39н}$;
2) $\frac{KT=6I}{I=38н}$. Общий размер - 10,6 x 6 см.

Чтение: ...[/yu ptha(?) pra p/]. Вероятнее, однако, читать: ...[/ya pra pra ph/]...

Надпись нестандартна, она могла содержать либо текст дхарани, либо алфавитные таблицы брахми. В надписях на черепках из Индии подобные тексты не засвидетельствованы. Ср., однако, согдийскую азбуку на острака из Пенджикента, арабские азбуки на острака из Старого Черва и др.³⁰

№ 48. Кара-тепе.

(Фотографию надписи см.: "Кара-тепе I", рис. 48б.

Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 79.)

Черепок (без шифра) 7,3 x 8 см, от сосуда, покрытого оранжевым ангобом. Надпись почти не видна, сохранилась только первая буква - *ma*.

№ 49. Кара-тепе.

(Фотографию надписей см.: "Кара-тепе I", рис. 48в, г. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. 80.)

Два несоединяющихся черепка от одного сосуда, покрытого оранжевым ангобом: 1) без шифра, 6,9 x 10 см; 2) без шифра, 4,5 x 9,5 см.

Чтение: ...*dene pu* (или *pra*) ... *rru* (или *nta*)...

Фотография дает возможность прочитать на первом черепке сложное слово *dānāmu/kha/*, обычное для вотивных надписей на сосудах. На втором черепке, как нам кажется, сохранился слог *ka*.

№ 50. Кара-тепе.

(Фотографию надписей см.: "Кара-тепе III", табл. XXIIIa. Описание и чтение Т.В.Грек - там же, с. II8-II9.)

Пять соединяющихся черепков сосуда. $\frac{KT=65}{Ik=I}$. Дву-

язычная надпись - санскрит (письмо брахми) и бактрийский язык (письмо греческого происхождения).

Чтение санскритской надписи: *Buddhaśīra ddharmaka - thikasa/ya/*. Перевод: "Дар/ Буддхаширы, проповедника дхармы".

Надпись на бактрийском языке переведена и прокомментирована В.А.Лившицем (там же). Она является переводом

индийской, за исключением имени собственного донатора. Первая часть имени - *Buddha* - переведена бактрийским ВОДДО. Вторая часть - *-śira* - букв. "голова" - на бактрийский не переведена. Как кажется, это несоответствие может быть устранено, если считать, что вторая часть имени в санскритской версии искажена писцом, начертавшим *-śira* вместо *-śiri*, из скр. *śrī*. Имя *Buddhaśiri* широко представлено в качестве имени донатора в индийской эпиграфике, см., например, надпись на изображении из Матхуры, где упомянут "*gaṇin Ārya=Buddhaśiri*", скр. *gaṇin Ārya=Buddhaśrī*³¹. В.А.Лившиц напомнил нам о *sri budda* на афталитских монетах (легенда бактрийским письмом).

б. Новые надписи

№ 51. Пенджикент, из раскопок 1958 г., рис. 12.

Черепок (размеры неизвестны) от верхней части хума. Надпись процарапана до обжига. По археологическим данным, датируется VI-VII вв. н.э. Начертания аквар приближаются к рукописным вариантам, представленным в буддийских рукописях из Средней и Центральной Азии (V-VII вв. н.э.), и значительно отличаются от монументального брахми индийских надписей соответствующего периода. Язык - санскрит.

Чтение: *...ityasya medhā vardhatam*. Перевод: "...сила да возрастет!"

Начало надписи не сохранилось; *...ityasya* - окончание *Gen. sg.* имени собственного или термина, обозначающего донатора; *medhā* - *f.*, *N. sg.*, "сила, мудрость"; *vardhatam* - *Imperat. med.*, *3 sg.*, "пусть возрастает", правильная санскритская форма - *vardhatām* (в буддийском санскрите формы *imperativ'a med.*, как правило, не сохранились). Содержание - часть обычной формулы индийских дарственных надписей, ср., например, надпись на медном блюде из Чхаммака периода равных правителей Гупта³²: *...āsmākam maṇo dharmāyur=bbala=viṣayaśvarya=viṣiddhaye ihāmutra=hitārttham...* "...[дар] ради того, чтобы возросли наша вера (=dharmā), и долголетие (āyur), и сила (bbala), и победы (viṣaya), и власть (śvarya), [а также] ради нашего блага..."

№ 52. Пенджикент, из раскопок 1959 г., рис. 12.

Черепок ($\frac{T=H=59}{YI=48}$, из завала в пом. № 54) от вен-

чика хума. Остатки надписи черной "тушью". По палеографии надпись, так же как и предыдущая, сближается с рукописными вариантами брахми, засвидетельствованными в рукописях из Средней и Центральной Азии. Особенно характерно для рукописного варианта написание акшары *śa*, ср. фрагменты рукописей на бересте из Занг-тепе, № 57. Приблизительная датировка - У-УІ вв.

Чтение надписи: ... śamaṛgā...

№ 58. Афрасиаб; из раскопок археолога Г.В.Имискиной, рис. 13.

Глиняный кувшинчик со следами ручки (?). Высота кувшинчика - 10 см, диаметр основания - 3 см. По средней части тулова - две строки надписи черной "тушью". Перед надписью - большой черный треугольник. Почерк небрежный, неумелый. Надпись сильно стерлась и не читается. По археологическим данным кувшинчик датируется временем не ранее У в. н.э.

№ 54. Фаяз-тепе, осень 1974 г., рис. 14.

Два черепка от равных сосудов, на каждом сохранилось всего по несколько акшар.

а. Черепок, 7,5 x 9 см, от сосуда из светлой глины с оранжево-красным ангобом, который выкрошился. По ангобу - одна строка надписи бледной черной "тушью".

Чтение: ...pranīya... Реконструкция надписи нецелесообразна.

б. Два непосредственно соединяющихся черепка от большого сосуда из светлой глины, покрытого оранжево-красным ангобом. Верхняя часть сосуда была украшена вдавленными цветами типа ромашек с девятью лепестками диаметром ок. 2 см. По средней части сосуда яло сетчатовидное лощение. По лощению - остатки одной строки надписи черной "тушью".

Чтение: ...mi iyoh... []i...

...mi, по всей вероятности, личное окончание глаго-

ла *I sg. ;iyoh* — местоименная форма, не засвидетельствованная в санскрите. Она образована от основы *idam* — "этот" по аналогии с *tayoh*, *Lok. dual.* от основы *tad* "тот" — "в этих двух". В санскрите употребляется форма *anayoh* или *enayoh*.

№ 55. Кара-тепе.

Находка 1972 г. (Фотография части надписи впервые была опубликована Б.Я.Стависким в журнале "Вокруг света". 1974, № 7, с. 33. Фотографии всей надписи см.: "Кара-тепе IV", ил. 12, 13. Прорисовка и интерпретация В.В.Вертоградовой — там же, с. 70 — 81.)

Чтение: *papugaligananaisapacchedyayoh aratisodhorebhavati*. Перевод: "Тот, кто различия между личностями, отсекая, устраняет, тот находится на переднем конце [пути]".

№ 56. Глиняная табличка с надписью брахми, рис. 15.

Осенью 1973 г. около большой ступы на территории буддийского монастыря Аджина-тепе (долина р.Вахи, Южный Таджикистан) была найдена булла — табличка из необожженной глины с закругленными краями размером с двухкопеечную монету, на которой сохранился оттиск печати. Табличка была зажата в комок глины, на котором остался зеркальный отпечаток буллы. В 1975 г. там же была найдена еще одна такая же булла. Пока это единственные находки памятников индийской письменности в буддийском монастыре Аджина-тепе и первые оттиски индийских печатей на территории Средней Азии. В настоящем издании публикуется только одна из булл.

Глиняные таблички и печати подобного рода находят в раскопках на всей территории Индии, они обнаружены и на буддийских памятниках Афганистана. Это традиционный тип памятников, который широко упоминается в индийской классической литературе. В таких табличках обычно представлено письмо брахми, но найдено также некоторое количество табличек с надписями кхароштки. Печати и таблички бывают религиозные (буддийские и брахманские) и светские. Особенно многочисленны буддийские печати. Согласно tradi-

ции глиняные таблички с оттисками таких печатей использовались в качестве votивных культовых предметов³³. Есть и другая точка зрения на назначение табличек и маленьких глиняных ступ, которые часто находят вместе в обмазке больших ступ или около них: ряд ученых полагает, что они служили реликвиями и использовались для освящения ступ³⁴. Буддийские таблички имеют несколько разновидностей: 1) с текстом молитвы *ye dharmā*; 2) с дхарани; 3) с цитатами из некоторых сутр (*Widāna-sūtra*, *Pratyosamutpāda-sūtra* и др.); 4) с именем донатора; 5) с изображением Будды в позе проповеди или созерцания или другого буддийского божества, без надписи; 6) с изображением маленькой буддийской ступы — *gandhakuṭi* — с надписью или без нее; 7) с изображением колокольчика³⁵.

Табличка, найденная на Аджина-тепе, относится к первой разновидности, т.е. содержит текст молитвы *ye dharmā*. По внешнему виду и палеографии аджининская табличка больше всего сходна с табличками типа *g.* из *Gūdal-i Āhangarān* (Гаани, Северный Афганистан), опубликованными М.Таддэйем³⁶.

Текст молитвы на аджининской табличке был отпечатан не глубоко, верхняя часть печати получилась более четкой. Текст на пяти строчках, из них хорошо читаются только две верхние и отдельные акшары в самой нижней строчке. Поскольку фотография не дает полного представления о палеографии надписи, приводим также прорисовку той части текста, которая поддается чтению (рис. 15).

Чтение: 1) *y/e/=dharmā=hetu prabhav/ā/=* 2) *hetuṃ teṣ/āṃ/ tathāgat/o/ h/y/a=* (3) ...*yo n/i/ro=* (4) *dha evaṃ v/ā/c/i/- mah/ā/=* (5) *śravaṇaḥ*

Начало стк. 3 прочесть не удалось. Публикации табличек из Гаани позволяют восстановить его как */ā/vadat teṣāṃ sa*. Примерный перевод молитвы: "Причину этих дхарм, причину появлений их татхагата ведь назвал и их это уничтожение тоже объяснил махашравана".

По палеографии М.Таддэй датировал аналогичные таблички из Гаани периодом между VII и VIII вв. н.э.³⁷. Такая да-

тировка правомерна и для таблички из Аджина-тепе, она подтверждается и монетными находками на этом памятнике.

Ж Ж Ж

Теперь мы должны остановиться на некоторых вопросах, связанных с палеографией и содержанием этих надписей. При оценке надписей из Кара-тепе в статьях Я.Харматты³⁸ и Б.Я.Ставиского³⁹ были сделаны некоторые историко-культурные обобщения, которые в самые последние годы получили распространение в работах советских археологов и историков. Интерпретаторы каратепинских надписей, опираясь на нередко сомнительные чтения, высказали ряд гипотез, касающихся немаловажных проблем. Следует внимательно разобраться в том фактическом материале, который лег в их основу, четко отделив реальные факты от догадок и комбинаторных восстановлений. Заслуживают рассмотрения, в частности, следующие вопросы: кто писал надписи на сосудах из Кара-тепе и других буддийских центров Средней Азии? Можно ли говорить о вкладе среднеазиатских писцов в индийскую палеографию? Можно ли на основе использования письменностей брахми и кхароштки делать вывод о буддийских школах, оставивших надписи? Чьи имена увековечены в надписях на сосудах? Кому принадлежали сосуды с надписями? Нет должной четкости и в анализе (и оценке) некоторых терминов, засвидетельствованных в надписях.

Сопоставление индийских надписей на территории Средней Азии с надписями из Индии и Афганистана показывает, что они, как правило, созданы по единому образцу. Палеография надписей из Кара-тепе и Фаяз-тепе подтверждает наличие единой писцовой традиции на всей территории кушанской державы. Если индийские рукописи и их фрагменты, найденные на территории Средней Азии, могли быть привезены из Индии, то большинство надписей на керамике писалось, очевидно, на территории самой Средней Азии. Археологи, исследовавшие среднеазиатскую керамику первых веков нашей эры из буддийских комплексов, доказали существование здесь местного гончарного производства и

выявили его особенности⁴⁰. Сосуды I-II вв. н.э. в этих областях Средней Азии, как правило, были покрыты оранжевым ангобом. Красный и темно-красный ангоб с сетчатым лощением характеризует среднеазиатскую керамику III-IY вв. н.э.; серый ангоб, по-видимому, признак сосудов локального производства небольшой полосы на юге Средней Азии. Сосуды из мергелистого известняка изготовлены из местного материала, из такого же известняка изготовлены базы колонн и скульптура, обнаруженные на Кара-тепе и Фаяз-тепе.

Смена буддийских школ в среднеазиатских монастырях, а может быть, и совместное проживание представителей различных школ в одних и тех же монастырях были, очевидно, связаны с наличием постоянного притока монахов из Индии. Оживленная торговля связывала Среднюю Азию с Индией и Дальним Востоком; через Среднюю Азию проходили торговые пути на Запад — это прокладывало дорогу паломникам и приводило в среднеазиатские монастыри большое количество купцов-буддистов. Наконец, последователи буддизма были среди местного населения. Только при наличии большого числа приверженцев буддизма, на пожертвования которых жили монахи монастырей, могли существовать такие значительные культовые сооружения, как Кара-тепе и Аджина-тепе. Таким образом, заказчиков надписей было много. Исполнять заказы могли как монахи-писцы, так и писцы из местного населения. Но если даже писцы происходили из местного населения, они должны были обучаться грамоте и письму в буддийских монастырях, у монахов — носителей индийских писцовых традиций и традиционного буддийского образования. Язык надписей для них оставался чужим, поэтому они должны были следовать общепринятым стандартам и использовать готовые формулы. Можно говорить о вкладе буддизма в культуру Средней Азии, о проникновении индийских влияний в эту культуру через буддизм, наконец, о создании особой среднеазиатской культуры, переработавшей и видоизменившей "многообразные элементы индийской науки, литературы и искусства" и, в свою очередь, передавшей многие из своих достижений как в Индию, так и в

Центральную Азию⁴¹. Не анализ надписей из Средней Азии не позволяет говорить об эволюции индийских писцовых традиций в Средней Азии: ни по дукту, ни по содержанию среднеазиатские надписи не отличаются от происходящих из Индии; это традиционные вотивные надписи, различающиеся только особенностями почерков писавших. Точно такое же положение характерно и для надписей из Афганистана.

При характеристике письма надписей на керамике мы нередко отмечали его сходство с вариантами, засвидетельствованными в рукописях, найденных на территории как Средней, так и Центральной Азии. Брахми рукописей из Средней Азии по традиции часто называют "вертикальным центральноазиатским брахми", поскольку первые рукописи, написанные этой разновидностью брахми, были найдены не в Индии, а в Центральной Азии. После находок гильгитских рукописей в 1931 г. на территории Индии появилась возможность с уверенностью говорить о двух разновидностях брахми - индийской и центральноазиатской. Вертикальный индийский и центральноазиатский брахми - образцы классического брахми, употреблявшегося при переписке буддийских рукописей; для деловых записей, для приписок и иногда колофонов к буддийским рукописям⁴² употреблялся курсивный брахми. Рукописи и фрагменты рукописей брахми V-VII вв., найденные в настоящее время на территории Средней Азии, не дают оснований предполагать, что они были написаны на месте находок; это привозные тексты, которые, судя по традиционному для Северной Индии материалу для письма - бересте, были переписаны в североиндийских монастырях. С другой стороны, надписи на керамических сосудах наверняка выполнены на месте изготовления посуды, т.е. на территории Средней Азии. Сближение представленной на них разновидности брахми с индийским рукописным брахми позволяет говорить о наличии особой индийской писцовой школы, в данном случае, очевидно, североиндийской.

Существует определенный хронологический разрыв в ряду находок индийских письменных памятников в Средней

Азии, которые со временем может быть восстановлен: некоторые буддийские центры, такие, как Кара-тепе и Фаяз-тепе, в IY в. явно пришли в запустение. Буддийские монастыри, расцвет деятельности которых относится к более позднему периоду, такие, как Аджина-тепе, просуществовавший по крайней мере до времени арабского завоевания, пока почти не дали письменных памятников (см. выше об оттиске печати, № 56). Надписи на керамике из Средней Азии кушанского периода являются непосредственным продолжением индийской традиции, некоторые их палеографические особенности позволяют говорить о переходном этапе к более позднему письму, засвидетельствованному в рукописях из Средней и Центральной Азии. Надписи на керамике различаются по времени и по дукту написания: наиболее ранние содержат начертания акшар, характерные для первых веков нашей эры, более поздние по формам акшар относятся к V-VII вв. Все они представляют рукописное брахми; монументальное индийское брахми развивалось другими путями.

Как утверждает Я.Харматта, в Кара-тепе носителями письменности кхароштки были представители буддийской школы Махасангхиков, а носителями брахми были Сарвастивадины. Для такого утверждения нет достаточных оснований. Махасангхики как школа достоверно упоминается только в двух надписях кхароштки из Фаяз-тепе (№ 14 и 37). На черепке из Кара-тепе (№ 2) присутствует только часть слова: .../mah/āsaṅghikā... То же — на черепках № 23, 25, 30. Сарвастивадины среди находок на Кара-тепе не упоминаются вовсе ни в надписях кхароштки, ни в надписях брахми: имеются лишь более поздние свидетельства о их деятельности в Средней Азии (см. ниже, № 59). Зато на сосуде из буддийского монастыря в Хадде (Северный Афганистан), так же как и во многих надписях из Индии, Сарвастивадины упоминаются в надписях кхароштки III в. н.э.⁴³ Необоснованными кажутся и дальнейшие рассуждения Я.Харматты о времени перехода школы Сарвастивадинов с кхароштки на брахми после буддийского собора времени Канишки⁴⁴. Вопрос, очевидно, следует ставить намного

шире: письмо кхароштки после III в. н.э. повсеместно вышло из употребления, и дело не в том, что Сарваствадины "договорились" не пользоваться кхароштки, а писать на брахми, а в судьбах письменностей на территории самой Индии, где брахми в последующий период вытеснило из употребления кхароштки.

Более интересна другая гипотеза Я.Харматты — о возникновении ā-матры в кхароштки под влиянием брахми в районе Термеза, на территории монастыря Кара-тепе. При сопоставлении данных о фиксации долготы гласных в различных памятниках кхароштки напрашивается вывод о том, что обозначение долгих гласных было особенностью рукописного варианта кхароштки, отличающей его от монументального кхароштки (т.е. от высеченных, вырезанных, процарапанных и наколотых надписей). Очевидно, технически при письме "тушью" обозначить долготу было легче, чем при вырезывании знаков⁴⁵. На Кара-тепе ā-матра засвидетельствована только в двух надписях (№ I и 2) и в двух — на Фаяз-тепе (№ I6 и 25). Сопоставление с другими памятниками рукописного кхароштки показывает, что обозначение долготы характерно более всего для центральноазиатских памятников ("Дхаммапада", документы из Нийи и Крорайны). Центральноазиатские памятники, по существу, пока являются единственными значительными текстами, написанными письмом кхароштки: во всех остальных местах кхароштки представлено только в виде отдельных надписей. находка "Дхаммапады" письмом кхароштки свидетельствует о наличии в Центральной Азии школы переписчиков, использовавших кхароштки для переписки буддийских рукописей. Не исключено, что обозначение долготы гласных в немногих надписях из района Термеза следует объяснить происхождением писавших: они могли быть выходцами из Центральной Азии или учениками центральноазиатских монахов.

Хотелось бы также предостеречь от некоторых выводов обобщающего характера, основанных на анализе содержания надписей. Прежде всего о том, чьи имена упоминаются в надписях. Все надписи на сосудах связаны с деятель-

ностью на территории Средней Азии буддистов. Согласно догматам буддизма, принесение даров монастырям, храмам, ступам и другим культовым сооружениям, а также подача милостыни монахам – одна из главных заслуг верующего. Накоплением подобных заслуг верующий создает свою карму для будущего рождения. Анализ надписей на керамике с территории Северной Индии, Афганистана и Средней Азии показывает, что по содержанию они все votивные, причем некоторые содержат полную дарственную формулу, другие – лишь звание или должность донатора и место, откуда он родом (или пришел), третьи – только имя донатора. Ни в одном случае нет имени собственника сосуда (тут, естественно, не должны учитываться реликварные сосуды из Санчи и других пунктов Северной Индии). Большинство надписей на каменных плитах, стенах, буддийских изображениях, блюдах из Индии содержат те же стандартные дарственные формулы. Имена правителей (если это не их дар) упоминаются в них только в датировке ("в таком-то году, в таком-то месяце, в такой-то день, в правление такого-то"). Поэтому в традиционных индийских надписях на сосудах имя собственное может быть только именем донатора⁴⁶.

Список лиц, упоминающихся в votивных надписях из Индии и Афганистана, довольно велик. Буддийские источники свидетельствуют, что община или монастырь содержались в основном на пожертвования мирян, проживавших вокруг монастыря. Пожертвования производились натурой. Устав запрещал отдельным монахам брать в качестве милостыни деньги и драгоценности. Но если богатые правители жертвовали их всей общине, никакие ограничения не действовали. Монахам и всей общине подносили пищу, одежду, утварь, благовония и т.д. Даритель считал необходимым увековечить свое имя на подаренном предмете (или перечислить свои дары в настенной надписи или надписи на каменной плите), подобно тому как христианин сопровождал свое подношение храму запиской "о здравии", перечисляя имена – свое, своих родственников и друзей. Это своеобразная памятка для того, к кому обращаются с просьбой. Надписи сохранили имена мирян, монахов, брахманов, правителей,

чинов кушанской администрации, должностных лиц буддийской общины, а также женщин — упасика, монахинь, матерей, жен и сестер различных должностных лиц — и, наконец, просто просителей и просительниц без чинов и званий. Они проживали вблизи монастыря или приходили издалека как паломники. Естественно, паломника или мирянина, подносящего столь недорогой дар, как глиняный горшок, никак нельзя считать "покровителем храма"⁴⁷.

Изучение "Винаи" показывает, что сосуды с надписями из района Старого Термеза, вопреки мнению интерпретаторов надписей из Кара-тепе, не могли быть патрами. Размеры и форма патры диктовались ее назначением: в нее монах собирал милостыню для приема пищи на один раз (нельзя было запастись впрок и делиться с другими монахами). Патра должна была быть не слишком большой, удобной для жидкой и твердой пищи и воды, самой простой по форме и материалу, чтобы не привлекать внимание мирян своей необычностью или богатым видом.

Все глиняные сосуды с дарственными надписями из монастыря Кара-тепе, независимо от их формы, так же как и глиняные сосуды, найденные во время раскопок других буддийских монастырей и обителей, должны относиться к посуде общинного пользования. Это можно заключить из свидетельства буддийских источников, и прежде всего "Винаи", которая строго регламентирует употребление посуды как отдельными монахами, так и общиной в целом. Для кушанского периода в полной мере можно доверять только этим данным. В нашем распоряжении имеются отрывки из "*Prātimokṣasūtra*" Сарвастивадинов, найденные в Центральной Азии⁴⁸, а также выписки из "Винаи" Сарвастивадинов, найденные на территории самой Средней Азии⁴⁹. В тех случаях, когда нужные для исследования санскритские тексты не сохранились, приходится привлекать "Винаю" Тхеравадинов.

Согласно "*Prātimokṣasūtra*", единственный вид посуды, который являлся личной собственностью и обязательной принадлежностью бхикшу, — эта патра. Каждый бхикшу, согласно правилам, должен был иметь только одну патру — глиняную или металлическую, и с ней он должен был собирать

милостыню и отправляться в путешествие. Правило 22 из раздела *Nihsargika* по этому поводу гласит: "Если бхикшу, имея патру, чиненную менее чем пять раз, закажет для себя изготовить новую патру, это проступок *nihsargika*"⁵⁰. В неопубликованной еще рукописи из Байрам-Али (см. ниже, № 59), на л. 79б (I-2), содержится следующее указание: "*pātra-kalpo. dvau pātrāni mṛtikamā/ni/ ca śāstrakā (Bm. śāstrakā) ca-na-ca bhikṣunā vina pātreṇa janapadacāriko caritavyah*" - "Правило относительно патры: [Бхагаваном предписану] два вида патр: глиняные и металлические, и бхикшу не должен ходить по стране без патры".

Если в руки бхикшу случайно попадала лишняя патра, он мог держать ее у себя не более десяти дней, задержка свыше установленного срока наказывалась как проступок: "Если бхикшу лишнюю патру держит более десяти дней, он совершает проступок *nihsargika*" (правило 21 из раздела *Nihsargika* "Пратимокшасутры"⁵¹). После того как монаху разрешалось завести новую патру, старую передавали в собственность вновь посвященному бхикшу. Патру нельзя было украшать рисунками, орнаментами, раскрашивать в разные цвета. В "Чуллавагге" по этому поводу сказано: "Как раз в то время *Chabbaggiya*-бхикшу (постоянный образ нерадивых, глухих бхикшу в палийской "Винае". - М.В.-Д.) разрисовали изогнутыми линиями стенки своих патр, изображениями фигур, узорами, разноцветными красками... Народ шептался... Об этом сказали Бхагавану: "Вы не должны, о бхикшу, разрисовывать днища и тулова ваших патр, покрывать их фигурами, раскрашивать разными красками. Тот, кто оделает это, совершит проступок"⁵². Отсюда ясно, что патра не могла нести на себе какие-либо надписи или узоры, в том числе и процарапанные. Скорее всего глиняная патра не покрывалась цветным ангобом и каким-либо лощением. В этой связи примечателен текст "Чуллавагги", где рассказывается о том, что *Chabbaggiya*-бхикшу оставили свои патры с водой. Патры размокли и развалились. В связи с этим Буддой было сделано указание сушить патры на солнце после употребления, прежде чем убирать их в мешок⁵³. Не свидетельствует ли это о том, что пат-

ры первоначально не обжигались? Патра заменяла монаху и миску для еды, и сосуд для питья. Отдельного сосуда для воды, согласно правилам "Винаи", монах с собой не носил. В "Чуллавагге" рассказывается, как однажды бхикшу пошли собирать милостыню с горшком для воды - *ghaṭikataṭha*. Люди шептались, говорили им вслед: "Как тиртхаки!" Бхагаван по этому поводу дал указание: "Не ходите, монахи, собирать милостыню с сосудом для воды"⁵⁴.

В палийской "Винае" упоминается большое количество сосудов, которые были в употреблении в общине: *ghaṭikataṭha* - "сосуд для воды" ("water-pot") (ср. *gaḍa* - N 29; *ghaṭa* - N 5 и 7); *kaṭāha* ("pot"), *kumbhī* ("jar"), *bhāṇaka* ("vessel"), *vāraka* - "сосуд для мытья". Они могли быть глиняные и металлические. Что касается *vāraka*, то они, согласно "Чуллавагге", употреблялись в помещениях для мытья - банях - и делались из металла, дерева или кожи⁵⁵. Про *kumbhī* известно, что этот горшок употреблялся при окраске чивар: в нем варили краску и кипятили чивару⁵⁶. В *kaṭāha* и *ghaṭikataṭha* держали воду. В "Чуллавагге" имеется прямое указание, что все перечисленные выше виды посуды - собственность общины и их нельзя выносить за пределы монастыря⁵⁷. Очевидно, были и другие разновидности глиняной посуды, не названные в палийской "Винае": *kuḍa* (ср. № 12), *kuḍika* (N 4), *kundī* (N 39), *kuṇḍika* (N 44), *bhājana*. В последних, как известно из буддийской литературы, готовили пищу⁵⁸. Наконец, в обиход монастырей должна была входить традиционная местная глиняная посуда. Если общине дарили глиняные сосуды, регистрируя свой дар в надписи, то этими сосудами владела, вероятно, вся община.

Восстанавливая по черепкам форма сосудов подтверждает гипотезу об общинном использовании этой посуды: почти все черепки - от больших и средних кувшинов с двумя ручками, используемых для воды или другой жидкости.

Среди обозначений лиц в votивных надписях с территории Северной Индии и Афганистана часто встречается термин *dharmakathika* (или *dhamakathika*) в сочетании с именем собственным. Этот термин засвидетельствован в

буддийских источниках и обычно переводится как "проповедник дхармы" ("preacher"). Отмечен этот термин и в надписях на керамике из Кара-тепе (№ I, 44 и 50). Издателя надписей присоединились к точке зрения В.С.Агравала⁵⁹, который считает, что *dharmakathika* - один из чинов буддийской иерархии, т.е. должностное лицо в общине⁶⁰. Естественно, что из этого определения был сделан вывод, что в каратепинском монастыре проживал известный буддийский богослов, имя которого, в соответствии с чтением надписи на одном из сосудов (№ I), было восстановлено как *Buddhaśira Anathapiṇḍika*⁶¹. Как представляется, имя *Buddhaśira* действительно присутствует на черепке с двуязычной надписью в сочетании с термином *dharmakathika*, однако скорее в форме *Buddhaśiri*, скр. *Buddhaśrī* (см. выше, № 50). Имя *Anathapiṇḍika* на черепках не засвидетельствовано ни разу. Ни указания буддийских справочников, ни контексты буддийских источников не позволяют считать термин *dharmakathika* названием "чина" или "должности".

Буддийская энциклопедия "*Mahāvvyutpati*", самый надежный справочник по буддийской терминологии, который имеется в распоряжении исследователей, упоминает термин *dharmakathika* в разделе "*Dharma-deśanā-śravaṇādi nāmāni*" - "Имена [тех, кто имеет отношение] к толкованию и слушанию дхармы" (§ 139, № 2759-2810)⁶². В этом разделе содержится 51 термин, среди которых перечисляются названия различного рода толкователей дхармы и их слушателей, причем имеются в виду не просто знатоки дхармы, а именно ее проповедники (ср., например, *dharmabhāṣaka*, *darśayitā* и др.). С другой стороны, в § 269 (№ 8714-8754) перечислен 41 термин для обозначения лиц, прошедших буддийское посвящение в звание или назначенных на должность (тиб. *rab-tu byuñ-ba la soḡa-pa'i miñ-la*), и среди них *dharmakathika* не назван. Между тем именно в этот раздел включены термины *upāsaka*, *śramaṇa*, *bhikṣu*, *upādhyāya*, *ācārya*, на которые ссылается В.С.Агравала, а также *sthavira*, *karmakāra*, *navakarmika* и другие должностные лица. Из этого можно заключить, что *dharmakathika* - не духовное звание и не название должности в общине. Есть возможность

проследить значение этого термина по контекстам "Винаи" как одного из ранних буддийских памятников. Поскольку санскритский текст "Винаи" сохранился в виде незначительных фрагментов, обратимся к наиболее раннему из доступных нам — тексту "Винаи" Тхеравадинов на пали.

Термин *dharmakathika* один раз засвидетельствован в "Махавагге" (Мах.) и три раза в "Чуллагагге" (Чул.), причем во всех контекстах прослеживается одно и то же значение — "толкователь дхармы"; оно употребляется параллельно с двумя другими терминами — *suttantika*, т.е. "знаток сутр", и *vinayadhara*, т.е. "знаток винаи" (см.: Мах., IV, 15, 4; Чул., VI, 6, 2). В Чул., IV, 4, 4 рассказывается о том, как *Dabba Mallian* умело расселял общину, помещая тех, кто штудировал сутры, т.е. *suttantika*, рядом друг с другом, чтобы они могли обсуждать все вопросы сообща; также он поселял вместе тех, кто штудировал винаи, и тех, кто занимается толкованием дхармы: *vinayadhara* и *dhammakathika*.

Синонимом *dharmakathika* в "Винае" выступает термин *māṭṛkadhara* — "знаток матрик" (см., например, Мах., X, I, 2; Чул., I, II, I и др.). "Матриками" в буддийской литературе доабхидхармического периода (до I в. н.э.) назывались тексты, содержащие списки терминов — как из разряда сутр, так и из "Винаи". Как самостоятельная часть буддийского канона "Абхидхарма" выделилась позднее, чем сутры и "Виная", основой для нее послужили матрики. Окончательную фиксацию "Абхидхарма" получила в "Абхидхармапитаке". Таким образом, в наиболее ранних текстах палийского и санскритского канона в значении "Абхидхарма" выступает термин "матрика". Однако в "Махавагге" уже упоминается и "Абхидхарма" как самостоятельный раздел канона, см., например, Мах., X, I, 2, где рассказывается о достоинствах некоего образованного бхикшу, который "изучил *āgama*" — *āgatāgama*, "знал винаи" — *vinaya-dhara*, "знал Абхидхарму" — *māṭṛkādhara*.

Во всех контекстах "Винаи" термины *dhammakathika*, *dhammadhara*, *māṭṛkādhara* выступают в значении "толкователь Абхидхармы" и "знаток Абхидхармы", в то время как

suttantika, *āgatāgama* означают "знаток сутр", а *vinaya-dhara* - "знаток Винаи".

"Толкователь Абхидхармы" - *dharmakathika* - выступает в "Винае" как лицо, которое может разрешить спорный вопрос, возникший в общине, наряду с теми, кто считается знатоками "*Pātimokkha-sutta*" (скр. "*Prātimokṣa-sūtra*") и "*Suttavibhaṅga*" (скр. "*Sūtravibhaṅga*", комментария на "*Prātimokṣa-sūtra*"), см. Чул., IY, I4, 23, 24; однако, если он не в состоянии помочь своими знаниями, вопрос решает вся община большинством голосов.

Тексты "Винаи" свидетельствуют о том, что *dharmakathika* - не должностное лицо в общине и не духовное звание в буддийской иерархии, а скорее ученое звание. Подтверждают это и тексты надписей кушанского периода с территории Индии. Так, в Матхуре найдена надпись на базе колонны, текст которой гласит: "Дар монаха (*bhikṣu*) *Dharmadatta*, проповедника дхармы (*dharmakathika*), общине четырех сторон света"⁶³. В надписи *dharmakathika* - ученое звание человека, который по своему духовному званию является бхикшу. На буддийской скульптуре из Амаравати сохранилась надпись: "Дар проповедника дхармы (*dharmakathika*) по имени *Budhi* (скр. *Buddhi*) из *Oḍiparivenena*" (?)⁶⁴. Интересна также надпись на буддийском изображении из Бодх-Гая, в которой в качестве дарителей этого изображения буддийской вихаре выступают: безымянные бхикшу - *sadhavihārin'ya*, т.е. "проживающие совместно в качестве учеников у одного *upadhyaya*"; некий *vinayadhara*; женщина-упасика; некий *dharmakathika*⁶⁵.

В палийских и санскритских письменных источниках термин *dharmakathika* засвидетельствован только в этом значении. В распоряжении исследователей нет санскритских или палийских текстов первых веков нашей эры, которые содержали бы описание буддийского церемониала с обозначением принимающих в нем участие должностных лиц. Между тем в китайских источниках, как нам указал Л.Н. Меньшиков, среди лиц, принимающих участие в сходке с чтением буддийских текстов, встречается некий фа-ши - букв. "рассказывающий дхарму", который толкует текст сутр. Санс-

критским соответствием термина "фа-ши" могло бы быть сложное слово *dharmakathika*, представляющее собой его буквальный перевод. Это было бы второе значение термина *dharmakathika*, поскольку первое его значение - "проповедник дхармы" - в "*Mahāvvyutpatti*", № 2763, имеет китайское соответствие свань-фа-чжи. Поскольку санскритский эквивалент фа-ши в текстах не засвидетельствован, вопрос о значении термина *dharmakathika* в санскритских votivных надписях нельзя считать окончательно решенным. Ясно только, что он был широко распространен в кушанский период на всей территории Кушанской империи и обладатель этого звания мог проживать на территории монастыря Кара-тепе, но мог и прийти в него, подобно монаху Будхи в надписи на скульптуре из Амаравати.

II. Рукописи брахми на бересте

Индийские исследователи указывают, что береста как материал для письма употреблялась в Индии с древнейших времен, первые сведения об этом восходят ко времени походов в Индию Александра Македонского⁶⁶. Береста - *bhūrjapatra* или *bhojpatra* является традиционным материалом для письма в Северной Индии и в Кашмире, где она в большом ходу у местных жителей до настоящего времени. В быту используются различные слои коры так называемой "серебряной березы" - *Betula utilis* (местное название *Betula bhojpatra* или *Bhūrja tree*), которая произрастает по склонам Гималаев от Кашмира до Сиккима. Для письма используют внутренний слой бересты - тонкий пласт над красным слоем - или верхнюю "кожицу" коры. Древний способ обработки бересты для письма утрачен. Бируни сообщает, что береста натиралась маслом (?) и полировалась, но следы такой обработки на рукописях, найденных как в Северной Индии, так и в Средней и Центральной Азии, обнаружить не удастся. Процесс реставрации рукописей показывает, что лист для письма склеивался из различного количества тонких слоев - от 2 до 6.

На территории Индии в настоящее время найдены две рукописи на бересте, датировка которых спорна⁶⁷. Древ-

нейшей из дошедших до нас продолжает оставаться рукопись "Дхаммапады", написанная письмом кхароштки, которая найдена в Центральной Азии (I-II вв.). Крупнейшей находкой следует считать открытые в 1931 г. А.Стейном гильгитские рукописи на бересте, которые были замурованы в ступе. По данным археологии, рукописи могли быть замурованы в период между V и VII вв. Они значительно различаются по почерку, но являются ли эти различия хронологическими или зависели от каких-либо иных причин — особенностей почерков писавших, местных писцовых традиций, — установить не удается. Судя по факсимильным изданиям, которые еще не закончены, в гильгитских рукописях можно выделить две разновидности письма: 1) брахми рукописей "*Prātimokṣasūtra*"⁶⁸; 2) брахми рукописей "*Prajñāparamitā*"⁶⁹. С первой разновидностью поразительно сходна так называемая бакшалийская рукопись (см. примеч. 67), датировку которой следовало бы на этой основе пересмотреть.

Находки документов из Нийи и Крорайны и гильгитских рукописей, а также тибетские документы на дереве из Миранского городища свидетельствуют о том, что береста и деревянные дощечки (*phalaka*) в течение долгого времени продолжали оставаться важным материалом для письма в Центральной Азии. В этой связи очень интересны находки рукописей на бересте письмом брахми на территории Средней Азии. В настоящее время остатки рукописей и целые рукописи на бересте найдены в трех местах: 1) в Занг-тепе (Ангорский район Сурхандарьинской области, в 30 км к северу от Термеза), УзССР; 2) в Мерве и в Байрам-Али, ТуркмССР; 3) на Кафыр-кала в Южном Таджикистане.

В Занг-тепе найдены фрагменты по крайней мере 12 рукописей, которые могут быть датированы V—VIII вв., среди них представлены разновидности брахми, засвидетельствованные в гильгитских рукописях (см. выше).

Рукопись, найденная в уникальной расписной вазе в ступе на территории буддийского храмового комплекса в древнем Мерве, по данным археологов, должна датироваться периодом не позднее V в. н.э., поскольку она была за-

мурована во время постройки ступы в отрезок времени между У и VI вв. н.э.

Рукопись из ступы в Байрам-Али, по археологическим данным (сопутствующий материал), должна датироваться VI-VII вв.

Незначительные фрагменты рукописей из Кафыр-кала по палеографии ближе всего ко второй разновидности брахми гильгитских рукописей и к рукописи из Байрам-Али.

№ 57. Фрагменты рукописей из Занг-тепе.

О находках фрагментов рукописей см. статьи археолога Л.И.Альбаума⁷⁰. 12 наиболее крупных фрагментов опубликованы Г.М.Бонгард-Левиним, М.И.Воробьевой-Десятовской и Э.Н.Темкиным⁷¹. Ни один из них не содержит связного текста, и перечитывать их нет необходимости. Единственный целый лист рукописи из Занг-тепе был издан дважды⁷². По содержанию текст был определен как "Виная" и опубликован без отождествления. В настоящее время удалось более точно установить, к какому разделу "Виная" он относится. В чтение и перевод текста, а также в его толкование следует внести значительные поправки.

Лист рукописи типа потхи (пагинация отсутствует, левый край оборван), содержит текст из "*Vinaya-vibhaṅga*", т.е. раздела "Винаи", который служит комментарием к "*Prātimokṣa-sūtra*". Принадлежность комментария в какой-либо школе установить не удалось. Среди листов санскритской "*Vinaya-vibhaṅga*" Сарвастивадинов, обнаруженных в Центральной Азии, этого текста нет⁷³. Для отождествления использован палийский текст "*Sutta-vibhaṅga*"⁷⁴. В тексте комментируется термин *śikṣāṃ pratyākhyāta* - "отказавшийся от принципов [учения]" ("*who abandoned the precepts*"). В "*Sutta-vibhaṅga*" этот комментарий относится к первому правонарушению из разряда *Pāraṇikā*. В санскритском тексте "*Prātimokṣa-sūtra*" Сарвастивадинов⁷⁵, в том самом месте, где должен находиться термин *śikṣāṃ pratyākhyāta* - лакуна. Приведем соответствующий палийский текст, который не содержит разночтений с санскритским: *yo pana bhikkhu bhikkhūṇaṃ sikkhāsāḥivasamāpanno sikkhaṃ apaccakkhāya dubba-*

lyam anāvīkatvā methunam dhammam patiseveyya antamaso pi tiracchānagatāyapi pārājiko hoti asamvāso - "Тот духовный, который, приняв правила нравственности и ведя общую жизнь с духовными, не оставив этих правил и не объявив о своей слабости, сотворит любоддеяние, хотя бы с четвероногим, отлучается и исключается из сожителства"⁷⁶. Комментарий на этот текст находится в "*Sutta-vibhaṅga*"⁷⁷. Санскритский текст совпадает с палийским только по содержанию.

Термин *śikṣāṃ pratyākhyāta*, которому посвящен данный текст, следует переводить как "отказавшийся (или отошедший) от принципов учения", понимая *śikṣā* не просто как "правила, нравственные нормы" (см. выше у И. П. Минаева), а как весь комплекс идей и норм поведения, который отличает буддиста от небуддиста (в данном случае бхикшу от небхикшу). Согласно текстам "Винаи", отказ должен быть оформлен официально: на собрании общины бхикшу делал соответствующее заявление, затем снимал с себя монашескую одежду и уходил в мир (или в другую религию). Уйти в мир можно было и без заявления: ушедший таким образом назывался *vibhanta*. *Vibhanta-bhikṣu* можно было снова принять в общину, если он возвращался и официально просил об этом, подвергнув его соответствующим зансканиям. "Бхикшу, отказавшегося от принципов учения", в общину обратно не принимали. Пока бхикшу не сделал официального заявления об отказе и продолжал жить в общине, за все нарушения правил он должен был нести наказания независимо от его несогласия с нормами поведения или самим учением.

Текст разъясняет, кого следует считать "отказавшимся от принципов учения": того, кто отказался от Будды; того, кто отказался от дхармы; того, кто отказался от самгхи; того, кто отказался от винаи, и др.

В тексте значительные лакуны, и, хотя повторения одних и тех же формул помогают восстановить многие из них, полный перевод всего текста дать невозможно.

По палеографии, как уже указывалось, рукопись ближе всего к гильгитским рукописям "Праджняпарамиты" (ср. написание знаков *ś, a, e, kṣa, ma*). Примерная датировка руко-

писи - УП-УШ вв., так как она была замурована не позже этого периода.

Транслитерация

a⁷⁸

- (1) ... śikṣā vaktavyā. navān/t/e... śikṣā punaḥ kathayati
[bud/dh/aṃ praṭ/yākhya/mi] dharmaṃ saṃghaṃ...
- (2) ... ānti niveśinaiva śikṣā pratyākhyātā apratyākhyātā śi-
kṣā vaktavyā. kasmātsāpekṣaḥ sa ta/smi/...
- (3) ... punaḥ eṣa kathayati buddhaṃ pratyākhyāmi dharmaṃ saṃ-
ghaṃ apratyākhyātā śikṣā vakta-
- (4) [vyā]... kathayati buddhaṃ pratyākhyāmi dharmaṃ saṃ[ghaṃ]...
- (5) ... eṣāṃ purataḥ śikṣāṃ pratyākhyāsyāmi tadyadā sū...
[pu]rataḥ
- (6) ...sākṣe sa munneśo hi nāsti. purataḥ vadati saṃjña.
sa hi bhi/kṣu/... ka tasmi/a'
- (7) ... vastaṃ vicāraṃ praviṣṭānaṃ kathayati buddhaṃ pratyā-
khyāmi dharmaṃ...
- (8) ... te ... ti. rocayaṃ/ti/ dīpayanti prajña/payaṃ/ti pra-
thā-
- (9) [payanti]...aḥ kasmāt/sākṣe sa munneśo hi/

o

- (1) ...apratyākhyātā śabdenotta/rena/ ... śikṣā...
- (2) .../e/tādātyācāri ko sau punaruktaḥ parādhāto viparyā-
sa grāstaḥ [tādyathaiva...]
- (3) ... ko sau vistarāḥ yāvadyathaiva kṣipta-cittasya...
- (4) ... rohati. arūha(?)... nto ya
- (5) ... karaṇaṃ yasmātatyā/cāri/... ātaḥ
- (6) ... apratyākhyātā śikṣā va/ka/vyā. kasmādatyācāri ko sau
pūrvavadyāvadgrāstaḥ...
- (7) ... pratyākhyātā śikṣā vaktavyā. kasmādatyācāri ko sau
pūrvavadyāvadgrāstaḥ apare yathaiva
- (8) ... [kṣā vaktavyā]. kasmādatyācāri ko sau pūrvavadyāvad-
grāstaḥ apare yathaiva vedanā-bhīna guṇa-pū-

Перевод

а

- (1) ... принципы учения следует так излагать. Вернулся в качестве вновь посвященного, снова повторяет принципы учения. Говорит: "Я отказался от Будды, но не отошел от дхармы и от самгхи.
- (2) ... тем самым, кто прочно обосновался⁷⁹, оставлены принципы учения. Следует говорить, что не оставлены принципы учения". От кого зависит он в этом...
- (3) ... снова это говорит: "Я отказался от Будды, но не отошел от дхармы и от самгхи. Следует так излагать принципы учения".
- (4) ... говорит: "Я отказался от Будды, но не отказался от дхармы и от самгхи...
- (5) ... в их присутствии откажусь я от принципов учения. Затем ... перед ними
- (6) ... этот же Шакья/муни⁸⁰ не присутствует. Перед ними он делает заявление. Тот самый бхи/кшу, ... котор-
торый там
- (7) ... перед пришедшими на место процедуры⁸¹ он говорит: "Я отказывался от Будды, от дхармы...
- (8) ... они говорят⁸², заставляют объяснять⁸³, настаивают, выносят постановление⁸⁴.
- (9) ... Почему этот же Шакья/муни не присутствует...

б

- (1) ... не оставлены. С помощью лучшего слова... принципы учения...
- (2) ... поэтому тот, кто⁸⁵ отступил от правил⁸⁶, снова назван преступником⁸⁷, совершившим проступок, таким же образом, как...
- (3) ... тот, кто рассеян⁸⁸, в такой же степени, как и тот, кто лишен памяти⁸⁹...
- (4) ... растет...
- (5) ... по той причине, по которой отступивший от правил...

- (6) ...Следует говорить, что не оставлены принципы учения. Почему тот, кто отступил от правил, совершил ошибку, названную выше...
- (7) ...Следует говорить, что не ? оставлены принципы учения. Почему тот, кто отступил от правил, совершил ошибку, названную выше, затем таким же образом
- (8) ...должен произносить принципы учения. Почему тот, кто отступил от правил, совершил ошибку, названную выше, затем таким же образом безболезненно⁹⁰...

№ 58. Рукопись из Мерва.

Рукопись письмом брахми на бересте была найдена в 1962 г. во время раскопок буддийского храмового комплекса в древнем Мерве отрядом ЮТАКЭ под руководством проф. М.Е.Массона. Пачка слипшихся листов бересты помещалась в расписной вазе, которая, по данным археологов, была поставлена под строительные конструкции ступы во время реставрационных работ в V-VI вв. (см. статьи М.Е.Массона⁹¹ и Г.А.Кошеленко⁹²). Рукопись не отреставрирована и не описана, хранится в реставрационных мастерских Министерства культуры РСФСР в Москве.

№ 59. Рукопись из Байрам-Али.

Найдена весной 1965 г. на территории плодоовощного совхоза № 7, в 8 км к северу от Байрам-Али. Рукопись в виде пачки слипшихся листов находилась в глиняном сосуде, замурованном в буддийской ступе. В сосуд были спрятаны также каменные статуэтки Будды и сасанидские медные монеты, определенные В.Г.Луконым как монеты Хосрова I, имеющие дату - 18-й год царствования Хосрова (549 г. н.э.). Сосуд, по археологическим данным, следует датировать VI-VII вв. Сообщение о находке и фотокопия одного листа появились в печати в начале 1966 г.⁹³

После реставрации рукопись содержит 150 листов размером 23,5 x 8 см. Написана черной "тушью", текст с двух сторон, по 4-5 строк с каждой стороны. По почерку рукопись делится на две части. Сверху в пачке лежали 85 листов

без пагинации, почерк крупный, неумелый и небрежный. Во время разъединения листов были выявлены следы старой реставрации, когда в качестве проклейки между двумя слоями бересты с текстом вставлялся третий слой – фрагменты из более ветхих рукописей брахми. С л. 86 от начала пачки пошла другая рукопись, написанная более мелким, аккуратным почерком, близким к уставному индийскому брахми. Эта часть сохранилась значительно лучше, все листы имеют пагинацию. Реставратор, разъединяя листы рукописи, нумеровал их в том порядке, в котором они первоначально лежали, обозначая порядковый номер, стороны а и б, а также лист-вклейку – с. Поскольку как на нижнем, так и на верхнем листе рукописи пагинация перед началом реставрации отсутствовала, первый лист был обозначен условно цифрой 1. На л. 86 от условного начала оказалась пагинация – 8I – и колофом. За л. 8I (условный номер при реставрации – 86) следовали листы с пагинацией от 80 до 5 и еще два листа с утраченной пагинацией – очевидно, л. /4/ и /3/. Листы лежали обратной стороной вверх: за 8Iа – 80б, затем 79б и т.д. Реставратор сохранил порядок листов *in situ*, продолжив свою нумерацию от л. 86 до л. 150 включительно. Порядок листов в рукописи был нарушен тем человеком, который последним держал ее в руках перед замурованием. Причины останутся нам неизвестны: или этот человек был неграмотен и хранил рукопись в качестве реликвии, или он очень спешил и сунул рукопись в кувшин в том виде, в котором читал ее в последний раз. В пагинированной части в нескольких случаях порядок листов тоже был нарушен. При издании рукописей листы будут иметь двойную нумерацию: порядковый номер листа в пачке до реставрации и номер, соответствующий пагинации рукописи.

По содержанию рукопись представляет собой конспект различных буддийских сочинений, в самом тексте не названных. В первой части – л. 3а–68а (150а–74а) – изложены сюжеты притч (джатак и авадам) и рассказов из сутр и "Винаи", соединенные в один текст при помощи уддана (букв. "поднятый на поверхность") – "указателя содержания".

ния": через 9-10 притч, почти каждая из которых имеет заглавие, - уддана для следующих 9-10 притч (см. ниже, л. 33а (1-2) = II9а (1-2)). Уддана - характерный прием для построения "Винаи", например "*Vinaya-vastu*" Муласарвастивадинов, найденная среди гильгитских рукописей, внутри глав делится по содержанию на подглавы при помощи уддана. В "*Vinayakṣudraka-vastu*", сочинении Муласарвастивадинов, которое сохранилось только в тибетском переводе, уддана - основной способ классификации содержания. Этот же принцип был использован в рукописях джатак и авадап, но не нашел отражения в изданиях переводов.

Содержание притч изложено кратко, иногда только намечен сюжет и перечислены имена действующих лиц. Если в притче содержалось нравоучение или имелась гата, они приводятся целиком, заменяя пересказ содержания. Большинство притч не удалось отождествить: имена действующих лиц в доступной справочной литературе и в санскритских и палийских текстах "Трипитаки" не засвидетельствованы; поскольку для многих притч содержание не приводится, нет смысла пытаться найти эти имена в тибетском и китайских переводах "Трипитаки". Установлено, что при переводах "Трипитаки" на тибетский и китайский языки многие притчи выпадали или добавлялись, использовались местные сюжеты, изменялись имена действующих лиц. Сюжеты многих притч широко бытуют в индийской литературе с древнейших времен и известны по "Панчатантре", авадапам и джатакам. В рукописи они вложены в уста Будды-Бхагавана и приведены в качестве цитат из его проповедей. Гаты, как правило, по тексту отличаются от гат, приведенных в соответствующих санскритских и палийских авадапах и джатаках. Краткая конспективная форма изложения, при которой записаны только те детали, которые необходимо было запомнить точно, свидетельствует о том, что мы имеем дело с заготовками для устных проповедей. Притчи зафиксированы именно в том виде, в котором автору конспекта это было необходимо, чтобы оживить их в памяти в нужный момент. Перебирая листы, перекладывая их, монах в популярной форме излагал учение Будды непосвященным. Этим

можно попытаться объяснить и нарушение порядка листов в рукописи: рукопись хранилась не как реликвия, а как живое пособие и неоднократно перечитывалась. Приведем в качестве примера изложение притчи на л. 148а (4-6): "*Yadā bhagavatā trayāḥ kūlapūtrāviniṭa ajñatakauṇḍinya bimbisāraḥ śakraśca ekameka aśīti sahasra parivāraḥ avadānaḥ vistareṇa*" - "Как три знатных юноши - Аджнятакауиндия, Бимбисара и Шакра - были обращены Бхагаваном, один за одним, вместе с восьмьюдесятью тысячами свиты, [вот] подобная авадана".

Автор имеет в виду известный буддийский сюжет о второй Бенаресской проповеди Будды, хотя излагает его неточно. Все источники указывают, что во время этой проповеди были обращены "пять знатных юношей", имя первого из них в рукописи приведено правильно, остальные не совпадают с другими источниками.

Конспективный характер текста подтверждается и вторым сочинением, которое следует за первым, обрывающимся на полуслове. Оно начинается на л. 686(1) /746(1)/ с традиционного индийского благопожелания *śiddham*, но имеет заглавие, но представляет собой законченное сочинение с урдана и колофоном. Сочинение занимает 13 листов, текст с двух сторон, по 4 строки с каждой стороны, края повреждены. Листы имеют непрерывную пагинацию - с 69-го по 81-й. Три последних листа написаны убористо, более мелким почерком: на л. 79а /84а/, 79б /85б/, 80а /85а/ - по 6 строк, на л. 80б /86б/ - 5 строк. Почерк, по-видимому, тот же, что и в остальной части рукописи, но текст написан небрежно.

По содержанию сочинение представляет собой компиляцию на основе главных текстов "Винаи" Сарвастивадинов: "*Prātimokṣa-sūtra*", "*Vinaya-vibhāṅge*" и "*Vinaya-vastu*". (Оно распадается на три части:

1) л. 686(1) - 736(3) /746(1) - 786(3)/ - краткое изложение основных разделов "Винаи" по следующим вопросам: "Собрание правил относительно споров, собрание пра-

вил о проступках, собрание правил о клеше ("загрязнении"), собрание правил по частным случаям (в том числе для отдаленных местностей. - М.В.-Д.), собрание правил, соблюдаемых всегда". Текст представляет собой список терминов "Винаи" по этим разделам, слабо связанных общим контекстом, - своеобразную матрику;

2) л. 73б(4) - 78а(4) [78в(4) - 83а(4)] - конспект правил, регламентирующих жизнь монаха в общине, не связанных между собой по смыслу и расположенных в системе, удобной для запоминания: они подобраны по нарастанию числовых показателей. Правила разбиты на две группы: а) 34 правила, в которых участвуют показатели времени; б) 12 правил, обозначенных как "правило одного", "правило двух" и т.д. до "правила десяти", и еще два правила - о 20 человеках и о 40 человеках. Цифры обозначают здесь количество людей, раз, нитр, чивар и лет;

3) л. 78б(1) - 86а(4) [83б(4) - 86а(4)] - правила относительно палры, чивары, иголки, игольника, ножа и подробное описание способов окраски чивар.

Сравнение с каноническими текстами "Винаи" школы Сарвастивадинов, сохранившимися на санскрите и в переводе на китайский язык, а также с каноном на пали и с каноном Муласарвастивадинов в тибетском переводе подтвердило компилятивный характер данного сочинения.

Самым важным во всей рукописи оказался колофон, который дает первое письменное свидетельство на санскрите по двум вопросам:

1) в нем установлена принадлежность текста школе Сарвастивадинов и тем самым подтверждается предположение, высказанное на основе анализа надписей на керамике, о распространении этой школы в Средней Азии;

2) в ней впервые перечислен основной состав санскритской "Винаи" школы Сарвастивадинов.

Ниже мы приведем полностью текст колофона и прокомментируем его (л. 80б и 81а).

За компилятивным сочинением по "Винае" в рукописи из Байрам-Али идут конспекты сутр с цитатами, без обозначения источников. В сутрах представлено учение "Правакаяны", т.е. "Колесницы спасения для шраваков", конечной целью которого является достижение архатства через вступление в монашескую общину - праврадью - и уход в нирвану. Сопоставление с сутрами палийского канона (особенно с "Дигганикаей") свидетельствует, что и в тех и в других представлено учение раннего буддизма, очевидно получившее одновременную письменную фиксацию на разных языках - на пали и на санскрите - в соответствии с принадлежностью к разным школам - Тхеравадинам и Сарвастивадинам.

Сочинение является компиляцией на основе сутр, не дошедших до нас, и построено по тому же принципу, что и более позднее махаянское сочинение "Шикшасамуччая" Шантидевы: основные теоретические положения подтверждаются высказываниями, вложенными в уста Будды, - цитатами из сутр, начинающимися со слов: *yathoktam* - "как сказано", *yathā ca-śha* - "и как сказал [Будда]", *apyatṛāha* - "а также здесь [Будда] сказал" и др. Цитированные сутры, а на каждом листе содержится от одной до четырех цитат, в отличие от "Шикшасамуччай" нигде не названы. Ввиду отсутствия санскритских текстов сутр Сарвастивадинов удалось отождествить лишь незначительное количество цитат.

Листы сильно повреждены, не имеют пагинации и обозначаются только порядковыми номерами. По палеографии это более старая часть рукописи, написана крупным, небрежным почерком, в ряде случаев приближающимся к скорописному. На основе сопоставления начертания ряда знаков с гильгитскими рукописями может быть датирована не ранее V в. н.э. Ниже мы приведем в качестве образца этой части рукописи один из прилично сохранившихся листов - л. /24/.

Публикация отдельных листов рукописи
из Байрам-Али

Л. [24], рис. I6 (а, б)

Транслитерация

а

- (1) ...nāmahhihito huveti^а kiṃ lakṣaṇaṃ śraddhā-lakṣaṇāṇa-
kr̥tastu puruṣo dā...
- (2) ...netā tatphalaṃ prāpyate tadyathā mudga-amudga-phalaṃ
tila-atila-phalaṃ śāla-phalaṃśāla-pha/īam^б
- (3) [ta/tāgra-bījā śubha-avicitra pañca-prekāraṃ śubha-aśub-
haṃ phalaṃ deveṣu hu 'ryeṣu ca. anna-pāka-pradā-
- (4) na-gunain nirjita makhaṃ loke priyo varṇavaṃ^в saubhagya
pratibhānavāśca sukhito ā...

б

- (1) ...śa tasmi/n/ samaye ārya śra... yathā ca-āha dve
sukhān/i/-[s/k/andha]...
- (2) ...[yathā] ca-āha svākhyāte dharma-vinaye pravrajyopa-
sampada bhikṣurbhāvaśca...
- (3) [paṃ/cānuśamsā samanupaśyamānena paṇḍitena alameva pra-
vrajyādhimuktēna bhavitavyā...
- (4) ...naiḍaṃ duścintitaṃ tvayā p̄tarivikteṣu dharmeṣu ya
śreṣṭhaṃ ta upādiyediti apyatraha...
- (5) ...[ya/thā śrāvakeśca]^г spr̥śanti śānti-amṛtaṃ padaṃ sam-
śṛtya guṇa...

Перевод

а

- (I) ... или именно так сказал: "Что такое отличительный
признак?" - Человек, украшенный отличительным при-
знаком веры...

^а Здесь и далее мы подчеркиваем служебные слова и
выражения, вводящие цитату из сутры.

^б Вм. phalamaśāla-pha/īam.

^в Вм. varṇavān ИЛИ varṇavām.

^г Описка в м. śrāvakeśca?

- (2) . . . плод того получает, а именно: плод боба или /плод/ не-боба, плод сезама или /плод/ не-сезама, плод шала или плод не-шала, -
- (3-4) какое прежде было семя: хорошее, несмешанное; /получает/ хороший и нехороший плод пяти видов среди богов и арьев. Тот, кто рожден радостно благодаря заслугам от поднесения вареной пищи, в мире приятен, удачлив в варне /при перерождении/ и обладает интеллектом, счастлив...

б

- (1) ... в то время арья ... как сказал /Будда/, есть две разновидности счастья¹...
- (2) и /как/ сказал /Будда/², в соответствии с тем, что правильно сказано в дхарме /и/ в винае, /обряды посвящения/ праврадхья, ушасампада и превращение в бхикшу ...
- (3) ... /Пять видов/ пользы наверняка будут получены только следующим /правилам/ пандитом, активно стремящимся к праврадхье³...
- (4) ... среди выделенных тобою дхарм нет такого плохо соображающего, который бы лучшее выбирал /для себя/, - так известно. А также здесь /Будда/ сказал:
- (5) ... и как шраваки (?) держат в руках амриту мира, сочинив в словах заслуги(?) ...

Комментарии

1. После *yathā sa-āha* "и как сказал /Будда/" начинается цитата из сутры, которая может быть понята с помощью текста "*Aṅguttara-nikāya*", I, с. 80, УП: "*dve' māṇi bhikkhave sukhāni*" - "Есть две разновидности счастья, монахи".

2. После /*yathā*/ *sa-āha* в начале стк. 2 начало новой цитаты из сутры, текст которой частично совпадает с "*Divyāvadāna*", 302, 19: "*bhadramukha svākhyāte dharma-vinaye pravrajya...*"

3. Та же цитата, без указания на источник, приведена в "Divyāvadāna", 302, 2I-23: "uktam hi Bhagavatā pañcānūsāsān samanupaśyātā paṇḍitenālam eva pravrajyādhimuktēna bhavitum katamāni pañca?"

Л. 33, рис. 17 (а, б)

Транслитерация^Д

а /II9a/

- (1) udāyī devadattā bhadrā kinnarī kā/ḍḍi/kena ca upās/ika/
kācāyan/e/n/a/ [santha mahāmāyā]^е
- (2) /supri/yaḥ pāmsukūlāni. udāyīti bhagavān āyusmatā udā-
yinā paścā śrama-
- (3) nera rājagrhaṃ caryāṃ prakrāntaḥ āyusmānudāyī anyena
margeṇa samprasthitaḥ
- (4) na vim/a/nārṣabhasya gāthā yāva āyusmānudāyī corehi
mustaḥ tāditaśca bhikṣavaḥ
- (5) prcchanti paśya bhadante āyusmata udāyina bhagavanpari-
tyaktaḥ na bhikṣavo etarahiṃ

б /II8b/

- (1) yeva bhūtapurva bhikṣavo [ār/ya/ma]ṇa rājñā parikṣita
vacanaṃ śrutvā sarve kumarā paritya-
- (2) ktā evaṃ vistarena vācyaṃ. devadattā iti yā sa vin-
dhyāṭavyaṃ guhāyavanijāsārthaḥ sa ta-
- (3) rpitaḥ annapānena evaṃ avedānaṃ vistarena tasya karma
upāyāsaṃ^ж bahulehi
- (4) śreṣṭhi/ka/dārakehi bhikṣavaḥ tre māsaṃ nimantritā tat-
raika brāhmaṇa darika pratiyasati

^Д В тексте здесь и далее нами подчеркнуто "оглавление" - уддана - и заглавия рассказов.

^е Эти два заглавия из уддана восстановлены на основе текста л. 35б(1) /II6б(1)/, где рассказ озаглавлен "santha iti", и л. 36а(2) /II6а(2)/ - "mahāmāyā iti".

^ж ВМ. upāyāsaṃ.

(5) pretikāṣati vacī-karmaṃ macati evaṃ vistarttavyaṃ.
bhadra itī śrāvastīya aputraḥ

Перевод

а

- (1) Удайи, Девадатта, Бхадра, киннари с Каддикой, упасика с Качаяной, /Сантха, Махамая/,
- (2) Суприя, грубые одежды из пеньки. Вот /рассказ/ об Удайи. Бхагаван, /а/ следом за ним благородный Удайи в качестве шраманов
- (3) отправились в Раджагриху. Благородный Удайи выбрал другую дорогу,
- (4) не для лучших повозок. Гата:
"Поскольку благородный Удайи был ограблен ворами, он достиг спасения". Монахи
- (5) спросили: "Посмотри, божественный! Благородным Удайей Бхагаван был покинут!" - "Нет, монахи! В это же самое время

б

- (1) в прежнем рождении, монахи, /я был/ гордым, благородным раджей, /который/ потерпел поражение, и, услышав рассказ /об этом/, все принцы /меня/ покинули.
- (2) Так подробно следует рассказать. Вот /рассказ/ о Девадатте. в лесах Виндхья в пещере /жил/ торговец-купец, он был до-
- (3) волен едой и питьем. Так подробно /следует рассказывать/ авадану. Его карма /такова/: многие
- (4) сыновья купцов пригласили бхикшу для содержания на три месяца. Там проживал один юноша-брахман,
- (5) /он им/ подражал в словах /и/ делах /и/ достиг освобождения. Так с подробностями следует рассказывать. Вот /рассказ/ о Бхадре. В Шравастии бездетный

Л. 66, рис. 18 (а, б)

Содержит несколько рассказов. Сюжет первого рассказа за "māsaka itī" - "Вот /рассказ/ про мышь" - пока не отождествлен.

Сюжет второго рассказа - *"kaśchapa iti"* - "Вот /рассказ/ о черепахе" - отражен в джатаке № 273 (*"kaśchapa-jātaka"*) о ссоре черепахи, которую традиция относит к роду Камьяпы, и обезьяны, которая, согласно традиции, принадлежит к роду Каундиньи. Джатака рассказывает о том, почему не смогли вступить в брак черепаха и обезьяна, несмотря на то что между родами Камьяпы и Каундиньи заключено соглашение о брачных союзах.

Сюжет третьего рассказа - *"praṇādo iti"* - "Вот /рассказ/ про барабан" - излагает содержание джатаки № 59 (*"Bherivāda-jātaka"*): барабанщик с сыном, заработав на празднике денег, возвращаются домой через лес; из-за упрямства сына, который всю дорогу бил в барабан, они привлекли внимание грабителей. Сходна по сюжету джатака № 60, где те же события происходят с флейтистом и его сыном.

Сюжет рассказа *"agnihotra iti"* - "Вот /рассказ/ о жертвоприношении огню" совпадает с сюжетом джатаки № 162 (*"Santhava-jātaka"*), в которой с буддийских позиций осуждается поклонение огню. Содержание джатаки: при посвящении сына родители зажгли "огонь рождения" и просили поддерживать его в течение всей жизни. Сын, решив посвятить жизнь служению огню, удалился в лес, жил там в хижине как отшельник и совершал жертвоприношения огню. Однажды во время жертвоприношения огонь вспыхнул и спалил хижину отшельника и весь его скарб. Тогда юноша понял бессмысленность своих занятий, затоптал и залил огонь и сделался бродячим монахом.

Сюжет рассказа *"śikhā iti"* - "Вот /рассказ/ о пучке волос на макушке" совпадает с сюжетом джатаки № 129 (*"Aggika-jātaka"*). Содержание джатаки: накал по имени Агни-ка обгорел во время лесного пожара, у него остался только пучок шерсти на макушке. Тогда он решил выдать себя за святого и пришел к крысам, поселившись среди них в качестве защитника. Каждый день он тайком съедал по одной крысе. Крысы разгадали его хитрость, и царь крыс сказал: "Это не святость, Бхарадхваджа, жрец бога огня, но обжорство, прикрытое твоей макушкой с пучком волос".

В рукописи все сюжеты представлены в схематическом виде.

Транслитерация

a /71a/

- (1) *vistarahaḥ mūṣakaḥ iti mūṣako gāthāḥ bhāṣati. kāmam kavī
gacchatu vai vanāntam saṃ/.../*
- (2) *darim³ śiśumāro jalāntam gacchāmyahaḥ āpaṇikasya gehaḥ^К
yatra tilātaṇḍalāmu-*
- (3) *udgamāṣā^И siyāti^М vistarahaḥ. kacchapaḥ iti. ṛṣi gāthāḥ bhā-
ṣati kauṇḍinya^Н kacchaṭī āhū kauṇḍinyo āhū marikkataḥ
muṣca kacchapa kauṇḍinyamāvasyā prāṇa anyā-*
- (4) *yi siyāti vistarahaḥ. prāṇādo⁰ iti gāthāḥ bhāṣati dapad-
dapāddāpā/dapā/*

o /72B/

- (1) *ddapaka eṣa dapaddapaḥ vaya/m/ṛpi ca jānāmayato eṣā da-
paddapā. nānu...*
- (2) *gantavyam pratyakṣam kāryamātmanah paśya bilva-nipātena
ni^П catuṣpaḥ vanam kṛtam. /agni/=*
- (3) *hotra iti. matā vanam praśamsāhi śīlamasya vijāniyam
agnihotre vanam ha-*
- (4) *nam dve ca bhagnā kamaṇḍalū siyāti vistarahaḥ. śikhā
iti tato*
- (5) *mūṣaka rājā gāthāḥ bhāṣati. nāyam śikhā dharma śikhā
artha-hetoriyam śikhā svasti te agnikā bhotu pari-*

Перевод

a

- (I) подробно. Вот /рассказ/ про мышь. Мышь сказала гату:
"С желанием сова пусть идет в лес..."

³ *saṃ...darim?* Осталось без перевода.

^И Вм. *gṛhaḥ*, праkritизм.

^К *aṇḍalām* Вм. *aṇḍam* "яйца"? Или Вм. *aṇḍalum* "рыба"?

^Л *udgamāṣā?* *udgama* "подъем" + *āśa*, 3 sg. perfect от *aś*
"достигать, получать"?

^М Вм. *siyāt*, "возможно", форма зарегистрирована в буд-
дийском санскрите, см. *BHSD*, с. 615.

^Н Описка: должно быть *kāṣyapīya*, см. выше, описание
сюжетов.

⁰ Вм. скр. *praṇāda*.

^П Вм. *na?* Описка?

- (2) Крокодил пусть идет в воду, а я пойду в дом торговца. Там от зерна поднявшись, добралась до рыбы (?)”
- (3) /Так/ возможно. /Вот/ подробно. Вот /рассказ/ про черепаху. Риши сказал гату: "Черепаша называется из рода Камьяпы, обезьяна называется из рода Каундинья. Свободная черепаха не в состоянии /и/ не подходит для того, чтобы жить в местах, годных для жилья происходящего из рода Каундиньи”.
- (4) /Так/ возможно. /Вот/ подробно. Вот /рассказ/ про барабан. /Барабанщик/ сказал гату: "Бам-бам-бам!" -

б

- (1) Этот барабанщик /барабанит/, и мы тоже непрерывно бьем в барабан - это бой барабана...
- (2) Не следует показывать, что нам нужно идти. Посмотри! Тем, что посадила плод дерева бильва, четвероногая /обезьяна/ еще не создала лес". Вот /рассказ/ про жертвоприношение огню".
- (3) Мать, ты прославляешь лес, следует знать принцип этого. Во время жертвоприношения огню лес
- (4) уничтожен и погибли две чашки для воды. /Так/ возможно. /Вот/ подробно. Вот /рассказ/ про пучок волос на макушке. Тогда
- (5) царь мышей сказал гату: "Не является этот пучок волос на макушке /признаком посвящения своей жизни/ дхарме. Ради выгоды этот пучок. Благополучие пусть будет тебе, Агника..."

Л. 806 /86a/, рис. 19

Транслитерация

- (1) *kasya kalpati vṛdhānaṃ^P vyādhit/ā/naṃ^C āpadiṣu vaiṛeṣu bhayeṣu du/r/bhikṣeṣu kasya na kalpati yo /na/*
- (2) *vṛddho na vyādhito na āpadiṣu na vaiṛeṣu na bhayeṣu na durbhikṣeṣu tatrimāni vastuni*

^P Должно быть *vṛdhānaṃ*.

^C Должно быть *vyādhitānaṃ*.

- (3) *sa/ṅga/mayitavyā na ubhayato prātimokṣa savibhaṅgakaḥ^T
aṣṭādaśa^Y*
- (4) *vinaya-vastu na muktaya nidāna vinaya-mātrikā vinaya-paṃ-
cika vinaya-*
- (5) *ṣoḍaśika vinaya-utarika paṃca... yo/?/ śatehi*

Перевод л. 80б, чтобы не разбивать контекст, будет да
после транслитерации л. 8I.

Л. 8Ia, рис. 20

Транслитерация

- (1) *paṃca adāna śatehi saṃgama nāmaḥ vainayika prakara-
na^Φ samaptāḥ*
- (2) *likhāvitāḥ mitrasreṣṭhinā vinayaddharena sarvvastivādi-
na^X atmahitāḥ*
- (3) *parahitāyaḥ^Ц nāmo sarvvabuddhānaḥ^Ч. yena yaṃ likhata
śāstraṃ tasya ajñāna*
- (4) *prahānaya bhavatu!*

Перевод

Л. 80б

- (1) Кому следует делать /снисхождение/? - старым, боль-
ным, /находящимся/ в несчастье, во вражде, в стра-
хе, среди дурных монахов. Кому не следует делать
/снисхождение/? - Тому,
- (2) кто не старый, не больной, не /находящимся/ в не-
счастье, во вражде, в страхе, среди дурных монахов.
Для этих вещей
- (3) должны собираться сходки. /Правила для них/ не /при-
водят/ оба /сочинения/^I - "Пратимокша/сутра/" с
"Вибхангой"² и "Виная-васту" из восемнадцати

^T Должно быть *savibhaṅgakaḥ*.

^Y Должно быть *aṣṭādaśa*.

^Φ Вм. *prakarana*.

^X Вм. *sarvāstivādina*.

^Ц Вм. *parahitāya*.

^Ч Вм. *sarvabuddhānaḥ*.

- (4) разделов³, нет /их/ и в отдельной нидане⁴, в "Виная-матрике"⁵, в "Виная-панчике"⁶, в "Виная-лодашке"⁷, в "Виная-уттарике"⁸. (Остальная часть стк. 5 переведена в тексте л. 81а, см. ниже.)

Л. 81а

- (1) Закончена глава о собрании правил под названием "Сходка пятисот /бхикшу/", /не больше и/ не меньше пятисот⁹,
- (2) Заказавшему /это/ написать с помощью лучшего друга, знатока "Виная", /представителя школы/ Сарвастивадинов, ради пользы для себя /и/
- (8) ради пользы для других, /и/ всем буддам хвала! У того, кто эту шастру переписал, да исчезнет
- (4) благодаря этому невежество!

Комментарии к л. 80б и 81а

1. Это указание относится только к отступлениям от правил окраски чивар, которые излагаются выше, на л.80а, ибо в ряде случаев "*Vinaya-vastu*" дает особые инструкции по поводу больных монахов, монахов, попавших в несчастье, поведения монахов во время стихийных бедствий, войны и т.д.

2. Здесь перечисляются основные произведения, которые входили в "Виная" Сарвастивадинов. Санскритские тексты большинства из них пока не найдены или найдены в виде незначительных фрагментов. Сохранился китайский перевод "Виная" Сарвастивадинов - "Ши-сунь-люй" (скр. "*Daśādhyāya*", "Трипитака Тайсэ", № 1435, перевод *Kumārajiva* и *Puṣyatara*, начало V в. н.э.). Сочинение делится на 10 частей (скр. *adhyāya*), 29 разделов и 65 глав и занимает 470 листов XXIII тома "Трипитаки". На первом месте в колофоне рукописи из Байрам-Али стоит "*Prātimokṣa-sūtra*" и комментарий на нее "*Vinaya-vibhaṅga*". Санскритский текст "*Prātimokṣa-sūtra*" Сарвастивадинов дошел до нас почти целиком в центральноазиатских рукописях (см. выше: *L. Finnot, M.E. Huber. Le Prātimokṣa-sūtra des Sarvāstivādins*). В гильгитских рукописях сохранился санскритский текст

"Prātimokṣa-sūtra" Мудасарвастивадинов [см.: A. Ch. Banerjee. *Prātimokṣasūtra (Mūlasarvāstivāda)*. Calcutta, 1954/]. Санскритский текст "*Vinaya-vibhaṅga*" дошел до нас в виде незначительных отрывков среди рукописей из Центральной Азии (см.: V. R. S. n. *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins*. B., 1959). Очевидно, фрагмент этого сочинения найден также в Средней Азии (см. выше, № 57). В китайском переводе "Ши-сунь-люй" "*Prātimokṣa*" с "*Vibhaṅga*" также занимают первое место - три первые части (т. XXIII, с. I-I47).

3. На втором месте в "Винае" Сарвастивадинов название сочинение "*Vinaya-vastu*", состоящее из 18 разделов. Санскритский текст "*Vinaya-vastu*" сохранился в виде незначительных фрагментов. В гильгитских рукописях найден санскритский текст "*Vinaya-vastu*" Муласарвастивадинов ("*Gilgit Manuscripts*". Ed. N. Dutt, D. M. Bhattacharya, Sh. N. Sharma. Vol. III. P. I-IV. Srinager - Kashmir, 1942). В "Ши-сунь-люй" "*Vinaya-vastu*" занимает части IУ-VII (т. XXIII, с. 148-346). В колофоне рукописи из Байрам-Али указано, что "*Vinaya-vastu*" Сарвастивадинов состояла из 18 разделов, что, очевидно, соответствовало тексту, зафиксированному в письменности в У-VII вв. Однако во всех прочих известных нам текстах "*Vinaya-vastu*" по 17 разделов: в "Ши-сунь-люй", в "*Vinaya-vastu*" Муласарвастивадинов, в рукописях из Гильгита и в тибетском переводе, в "*Mahāvvyutpati*" (изд. Sakaki, § 275, с. 583-584). В "*Mahāvagga*" и "*Cullavagga*" (т.е. в разделе "*Khandhaka*") "Винаи" Тхеравадинов, которые по содержанию соответствуют санскритской "*Vinaya-vastu*", 22 раздела.

4. "Отдельная нидана" - это, по всей вероятности, "*Vinaya-nidāna*", санскритский текст которой не сохранился и которая дошла до нас в китайском переводе в виде первой главы или вступления к "Ши-сунь-люй". Судя по наличию в китайской "Трипитаке" отдельного перевода этого сочинения ("Трипитака Тайсэ", № II44. Переведена в 405-418 гг., переводчик - *Vimalākṣa*), оно имело хождение как самостоятельное.

5. Санскритский текст не сохранился, сочинение дошло до нас в китайском переводе ("Трипитака Тайсэ", № II32,

переведена в 445 г. н.э., переводчик - *Saṅghavarman*).

6. Сочинение до нас не дошло. Название в справочниках не зафиксировано.

7. Сочинение до нас не дошло. Название в справочниках не зафиксировано.

8. "*Vinaya-uttarika*", очевидно, соответствует "*Vinaya-uttara-grantha*". Санскритский текст сочинения до нас не дошел. Китайский перевод входит в качестве УИ части в "Ши-сунь-люй". По содержанию сочинение представляет собой терминологический указатель к Винае и соответствует У части палийской Винаи - "*Pāṭivāra*" и тибетскому '*dul-ba-gzūn-bla-ma* (Канджур, изд. Дэргэ, разд. '*dul-ba*, № 7, тт. *na* и *pa*).

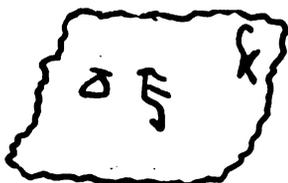
9. В тексте рукописи - лакуна, однако все же сохранилась часть заключительной формулы, очень близкой к колофону XI части "*Cullavagga*" - "*Pañcassatikakkhandhaka*": "*imāya kho pana vinayasamgītiyā pañca bhikkhu satāni anu-nāni anadhikāni ahesuṃ, taṃmā ayaṃ vinayasamgīti pañcasetī-ti vuccatīti*" - "Теперь, когда 500 бхикшу, ни одним не меньше, /ни одним/ не больше, приняли участие в собрании правил Винаи, поэтому это собрание правил Винаи называется /собранием/ пятисот" (см.: "*The Vinaya piṭaka*", vol. II. с. 292). Очевидно, автор конспектов "Винаи" Сарвастивадинов, представленной в данной рукописи, пытался подчеркнуть связь своего сочинения с Винаей, записанной, согласно буддийской традиции, на соборе в Раджагрихе, до вайшалийских ересей, и потому пользующейся авторитетом наиболее древней и достоверной.

Особенностью лексики рукописи из Байрам-Али является употребление термина *saṅgama* (или *saṃgama*) - "сходка, собрание", "свод", который в литературе по Винае в этом значении не засвидетельствован (см., например, *ANSO*). В пали в этом значении употребляется термин *saṃgīti*.

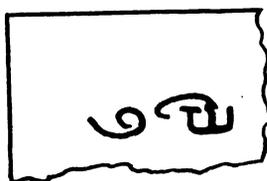
№ 60. Фрагменты рукописей из Кафыр-кала.

Весной 1968 г. во время раскопок крепости Кафыр-кала (г. Колхозабад, Южный Таджикистан) в завале, на полу помещения № 34, в куче мусора, были найдены обгорев-

шие остатки рукописей (?) на бересте, написанных письмом брахми. Соседнее помещение, как было обнаружено впоследствии, в один из периодов существования крепости было буддийским святилищем – небольшой комнаткой с алтарем и обводным коридором, по которому можно было совершить традиционный обход святилища. Помещение пострадало от пожара, однако археологические данные свидетельствуют о том, что рукописи первоначально были выброшены на свалку и, может быть, разорваны и только потом обгорели. Береста сильно разрушена, частички ее влипли в глину и часто совсем истлели, так что текст перешел на глину. Следы отдельных знаков сохранились на более чем 100 комочках глины с вкраплениями бересты размером от 2 x 2 до 5 x 5 см. Текста нигде нет, видны только отдельные акшары. На ряде кусков глины хорошо видна структура бересты. Иногда фрагменты бересты налипши на глину в разных направлениях: на маленьком комочке глины, 3 x 3 см, видны знаки в двух направлениях: *vaṅra* – в горизонтальном и *ṇā* – в вертикальном (см.рис.). В правом нижнем углу другого куска глины видно начало текста: значок начала строки и следы акшары *ṇi* (см.рис.). Ввиду очень плохой сохранности нецелесообразно приводить фотографии остальных фрагментов.



а



б

Кафыр-кала (№ 60): а – прорисовка текста на кусочке глины; б – прорисовка текста правого нижнего угла куска глины

Начертания отдельных акшар сближают фрагменты рукописей из Кафыр-кала с рукописями из Занг-тепе и Гильгита (разновидность брахми, представленная в "Празднйяпарамите") и позволяют предположить, что их следует датировать VII–VIII вв.

№ 61. Надписи письмом кхароштки на золотых предметах из Дальверзин-тепе.

(Сообщение о находке и описание клада см.: Г.А.Пугаченкова. Новое о Кушанах. Дальверзинский клад. — "Наука и жизнь". 1974, № 1; она же. Ювелирные изделия дальверзинского клада. — Советское искусствознание. 73. М., 1974; Г.А.Пугаченкова, Б.А.Тургунов. Исследование Дальверзин-тепе в 1972 году. — Древняя Бактрия. Л., 1974; Г.А.Пугаченкова. К открытию надписей кхароштки на золотых предметах дальверзинского клада. — ВДИ. 1976, № 1, с. 66-71. Фотографии и чтение надписей см.: М.И.Воробьева — Десятоская. Надписи письмом кхароштки на золотых предметах из Дальверзин-тепе. — ВДИ. 1976, № 1, с. 72-79.)

Десять надписей письмом кхароштки нанесены точечным пунктиром на золотых брусках; одна — на гнутой обрубленной золотой пластине. Язык надписей — северо-западный праkrit гандхари. Надписи служили сигнатурами к золотым брускам и указывали: 1) вес бруска в статерах (сокращенное обозначение — *sa*), драмах (сокращенное обозначение — *dra*) и дхане (сокращенное обозначение — *dha*); 2) кому принадлежит золото; 3) откуда оно получено.

Находка относится к числу уникальных и по составу клада, и по содержанию надписей. Помимо документов из Нийи и Крорайны (середина III в. н.э.) и двух надписей на серебряных блюдах из Сиркапа⁹⁴, которые на основе палеографии датированы первыми веками нашей эры, памятники индийской письменности не содержали фиксации веса с помощью статеров, драм и дхане. Две первые единицы, греческие по происхождению, проникли в северо-западный праkrit, очевидно, через иранское посредство. По данным ираноязычных надписей, они были в ходу как в Иране, так и в Средней Азии (в согдийских надписях). Обозначение в дальверзинских надписях веса через статеры и драмы показывает, что эти единицы употреблялись и в Северной Бактрии. Весовые стандарты этих единиц в античном мире и в Средней Азии следующие:

1) аттический стандарт: в 1 статере - ок. 8,6 г, ди-статер - ок. 17,2 г; в 1 драхме - от 4,25 до 4,366 г. Соотношение единиц - 1 : 4;

2) среднеазиатский стандарт по согдийским надписям на торевтике и гирям: в 1 статере - 17,4 г; в 1 драхме - 4,7 г. Соотношение единиц - 1 : 4;

3) среднеазиатский стандарт по надписям из Дальверзин-тепе: в 1 статере - 17,53 г (колеблется между 17,08 и 18,03 г); в 1 драхме - ок. 4,4 г. Соотношение единиц - 1 : 4.

Третья весовая единица, представленная в надписях из Дальверзин-тепе, - дхане - засвидетельствована только в документах из Нийи и Крорайны (док. № 702). Название этой единицы, как было показано Т.Барроу⁹⁵, восходит к пехлеви *dāng* > **dānaka* > *dhane*. В надписях из Дальверзин-тепе мы имеем самую раннюю по времени фиксацию ее в письменных памятниках. В соответствии с иранским весовым стандартом данг составлял $\frac{1}{4}$ драхмы и был равен 1,17 г. В переводе на аттический стандарт в 1 дхане должно быть \approx 1,091 г. В надписях из Дальверзин-тепе весовой стандарт дхане - ок. 0,77 г. Соотношение между драхмой и дхане - 1 : 5.

Толкование остальной части надписей на брусках со временем может быть уточнено, однако пока мы не имеем для этого никаких оснований. Некоторый свет на содержание надписей могли бы пролить химический анализ дальверзинского золота, установление его пробы и примесей и сопоставление этих данных с другими аналогичными находками⁹⁶.

По написанию ряда знаков дальверзинские надписи сближаются с надписями на серебряных блюдах из Сиркапа (см. выше) и, очевидно, могут быть датированы первыми веками нашей эры.

Нет необходимости приводить здесь вновь чтение и толкование надписей на золотых брусках, поскольку в прежнее их издание пока не могут быть внесены какие-либо изменения.

ж ж ж

Использованию индийских письменностей в традиционных буддийских надписях и находках буддийских рукописей на территории Средней Азии не следует придавать слишком широкого значения: эти письменности использовались только в буддийских монастырях, причем и здесь они не были единственными. Надписи на керамике из Кара-тепе и Фаяз-тепе, выполненные бактрийским письмом и датируемые тем же периодом, что и индийские, показывают, что на территории Средней Азии продолжала сохраняться и развиваться традиция письменности греческого происхождения, в которой, по всей вероятности, фиксировался язык коренного населения Бактрии первых веков нашей эры⁹⁷. Эфталиты в Тохаристане и в окрестных районах, очевидно, использовали бактрийский в качестве языка официальной письменности, подобно тому как куманские саки использовали северо-западный пракрит и кхароштки. Отдельные случаи использования кхароштки и северо-западного пракрита в светских документах, представленных надписями на золотых брусках и медальях из Дальверзи-тепе, могут объясняться лишь тем, что они принадлежали богатым выходцам из Индии или представителям куманской знати. Об использовании местным населением Тохаристана индийских письменностей в различных областях хозяйственной и культурной деятельности в настоящее время достоверных данных нет. Находки надписей брахми на керамике в Пенджикенте и на Афрасиабе, датируемые послекуманским временем, очевидно, свидетельствуют о проживании в этих районах выходцев из Индии, по всей вероятности индийских купцов. Особо должны быть проанализированы сообщения китайских путешественников о письменностях, употреблявшихся на территории Средней Азии и Афганистана в VII - начале VIII в. (данные Сюань Цзяна и Хой Чао); из этих сообщений можно, как кажется, сделать вывод об использовании индийских письменностей для фиксации местных, неиндийских языков. Однако памятники такого рода до сих пор не найдены⁹⁸.

Примечания

¹ См. ряд обобщающих исследований: "История таджикского народа". Т. I. Под ред. Б.Г.Гафурова и Б.А.Дитвинского. Гл. УП. Греко-Бактрия. Парфия (III-II вв. до н.э.); Гл. УШ. Средняя Азия в кушанский период; *В.А.Литвинский. Outline history of Buddhism in Central Asia. Moscow, 1968*; Б.А.Литвинский И. Аджина-Тепе и история буддизма в Средней Азии. - Б.А.Литвинский И., Т.И.Земля. Аджина-Тепе. М., 1971; А.М.Белецкий и И. Из истории культурных связей Средней Азии и Индии в раннем средневековье. - ВИА. Вып. 98, 1964; Б.Я.Ставиский И. Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М., 1977 (см. приложение II, где приведена библиография по основным археологическим памятникам Бактрии кушанского периода, и библиографию трудов русских и зарубежных ученых по археологии кушанского периода); он же. Средняя Азия, Индия, Рим (к вопросу о международных связях в кушанский период). - Индия в древности. М., 1964; он же. Некоторые вопросы истории буддизма в Средней Азии. Из итогов раскопок Кара-тепе - буддийского пещерного монастыря в Старом Термезе. - Доклады по этнографии, Географическое общество СССР, отделение этнографии. Вып. I(4). Л., 1965; см. также его статьи в сборниках: Кара-тепе - буддийский монастырь в Старом Термезе. М., 1964 (далее при ссылках - "Кара-тепе I"); Буддийские пещеры Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1969 (далее - "Кара-тепе II"); Буддийский культовый центр Кара-тепе в Старом Термезе. М., 1972 (далее - "Кара-тепе III"); Новые находки на Кара-тепе в Старом Термезе, М., 1975 (далее - Кара-тепе IV"); Б.А.Литвинский И. Буддизм и среднеазиатская цивилизация. - Индийская культура и буддизм. М., 1972; Насим Бхатия. Буддийский монастырь Кара-тепе и ранняя история буддизма в Средней Азии. - Там же.

² О раскопках на Фаяз-тепе см.: Л.И.Алибаум. Буддийский храм Фаяз-тепа. - Тезисы докладов на секциях, посвященных итогам полевых исследований 1971 г. М., 1972; он же. Буддийский храмово-монастырский комплекс Фаяз-тепа. - Тезисы докладов сессии, посвященной итогам полевых археологических исследований 1972 года в СССР. Таш., 1973; он же. Раскопки буддийского комплекса Фаяз-тепе (по материалам 1968-1972 гг.) - Древняя Бактрия. М., 1974, с. 53-58.

³ *A.C. Cunningham. The Bhilsa Topes or buddhist monuments of Central India. L., 1854*, табл. XXVII, 5, чтение на с. 336.

⁴ Там же, табл. XXIX, 6, чтение на с. 346.

5 Там же, табл. XXIX, 9, чтение на с. 347.

6 D. B. D i s k a l k a r. Excavations at Kasrawad. - *IHQ*. Vol. 25, 1949, с. I-18.

7 См.: H. L. ũ d e r s. A list of Brahmi inscriptions from the earliest times to about A.D. 400... Calcutta, 1912, № 687, 669 (далее - L ũ d e r s. A list).

8 См.: D. B. D i s k a l k a r. Materials on which Indian Epigraphical Records were Incised. - *JIH*. Vol. 36. P. I. 1958, с. 55.

В статье содержится библиография по изданным надписям.

9 См.: "Ancient India", № 9, табл. CXII, 2.

10 См.: D. B. D i s k a l k a r. Materials, с. 59.

11 *Corpus Inscriptionum Indicarum*. Vol. 2. P. I. Kharoṣṭhī Inscriptions. Ed. by Sten Konow. Calcutta, 1929, с. 173 (далее - CII).

12 Грамматические очерки северо-западного праkritа см.:

1) S t e n K o n o w. Grammatical Sketch. - CII. T. 2. Ч. I, с. XCV-XXXVII (вводная статья); 2) J. B. G r o u g h. The Gandhari Dharmapada. L., 1962, с. 55-118; 3) T. B u r r o w. The Language of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan. Cambridge, 1937. См. также: М. И. В о р о б ъ о в а - Д е с я т о в с к а я. Новые надписи письмом кхароṣṭхи из Термеза. - ВДИ. 1974, № I, с. 118-119.

18 CII. къл. 2. P. I, с. 173-174.

14 "Кара-тепе I", с. 62 и 74.

15 CII. къл. 2. P. I, с. 176, табл. XXXV.

16 Там же, с. 158, табл. XXX, 2.

17 Там же, с. 121, табл. XXIIIa.

18 Там же, с. 122, табл. XXIII в.

19 Там же, табл. XXIIIс.

20 Там же, табл. XXIII, 4.

21 Там же, табл. XXIII, f.

22 G. F u s s m a n. Une inscription kharoṣṭhī a Hadda. - *BEFEO*. 1969, с. 5-9, табл. I-III.

28 E. M a r i t u s S e i c h i M i z u n o. Basawal and Jelalabad - Kabul. Buddhist Cave-temples and Topes in South-East Afghanistan. Kyoto, 1971, группа пещер С, табл. Basawal 23, 5, 6, 7.

24 D. S c h l u m b e r g e r. La prospection archeologique de Bactres (printemps 1947). Rapport sommaire. - "Syria". T. 26. Fasc. 3. 1949, с. 183-184.

- 25 L ü d e r s. A list, N 1270.
- 26 См.: СII, 2. P. I, с. 170, табл. XXXII.
- 27 Там же, с. 77, табл. XIV.
- 28 F. E d g e r t o n. *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary. New Haven, 1953* (далее - *BHSD*).
- 29 M. W i l l i a m s. *A Sanskrit-English Dictionary*, с. 446, стлб. 1.
- 30 V. A. L i w ś i c. *A Sogdian Alphabet from Panjikant. - W. B. Henning Memorial Volume. L., 1970*, с. 256-263. О двух арабских азбуках из раскопок в Мерве см.: С. Б. П е в з а н е р. - ЭВ. 9. 1954, с. 24-37.
- 31 L ü d e r s. A list, N 21.
- 32 *Inscriptions of the early Gupta kings and their successors. Ed. by J. F. Fleet. Calcutta, 1888. - CII. Vol. 3, табл. XXXIV, с. 235, стлб. 21-24.*
- 33 См.: D. B. D i s k a l k a r. *Materials on which Indian Epigraphical Records were Incised. - VII. Vol. 36. P. I. 1958*, с. 55-58. Там же см. библиографию по находкам табличек на территории Индии (далее - *D i s k a l k a r*).
- 34 Такой точки зрения придерживается М. Таддэй, который ссылается на мнение И. Фогеля: M. T a d d e i. *Inscribed Clay Tablets and Miniature Stūpas from Sazni. "East and West". 1970, vol. 20, N 1-2*, с. 70-86 (далее - *T a d d e i*).
- 35 См.: D i s k a l k a r, с. 55-56.
- 36 См.: T a d d e i, fig. 24, 25, N Dep. CS. LA. 7335/2, Dep. CS. LA 7333/7.
- 37 Там же, с. 76-77.
- 38 "Кара-тепе II", с. 32-39.
- 39 "Кара-тепе III", с. 52-62.
- 40 Приносим большую благодарность Т. И. Зеймаль, которая поделилась с нами результатами своего изучения среднеазиатской керамики первых веков нашей эры.
- 41 Б. А. Л и т в и н с к и й, Т. И. З е й м а л ь. *Аджина-Тепе. М., 1971*, с. 137.
- 42 См., например, колофон и приписки к сакской рукописи "Е": В. С. В о р о б ь е в - Д е с я т о в с к и й, М. И. В о р о б ь е -

ва - Десятовская. Сказание о Бхадре (новые листы саксонской рукописи "Е"). М., 1965, с. 127, 280, 288. Ср. приписки к гильгитским рукописям "Праติมокша-сутры": *Gilgit Buddhist manuscripts (Facsimile edition)*. P. I. New Delhi, 1959, табл. 89, л. 52а, б.

43

G. F u s s m a n. Une inscription kheroṣṭhī à Haḍḍa. - *BEFEO*, 1969, с. 5-9, табл. I - III.

44 "Кара-тепе II", с. 36.

45 М.И.Воробьева - Десятовская. Новые надписи письмом кхароштки из Термеза, с. 120.

46 Ср. статью Б.Я.Ставиского в "Кара-тепе II", с. 57, где он предлагает имена собственные, встречающиеся в надписях на сосудах из Кара-тепе, считать именами монахов, проживавших в каратеписком монастыре.

47 "Кара-тепе III", с. 57.

48

L. F i n o t, M. E. H u b e r. Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins. - *JA*, II sér., T. 2. 1913, с. 465-558.

49 Описание рукописи, факсимиле и перевод колофона см. ниже.

50

Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins, с. 458-499.

51 Там же.

52

The Vinaya Piṭaka. Ed. by H. Oldenberg. Vol. 2. L., 1880, *Cul.*, V, 9, 2.

53 Там же, *Cul.*, V, 9, 3.

54 Там же, *Cul.*, V, 10, 1.

55 Там же, *Cul.*, V, 16, 2.

56 Там же, vol. I, *Nāh.*, III, 10, 3.

57 Там же, vol. 2, *Cul.*, VI, 15, 2.

58

В общине, согласно Винае, иногда варили пищу сообща из заготовленных продуктов во время сезона дождей, если община летовала вдали от жилья или в бедных продуктами питания областях. Разрешалось также варить пищу для больных бхикку.

59 V. S. A g r a w a l a. *Indian Art. Varanasi*, 1965, с. 285.

60 См.: "Кара-тепе II", с. II5, II9.

61 Там же, с. 57 и II4-II5.

62 Махавиньяттопаттэй. Изд. Сакаки. - "Кётō тэйкоку дайгаку бунрё дайгаку сбсё", Киото, 1916, № 3 (на яп. яз.).

- 68 См.: *L ü d e r s, A list, N 64a.*
- 64 Там же, № 1267.
- 65 Там же, № 949.
- 66 *D i s k a l k a r, c. 65.*
- 67 1) Рукопись Бауэра из Кетгарха, которая датируется V в. н.э., см.: *The Bower Manuscript Facsimile leaves. Nagari transcript, romanized transliteration and english translation with notes. Ed. by A.F.R.Noernle. Calcutta, 1893-1912;* 2) математическая бакшалийская рукопись, найдена в долине Кабула, недалеко от Пешавара, на территории древней Гандхары. На основе анализа палеографии и содержания предложены три датировки этой рукописи: а) III в. н.э. - см.: *R.Noernle - "Indian Antiquary". 12, 1883, c. 89-90; 17. 1888, c. 33-48, 275-279;* б) XII в. н.э. - см.: *G.R.K а у e. The Bakhshali Manuscript. Vol. I. Calcutta, 1927, c. 84;* в) IX-X вв. - см.: *R.C.A g r a w a l a - "Journal of the Numismatic Society of India". Vol. 16. P. 2, c. 231-235.*
- 68 *Gilgit Buddhist Manuscripts (Facsimile edition). New Delhi, P. 1, 1959; p. 2, 1960.*
- 69 Там же, p. 3, 1966.
- 70 Л.И.А л ь б а у м. Письменность из замка Занг-тепе. - "Общественные науки в Узбекистане". 1963, № 2, с. 58-61; о н ж е. Находки документов письмом брахми в Узбекистане. - ЭВ. 16. 1963; о н ж е. Новые раскопки в Занг-тепе и индийские документы. - Индия в древности. М., 1964, с. 199-209.
- 71 Г.М.Б о и г а р д - Л е в и н, М.И.В о р о б ь е в а - Д е с я т о в с к а я, Э.Н.Т е м к и н. Фрагменты санскритских рукописей из Занг-тепе (предварительное сообщение). - ВДИ. 1965, № 1, с. 154-162.
- 72 М.И.В о р о б ь е в а - Д е с я т о в с к а я. Находка санскритских текстов в Средней Азии. - НАА. 1963, № 3, с. 98-97; о н а ж е. Памятники индийских письменностей из Средней Азии. - Индия в древности. М., 1964.
- 73 *V.R o s e n. Der Vinayavibhaṅga zum bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins. B., 1959.*
- 74 *The Vinaya Piṭakam. Vol. 3.*
- 75 *L.F i n o t, M.E.H u b e r. Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins, c. 476-477.*

76 Текст и перевод по изд.: И.П.М и н а е в. Пратимокхасутра, буддийский служебник. СПб., 1869, с. 3 и 30.

77 *Vinaya Piṭakam. Vol. 3, c. 24-28.*

78 Лицевая и оборотная стороны определены условно.

79 *niveśinaiva, Instr. sg. от niveśin + iva.*

80 *munneśo hi, Nom.sg. от скр. основы munīśa - "Шакьямуни" + эмфатическая частица hi ? Ср. стк. 9а.*

81 ...*vastavaṃ vicāraṃ pravīṣṭānaṃ: vastavaṃ - Acc. sg. "дом, жилище"; vicāraṃ - Acc. sg. "процедура" ("mode of acting or proceeding, procedure" - M.W. I l l i a n s. A Sanscrit-English Dictionary, c. 958, сткб. 2); pravīṣṭānaṃ - описка? Вместо pravīṣṭānaṃ, причастие пром. вр. страд. 3-го лица, Gen. plr. "помедние, примедние".*

82 *gocayaṃ/ti/ - форма буддийского санскрита, вместо āgocayaṃ - "говорят", см. BMSD, c. 457.*

83 *dīpayaṃti - каузатив, 3 plr. presens от dīp - "освещать, озарять", здесь, очевидно, в переносном значении.*

84 Форма *prasthā/payaṃti/* восстанавливается по аналогии с тремя предыдущими.

85 *ko sau = kaḥ asau.*

86 *atyācāri - Nom. sg. от atyācārin. - "отступивший от норм, от правил".*

87 *parādhāto* вместо *aparādhāto, Gen Abl. sg. от основы aparādhāt - "совершивший преступление, проступок, преступник".*

88 *vistaraḥ - букв. "просторный, длинный, распространенный".*

89 *kṣipta-cittasya. - сложное слово, Gen. sg., букв. "рассеянной (или отсутствующей) души (или памяти), безумный", устойчивое словосочетание.*

90 *vedanā-bhina = vedanā-bhinna, букв. "тот, у которого уничтожена боль".*

91 М.Е.М а с с о н. Из работ Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции АН ТуркмССР в 1962 г. - "ИАН ТуркмССР. Серия общ. наук". 1963, № 3, с. 51-55.

92 Г.А.К о ш е л е н к о. Уникальная ваза из Мерва. - ВДИ. 1966, № 1, с. 92-105.

93 М.И.В о р о б ъ е в а - Д е с я т о в с к а я, Э.Н.Т е м к и н. Индийские рукописи в Туркмении. - "Наука и жизнь". 1966, № 1, с. 26.

94 *СII. Vol. 2. P. I, табл. XXXVII, 8, 4, с. 98-99.*

95 *T. B u r r o w. The Language of the Kharoṣṭhī documents from Chinese Turkestan. Cambridge, 1937, с. 99.*

96 *V. S. A g r a w a l a. The Highest purity of gold in India. - "Journal of the Numismatic Society of India". Vol. 16 (1954). P. 2, с. 270-274.*

97 *См.: В. А. Д и в и н ц. К открытию бактрийских надписей на Кара-тепе. - "Кара-тепе II", с. 48.*

98 *Г. Фуссман на основе анализа наскальных надписей из Дамт-о Навура (Афганистан) недавно высказал предположение об использовании в одной из них (см. III) неизвестной до сих пор разновидности кхароштки для фиксации иранского языка (древнего камбеджи, севр. ормури), на котором говорили население пограничных индо-иранских областей во время вхождения этой территории в состав Куманской империи. Из-за плохой сохранности надписи дешифровать ее не удастся, и предположение о трилингге - бактрийско-камбеджийско-пракритской надписи куманской эпохи - остается недоказанным. См.: С. Ф и з з а н. Documents épigraphiques Kouchans. - ВЕФКО. Т. 61. 1974, с. 34 и сл.*

УЧЕНИЕ ЛОКАЯТЫ ПО КОММЕНТАРИЮ ШАНКАРЫ
НА "БРАХМА-СУТРУ"

За последние годы появилось немало работ, исследующих основные концепции древнеиндийских материалистов и определяющих место этого учения в общей системе философских и политических идей того времени¹. Однако изучение локаята существенно осложняется тем, что до нас не дошло ни одного сочинения этой школы²; сведения о взглядах древнеиндийских материалистов можно почерпнуть только из работ их идейных противников.

Ценнейшим источником для реконструкции учения локаятиков служат компендиумы — сочинения, дающие сжатое изложение основных философских систем. В их текст часто бывают включены отрывки из "Брихаспати-сутр", приписываемых легендарному основателю локаята. Один из таких компендиумов — "Сарва-даршана-сиддханта-санграха", чьим автором считается Шанкара, — был создан около VII в. н.э.³. Так же как "Сарва-даршана-санграха" Мадхавы, позднейшего последователя адвайта-веданты (XIV в.), он открывается изложением взглядов локаята. Философские системы, рассмотренные этими ведангистами, расположены, так сказать, по возрастающей степени истинности. Они композиционно сцеплены определенной проблемой, вопросом, оформленным как несообразность, обнаруживающаяся в предшествующей системе, — этот вопрос и должен быть разрешен системой последующей. Трудно отделаться от впечатления, что локаята служит своеобразным оселком, на котором оттачивается полемическое мастерство ее противников: последовательно становясь на точку зрения каждой из систем, автор-ведантист — как по восходящим ступенькам — удаляется все дальше от локаята. Опираясь на ряд буддийских текстов, Т. Рис-Дэвидс предположил даже, что локаята была изобретена противниками материализма в чисто логических целях — как крайний случай отрицания общепринятого,

который следует теоретически рассмотреть⁴. Однако в противовес подобной точке зрения большинство исследователей разделяют мнение Дж.Туччи, высказанное на Первом индийском философском конгрессе, согласно которому локаята существовала исторически и может быть реконструирована в основных своих положениях на основании доступных нам текстов ее оппонентов⁵.

Следует учесть при этом, что многие существенные аспекты этой философской системы не нашли полного отражения в изложении компендиумов, но оказались ярче обрисованными в полемических выступлениях ее идейных противников; многие выводы из основных положений локаяты были сделаны в рамках критической аргументации, которая была ей адресована. Вероятно, критическое рассмотрение локаяты грешит большей тенденциозностью, чем сводка ее основной идей, однако оно и более непосредственно вводит нас в сплетение идейной борьбы Индии того времени.

Авторов-ведантистов можно с полным основанием отнести к числу главных идейных противников локаяты; судя по композиции компендиумов, они сами считали идеи локаятиков диаметрально противоположными собственным. Если материалисты стремились вырвать человеческое мышление из-под власти традиций, то в задачу одного из основателей веданты, Шанкары, входило восстановление на новой основе единства и величия брахманизма. "Три веды - это лишь средство к жизни для тех, кто лишен разума и мужества", - полагали локаятики⁶. Веданта же не просто апеллировала к авторитету шрути - "священного писания", как это делали другие ортодоксальные школы индийской философии, она стремилась включить тексты упанишад в самую ткань своих построений, обосновать их внутреннюю целостность. "Ни одно из речений шрути не может быть отвергнуто... - утверждает Шанкара. - Будучи услышанным, оно должно всегда присоединяться к ранее установленным"⁷.

Своеобразным изложением основных идей упанишад стали "Брахма-сутры" (или "Веданта-сутры") Бадараяны. Трудно установить с точностью их датировку, однако большинство исследователей полагают, что это произведение не

могло появиться ранее II в. до н.э. и позднее II в. н.э. По мнению О.Лакомба, "Веданта-сутры" "занимают центральное положение, подводя итоги ряду сочинений, представляющих творчество многих поколений, и образуя, с другой стороны, источник все расширяющейся активности комментаторов, равно как и деятельности, по существу, независимых авторов"⁸. Проводя аналогию с христианством, П.Дойсен считал, что "Брахма-сутры" стоят к упанишадам примерно в том же отношении, что и христианская догматика к Новому завету⁹, — они излагают учение шрути о Боге, мире и душе, связывая эти доктрины в систематизированное целое, чтобы защитить их от идейных противников. Ввиду крайней лаконичности сутр возникла необходимость более развернутого изложения их содержания, а тем самым и интерпретации. Авторы комментариев (*bhāṣyaḥ*) на сутры преследовали и иную цель — связать собственные взгляды с этим авторитетным источником. "Брахма-сутры" наряду с "Бхагавадгитой" и упанишадами послужили основой философской школы веданта (букв. *veda-anta* — "конец вед", т.е. их итог и завершение). Философские школы в рамках веданты варьировали от монизма Шанкары через систему Рамануджи, в которой мир и души считаются частями или атрибутами вечного брахмана, до теистического дуализма Мадхвы, где брахман противопоставляется природе и живым существам.

Система Шанкары была хронологически наиболее ранней (III в. н.э.). Она носит название адвайта-веданты, иначе говоря, системы, трактующей о "не-двойственности". Цель учения Шанкары — это доказательство тождества человеческой души и брахмана, который есть не что иное, как вечное знание (*vidyā*). Брахман достижим не с помощью познания, но в единовременном акте "схватывания" этого тождества, где отпадает разделение на объект познания, субъект и сам процесс познания¹⁰. Наряду с высшим знанием, которое лишено всех возможных характеристик, в системе Шанкары выделяется уровень *aparavidyā*, или профанического знания. В сферу этого знания включены обычная религиозная практика, логическое рассуждение, отношения и связи обыденной жизни. Логический вывод и ссылки на

эмпирию используют ведантисты в основном как полемическое оружие, направленное против враждебных школ, в число которых попадает и локаята.

В первой сутре комментария Шанкары на "Брахма-сутры" взгляды философов-материалистов прямо сближаются с представлениями обычных людей (*prakṛtā janāḥ*). Ведантист отмечает, что локаятики, подобно необразованным мирянам, считают, что только тело и есть сознающий атман. Отсюда и название, под которым локаята была известна Шанкаре, — *dehātmanvāda* — учение о том, что душа тождественна телу. В компендиуме Шанкары от лица локаяты приводится следующее высказывание: "Я сильный, молодой, старый, взрослый — такими характеристиками наделяют конкретное тело, которое и есть атман, нет другого, отличного от него"¹¹.

С точки зрения адвайты, телесные характеристики лишь временно накладываются на неизменную сущность атмана, затемняя его вечную природу. К числу этих характеристик относятся не только внешние, физические признаки, но и психические особенности личности: органы чувств и действия, *manas* — их интегратор, разум (*buddhi*), самосознание (*aḥamkāra*) — иначе говоря, все, что может быть каким-либо образом определено и тем самым объективировано. В прамбуле к комментарию Шанкары говорится: "При неравличении сознательности и ее объекта они взаимно накладываются друг на друга... Таким путем при [их] соединении образуются естественные, принятые в мирской практике [выражения] типа "Это я", "Это мое", которые по существу своему ложны и отмечены Неведением".

Для тех, кто по невежеству, продолжает Шанкара, придерживается бессознательно подобных взглядов, шрути предлагает путь постепенного восхождения от атмана, полагаемого как *annamaya* ("состоящий из пищи", т.е. тело), через ряд последовательных ступеней к внутреннему атману¹². И только для этих обычных людей, отождествляющих атман с телом, имеют смысл утверждения: "Атман еще не найден, его следует искать" и тому подобные, так как в действительности это внутренний свидетель всех актов восприятия, делающий возможным само познание¹³. Такой путь в

принципе открыт для всех людей, если, разумеется, они не принадлежат к варне шудр, которым запрещено читать веды¹⁴. П. Дойссен считает, что нежелание философов-ведантистов допустить шудру к изучению веданты, необходимым предварительным условием которого является чтение священных текстов, объясняется тем же приспособлением к традиционным суевериям, которое заставляет ортодоксальных мыслителей выводить все свое знание из вед¹⁵.

С точки зрения Шанкары, невежды находятся в лучшем положении по сравнению с философами-материалистами, которые упорствуют в своих заблуждениях. Взгляды локаятиков, принципиально противоположные веданте, подвергнуты подробному разбору в третьей главе комментария Шанкары на "Брахма-сутры", однако даже при отсутствии явной полемики основные положения адвайты прямо обращены против материалистических идей.

По мнению локаятиков, сознание появляется при определенном сочетании неодушевленных первоэлементов. Согласно локаяте¹⁶, их насчитывалось четыре: земля, вода, жар и ветер¹⁶, т.е. в отличие от ортодоксальных систем индийской философии материалисты отрицали существование бесконечного эфира или пространства (*ākāśa*). Возникновение сознания локаятики сравнивают с появлением опьяняющей силы при брожении мелассы, которая при других обстоятельствах ею не наделена¹⁷. Тот же пример, характеризующий воззрения локаятиков, приводится в компендиумах Мадхавы и Харабхадры, а также в "Таттвасаಂಗрахе" Шантаракшиты. В компендиуме Шанкары рассматривается аналогичный случай, когда красный цвет появляется при соединении бетеля, орехов и извести¹⁸. Таким образом, сознание выступает в локаяте как некоторая сила или свойство, присущее телу и исчезающее после смерти. Локаята была единственной школой в индийской философии, которая отказалась принять доктрину кармы и противопоставила поискам пути освобождения указание на самостоятельную важность повседневных мирских занятий¹⁹.

Свое представление о природе сознания локаятики развивают, основываясь на данных непосредственного вос-

приятия. Чувственное восприятие (*pratyakṣa*) служит им единственным источником достоверного познания (*pramāṇa*) и критерием действительного существования; материалисты отрицают достоверность логического вывода (*anumāna*) и свидетельства авторитета (*śabda*), принимаемых с различными дополнениями другими индийскими философскими школами. Отрицательное отношение локайтиков к выводу во многом объясняется тем, что в ортодоксальных системах логическое рассуждение часто применялось для обоснования наличия сверхчувственных сущностей. Данные компендиума Мадхавы позволяют также предположить, что локайтики осознавали гносеологические трудности, связанные с включением дедуктивного рассуждения в рамки эмпирической системы. По существу, материалисты рассматривали логический вывод как полезный инструмент, который можно использовать, несмотря на его серьезные внутренние дефекты²⁰. Необходимым коррективом при этом должно было служить непосредственное восприятие.

Источники достоверного познания в адвайте перечислены Шанкарой в двенадцатой главе его компендиума. Это восприятие, вывод, сравнение (*upamāna*), свидетельство "священного писания" (*āgama*), условное предположение (*arthāpatti*), а также *abhāva* — заключение об отсутствии какого-либо явления на основании недоступности его восприятию. "Существует шесть праман, — пишет Шанкара. — Они относятся к тому, что называется сферой феноменальной деятельности (*vyāvahārikanamāni*), и неприменимы к атману"²¹. На первый взгляд Шанкара, подобно материалистам, указывает на недостаточность вывода. Однако подход ведантиста к этой проблеме совершенно иной, так как принципиально отличной была его исходная позиция. "Даже если кажется, — утверждает он, — что во многих областях знания рассуждение хорошо обосновано, все же в области, о которой здесь говорится (речь идет об атмане), рассуждение не может быть избавлено от упрека в необоснованности, так как невозможно знать эту глубокую сущность бытия без традиции, связанной с освобождением"²².

С проблемой достоверности такой праманы, как *āgama*,

связано и отношение Шанкары к ценности шрути. С одной стороны, именно опираясь на священные тексты, Шанкара старается возродить величие брахманизма в противовес попыткам неортодоксальных школ подорвать его авторитет. Тибо справедливо замечает в предисловии к своему переводу комментария Шанкары: "Философия Шанкары в целом стоит ближе к учению упанишад, чем даже к Сутрам Бадараяны"²³. Вместе с тем свидетельство авторитета наряду с логическим исследованием, а также всей традиционной религиозной практикой отнесено Шанкарой к сфере профанического знания, правомерного лишь до реализации тождества атмана и брахмана²⁴.

В эту же сферу попадает в адвайте и объект ритуального почитания – личный Бог, Бог-творец, наделенный множеством благих качеств (*saguṇabrahma*, *Īśvara*). "Значит, то, что Бог есть Бог (Ишвара), его всеведение и всемогущество, зависит от ограничений (*upādhi*), чья природа – Неведение (*avidyā*), но в действительности ни одно из этих качеств не принадлежит атману... чья истинная природа сияет сама по себе после удаления всех входящих ограничений в высшем знании", – утверждает Шанкара²⁵. Таким пониманием брахмана адвайта противопоставляет себя прочим ортодоксальным школам, для которых Ишвара или определенный атман (*puruṣa*) выступают как высшая реальность. Однако своей трактовкой божества Шанкара полностью сохраняет за ним феноменальную реальность. С точки зрения адвайты, большинству людей, далеких до поры до времени от истинной сущности бытия, предстоит пройти через множество перерождений, понести наказание или получить награду за свои поступки и испытать на себе власть справедливого Бога. Адвайта всегда была достаточно терпима к традиционным религиозным верованиям, считая их неизбежной ступенью на пути к высшему брахману. В религиозных вопросах принципиальное размежевание идет не между адвайтой и всеми ее противниками, как это представлялось Шанкаре²⁶, но между последовательным атеизмом локайты и спиритуалистическими воззрениями прочих систем. По словам локаятиков, сохра-

жившимся в компендиуме Шанкары, "нет другого неба и нет [другого] ада, кроме этого мира. Мир Шивы и подобные [ему миры] выдуманы глухими, которые и других вводят в заблуждение"²⁷.

Согласно адвайте, реальность внешнего мира также лишь относительна; он подобен завесе или иллюзии (*māyā*), скрывающей неизменную сущность брахмана. Шанкара не отрицает достоверности чувственного опыта, он только иначе интерпретирует ее: феноменальный мир нереален в том смысле, что было бы ошибочным приписать ему независимость и самодостаточность. Сама авидья (синонимичная майе), благодаря которой и создается вся совокупность чувственных характеристик, никогда не рассматривается им как простое отсутствие знания, но выступает как некоторая сущность (*bhāvarūpa*), безначальная и бесконечная. Поэтому, по словам Шанкары, "до тех пор, пока знание (*vidyā*) единства с истинным атманом не достигнуто... все мирские (*laukīkāḥ*) и религиозные (*vaidīkāḥ*) действия оправданы"²⁸.

В пределах этого феноменального мира роль шрути в адвайте исключительна и невозполнима другими источниками познания. Согласно Шанкаре, сущность атмана — это разумная сознательность (*caitanya, vidyā*) и у него, единого и единственного, нет ничего помимо нее — ни в виде частей, ни в виде каких-либо атрибутов. Эта разумная сознательность реальна и, строго говоря, присутствует в любой форме нашего опыта ("...невозможно отрицать атман, — выдвигает Шанкара аргумент, подобный декартовскому, — так как тот, кто пытается отрицать, и есть атман"²⁹), но не зависит ни от наличия объектов опыта, ни от способов рассуждения или восприятия. Стараясь составить себе некоторое понятие или представление об основе сознания, мы были бы всякий раз вынуждены использовать ее же самое. Атман в адвайте — это основа всякого опыта и всякого суждения, поэтому он не может сделаться собственным объектом и о нем нельзя ничего сказать, кроме того, что он существует³⁰. Согласно Шанкаре, всякое содержание знания (и индивидуально-

го сознания) представляет собой его объект - нечто внешнее и, значит, замещаемое. Оно может быть "снято"³¹ уже просто в силу того, что поддается объективации. Этим объясняется невозможность научиться пониманию атмана и отнесение всех его возможных определений к стадии *aparavidyā*.

Тогда духовная работа, подготавливающая обычного человека к реализации сущности атмана, должна сводиться не к постепенному рациональному рассмотрению явлений, наращиванию категорий, но к приближению, подведению с помощью застывших текстов мифологического характера к моменту, после которого становится возможным внезапный переход к истинному знанию. Не случайно в ведантистских произведениях, цель которых - установление тождества (*tadātmyaviśayāḥ*) атмана и брахмана, такое большое место отводится метафорам, притчам, приемам обговаривания предмета без четкого названия и разграничения, раскладывания по полочкам категорий. Свидетельству шрути придается первостепенное значение, поскольку аксиоматический характер откровения дает возможность как-то зацепиться за неуловимое иным способом бытие, чья природа - знание. Священные тексты сами по себе не приводят к нему, но они позволяют человеку держаться в близости, соседстве с этим бытием.

В отличие от пурва-мимансы уттара-миманса - веданта - учит не ритуальным правилам, основанным на букве вед, но определенной целостной интерпретации шрути. Отдавая должное ритуалу и предписаниям шастр, веданта Шанкары в то же время четко указывает их границы и тем самым сдерживает более широкие их домогательства служить главной целью и содержанием человеческой жизни.

Таким образом, иерархия праман строится в адвайте с учетом главенствующего положения свидетельства "священного писания". Под этим углом зрения и критикует Шанкара мнение противников, не допускающих иных источников достоверного познания, помимо непосредственного восприятия: "Последователь брахмана исследует причину [мира] и прочее, основываясь на священной традиции, и

ему необязательно принимать каждую вещь в соответствии с восприятием, но оппонент, который... основывается исключительно на примерах восприятия (*dr̥stānta*), должен принимать все в соответствии с опытом — в этом разница³². Позиция локаятиков действительно уязвима в этом отношении, так как, отказавшись признать какой-либо критерий истинности, кроме пратьякши, они поневоле должны были принимать в с е воспринимаемые явления (в том числе иллюзии и сновидения) как равноценные и однопорядковые. Несмотря на то что на практике такое разграничение, безусловно, проводилось, налицо была определенная непоследовательность, неизбежная в рамках соверцательного материализма, которой не замедлили воспользоваться идейные противники локайты. Вачаспатимишра в своем комментарии на "Санкхья-карику" использует против материалистов тот же аргумент: "Как может у локайтика, отрицающего вывод, существовать прамана, которая могла бы определить, пребывает ли человек в невежестве, сомнении или ошибается?"³³.

В сутре, целиком посвященной опровержению взглядов локаятиков (Ш, Ш, 54), Шанкара вновь подвергает критике гносеологические положения их системы. Он указывает, что, в то время как некоторые свойства тела (окраска, форма и т. п.) доступны непосредственному восприятию, другие (память, интеллект) внешне ненаблюдаемы. Так как единственным критерием достоверного познания в локайте служит пратьякша, в принципе возможно, что, в противоречии с основным убеждением материалистов, после разрушения тела деятельность сознания продолжается в каком-либо ином теле. Это свидетельствует, по мнению Шанкары, о том, что локайтики не в состоянии теоретически опровергнуть представления ортодоксальных систем. Однако упрек в непоследовательности в данном случае не вполне справедлив, поскольку сознание понимается материалистами как с в о й с т в о тела, а с точки зрения локайты (как, впрочем, и самого Шанкары), свойство не может существовать без своего носителя (*āśraya*).

Ссылаясь на обычный человеческий опыт, ведантист проводит различие между свойствами тела и характеристиками

сознания: "Сознание может отсутствовать, когда тело еще существует (скажем, сразу после смерти. - Н.И.)"³⁴. Тем самым Шанкара обращает внимание на то, что локайтики не в состоянии выявить качественное своеобразие уровня материальной организации, порождающего свойство сознательности. Материалисты не могут, по мнению Шанкары, раскрыть действительную природу сознания, потому что они не признают иных принципов, кроме четырех неодушевленных элементов (*jadabhūta*). Наконец, согласно Шанкаре, будучи производным от элементов и их сочетаний, сознание не могло бы само непосредственно воспринимать их³⁵.

Следует заметить, что противопоставление "свойств тела" "свойствам атмана" служит указанием на то, что Шанкара ведет здесь рассуждение на уровне феноменального знания; для подтверждения своих слов ведантист ссылается на обычный опыт, который принят локайтикой. С точки же зрения высшей истины (*paramārtha*) психические свойства личности считаются характеристиками, "связанными с телом"³⁶, не менее ложно и отождествление этих свойств с бескачественным атманом. "Так происходит, - пишет Шанкара в преамбуле к комментарию на "Брахма-сутры", - известное всем наложение (*adhyāsa*) характеристик на атман; оно безначально и бесконечно, вечно проявляется в мире и способах его восприятия".

В сутре, направленной против локайтиков, переход от эмпирического уровня рассуждения, когда Шанкара был занят в основном вскрытием внутренних непоследовательностей во взглядах материалистов, к основным онтологическим положениям адвайты, принципиально несовместимым с локайтикой, формально помечен введением слова *upalabdhi*. Оно переводится обычно как "восприятие", однако при этом подразумевается не чувственное восприятие как один из способов достоверного познания, но сама способность к восприятию, тождественная атману. "Собственная сущность восприятия - это и есть наш атман, - утверждает Шанкара, - так установлена у атмана отличная от тела природа; а вечность атмана основана на [вечности] восприятия, поскольку сущность его едина"³⁷.

Роль, которую играет тело, объясняется, с точки зрения адвайты, его вспомогательными функциями, подобно тому как, скажем, наличие светильника способствует восприятию, но не вызывает его. Более того, наличие тела даже не является неизбежно необходимым: при его бездействии (например, во время сна со сновидениями) имеют место различные ощущения³⁸. Строго говоря, и здесь Шанкара не совсем корректен в критике локаяты: согласно адвайте, во сне со сновидениями продолжается деятельность телесного органа — манаса, основанная на прошлых восприятиях.

Буддист Шантаракшита и его комментатор Камалашила расширили этот последний аргумент против локаяты³⁹. Они указали, что после кажущихся перерывов (обморок, сон без сновидений) сознание восстанавливается без всякого ущерба, хотя для локаятиков, учитывая полное бездействие органов чувств, такое возобновление деятельности сознания должно быть эквивалентно новому рождению. Однако, как свидетельствует обычный опыт, единство сознания при этом не нарушается. А вот что говорит Шанкара о глубоком сне без сновидений (*susupti*): "Нет времени, когда душа не была бы одно с брахманом, так как ее природа неизменна... но в глубоком сне спадают все ограничения"⁴⁰.

Таким образом, основное возражение Шанкары против локаяты коренится в принципиальном различии ее онтологических положений и взглядов веданты. По мысли локаятиков, сознание возникает как свойство определенной комбинации материальных элементов. Лишенное внутренней самостоятельности, сознание редуцировалось индийскими материалистами к механической сумме свойств или функций органов чувств. Как полагает Шанкара, в рамках такой распадающейся совокупности элементов невозможно обоснование единства сознания. Ведантист подчеркивает, что для сохранения внутреннего тождества восприятия недостаточно отличия себя от другого тела: "Во сне атман узнает себя в различных телах... т.е. он остается неизменным свидетелем (*sākṣi*) телесных состояний"⁴¹.

С точки зрения адвайты, атман, входящий как внутренняя душа (*jīva*) во все живые существа, подверженные пере-

рождениям, по сути своей чужд каким бы то ни было характеристикам и потому изначально тождествен. Он един, поскольку множественны только его отражения, зависящие от ограничений авидьи. "Данный текст, носящий название *śārīraka* (т.е. повествующий о воплощенной душе.— Н.В.),— предупреждает Шанкара в своем комментарии, — направлен против всех, кто противится полной реализации единства атмана"⁴². Хотя Шанкара при этом имеет в виду всех своих оппонентов, его замечание обращено прежде всего против локаятиков.

Вместе с тем использование аргументов, не выходящих за пределы профанического знания, в какой-то степени служит указанием на то, что полемика ведантиста с локайтой ведется и ради защиты традиционных воззрений, свойственных всем ортодоксальным школам. Шанкара подчеркивает, что, "если бы не существовало атмана, отличного от тела, предписания шастр относительно плодов действий, достижимых в другом мире, не были бы ни для кого обязательными"⁴³. В своем произведении Шанкара не выступил с явной критикой этических положений материалистов, однако это можно рассматривать как косвенный аргумент в пользу предположения, что он относился к локайте именно как к целостной системе, в которой гносеология и этика зависят от онтологического обоснования.

Примечания

¹ Д. Ч а т т о п а д х я я. Локайта даршана. М., 1961; Н. П. А и к к е в. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965; Г. М. Б о и г а р д - Л е в и н. Древнеиндийская культура и материализм. — ВДИ. 1977, № I; D. R i e p e. *Naturalistic Tradition in Indian Thought. Delhi, 1964; K. M i t t a l. Materialism in Indian Thought. Delhi, 1974.*

² Определенные надежды в этом отношении возлагались на трактат *Jayarāśī Bhaṭṭa "Tattvopadeśasāhita"*, опубликованный в 1940 г. (*"Caekwad's Oriental Series"*, N LXXVII), однако он имеет выраженную скептическую направленность, чуждую основным положениям локайты.

³ *"Sarva-darsana-siddhānta-saṃgraha"*. Ed. with an English Translation by M. Rāṅgācārya. Madras, 1909 (далее — СДСС).

- ⁴См.: K. M i t t a l. *Materialism in Indian Thought*, с. 33.
- ⁵G. I u c c i. *A Sketch of Indian Materialism. - Proceedings of the First Indian Philosophical Congress. 1925*, с. 36.
- ⁶СДСС, гл. 2, шл. 14.
- ⁷Комментарий на "Брахма-сутры", II, III, 17 (*Brahma-sūtra-sāṅkarabhāṣya. Vārāṇasī, 1964*).
- ⁸O. L a c o m b e. *L'Absolu selon le Vedānta. P., 1966*, с. 19.
- ⁹P. D e u s s e n. *The System of the Vedānta. L., 1972*, с. 21.
- ¹⁰СДСС, гл. 12, шл. 47; Комментарий на "Брахма-сутры", I, I, 4.
- ¹¹СДСС, гл. 2, шл. 6.
- ¹²Комментарий на "Брахма-сутры", I, I, 18.
- ¹³Там же, I, I, 14.
- ¹⁴Там же, I, III, 34-38.
- ¹⁵См.: P. D e u s s e n. *The System of the Vedānta*, с. 61.
- ¹⁶См.: СДСС, гл. 2, шл. 1.
- ¹⁷Комментарий на "Брахма-сутры", III, III, 58.
- ¹⁸СДСС, гл. 2, шл. 7.
- ¹⁹См. там же, шл. 15-15 1/2.
- ²⁰В *Milindapañha* локаята даже отождествляется с искусством логики (*vitandā*), которое трактуется как софистическое и обманчивое рассуждение, направленное на вовлечение соперника в дискуссию (см.: G. I u c c i. *Linee di una storia del materialismo indiano. - Opera Minora. P. I. Roma, 1971*, с. 64-65, 94).
- ²¹СДСС, гл. 12, шл. 85-86.
- ²²Комментарий на "Брахма-сутры", II, I, 11.
- ²³G. T h i b a u t. *Introduction to the Vedānta-Sūtras. - Sacred Books of the East. Vol. 34. L., 1968*, с. СХХIV.
- ²⁴"При достижении не-двойственного атмана... будучи лишенными объектов (*nirviṣayāni*), а также субъекта, который мог бы их применять (*apramāṭṛkāni*), не могут существовать и сами способы достоверного познания" (Комментарий на "Брахма-сутры", I, I, 4).
- ²⁵Комментарий на "Брахма-сутры", II, I, 14.
- ²⁶См. там же, I, III, 19.
- ²⁷СДСС, гл. 2, шл. 8.

- 28 Комментарий на "Брахма-сутры", II, I, 14.
- 29 Там же, II, III, 7.
- 30 По словам Яджнявалкьи, "нет иного и лучшего определения брахмана (а значит, и атмана), чем *neti, neti* — "не то, не то" (Брихадараньяка Упанишада, II, 3, 6).
- 31 Процедура, аналогичная, по существу, эйдетической и феноменологической редукции Гуссерля.
- 32 Комментарий на "Брахма-сутры", II, II, 37.
- 33 Комментарий на 5-ю карикю см.: *G. T. U. C. C. I. Linee di una storia del materialismo indiano*, с. 95.
- 34 Комментарий на "Брахма-сутры", III, III, 54.
- 35 По мнению Шанкары, действие, направленное на свой источник, не может быть помыслено непротиворечиво (см. Комментарий на "Брахма-сутры", III, III, 54: "Ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться").
- 36 СДСС, гл. I2, вл. 44-46.
- 37 Комментарий на "Брахма-сутры", III, III, 54.
- 38 Там же.
- 39 *Śāntarākṣita. Tattvasaṃgraha, with Kamalāśīla's Pañjikā*. — "Caekwad's Oriental Series", № 30, śloka 1929.
- 40 Комментарий на "Брахма-сутры", III, II, 7. По мнению Шанкары, душа возвращается из этого сна той же конкретной личностью, поскольку для нее сохраняется действие, которое должно быть исполнено, и продолжается деятельность памяти; для нее остаются значимыми предписания шрути (Комментарий на "Брахма-сутры", III, II, 9). Иначе говоря, окончательное снятие индивидуальных характеристик и выход из-под власти кармы возможны только после достижения высшего знания.
- 41 Комментарий на "Брахма-сутры", II, I, 14.
- 42 Там же, I, III, 19.
- 43 Там же, III, III, 58.

С.Г.Кляшторный

НОВЫЕ ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ РАБОТЫ В МОНГОЛИИ
(1969–1976 гг.)

I

В конце XIX в. русские и финские экспедиции в Монголии открыли там несколько крупных эпиграфических памятников на древнетюркском и согдийском языках. Значение этих находок было оценено по достоинству: впервые древняя и раннесредневековая история Монголии, история культуры народов Центральной Азии получила отражение не только в подробных, но пристрастных и тенденциозных оценках китайской историографии, а в памятниках, созданных самим древним населением Монголии. Исследование открытых тогда эпиграфических памятников, и прежде всего наиболее древней и значительной их группы – древнетюркских рунических надписей, было продолжено многими русскими, западноевропейскими и в новейшее время монгольскими учеными¹.

В 50–60-х годах вопрос об углубленном источниковедческом анализе и кодификации уже известных эпиграфических текстов, поиске новых памятников и составлении обобщенных историко-культурных характеристик, основанных на их изучении, встал особенно остро. Это обстоятельство находится в связи с общим прогрессом в изучении взаимосвязей внутриазиатских цивилизаций, что нашло отражение в создании Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии при ЮНЕСКО², а также с необходимостью разоблачения многолетних извращений действительной роли народов Центральной Азии в культурно-историческом развитии человечества, содержащихся в буржуазной и псевдомарксистской шовинистической историографии.

С момента организации Советско-Монгольской историко-культурной экспедиции под руководством акад. А.П.Окладникова в ее программе были предусмотрены эпиграфические исследования, главным объектом которых должны были стать

всемирно известные памятники тюркской эпохи на древнетюркском и согдийском языках. В 1969 г. был создан эпиграфический отряд. Уже первые рекогносцировки показали, что возможности открытия новых памятников далеко не исчерпаны. В то же время ревизия многих уже давно открытых памятников выявила значительное число неточно воспроизведенных текстов или частей текста в существующих изданиях, не охватывающих к тому же сколько-нибудь полно всей эпиграфики Монголии. Тем самым были predeterminedены конкретные задачи эпиграфического отряда, выполнение которых сводилось к проведению трех видов работ: а) рекогносцировок большого масштаба с целью открытия новых памятников; б) ревизии и съемке известных памятников, надежность издания которых оказалась недостаточной для лингвистической и историографической интерпретации; в) выявления и точного описания археологических комплексов, в составе которых обнаружены эпиграфические памятники, и привлечения результатов этих работ к интерпретации памятников.

Эпиграфический отряд в составе СММКЭ работал в течение пяти сезонов (1969–1970, 1974–1976 гг.), причем в течение двух сезонов (1970 и 1974 гг.) участие советских специалистов сводилось к двухнедельным полевым обследованиям отдельных известных памятников. В работе отряда приняли участие научные сотрудники АН МНР Х.Лубсанбалдан, Г.Сухэбатор, Б.Базилхан, М.Шинеху, А.Очир, С.Каржаубай и научные сотрудники Института востоковедения АН СССР С.Г.Кляшторный (1969, 1974–1976 гг.) и В.А.Лившиц (1970 г.). Исследования велись в Центральном, Увэрхангайском, Архангайском, Булганском, Хэнтэйском, Южно-гобийском, Среднегобийском, Гоби-Алтайском, Кобдоском, Дзабханском, Убсанурском, Хубсугульском и Селегинском аймаках. Всего было в разной степени обследовано более 70 памятников на древнетюркском, согдийском и старомонгольском языках.

Обследование старомонгольских надписей осуществлялось в 1969 г. (Х.Лубсанбалдан) и в 1975 г. (М.Шинеху). Первым объектом были наскальные надписи на песчаниковых

плитах обрывистого борта долины Бичигтэ-гол, в 50 км от Бурэг-Хангай-сомона. Надписи, сделанные черной и красной краской (всего 43 надписи), в большинстве относятся к ваньской эпохе, но из-за неудовлетворительной сохранности их копирование оказалось крайне сложным. В 1975 г. были скопированы три надписи Цокто-тайджи на скалах Тайтын Хар-хат (Далгэр-сомон, Центральный аймак). Однако главные усилия эпиграфического отряда были сконцентрированы на изучении памятников раннего средневековья — памятников на древнетюркском и согдийском языках.

II

Успехи восьмидесятилетнего изучения древнетюркской письменности создают иногда представление об известной завершенности научной обработки этой сравнительно небольшой группы памятников. Между тем именно сенсационные результаты десятилетия открытия и дешифровки выявили такие труднейшие аспекты историко-культурной оценки памятников, решение которых оказалось отложенным до настоящего времени. Остановимся на некоторых из них.

Тюркский каганат возник на территории Монголии в 551 г. Во второй половине VI в. это государство достигло апогея могущества, а в 630 г., в период максимальной внешней экспансии Танской империи, оно было разгромлено китайскими армиями. Тюркское население Монголии, отнесенное в неудобные для скотоводческого хозяйства районы близ Великой стены, под надзор китайских пограничных войск, не смирилось с утратой независимости. После восстаний 679–681 гг. и переселения на старые земли тюрки возродили собственную государственность. Второй Тюркский каганат просуществовал до 744 г. и был сменен Уйгурским каганатом (745–840).

Все обнаруженные до недавнего времени в Монголии памятники древнетюркской письменности относятся либо к эпохе Второго каганата, причем только к 20–30-м годам VII в.,

либо к уйгурской эпохе. Следует ли, исходя из этих фактов, сделать вывод, что Первый каганат не знал ни письменности, ни историографической традиции? Что обычай устанавливать в погребальных комплексах тюркской знати историко-биографические тексты возник лишь в эпоху Второго каганата? Что, следовательно, историческая письменность у тюрков возникла лишь в последние десятилетия Второго каганата? Такой вывод делался³.

В 1956 г. Ц.Доржсүрэн обнаружил в Архангайском аймаке погребальный комплекс тюркской эпохи — на кургане с цепочкой балбалов была установлена на каменной черепахе-постаменте стела с надписями. В 1969–1970 и 1975 гг. памятник был изучен С.Г.Кляшторным и В.А.Лившицем и назван Бугутским (по ближайшему населенному пункту). Надпись содержала 29 строк согдийского текста, расшифрованного В.А.Лившицем, и санскритский текст письмом брахми, от которого сохранилось лишь несколько акшар. Бугутская надпись относится к началу 80-х годов VI в., ко времени существования первого Тюркского каганата, и содержит важные сведения по истории этого государства⁴. Как известно, в распоряжении исследователей не было письменных источников, составленных на территории Первого каганата и отражавших собственно тюркскую историческую традицию. Бугутская надпись является первым источником такого рода. В то же время эта надпись — древнейший из известных письменных памятников Монголии.

Другая проблема связана с ареалом распространения древнетюркского письма. Почти все найденные памятники концентрировались в центральных районах Северной Монголии. Следовало бы считать исходя из этого, что письменная культура в Тюркском каганате была локализованным, малораспространенным не только хронологически (20–30-е годы V в.), но и территориально явлением. Тогда логично было бы признать близкой к истине определенную тенденцию китайской историографии, согласно которой тюрки принадлежали к тем "варварским" народам, которым чужды основные достижения цивилизации — письмо, календарь, историческое сознание, сложные формы идеологии.

Во время полевых работ в Монголии эпиграфический отряд СММКЭ, имея в виду необходимость поиска бесспорных материалов, которые помогли бы решению указанных вопросов, осуществил достаточно широкое обследование наиболее важных районов, некогда входивших в состав тюркских каганатов, в том числе Хангайской горной страны, Монгольского и Гобийского Алтая, котловины Больших озер, Южной Гоби.

Прежде всего было твердо установлено, что руническая письменность Монголии не является локальным для какой-либо части страны явлением, а распространена во всех районах обитания древнетюркских племен, вплоть до Южной Гоби. Были изучены мелкие наскальные надписи в Гобийском Алтае, в северо-западной части Монголии, в Хэнтэе, в разных частях Хангая. Характер надписей убеждает, что письменностью пользовались достаточно широко, а отсутствие профессионализма в исполнении мелких наскальных надписей указывает на значительный круг людей, владевших письмом⁵.

Прочтение Чойрэнской надписи из Восточногогобийского аймака позволило установить, что она относится к 688-691 гг., т.е. к периоду возникновения Второго каганата⁶. Тем самым снимается хронологическое ограничение бытования древнетюркской письменности во Втором каганате. Чойрэнский памятник, самый ранний из датированных рунических памятников, вполне убедительно показывает, что употребление рунического письма в УП в., по крайней мере в его второй половине, было столь же заурядным явлением, как это очевидно для двух последующих столетий.

В связи с оценкой уровня культурного развития Первого и Второго каганатов следует особо остановиться на проблеме календаря и историографической традиции. По единственному памятнику Первого каганата, Бугутской надписи, впервые регистрируется использование тюрками двенадцатилетнего циклического календаря. Упомянутый в надписи год Зайца приходится, по всей видимости, на 571 г. и является первой указанной в памятнике датой. В рунических памятниках, написанных через полтора столетия

после Бугутской надписи (20-30-е годы УШ в.), двенадцатилетний календарь не только сохранился, но и применен в ряде случаев более полно, с указанием месяца, а иногда и дня события. Как и в УІ в., двенадцатилетний "животный цикл" остался государственным календарем Тюркского каганата. Единицей календарного исчисления был солнечный год (йиш), подразделявшийся на 12 лунных месяцев (ай). Система исчисления возраста человека фиксировалась иным термином (йаш), который не был непосредственно связан с календарным временем. По возрасту героя памятника датированы в ряде текстов происходящие события. Этот способ датировки преобладает в больших орхонских памятниках и является единственным в более архаичных енисейских надписях. Использование датировок по возрасту героя создает замкнутое время текста, и, если параллельно не используется другая хронология, обособляет текст в ряду подобных⁷.

Наряду с календарной и личностной хронологией в Бугутской надписи и позднейших орхонских памятниках наличествует еще одна система датировки событий - упомянуты эпохи правления предков-каганов. Хронология, основанная на фиксации событий по времени правления государей, является единственной для нескольких памятников (надписи Тонъюкука, Кули-чора). В точности фиксации времени эта система, применяемая без дополнительных количественных характеристик, уступает циклической или личностной хронологиям, но в отличие от них является разомкнутой системой и может рассматриваться как первичная форма линейной хронологии.

О наличии непрерывного (линейного) исчисления времени в пределах сроков существования древнетюркских государств свидетельствуют эпизодически выделенные в текстах определенные, политически окрашенные периоды, снабженные количественными характеристиками. Так, точно указан срок (пятьдесят лет), в течение которого турки находились в подчинении Танской империи. Пятьдесят лет указаны в надписи из Могон Шине-Усу (см. ниже) как срок подчинения уйгуров (токуз-огузов) второму Тюркскому ка-

ганату. В Терхинской надписи (см. ниже) правильно указан срок (двести лет) существования династии тюркских каганов (династии Ашина) и срок правления уйгурских князей рода Яглакар ко времени составления надписи (восемьдесят лет). Достаточно точное указание на сроки различных по характеру и весьма протяженных по времени (десятки и сотни лет) периодов представляются немаловажным свидетельством существования фиксированной линейной хронологии и связанной с ней историографической традиции.

Таким образом, при общем преобладании циклической и личностной хронологий, скорее актуальных, чем диахронических, в древнетюркских памятниках найдла отражение прогрессивная линейная система счисления времени. Дробность хронологий указывает, с одной стороны, на относительно быстрый прогресс в осознании тюрками феномена исторического времени, а с другой — на относительную неразвитость этих представлений, оказавшихся сравнительно изолированными в системе древнетюркской культуры.

Другой областью идеологии, которая нашла отражение во вновь открытых памятниках, является религия. Именно Бугутская надпись упоминает о первом появлении буддизма как государственной религии на территории Монголии: согласно повелению Таспар-кагана в его ставке учреждается буддийская сангха. Не исключено, что разрушенная санскритская надпись на одной из сторон Бугутской стелы принадлежала Чинагупте — буддийскому наставнику из Индии, десять лет прожившему в ставке кагана.

Еще многое предстоит сделать, чтобы в полной мере выяснить значение, которое имели для буддийской миссии у тюрков экономические и политические мотивы. Несомненно, однако, что уже с самого начала существования каганата его правители хорошо понимали роль не только военных, но и идеологических факторов в управлении обширной империей. В буддизме, приемлемом как для среднеазиатской, так и для дальневосточной сфер их влияния, правители каганата видели ту универсальную форму религии, которая могла помочь созданию идеологической общности в разнородной по составу державе. Лишь социально-политический кризис 581 г.

и распад державы приостановили этот процесс. Аналогичную роль играло манихейство в Уйгурском каганате.

III

Уйгурская эпоха имеет особое значение в истории Монголии. В течение менее чем столетия в рамках Уйгурского каганата окончательно оформились экономические, социальные и культурные основы традиционной для Центральной Азии цивилизации, созданной кочевыми скотоводами. Между тем при изучении именно этой эпохи исследователи менее всего могли опереться на местную историографическую традицию. Открытый в 1891 г. Н.М.Ядринцевым трехязычный Карабалгасунский памятник с тюркской, согдийской и китайской версиями был разрушен еще в древности, причем в наибольшей степени пострадала тюркская версия, а согдийская не была изучена в должной мере. Другой памятник, стела из Могон Шине-Усу, установленная при погребении уйгурского Элетмиш Бильге-кагана в 759 или 760 г., была в 1909 г. открыта Г.Рамstedтом. Однако значительная часть текста была разрушена. Иных памятников этой эпохи известно не было. Между тем в надписи из Могон Шине-Усу сообщалось, что по приказу Элетмиш Бильге-кагана и от его имени в местах его летних и зимних ставок устанавливались стелы с надписями.

В 1957 г. Ц.Доржсурэн обнаружил в Тарьят-сомоне (Архангайский аймак), на берегу р. Терхин, неизвестную руническую надпись. В 1969 г. эпиграфический отряд СММКЭ исследовал памятник и обнаружил, что надпись установлена на каменной черепахе. В 1970 г. Н.Сэр-Оджав и В.В.Волков произвели раскопки, в ходе которых были обнаружены два фрагмента той же стелы. Стела оказалась еще одним памятником Элетмиш Бильге-кагана. Первое издание надписи принято М.Шинеху⁸, который, однако, не определил точной даты памятника, отнеся его к первой половине эпохи VI-IX вв.⁹ Шинеху в переводе памятника основывался на грамматике монгольского языка; как отмечает ответственный

редактор книги доктор Н. Сэр-Оджав, "научная ценность монографии тов. М. Шинэхуу состоит в том, что им впервые применен метод сравнительного изучения древнетюркского и классического монгольского письменного языков"¹⁰.

Возникла необходимость в ином переводе памятника — на основе собственно древнетюркской грамматики и лексики. Теперь этот перевод завершен¹¹. Надпись открывается торжественной декларацией Элетмиш Бильге-кагана о начале его правления:

(1) *Tengride bolmyš el etmiş bilge gaγan el bilge gatun* (испорчено 2–3 знака) *gaγan atay gatun atay atanyp ötüken kedin ucynta tez bašynta örgin* (испорчено 12–14 знаков) *anta jaratytdym bars jylqa jylan jylqa eki jyl* (2) *jajladym ulu jylqa ötüken ortusynta süngüz bašqan yduq* ⁶ *baš kedininte jajladym örgin bunta jarat(yt)dym čyt bunta toqytdym byng jyl(1) yq tümen künlik bitigimin belgümin bunta* (3) *jasy tašqa jaratdym tolqu tašqa toqytdym üze kök tengri jarlyqaduq üčün asra jayyz jer igit(t)ük üčün elimin törümin elinti öngre kün toγ suqdaγy bodun kisre aj toγ suqdaγy bodun* (4) *tört bulungdaγy bodun küč berür jajγym bölük joq bol (ty)* (испорчено 8–9 знаков) *sekiz ara ylyγym taryγlaγym sekiz selenga orqun toγla sebentürdü qarγa burγa ol jer ekin subymyn qonar köčürben.*

"(1) Я, неборожденный Элетмиш Бильге-каган, [вместе с] Эльбильге-катун, приняв титулы каган и катун... тогда повелел поставить [свою] ставку на западной окраине Отюкена, в верховьях [реки] Тез. [Там] в год Тигра (750) и в год Змеи (753) (2) я провел два лета. В год Дракона (752) я провел лето посредине Отюкена, к западу от священной вершины Сянгүз Башкан. Я повелел поставить здесь [свою] ставку и возвести здесь стены. Свои вечные (букв. "тысячелетние и десяти тысячедневные") письмена и знаки здесь (3) на плоском камне я повелел начертать (букв. "создать"), на грузном камне я повелел воздвигнуть. Так как [мне] благоволило голубое Небо, что/наверху, так как [меня] владееяла бурая Земля, что внизу, то были созданы мое государство и мои установления. Наро-

ды, обитающие впереди (на востоке), там, где восходит солнце, и народы, обитающие позади (на западе), там, где восходит луна, (4) [и] народы [всех] четырех углов [света] отдадут [мне свои] силы, а мои враги утратили свою долю... Среди восьми [рек] мой скот и мои пашни. Восемь [рек], Селенга, Орхон, Тола радуют [меня]. [По рекам] Карга и Бургу в той стране я кочую (букв. "поселяюсь-переселяюсь") по двум моим рекам".

Поразительное совпадение древнетюркской и современной гидронимики дает возможность уверенно локализовать обе ставки уйгурского кагана. Одна из них, "в середине Отукена", была известна из погребальной надписи Элетми Бильге-кагана в Могон Шине-Усу; еще до того она была обнаружена археологически - это Ордубалык (городище Карабалгасун). Вторая, западная, "в верховьях [реки] Тез" (современная р. Тэс), расположена на территории Юго-Восточной Тувы. здесь, в междуречье Каргы (Карга нашего текста) и Каа-хема (древнетюркское Бургу), на прибрежном острове озера Тере-холь, С.И.Вайнштейном была обнаружена дворцовая постройка уйгурского времени¹². Каа-хем вместе с притоками упомянут под названием Секиз-мурэн (Восьми-речье) у Рашид ад-Дина¹³; теперь очевидно, что гидроним восходит к более древнему времени. Упоминание в надписи, наряду со скотом, пашенного земледелия как одной из форм хозяйства и вместе с тем строительство городов-ставок показывают, что уже на самом раннем-этапе истории Уйгурского каганата там формировались иные хозяйственно-культурные типы, чем те, которые принято считать обычными для тюркских предшественников нового государства.

Терхинский памятник в значительной части текстуально совпадает с надписью из Могон Шине-Усу и отражает те же события, связанные с возникновением Уйгурского каганата.

Большая часть Терхинской надписи посвящена разгрому тюрков. В этой связи необходимая ревизия памятника из Могон Шине-Усу была предпринята в ходе полевых исследований 1974-1975 гг. В результате текст, установленный Г.Рамстедтом, был уточнен и оказалось возможным его новое по-

нимание. Так, например, сопоставляя обе надписи, удалось реконструировать текст той части восточной стороны стелы из Могон Шине-Усу, где, как и в цитированных строках Терхинского памятника, говорится об учреждении двух ставок:

(7) ... ančyp bars jylqa čik tapa jorydym ikinti aj tört jegirmike kemde (8) toqydyz ol jyl [ötügen kedin uçynta te/z bašynta qasar qordan örgin anta ititdim čyt anta toqytdym jaj anta jajladdym jaka anta jaqaladym belgümin bitigimin anta jaratytdym ančyp ol jyl küzün ilgerü jorydym tatarıy ajytdym tabyşyan jyl (9) besinč ajqa tegi (испорчено около 20 знаков) [ulu jyl]qa ö[tüken ortu/synta [s]üngüz baş[qan]ta yduq baş kedin[te] jabaş tiquş beltirinte anta jajledym örgin anta jaratyt dym čyt anta toqytdym byng jylyq tümen künlik bitigimin belgümin anta jasy taşqa (10) jaratytdym tolqu [taşqa toqytdym].

"(7) ... Затем в год Тигра (750) я пошел на чиков. Во втором месяце, в 14-й день, возле [реки] Кем (8) я их разбил. В том же году я приказал учредить ставку Касар Кордан в верховьях [реки] [Те]з (на западном склоне Отюкена). Я приказал воздвигнуть там стены и провел там лето. Там я установил границы [моих владений]. Там я приказал начертать (букв. "создать") мои знаки и мои письмена. Затем осенью того же года я пошел на восток и призывал к ответу татар. В год Зайца (751) (9), на пятый месяц... В год [Дракона] (752) я провел лето посредине Отюкена, к западу от священной вершины [С]юнгүз [Баш]кан, у слияния реки Ябаш и Тукуш. Там я повелел воздвигнуть ставку и возвести стены. Свои вечные (букв. "тысячелетние и десятилетиячные") знаки и письмена на плоском камне (10) я приказал начертать, на грузном камне я приказал установить"¹⁴.

Реконструируемый текст сообщает дополнительные сведения о возведении ставок и сохраняет название западной ставки - Касар Кордан. Племя касар (хазар) входило в уйгурский племенной союз¹⁵, а Кордан, тюркское наименование Хотана¹⁶, оказалось перенесенным на далекую от Восточного Туркестана ставку Уйгурского кагана в Туве.

Особый интерес представляет открытие еще одного памятника уйгурской эпохи, известного под названием "Сэврэйского камня". Летом 1948 г. в Гоби работала Монгольская палеонтологическая экспедиция АН СССР. На крайнем юге пустыни начальник экспедиции И.А.Ефремов записал сообщение об обнаруженных местным учителем близ Сэврэй-сомона двух камнях с какими-то надписями, знаки которых походили на "европейские буквы". И.А.Ефремов предположил, что речь шла о древнетюркских рунических надписях¹⁷. Это было первое, хотя и непроверенное сообщение о рунической эпиграфике в Гоби. До того зона ее распространения связывалась в Монголии только с северной частью страны. Годом позднее (1949) в другом месте Гоби, у подножия Арц Богдо (Гобийский Алтай), А.П.Окладников обнаружил камень с одиннадцатью руническими знаками¹⁸. Наличие древнетюркской эпиграфики в Гоби получило подтверждение.

В 1968 г. акад. Б.Ринчен опубликовал рисунок нескольких знаков Сэврэйской надписи и слепую фотографию камня, на который они были нанесены¹⁹. Предположение И.А.Ефремова оправдалось: знаки действительно оказались руническими. В 1969 г. С.Г.Кляшторному удалось обследовать памятник на месте. Камней оказалось не два, как сообщил И.А.Ефремову его информатор, а один, но надписей действительно было две. Лежащая на равнине в 6 км к юго-востоку от Сэврэй-сомона стела из крупнозернистого трещиноватого мрамора, прямоугольная в сечении, имеет лишь одну затесанную и отшлифованную грань, на которую нанесен текст. Остальные грани и оба основания грубо обколоты. Размеры стелы: высота 0,8 м, ширина по затесанной плоскости 0,45 (0,47) м, толщина 0,7 м.

Памятник не раз повреждался; видимо, сколота его верхушка, а вся лицевая грань покрыта крупными чербинами, вследствие чего текст совершенно испорчен. На лицевой грани строго симметрично, занимая разные доли поверхности, расположены две надписи, каждая из семи строк: согдийская - по одной стороне и руническая - по другой. Рунические знаки размещены необычно далеко один от друго-

го - несомненно, чтобы сохранить внешнюю симметрию расположения текстов. Визуальное изучение памятника, эстампаж и фотографии с трудом позволяют установить очень небольшую часть согдийской и лишь немногие знаки рунической надписи²⁰.

Перевод согдийской надписи
(Выполнен В.А.Лившицем)

- (1) ... год. Тогда господи уйгурский каган (?)...
(2) и затем к (?) Иналь-тархану...
(3) и затем [он обратился] к уйгурскому кагану - де, мол...
(4) Потом... там ...
(5) ... к кагану он так обратился...
(6) ... они ... И затем (9) ...

Перевод тюркской надписи

- (3) ... десять (?) ... мятеж(ный?)...
(4) ...род (?) ...
(5) Кь(ль)-тар(кан)...
(6) ... (Н)нал Кутлу(г)...
(7) Инги Яглага (р) ...

Памятник не содержит никаких датирующих указаний. Тем не менее попытка его датировки отнюдь не безнадежна. Судя по начертаниям согдийских букв, надпись относится не ранее чем к концу VIII-IX вв. Рунический дуктус, более развитой в сравнении с кошоаидамским, ближе к варианту памятника из Могон Шине-Усу (около 759 г.), чем к чрезмерно вычурным начертаниям конца уйгурской эпохи, столь характерным для Карабалгасунской стелы (821 г.). Палеографическую датировку подтверждает упоминание некоего уйгурского кагана в согдийском тексте и родового имени уйгурской династии в тюркском²¹. Общая датировка Сэврэйского камня не выходит, таким образом, за пределы времени суще-

ствования Уйгурского каганата в Монголии (744-840). Основанием для более точной датировки памятника может стать: а) рассмотрение обстоятельств, связанных с местоположением и назначением памятника; б) наличие параллельного тюркскому согдийского текста; в) атрибуция имен и титулов, находящихся в обоих текстах.

Вблизи камня нет никаких следов погребальных сооружений, что исключает мысль об эпитафии и заставляет предположить иное назначение стелы. В надписи из Моґон Шине-Усу и Терхинской надписи содержатся сообщения о сооружении первыми уйгурскими каганами триумфальных памятников. Так, завоевав территорию нынешней Тувы, Элетмин Бильге-каган призывает сочинить и врезать в камень его "знаки и письма". Вслед за тем, подчинив татар, он вновь призывает "сочинить на плоском камне" его "вечные письма"²². Вряд ли иной была причина сооружения Сэврэйского памятника. Его местоположение близ южной границы каганата, в прорыве между хребтами Дзолэн и Сэврэй, на прямой дороге тюркских и уйгурских походов в Китай, как будто указывает и возможное содержание надписи. Белая мраморная глыба, резко выделявшаяся на бурой поверхности щебенчатой пустыни, установлена в горловине широкой межгорной долины, открытой на юг, к обширной дельте р. Эдзин-гол, удобному пути через алаханьские пески к Великой стене²³.

Останаиваясь на определении Сэврэйского камня как триумфального памятника или, быть может, одного из триумфальных памятников, воздвигнутого по приказанию упоминаемого в тексте уйгурского кагана при возвращении победоносного уйгурского войска после похода в Китай, мы получаем возможность сузить хронологический диапазон обеих надписей. Все сколько-нибудь значительные уйгурские походы в Китай, отмеченные источниками, относятся к периоду 757-791 гг.²⁴. Собственно, речь идет о четырех походах (конца 757 г., конца 762 г., 765 и 790-791 гг.), последний из которых следует исключить, так как в этом случае местом действия была Джунгария, где уйгуры сражались против тибетцев²⁵. Лишь один из этих походов (конца 762 г.) возглавлялся непосредственно уйгурским каганом.

Другим обстоятельством, помогающим датировать памятник, является наличие наряду с тюркским согдийского текста. Теперь уже достаточно выяснилась значительная роль согдийцев в политической, экономической и культурной жизни Тюркского и Уйгурского каганатов²⁶. Первый тюркский историко-биографический памятник — мемориальная стела одного из членов тюркского каганского рода Ашина (начало 80-х годов VI в.) — написан на согдийском языке, очевидно достаточно распространенном среди тюркской аристократии той эпохи²⁷. Однако уже памятники второго Тюркского каганата (682-744) писались только на тюркском языке²⁸. Ничем не отличаются от рунических текстов тюркского времени и большие уйгурские надписи руническим письмом — памятники Элетми Бильге-кагана. Иное дело трехязычный Карабалгасунский памятник, тюркский текст которого сохранился лишь во фрагментах. Две его другие версии, китайская и согдийская, рассказывают не только о военных победах и политических успехах уйгурских каганов, но и о событии, которое стало центром повествования — обращении уйгурского кагана и его окружения в манихейство под влиянием согдийских миссионеров. Именно смена веры и сделала согдийский язык, язык новой религии уйгуров, вторым государственным языком каганата²⁹. Принятие новой веры произошло в 763 г.

В согдийской версии Сэврэйского памятника несколько раз упомянут "господин уйгурский каган", о словах и делах которого повествовала надпись. Имя кагана здесь не сохранилось. В тюркской версии не сохранилась каганская титулатура, но читается имя Инги Яглакар. Вторая часть имени хорошо известна и означает принадлежность к правящему роду (династии) уйгурских каганов. Первое же слово является адекватной передачей китайского ин-и³⁰, встречающегося среди имен и титулов уйгурских каганов дважды: в поименованиях уйгурского правителя Ганьчжоу (Яньмэй Ин-и-кэхань, ум. в 924 г.)³¹ и третьего уйгурского государя в Монголии — Идигянь маууй-кэханя (Иди-кэн Бёгю-каган, 759-779 гг.)³². Первый случай выпадает из рассмотрения. Что же касается Бёгю-кагана, то он стал именоваться Инги в 762 г.

В 765 г. китайский военачальник, выходец из знатного тюрко-согдийского рода, Ань Лумань, поднял восстание в Фаньяне³³. Его армия, состоявшая главным образом из конницы тюркских федератов империи, одерживала победу за победой над императорскими войсками. Император Сваньцаун бежал на юг, а обе столицы, Лоян и Чанань, пали в руки восставших. В этот критический момент танский двор обратился за помощью к Элетмию Бильге-кагану (747-759). Уйгурская конница, возглавляемая наследником каганского престола, носившим титул ябгу³⁴, нанесла поражение войскам Луманя. Получив обещанное вознаграждение, уйгуры вернулись обратно, чтобы принять участие в походе против кыргызов (758)³⁵.

Однако внутренняя война в Китае продолжалась. В 757 г. Ань Лумань был убит своими приближенными. Его сын, Ань Циньшуй, сменивший его, также стал жертвой заговора (759), и восстание возглавил опытный полководец, соратник Ань Луманя, согдиец Ши Симин, а с апреля 761 г. - его старший сын Ши Чаошань³⁶. Северо-Восточный Китай был опустошен военными действиями, имперские войска терпели неудачи, но и их противник уже не был способен одержать решающую победу. В такой обстановке внешнее вмешательство могло окончательно склонить чашу весов в пользу той или иной стороны.

Первым понял это Ши Чаошань. Его послам удалось было склонить Бёгю-кагана на сторону мятежной армии, но более эффективные действия танской дипломатии изменили положение. "В первый год Бао-ин (762) Тайцзаун, который только что вступил на престол... послал евнуха Ли Циньтана [к кагану] просить уйгурского войска и укрепить прежний союз"³⁷. Застав уйгурский отряд уже вблизи границы, "в местности севернее Трех крепостей" (Ордос), танский посол сумел убедить кагана выступить против мятежников³⁸. С четырьмя тысячами основного войска и девятью тысячами вспомогательного каган двинулся к Шаньчжоу, где соединился с императорской армией. В ноябре 762 г. с мятежом было покончено, а в январе 763 г. был

казнен Ши Чаои. "Эти двое согдийцев (Ань Лунань и Ши Чаои) опустошили весь Китай, и только к исходу восьмого года [восстания] в стране... воцарился мир", - заключает автор "Жизнеописания Ань Лунаня"³⁹. По справедливой оценке Р. де Ротура, восстание Ань Лунаня - Ши Чаои стало началом конца Танской империи, которая так и не смогла оправиться от потрясений⁴⁰.

Решающую роль в разгроме мятежных армий сыграли уйгуры. Но после подавления восстания дальнейшее пребывание уйгурского отряда в окрестностях столицы стало для танского двора не только дорогостоящим, но и опасным. Предпринимались все усилия, чтобы с почетом и как можно скорее выпроводить союзников. Военную помощь щедро оплатили, Бёгю-каган, его супруга и военачальники получили почетные титулы. Отныне в каганский титул Бёгю были введены слова "ни-и цзянь-гун". В марте - апреле 763 г. уйгуры покинули Китай⁴¹.

Вместе с военной добычей и императорскими дарами Бёгю-каган увозил в Ордубалык, свою столицу на Орхоне, поведников нового учения, чью веру он принял в Лояне, - согдийских миссионеров-манихеев. Уйгурское манихейство пережило Уйгурский каганат и создало в оазисах Восточного Туркестана свою культуру и искусство, свою письменную традицию на тюркском и согдийском языках⁴². Память о Бёгю-кагане как об учредителе уйгурской манихейской общины сохранилась в этой рукописной литературе: один из тюркских манихейских фрагментов, найденных в Турфанском оазисе, именуется его "великим государем", "мудрым Уйгурским каганом", "эманацией Мани"⁴³.

У границы своих земель, на пути возвращающегося войска, каган установил победную стелу, где рядом с тюркским письмом, за шестьдесят лет до создания Карабалгасунской трилингвы, впервые появилась надпись на другом языке, на языке новой веры. Сэврейский камень стал первым свидетельством новой ориентации культурно-идеологической политики последней из тюркских империй Центральной Азии - ориентации на согдийский запад⁴⁴.

Примечания

¹ Об истории открытия и изучения древнетюркских рунических памятников см.: С.Г.Кляшторный Я. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964, с. 5-17; Н.С.Зар-Оджав. Изучение древнетюркской письменности в МНР. - *Corpus Scriptorum Mongolorum*. Т. 16. Fasc. I. 1968, с. XI-XIII; Э.Т.Мярскин. Новые исследования по древнетюркским памятникам в Монголии и методология издания рунических надписей. - Олон улсын монголч эрдэмтний Их хурал, б. 2, Улаан-Баатар, 1978, с. 170-174; С.Г.Кляшторный Я., В.А.Дившиц. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских эпиграфических памятников Центральной Азии. - Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978, с. 37-60.

² Б.Г.Гафуров, Л.И.Мироснико в. Изучение цивилизаций Центральной Азии. Опыт международного сотрудничества по проекту ЮНЕСКО. М., 1976.

³ Ср., например: L. B a z i n. *La litterature epigraphique turque ancienne*. - *PhTF*. Т. 2. 1964, с. 209.

⁴ С.Г.Кляшторный Я., В.А.Дившиц. Согдийская надпись из Бугута. - "Страны и народы Востока". Т. 10. М., 1971, с. 121-146; S. K l j a s h t o r n y, V. L i v s h i c. *The Sogdian inscription of Bugut revised*. - *AO*. Т. 26. Budapest, 1972, с. 69-102. Эта публикация получила широкий международный отклик, см., например: L. B a z i n. *Turcs et Sogdiens. Les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie)*. - "Mélanges linguistiques offerts à Emile Benveniste". P., 1975, с. 37-45; S. Ç a g a t a y, S. T e z c a n. *Köktürk tarihinin çok önemli bir belgesi: Sogutça Bugut Yazıtı*. - "Türk Dili Araştırma Yıllığı. Belleten 1975-1976". Ankara, 1976, с. 245-252.

⁵ С.Г.Кляшторный Я. Наскальные рунические надписи Монголии. - ТС. 1975, М., 1978, с. 151-158.

⁶ С.Г.Кляшторный Я. Руническая надпись из Восточной Гоби. - "Studia Turcica". Budapest, 1971, с. 249-258.

⁷ О календарной и личностной хронологиях в рунических памятниках см. подробно: L. B a z i n. *Les calendaires turcs anciens et medievales*. Lille, 1974, с. 32-284.

⁸ М.И.Анехуу. Тариатын орхон бичигийн шинэ дурсгал. Улаан-Баатар, 1975.

⁹ Там же, с. 94.

¹⁰ Там же, с. 6.

11 С.Г.К л я н т о р н ы й. Терхинская надпись. Предварительная публикация (в печати).

12 С.И.В а й н и т е й н. Древний Пор-Бажи. - СЭ. 1964, № 6, с. 113-114. Исследователь правильно предположил, что дворец мог принадлежать Баян-чору (Элетми Бильге-кагану).

18 Р а ш и д - а д - д и н. Сборник летописей. Т. I. Кн. I. М.-Л., 1952, с. 118; Д.Г.С а в и н о в. К вопросу этногеографии севера Центральной Азии в предмонгольское время. - Проблемы отечественной и всеобщей истории. Вып. 2. Л., 1978, с. 26. Возможно предположить связь упоминаемой Рашид ад-Дином области Баргуджик-Токум с р. Бургу древнеуйгурского памятника; упомянутую область некоторые исследователи локализуют в Юго-Восточной Туве (см.: С.И.В а й н и т е й н. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961, с. 29-30; Н.А.С е р д о б о в. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971, с. 118).

14 Ср.: G.J.R a m s t e d t. *Zwei uigurische Runenschriften in der Nord-Mongolei*. - JSFOu. T. 30. P. 3. 1913, с. 20-23; Г.Н.Р а ш и д т е д т. Перевод надписи "Селенгинского камня". - "Труды Троицко-Аяктынского отделения Приамурского отдела Русского географического общества". Т.15. Вып. I. 1912, с. 43; С.Е.М а л о в. Памятники древнетуркской письменности Монголии и Киргизии. М.-Л., 1959, с. 36, 40.

15 J.R.H a m i l t o n. *Les Oufghours à l'époque des Cinq dynasties*. P., 1955, с. 4.

16 G.C l a u s o n. *Some notes on the inscription of Toluquq*. - *Studia Turcica*. Budapest, 1971, с. 127-128.

17 И.А.Е ф р е м о в. Дорога ветров. Гобийские заметки. Изд. 2. М., 1962, с. 229.

18 А.Н.Б е р н т а м. Новые древнетуркские и китайские эпиграфические находки. - ЭВ. Т. 12. 1958, с. 68-69. Ныне камень с надписью находится в Отделе археологии Института истории АН МНР. См. также: В.М.Н а д е л я е в. Древнетуркская надпись из Ходд-сомжа МНР. - Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с. 163-166.

19 *Les dessins pictographiques et les inscriptions sur les rochers et sur les stèles en Mongolie recueillis par Rintchen*. Oulan-Bator, 1968, с. 42.

20 Публикацию памятника см.: S.G.K l j a š t o r n y j, V.A.L i v њ и c. *Une inscription inédite turque et sogdienne: la stèle de Servey (Gobi Meridional)*. - JA. T. 259. 1972, с. 11-20.

21 Это имя теперь трижды зафиксировано в рунических текстах: в Суджинском памятнике (стк. 1), в тексте Терхинской стелы (западная сторона, стк. 2): $j^a y 1^a q^a r$; в Сэврейской надписи: $j^a y 1 a y a(r)$. Ср.: С.Е.М а л о в. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы. М.-Л., 1952, с. 84-87; С.Г.К л я ш т о р н ы й. Историко-культурное значение Суджинской надписи. - ИВ. 1959, № 5, с. 162-164. О формах того же имени в китайских, среднеперсидских и хотанско-сакских текстах см.: F.W.M ü l l e r. *Uigurische Glossen*. - *Festschrift für F.Hirth*. 1920, а. 310-311; P.P e l l i o t. *A propos des Comans*. - *JA*. T. 15. 1926, № 2, с. 142; H.W.B a i l e y. *The Staël-Holstein Miscellany*. - *AN*. Vol. 2. P. I. 1951, с. 17; J.R.H i a m i l t o n. *Les Ouighours*, с. 160.

22 С.Е.М а л о в. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии, с. 40.

23 По мнению А.Германа, маршрут через Сэврей - Эдзин-гол вообще был единственным достойным обозначения путей из Отхенской ставки в Хангае в Китай (через Ганьчжоу). См.: А.Н е р м а н. *A historical atlas of China*. New ed. Amsterdam, 1966, pl. 29. Следует иметь в виду и другой путь, совпадающий с позднейшим Ургинско-Калганским тележным трактом.

24 С.M a c k e r r a s. *Sino-Uighur diplomatic and trade contacts (744 to 840)*. - *CAJ*. 1969, vol. 13, N 3, с. 216.

25 H.E c s e d y. *Uighurs and Tibetans in Pei-t'ing (760-791 A.D.)*. - *AOH*. T. 17. Fasc. I. 1964, с. 83-104. Маршруты набегов 778 и 806 гг. (последний вместе с татами) на Хэдун (восточнее Ордо-са) также оставляли далеко в стороне путь через Сэврей.

26 С.Г.К л я ш т о р н ы й. Древнетюркские рунические памятники, с. 78-122.

27 С.Г.К л я ш т о р н ы й, В.А.Л и в ш и ц. Согдийская надпись из Бугута, с. 121-146.

28 Китайские тексты памятников в честь Коль-тегина и Бильге-кагана, содержащие соболезнования императора Сяньцзуна, непосредственно с содержанием и назначением тюркских надписей не связаны. Ср.: С.Г.К л я ш т о р н ы й. Древнетюркские рунические памятники, с. 56-57.

29 E.C h a v a n n e s, P.P e l l i o t. *Un traite manichéen retrouvé en Chine*. - *JA*. Ser. XI. 1913, с. 201-223; Jes P.A s m u s s e n. *Xuštuanift. Studies in Manichaeism*. Copenhagen, 1965, с. 146; о значении Карабалгасунского памятника для истории культуры

древних уйгуров см. также: С.Г.К л я ш т о р н и й, В.А.Л и в -
щ и ц. Открытие и изучение..., с. 48-52.

80 Консультация С.Е.Яхонтова.

81 *J. H a m i l t o n. Les Ouïghours, с. 69, 143* (Дж.Гамильтон переводит их-и как "храбрый и справедливый").

82 Там же, с. 139. В Карабалгасунском памятнике он именуется "Достигший небесной благодати, правящий государством, мужественный, славный и мудрый каган" (*tengride qut bolmuş il tutmuş alp külüg bilge qaγan*). См.: *E. C h a v a n n e s, P. P e l l i o t. Un traité manichéen, с. 211.*

83 О происхождении Ань Лушаня см.: *E. G. P u l l e y b l a n k. The background of the rebellion of An Lu-shan. L., 1955 (London Oriental Series, vol. 4), с. 7-23.*

84 *C. M a s k e r r a s. The Uighur Empire (744-840) according to the Tang dynastic histories. Canberra, 1968 (Australian National University. Center of Oriental Studies. Occasional paper, N 8), с. 5.*

85 Там же, с. 21.

86 Основные источники, освещающие ход восстания Ань Лушаня - Ши Чаош, теперь переведены и подробно комментированы: См.: *H. S. L e v y. Biography of An Lu-shan. Berkeley - Los Angeles, 1960 (University of California. Chinese dynastic histories translations, N 8); R. d e s R o t o u r s. Histoire de Ngan Lou-chan. P., 1962 (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoise, vol. 18).*

87 *C. M a s k e r r a s. The Uighur Empire, с. 25.*

88 Там же. Возможно, что упоминаемый в стк. 5 тюркского текста Саврайской надписи Киль-тархан - то же самое лицо, что и Кан Ан Киль-тархан китайских источников. Он родился в 690 г. в знатной согдийской семье, служившей тюркским каганам. В 712 г. занимал пост советника Капаган-кагана. В 742 г., накануне падения второго Тюркского каганата, бежал с семьей в Китай и получил назначение в Пинлу (см. подробнее: С.Г.К л я ш т о р н и й. Древнетюркские рунические памятники, с. 121-122). Во время восстания Ань Лушаня стал его сподвижником, но уже в 757 г. перешел на сторону императорских войск. Вместе с двумя своими сыновьями занимал высокие посты в армии, сражавшейся против Ши Симина и Ши Чаош. Умер в 766 г. Его эпитафия сохранилась (Я н ь Л у т у н. Собрание сочинений. - Сер. "Сы бу цун кань". № 1787.

Т. В. цв. 9, л. 7а - 10б), и мы смогли ознакомиться с ней благодаря любезной помощи Л.Н.Меньшикова.

39 R. des R o y o u r s. Histoire de Ngen Lou-chan, с. 362.

40 Там же, с. 2.

41 E. Chavannes, P. Pelliot. Un traité manichéen,

с. 214; C. Mackerras. The Uighur Empire, с. 38.

42 A. V. G a b a i n. Das Uigurische Königreich von Ghotscho (850-1250). В., 1961; О н а ж е. Die alttürkische Literatur. Manichaica. - PhTF. Т. 2. Wiesbaden, 1964, с. 231-237; О н а ж е. Das Leben im uigurischen Königreich von Qoco (850-1250). Wiesbaden, 1973.

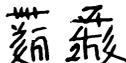
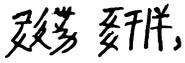
48 F. W. M ü l l e r. Uigurica. 2. B., 1911, с. 95; E. Chavannes, P. Pelliot. Un traité manichéen, с. 213.

44 О культуре древнетюркского времени в свете эпиграфических исследований в Монголии см. также: С.Г.К л а я ш т о р н ы й. Древнетюркские письменность и история культуры Центральной Азии. - Этнические и историко-культурные связи тюркоязычных народов СССР. А.-А., 1976, с. 52-54; о н ж е. О генетических корнях древнетюркской культуры. - Угро-финские народы и Восток. Тарту, 1975, с. 86-88; S. G. K l a j a s c h t o r n y. Einige Probleme der Geschichte der alttürkische Kultur Zentralasiens. - "Altorientalische Forschungen". Bd 2. B., 1975, с. 119-128.

КТО ТАКИЕ ПХИНГА И НИНИ?

(О двух группах лично несвободного населения
в тангутском государстве)

Еще из китайских источников мы знали о наличии в тангутском государстве ряда групп лично несвободного эксплуатируемого населения¹. Помимо тех людей, которых китайские источники именовали прямо рабами, речь шла о зависимых и лично несвободных, которые работали на буддийские общины и храмы. Эти зависимые, называвшиеся "постоянно живущими", по-тангутски "юнджие", несомненная калька с китайского "чанчжу", упоминаются и в тангутских первоисточниках, в тексте двуязычной надписи храма Ганьинта из Лянчжоу², и под разными названиями - "постоянно живущие при Будде", "постоянно живущие при буддийских общинах", "государевы и частные постоянно живущие всех общин", "постоянно живущие для поддержки общины" - в тангутских законодательных памятниках³. Хотя реальное положение "постоянно живущих" в тангутском государстве еще детально не исследовано, институт этот, известный из китайских источников, в частности документов из Дуньхуана⁴, не являлся специфически тангутским, поэтому мы и не будем останавливаться на нем. Укажем только, что "постоянно живущими", по-видимому, могли быть и государевы и частные люди, приданные буддийским общинам, на которых их хозяева в каких-то случаях еще не утрачивали прав собственности.

В данной статье мы попытаемся выяснить положение двух групп лично несвободного населения тангутского государства - пхинга  и нини  - до этого науке совершенно неизвестных, но чаще других встречающихся в текстах на тангутском языке. Основным источником нам будет при этом служить "Замененный и заново утвержденный кодекс законов [деви́за царствования] Небесное процветание" (II49-II69)⁵.

В тангутском государстве Великое Ся (китайское Си Ся,

Западное Ся) (982-1227) подневольные люди входили в стандартный перечень видов собственности любого лично свободного человека: "скот, зерно, ценности, имущество, земля, люди"⁶ - и приравнивались в данном случае к вещам и скоту владельца. Встречаются и более конкретные формулировки, в которых понятие "люди" уточняется, например, "постройки, пахотные земли, пхинга, нини, и прочий скот, и имущество, принадлежащие любому человеку"⁷. Следовательно, пхинга и нини входили в число "людей", лиц подневольных, лично несвободных, возможно составляя значительную часть последних. Кроме упомянутых выше "постоянно живущих", а также пхинга и нини в тангутских законах очень часто встречается упоминание о "государевых людях", для уточнения состава и правового статуса которых требуется еще дополнительные исследования. Людми в тангутском государстве свободно торговали, и не только хозяева могли продавать тех людей, которые принадлежали им, но и в определенной ситуации лично свободные главы семей, "хозяева" по тангутской терминологии, могли продать члена своей семьи, человека ранее свободного, хотя это и не одобрялось законом. "Если родственник младшей степени родства продаст кого-либо из числа родственников старшей степени родства, - читаем мы в кодексе, - деда, бабуку, отца или мать, то зачинщик подлежит смертной казни путем обезглавливания"⁸. Особых указаний о мерах наказания родственника старшей степени родства за продажу родственника младшей степени родства нет. Людей можно было продавать, но считаясь с их статусом в системе кровнородственных отношений. Запрещалась лишь категорически продажа людей за границу, это наносило ущерб своей стране и поэтому приравнивалось к предумышленному убийству⁹.

Продажа главой семьи в исключительных случаях ее членов в неволю служила, как свидетельствуют тангутские материалы, одним из источников пополнения рядов пхинга и нини. В рукописной книге без начала и конца, не имеющей заглавия, содержание которой сводится к кратким записям сути императорских указов, решений императора как верховного судьи государства по разным делам, на основании ко-

торых предлагалось решать подобные дела в дальнейшем, есть запись от II64 г., в которой сообщается, что в северных районах страны последние два-три года оказались дождливыми, хлеба вымокали и гнили, народ голодал и многие "люди своих жен, дочерей, сыновей и прочих родственников в соответствии с законом продавали другим людям в пхинга и нини"¹⁰. Таким образом, одним из известных нам источников появления людей пхинга и нини (надо думать, всех основных народностей, населявших государство Ся: тангутов, тибетцев, китайцев и уйгуров) была купля-продажа сограждан, свободных людей в зависимое состояние. Вторым постоянно действующим источником новых пополнений рядов пхинга и нини, о котором мы также знаем из тангутских материалов, было обращение в это состояние военнопленных. "Если наш человек, твердою рукой пленив врага, сделал его пхинга или нини, а потом его врага родственники покорились государству Ми (тангутов)... то в соответствии с законом они должны быть соединены со своим попавшим в плен родственником, а владельцу человека в возмещение убытка в соответствии с законом из ближайшего государева скота, зерна, имущества должна быть выдана действительная стоимость пленного"¹¹, т.е. тех поработанных военнопленных, родственники которых добровольно последовали за ними в плен, казна (государь) выкупала у пленивших данных людей лиц. Это было выгодно тангутам: государство приобретало вместо одного подневольного целую семью подданных-налогоплательщиков. Прочие военнопленные, родственники которых не захотели или не смогли переехать, скажем, из государства чжурчженей Цзинь в тангутское Ся, оставались в состоянии порабощения, собственностью своего хозяина. Купить человека, не подданного тангутского государства, было нельзя. "Любому человеку запрещается покупать человека-чужеземца", - гласил закон. За незаконную покупку полагалось два года каторжных работ. Купить чужеземца можно было только в исключительных случаях с разрешения власти"¹².

Итак, пхинга и нини были лично несвободными людьми, купленными у соплеменника или захваченными в плен и при-

надлежащими "хозяину", свободному "простому человеку", т.е. лицу, не имевшему чиновничьих рангов, или чиновнику или военнотружашему, "имевшему ранг". Они отличались от "государевых людей" прежде всего тем, что принадлежали "какому-то", "всякому", "любому" человеку, как многократно указывается в кодексе. Как все формы собственности юридически подразделялись в тангутском государстве на две главные - "государеву" и "частную", так и подневольные люди делились на "государевых" и "частных" людей. "Если государев или частный человек, женщина или мужчина, бежал, а какой-то человек задержал его, то он должен отправить его туда, откуда этот человек бежал"¹³. Пхинга и нини отличались от "государевых людей", судя по всему, прежде всего тем, что они принадлежали именно частным лицам. "В том случае, когда какой-либо человек из числа тех, кого вынудили сменить гвон"¹⁴, знал о том, что посредник, ведущий об этом переговоры, и писец, оформлявший документ на смену гвона, взяли взятки, то независимо от размера взятки, если вынудили сменить гвон государева человека, то ему выносятся наказание на две степени меньшее, чем пособнику преступника, а если вынудили сменить гвон пхинга, то соответственно ему выносятся наказание на одну степень меньше, чем наказание пособнику преступника. Если человек, которого вынудили сменить гвон, не знал о взятке, то наказание не подлечит"¹⁵. Государев человек зависел только от администрации, а пхинга и нини имели хозяина, к защите которого они должны были прибегнуть, поэтому-то они строже и наказывались за свою осведомленность о переводе их из одного гвона в другой за взятку.

Любопытно, что поскольку в "Измененном и заново утвержденном кодексе" не выделяется в особую группу собственность рода императора, его семьи (домениальная, удельная), а все, не принадлежащее частным лицам, считается государевым и при этом государево не различается от государственного, то позже, в начале XIII в., в "Новых законах" мы сталкиваемся с такими туманными формулировками, как указание на то, что имущество императрицы Чжэнь-гун

рассматривается и не как государеве и не как частное, так как, являясь частным, оно одновременно находилось под государственным управлением. Это положение распространилось и на пхинга и нини императрицы, ибо и они "в отличие от пхинга и нини любых хозяев" при привлечении их к следствию не могли выступать свидетелями по делу лиц себе подобных¹⁶.

Государев человек мог по своей доброй воле выдать замуж за пхинга тетку по отцу, сестру или дочь¹⁷. При этом появившиеся на свет от такого брака дети обоого пола, во всяком случае при выходе замуж за принадлежащего частному лицу пхинга государевых девушек-мастериц, становились государевыми людьми: "Если государевы девушки - девушки, следящие за порядком в жилых покоях [государя], девушки, вышивающие шелком, ткущие сукна и холсты, девушки из Начжоу и другие, не могущие иметь мужей, по своей воле с обоюдного согласия [с мужчиной] заведут семью и нарожают детей, то дочери могут оставаться с матерью и могут быть проданы [замуж] по [ее] желанию. Что же касается сыновей, то, если мужчина, создавший [такую] семью, был искони государев человек, [его сыновья] должны быть зачислены во вспомогательные войска, а если [он] пхинга, то [его] сыновьям становиться тоже пхинга не разрешается. [Они] по желанию могут войти в число государевых людей, служащих во вспомогательных войсках"¹⁸. Приплод оставался за самкой, и сын от брака государевой девушки и лично несвободного, принадлежащего частному лицу пхинга мог стать тоже только государевым человеком, а не собственностью хозяина отца. Этот закон - приплод того, кому принадлежит мать, - был общим и равно распространялся на скот и лично несвободных женщин: "Если какой-то человек купил самку животного или женщину, не зная, что они краденые, а у купленной самки родился детеныш и не погиб, а находится вместе с ней или если у женщины окажется ребенок, который родился [уже у нового владельца], то [и] детеныш животного, и ребенка равно [вместе с матерями] подлежат возврату прежнему владельцу"¹⁹.

Пхинга и нини упоминаются то в паре, то отдельно. Чем они отличались друг от друга? Ключ к решению вопроса мы

находим в материалах, цитированных выше. Государев человек мог выдать женщину, члена своей семьи, замуж только за пхинга, а не за нини, государевы девушки могли выйти замуж за пхинга - нини снова в данном тексте не упоминаются. Только пхинга упоминаются в статьях кодекса, связанных с армией: "Пхинга, принадлежащий любому человеку, может обратиться с просьбой к хозяину, и если обращение его искренне и добровольно, то там, где [он] желает стать служащим вспомогательных войск при [лицах] любой категории, [он] может стать [таким]. Если же кто-то из таких сам добровольно пожелает стать солдатом регулярной армии, с тем чтобы быть в числе тех, кто выполняет при армии тяжелые работы, то [ему] это тоже должно быть дозволено и [такой пхинга] должен быть списан [со своего хозяина]"²⁰. "Если имеются пхинга, принадлежащие любому человеку, те, которых хозяин сам добровольно включил в число служащих вспомогательных войск, или если сам [хозяин] добровольно отпустил [их], дал [им отпускное] удостоверение и они добровольно стали служащими вспомогательных войск при лицах любой категории, или же [в их числе] оказались желающие стать солдатами регулярной армии, быть среди тех, кто выполняет в армии тяжелые работы, то [всв это] делать дозволяется и [данные пхинга] должны быть списаны [со своих хозяев]"²¹. И еще: "В том случае, когда пхинга, насильно сорвав с [них] одежды, изнасиловал жену хозяина или кого-то из женщин, принадлежащих к той же семье, - тетьку по отцу, сестру, дочь, невестку, племянницу, мать, внучку [хозяина] или какую-то из женщин, принадлежащую к этой семье, [родственницу хозяина], по которой ему положено носить годичный траур, то [виновный] подлежит смертной казни путем обезглавливания. Если же женщина вступила в интимную связь [с пхинга] с ее добровольного согласия, то пхинга подлежит смертной казни путем удушения, а женщина должна быть наказана пожизненными каторжными работами"²². Таким образом, пхинга предстает перед нами как солдат, насильник, с вратитель, т.е. лицо мужского пола. В некоторых других статьях

кодекса пхинга выступает как глава семьи, каковым мог быть только мужчина. Эти статьи мы процитируем ниже.

Итак, пхинга мог быть мужем, главой семьи, служить в армии, т.е. являлся мужчиной. Подчеркнуть это обстоятельство мы вынуждены потому, что тексты свидетельствуют о том, что пхинга и нини противостоят друг другу не как две разные по статусу категории лично несвободного населения Ся, а как несвободные мужчины (пхинга) несвободным женщинам (нини). Нижеследующий ряд статей говорит о том, что нини — это лично несвободные женщины, принадлежащие частным лицам.

"Когда какой-либо человек, украв чужую жену, уведет ее вместе с детьми или уведет чужих нини, бежит и уйдет во вражеские пределы и если [такая] женщина не пожелает добровольно [принадлежать] тому мужчине или [тот] мужчина погибнет, то в том случае, если женщина или нини пожелают вступить в сговор с другими людьми, сбегут и покорятся государству Ми (тангутов), то они должны принадлежать тому мужчине, который [их] привел"²³. Если же "женщина или нини по своей инициативе будут желать возвратиться к своему прежнему мужу или хозяину и вместе с другим человеком придут и подчинятся государству Ми (тангутов) и окажутся свидетели и доказательства того, что [они] действительно с самого начала не желали принадлежать тому, с кем они вместе пришли, то тот, кто привел [их], не имеет права [их] получить, и [они] должны быть возвращены своему прежнему мужу или владельцу"²⁴. Если пхинга выступает как насильник, то нини — объект насилия. В тюрьме, если тюремный надзиратель изнасиловал заключенную из числа нини или проститутку, виновному полагалось в наказание шесть лет каторжных работ. Если же надзиратель вступал в тюрьме в интимную связь с нини, с которой у него такая связь существовала еще до ее ареста, то мера наказания виновному уменьшалась до шести месяцев каторжных работ²⁵. "Любой женщине запрещается становиться монахиней, не получив на то разрешения. Если закон будет нарушен, то в том случае, когда у [виновной] есть хозяин и она является нини другого человека, [ей]

четыре года каторжных работ²⁶. Наконец, хозяин мог вступить в интимную связь с нини, иметь от нее детей и пожелать считать их своими законными детьми. В упомянутой уже рукописи без заглавия под 1168 г. записан следующий случай. Некий Хэнь Ахоу, начальник управления хранения прошений и петиций к государю (гуйсясы), приняв от своей нини двух детей и заявил, что он желает сделать эту нини по имени Нанджике своей женой, а сына и дочь объявить законными детьми. Император, вынося решение по этому делу, запретил Хэнь Ахоу брак с его нини. Мотивировка была такова: подобный брак ведет к смещению "благородных и подлых"; получается, что у детей отец благородный, а мать из "презираемых", как же дети в семье будут почитать свою мать? Кроме того, и все родственники Хэнь Ахоу попадут в неловкое положение, так как "презираемая", "подлая" (ср. кит. "цзяньминь", яп. "сэммин") станет их ближайшей родственницей. Наконец, Хэнь Ахоу хотел сделать свою нини женой, а детей от нее своими законными детьми, не принеся жертв духам, т.е. не совершив обряда приобщения их к своему очагу, своей семье²⁷. Вместе с тем такие браки буквально на следующий год были разрешены "Измененным и заново утвержденным кодексом законов": "В том случае, когда любой человек распорядится считать принадлежащую ему нини женой и у него родятся от нее дети, то, если, сделав эту нини женой и приняв от нее детей, Он преподнесет небесному духу-хранителю треножник, придет мешок с дарами и совершит поклонение с просьбой об избавлении от бед, то эта нини и рожденные от нее дети могут считаться вместо Его жены и детей. Если же Он не принесет даров небесному духу-хранителю и не совершит поклонение с просьбой избавления от бед, то эти дети не могут считаться Его законными детьми"²⁸.

Следовательно, мы можем установить: упоминаемые тангутскими первоисточниками пхинга и нини были людьми лично несвободными, они принадлежали частным лицам, чем отличались от "государевых (государственных) людей", они не представляли собой две разные социальные группы с раз-

ным правовым статутом, а являлись лично несвободным, принадлежащим частным лицам мужским (пхинга) и женским (нини) населением государства тангутов. Лично несвободные в государстве Ся различались по полу, как "ну" - "рабы" и "бэй" - "рабыни", "буцуй" - "несвободные мужчины" и "кэнйи" - "несвободные женщины" с более привилегированным статусом, чем рабы в Китае²⁹, как "холом" - несвободный мужчина и "раба" - несвободная женщина в текстах времени Киевской Руси³⁰. Именно поэтому пхинга и нини часто упоминаются в наре там, где их противопоставление по полу не имело существенного значения, ибо статус их вне этого естественного различия во многом совпадал. К выяснению его мы и приступим.

Общее положение пхинга и нини по отношению к хозяину, насколько это отражено в нашем кодексе, носило - теоретически - в определенной мере двойственный характер. Эта двойственность выражалась в том, что, с одной стороны, пхинга и нини приравнивались к скоту и имуществу, входя, как мы уже показывали выше, в стандартный перечень объектов собственности: "скот, зерно, имущество, земля, люди". В данном перечне они были ближе к скоту, во всяком случае нини, так как на нее распространялось правило о приплоде от самки животного, всегда принадлежавшем ее владельцу. Соответствующие статьи уже цитировались, можно привести еще одну, в общей форме подтверждающую это правило: "Если государевы и частные люди, женщина и мужчина, совратят один другого и уйдут вместе, то те дети, которые родятся у убежавшего мужчины от бежавшей с ним чужой жены, должны уйти вместе с матерью, а сама женщина должна быть отдана своему владельцу. Отпускать детей с отцом не разрешается"³¹. Если пхинга без разрешения хозяина выдавал замуж женщину из своей семьи, то "дети, родившиеся у каких-то из этих уже проданных женщин, вместе с ними должны быть возвращены владельцу"³².

С другой стороны, пхинга и нини в некоторых ситуациях приравнивались к членам семьи хозяина, в особенности к свойственникам - жене, невестке и т.д.: "Когда какой-либо человек в доносе сообщал, что члены семьи, родст-

венники, а также пхинга или нини всякого человека, совершившего какое-то преступление, были в числе тех, кто совещался [о совершении этого преступления] или знал [о нем]..."³³. В "Новых законах" говорится: "Если жена, невестка, пхинга или нини оклеветают в ложном доносе мужа или хозяина, то виновных клеймят, бьют палками, надевают на них железный ошейник и осуждают на восемь лет каторжных работ, а после отбытия срока наказания возвращают мужу или хозяину"³⁴. Статья о наказании пхинга за изнасилование им жены или какой-либо женщины из семьи хозяина, "по которой ему положено носить годичный траур"³⁵, свидетельствует о том, что пхинга должен был носить траур в случае смерти хозяина или какого-либо члена его семьи, т.е. рассматривался не просто как собственность хозяина, а как лицо, состоящее с ним в отношениях, носящих характер родственных. В случае убийства хозяина пхинга и нини приравнивались к жене, убитой мужа: "Если женщина убьет мужа, а пхинга или нини убьет хозяина", то виновные наказываются смертной казнью путем обезглавливания³⁶. При этом в отступление от правил ведения следствия донос об убийстве хозяина пхинга или нини принимался и при отсутствии свидетелей, а рассмотрение дела велось даже при отсутствии доказательств³⁷.

Хозяин по закону не имел над своими пхинга и нини абсолютной власти вплоть до физического уничтожения своей собственности по своей воле. За преднамеренное убийство пхинга или нини хозяином последний подвергался суровому наказанию: "Если пхинга или нини, не имея права доносить на своего владельца или хозяина, скажут постороннему человеку о том, что тот задумал совершить преступление, а посторонний человек донесет о том и, несмотря на то что преступление было совершено или не было совершено одинаково, [хозяин за это] преднамеренно убьет [пхинга или нини], то за одного убитого [виновному] восемь лет, а за двух и более одинаково десять лет [каторжных работ]"³⁸. Наказывался хозяин и за преднамеренное причинение пхинга или нини ранения или увечья: "Если хозяин поранит пхинга или нини глаз, ухо, нос, ногу, руку,

палец и делает их инвалидами, то виновному пять лет каторжных работ. Если отрезет по суставу руку или ногу, перережет сухожилия - то шесть лет, если выколет оба глаза, отрезет обе ноги или обе руки или перережет на них сухожилия - то восемь лет. Если же от причиненных им ранений пхинга или нини умрут - то десять лет каторжных работ"³⁹.

Надо сказать, что данные статьи наказывали хозяев лишь за очевидно преднамеренное или изверское причинение пхинга или нини увечья и их убийство. Совсем иначе действовал закон в случае "нечаянного" причинения хозяином пхинга или нини ранения последним или даже их смерти от побоев хозяина, особенно в том случае, когда имело место непослушание пхинга или нини своему хозяину. Если хозяин, наказывая пхинга или нини за непослушание, причинял своей жертве ранение, т.е. попросту калечил их, то имеющий ранг штрафовался одной лошадью, а простой человек наказывался тринадцатью ударами палкой. Если же избитые пхинга или нини умирали от побоев, хозяин наказывался всего шестью месяцами каторжных работ"⁴⁰. В свою очередь, пхинга, например, только за отказ явиться на зов хозяина получал год каторжных работ: "Если принадлежащий любому человеку пхинга не явится на его зов или откажется служить ему, то виновному один год каторжных работ"⁴¹. Заметим, что, строго преследуя преднамеренное убийство хозяином пхинга или нини, государство в известной мере заботилось о своем благосостоянии - точно так же, как по указанной нами ранее аналогии со скотом оно в законодательном порядке преследовало немотивированный убой крупного рогатого скота хозяевами по их произволу на мясо: "Когда любой человек зарежет на мясо принадлежащих ему лично корову, верблюда или лошадь, то за молодое или взрослое животное безразлично: за одно зарезанное животное виновному - четыре года, за двух - пять лет, за трех и более - одинаково шесть лет каторжных работ"⁴². Несмотря на защиту закона, в определенных ситуациях жизнь пхинга или нини целиком зависела от воли хозяина, ибо последний всегда легко мог обвинить их

в непослушании, а если шла речь о хозяевах - крупных чиновниках и военачальниках, то они, убив своего пхинга или нини, могли остаться вовсе безнаказанными, так как то легкое наказание, которое предусматривалось законом за непредумышленное убийство хозяином пхинга или нини, на основании действующего законодательства легко снималось с них совершенно благодаря их высокому рангу. В крайнем случае они имели возможность откупиться от наказания.

С другой стороны, тангутское правосознание, приравнивая в чем-то лично несвободных людей пхинга и нини к скоту, все-таки в большей мере включало их в состав хоть и находящихся на особом положении, но членов семьи хозяина. Наказание хозяину за предумышленное убийство пхинга или нини было лишь на два года меньше, чем за убийство кого-то из его детей или невесток. Помимо указанных выше примеров приравнивание в определенных сферах правового положения пхинга и нини к младшим членам семьи хозяина особенно четко видно из законов о кражах и праве доноса на хозяина.

Тангутское право, вслед за китайским, рассматривало кражу имущества одним кровным родственником у другого как дело семейное, а не государственной важности и поэтому не принимало этих дел к расследованию и не выносило судебных решений по ним. По указу II66 г. если пхинга обокрадет хозяина, то он передается хозяину и приговор ему по закону может быть вынесен только по просьбе хозяина. Как в семье кража одним из ее членов имущества у другого есть лишь перемещение объекта общесемейной собственности, которую представлял перед властями глава семьи, из одних рук в другие в пределах одной сферы действия прав собственности, так и в тех случаях, когда пхинга обкрадывал хозяина, он тоже лишь переносил вещь из одного места в другое в пределах одной сферы прав собственности - собственности хозяина, который владел им самим и его достоянием. Поэтому, если пхинга обворовывал постороннего для семьи хозяина человека, то его уже нельзя было передавать хозяину, а следовало наказывать по

закону⁴³. Данный указ нашел отражение и в кодексе законов, правда в измененном виде, в статье, в которой говорилось, что если пхинга или нини обокрадут хозяина, то хозяин обязан доложить о краже в управление. Управление проводило расследование дела, и, если оказывалось, что похищенное имущество действительно хозяйское, его возвращали хозяину, а пхинга или нини не получали от властей никакого наказания. Наказывал ли их хозяин, и если наказывал, то как, закон об этом умалчивает. Но если хозяин повторно заявлял о деле и просил вынести виновному приговор по закону, то вора наказывали в соответствии с законом, выполняя хозяйскую волю⁴⁴. Возможно, такая акция осмыслялась как акт передачи хозяином его прав на наказание принадлежащих ему людей государству.

В вопросе о праве на донос мы сталкиваемся с тем же взглядом на пхинга и нини как на родственников хозяина, членов его семьи. Пхинга и нини, как и младшие родственники хозяина, могли доносить на него в случае совершения им одного из "десяти преступлений" — особо тяжких преступлений против государя, государства и старших родственников, а также нравственности⁴⁵, наказуемых смертной казнью или пожизненными каторжными работами или иных тяжких преступлений, наказуемых также смертной казнью или пожизненными каторжными работами⁴⁶. О таких преступлениях хозяина, как государственная измена, пхинга или нини обязаны были донести, даже если знали о них не сами, а получили сведения от посторонних лиц⁴⁷. Но пхинга и нини не могли доносить о преступлениях хозяина, наказуемых более легкими мерами наказания, чем смертная казнь и пожизненные каторжные работы. В случае доноса о преступлении хозяина, наказуемом каторжными работами на срок свыше двух лет, доносчик или доносчица прлучали наказание на одну степень меньше, чем преступник, а за донос о преступлении, наказуемом каторжными работами на срок до двух лет, — то же самое наказание, что и хозяин-преступник⁴⁸. Точно так же выступать в качестве свидетелей против своего хозяина пхинга и нини могли только в тех случаях, когда

он обвинялся в таких преступлениях, о которых они имели официальное право доносить. Выступать против хозяина по другим делам им воспрещалось⁴⁹. Позднее, в первой четверти XIII в., права пхинга и нини на донос и дачу свидетельских показаний были расширены. Пхинга и нини получили право доносить на хозяина, если последний оказывался участником ограбления, наказуемого четырьмя годами каторжных работ и выше, или же совершал кражу имущества на сумму, за которую полагалось шесть лет каторжных работ⁵⁰. Они получили право выступать свидетелями в тех случаях, когда кто-то похитил жену у хозяина⁵¹. Показаний только пхинга или нини стало достаточно, чтобы начать следствие по делу о похищении жены у другого человека, не их хозяина⁵².

Правовая дееспособность в сфере предъявления доноса и дачи свидетельских показаний у пхинга и нини была ограничена в тех же пределах, что и дееспособность младших родственников преступника: "Не разрешается доносить друг на друга родственникам высших и низших степеней родства, которые обязаны носить друг по другу траур на срок начиная с девяти месяцев и более. Когда родственник низшей степени родства донесет на родственника высшей степени родства, то, если преступник должен получить наказание в пределах до двух лет [каторжных работ], независимо от меры полагающегося ему наказания доносчик наказывается двумя годами. Если по доносу [преступнику] полагается более суровое наказание, чем это, то [доносчик] получает наказание на одну степень меньшее, чем наказание, положенное преступнику"⁵³.

Хотя пхинга и нини являлись собственностью своих хозяев, они имели семьи и свое имущество, существование которого признавалось законом: "Если пхинга и нини сами выплачивают вознаграждение за донос и компенсацию за украденное ими у чужого человека [имущество], то [таковые] надлежит брать из числа их собственного скота и имущества"⁵⁴. Если пхинга и нини обокрали хозяина, а донес об этом посторонний человек, то награда за донос тоже взималась с преступника, т.е. с пхинга или нини. Если же они упла-

тить ее были не в состоянии, то только тогда за них платили их хозяин⁵⁵. Более того, пхинга, если он украл и продал или заложил имущество хозяина, был обязан возместить ему ущерб своим достоянием: "Что касается стоимости краденного, то, если пхинга лично сам имеет свои частные скот и имущество и в состоянии уплатить компенсацию, он должен отдать"⁵⁶. В определенных ситуациях, когда хозяин за свои личные проступки отвечал своим имуществом, он не должен был делать это за счет имущества пхинга и нини. Так, если хозяин оказывался виновным в совершении поджога по небрежности, то при возмещении ущерба он платил из той части имущества, которая "не является имуществом его жены, детей, невесток, пхинга и нини"⁵⁷.

Хозяин был заинтересован в сохранении имущества своих пхинга и нини, поскольку ущерб, причиненный им, означал убытки и для него. Об этом говорится в "Новых законах": "В «Кодексе законов» не указаны меры наказания в том случае, когда пхинга и нини одного и того же хозяина обокрадут друг друга. Поскольку похищение имущества пхинга есть причинение ущерба хозяину, то следует исходить из закона об ограблении пхинга или нини своего хозяина"⁵⁸.

Таким образом, пхинга и нини имели собственность, о которой даже говорится, что она "частная", и которая в некоторых ситуациях юридически четко отличалась от имущества их хозяина. Так, в случае совершения пхинга или нини государственной измены хозяин за них не отвечал, но имущество преступников не подлежало конфискации, а передавалось их хозяину. Нам в данном случае важно подчеркнуть, что оно выделялось из хозяйского, хотя хозяин имел права на пхинга и нини, да и, очевидно, на приносимый ими доход и их имущество, иначе оно шло бы в случае совершения ими государственной измены в пользу государства. Наказывая пхинга и нини за государственную измену, государство вторгалось в сферу иной — частной — собственности. Поэтому имущество преступников получал хозяин, а сами они, если их не казнили, ссылались, и, сколько пхинга и нини изымалось у данного хозяина и отправлялось на каторгу, столько же людей государство давало ему в возмещение

ущерба. Если у государства не было людей, оно платило за наказанных по рыночной цене стоимости человека в данной местности⁵⁹. Пхинга-изменники приравнялись к наложницам и по отбытии наказания каторжными работами возвращались хозяину⁶⁰.

Возмещение хозяину убытка от ссылки на каторгу его пхинга и нини в случае совершения последним государственной измены объясняется тем, что за большинство прочих преступлений, исключая наказание пожизненными каторжными работами и за кражу, пхинга и нини нигде не выслали, а оставляли работать у хозяина. Законом предусматривалось, что пхинга, нини, а также пастухи, земледельцы, лодочники, возчики в случае наказания их каторжными работами, пожизненными или за кражу, отправлялись в железном ошейнике весом около 3 кг на тяжелые работы. Если же их присуждали к каторжным работам не пожизненно и не за кражу, то их били палками, на них надевали железный ошейник весом около 1,5 кг и передавали обратно их владельцу. Государство при этом допускало одну оговорку: если в данной местности обнаружится нехватка рабочей силы, привлекаемой на трудовые повинности, она "должна быть восполнена за счет упомянутых выше пхинга, начиная с тех, чей срок отбытия наказания за совершенное преступление еще не окончился"⁶¹. Государство присущей ему властью карало виновных, но в случае совершения ими не особо тяжких преступлений не изымало их из собственности хозяина, ибо это наносило ущерб собственнику, лицу неповинному в совершении преступления. Но если хозяин вторгнулся в права государства, его наказывали. Так, хозяин, снявший до срока с пхинга ошейник, мог получить за это до года каторжных работ⁶².

Помимо собственности пхинга имели свою семью. Нини в текстах, в которых говорится о семье пхинга, не упоминаются. Это понятно: они женщины и иметь своей семьи, т.е. быть главой семьи, не могли. Так, когда пхинга совершал кражу и был не в состоянии платить за донос о ней и возмещать причиненный им ущерб, то, "если хозяин [пхинга] дорожит человеком и в состоянии заплатить деньгами, он

выплачивает компенсацию или же, по определении цены человеку и стоимости его труда, сам должен выделить средства для возмещения ущерба. Члены семьи пхинга не должны включаться в число лиц, направляемых для отработки вознаграждения за донос и компенсации за украденное имущество»⁶⁸. Доказательство наличия у пхинга и нини своих семей мы находим и в следующей статье. Если пхинга или нини предпринимали попытку к бегству, то из захваченного с собой скота и имущества получали долю те, кто донес на них или поймал их. Остальное имущество конфисковалось. Если же пхинга и нини только задумали бежать, то при конфискации их имущества и скота какая-то доля его, "если у них есть семья, должны быть отданы этой семье, а если семьи нет, то отдана их хозяину"⁶⁴. Наличие семьи у лично несвободных, принадлежавших частным лицам людей упоминается также и в следующей статье: если члены семьи человека, принадлежавшего частному лицу, не бежали вместе с ним, то они "не подвергаются ссылке за бегство, а должны быть возвращены прежнему владельцу"⁶⁵. Следовательно, как мы установили, пхинга имели семьи. Неясно только одни - были ли терминологически члены одной семьи лично несвободных частных людей: все мужчины - пхинга, а все женщины - нини, т.е. муж, глава семьи, и его сыновья и братья - пхинга, а его жена, дочери, сестры - нини. Думается, что это вполне допустимо, хотя определенных доказательств у нас нет.

Пхинга, глава семьи, не был полноправным хозяином над ее членами. Как и он сам, они принадлежали его хозяину и поэтому без его волеизъявления не могли покинуть семьи, например выйти замуж. "Пхинга, без разрешения хозяина и получения у него контракта (отпускной), запрещается передавать другому человеку или выдавать замуж за любого человека своим дочерей, сестер и теток по отцу. Если закон будет нарушен, виновному четыре года каторжных работ". Женщина вместе с родившимися у нее детьми должна быть возвращена владельцу"⁶⁶. Точно так же в отличие от глав семей - свободных людей пхинга не мог продать другому человеку женщину, члена своей семьи. "Пхинга, при-

надлежащему любому человеку, не спросив позволения хозяина и не взяв у него контракта (отпускной), запрещается по своей воле продавать другому человеку женщину [из своей семьи]: дочерей, невесток, теток по отцу, сестер. Если же [таковой] нарушит закон и продаст [без разрешения хозяина женщину из своей семьи], то [виновный] получает наказание на одну степень меньше, чем мера наказания, положенная за совершение тайной кражи на [такую же] сумму... Дети, родившиеся у каких-то из этих уж... роданных женщин, вместе с ними должны быть возвращены владельцу⁶⁷.

Короче говоря, выдача замуж пхинга женщины из его семьи и тем более продажа ее рассматривались как посягательство на имущество его хозяина и соответственно продажа, например, рассматривалась прямо как кража, хотя юристы Ся и принимали во внимание родственные чувства и известные права главы семьи распоряжаться ее членами. Наказание все-таки было на одну степень меньше, чем за кражу. Он мог действовать только с разрешения своего хозяина, который давал отпускную-документ, удостоверяющий его отказ от своих прав собственности. "Если вышеназванный пхинга спросит позволение у своего хозяина или владельца и тот добровольно даст [ему] контракт (отпускную), то [ему] разрешается выдать замуж за любого человека или продать другому человеку женщину [из своей семьи] - дочь, невестку, тетку по отцу или сестру"⁶⁸.

У нас нет тому никаких свидетельств, кроме упомянутых выше, но, думается, что и свободу пхинга мог получить только с согласия хозяина, имея на то официальный документ - вольную. Лишь одна статья кодекса не очень определенно свидетельствует о том, что имелись случаи, когда государство могло вмешаться в права собственности хозяина и во имя высших государственных интересов дать, возможно, свободу пхинга. Если пхинга, попав в руки врага, "непреклонно и стойко держались [во вражеских пределах], то в порядке исключения [они] могут оставаться там, где они подчинились [нам]"⁶⁹, т.е., если пхинга бежал из страны, а затем возвращался, то он отдавался прежнему владельцу⁷⁰ в отличие от прочих пхинга, проявивших в

плену мужество и которых необязательно было возвращать хозяину.

Хозяева, укрывавшие чужих беглых пхинга и нини и эксплуатировавшие их труд, обязаны были заплатить их настоящим хозяевам за эту работу по твердой таксе. Стоимость одного дня работы пхинга, взрослого мужчины, в начале XIII в. оценивали в двести монет, взрослой женщины нини и подростка пхинга - в сто пятьдесят монет⁷¹.

В отличие от женщин нини мужчины пхинга до достижения совершеннолетия подлежали регистрации в тех гвонах, где они жили и работали. Они были потенциальными работниками и даже солдатами, и хозяевам скрывать их от учета, а возможно, и налогообложения запрещалось. "Если совершеннолетний пхинга, принадлежащий любому человеку, по достижении [им] совершеннолетия не будет занесен в списки гвона, а будет сокрыт, то всякий человек обязан донести об этом". Хозяин, сокрывший от учета совершеннолетних пхинга, наказывался за сокрытие десяти человек и более двумя годами каторжных работ⁷². Находясь постоянно во враждебном окружении, тангутское государство нуждалось в людях, об этом косвенно свидетельствуют многие статьи кодекса, такие, как запрет продажи людей за рубеж, законы о беглых из Ся и о приеме людей, подчинившихся Ся. Нехватка людей, видимо, даже постепенно росла. В начале XIII в. в связи с реальной угрозой татаро-монгольского завоевания пхинга получают большие льготы в случае поступления на военную службу. Богатые чиновники и армейские командиры, имевшие много людей, получили право "десять своих пхинга по двое объединять в пары и отбирать из [этого десятка] пятерых кандидатов на [военную] службу, дав каждому из них по жене"⁷³. Пхинга, выразивший желание служить в пограничных войсках, мог получить первый унтер-офицерский чин "направляющего", командира над пятью кандидатами на армейскую службу и даже получить ранг, что фактически означало превращение его из человека лично несвободного в свободного и полноправного, имеющего даже по сравнению с прочими свободными, "простыми людьми" привилегии, связанные с наличием ранга. За-

тем он мог перейти на службу в регулярную армию, что являлось также льготой и давало преимущества над военно-служащими так называемых "вспомогательных войск"⁷⁴.

В сфере своих личных имущественных интересов хозяин довольно широко мог распоряжаться своими пхинга и нини. Как и любой объект соотнесенности, их можно было дать в приданое за дочерью. Мы это знаем из негативного положения кодекса: "...если стороны, закрывающие брак, не пришли к обоюдному соглашению, силой забирать у родителей невесты в счет приданого дом, постройки, землю, пхинга и нини запрещается"⁷⁵. Пхинга и нини их хозяева свободно продавали и оставляли в залог. "Если любой человек заложит или продаст другому пхинга, нини, пахотные земли, постройки, то когда контракт (закладная или купчая) будет уже составлен, а деньги под залог или продажная цена еще не взяты, а тот, кто продавал или закладывал, изменит своему слову, то с имеющего ранг штраф — одна лошадь, простому человеку — тринадцать палок"⁷⁶. Без разрешения хозяина (вольной) пхинга и нини не могли стать монахом или монахиней соответственно. "Пхинга, принадлежащему любому человеку, без предоставления свидетельства о добровольном на то согласи его владельца или хозяина... становится монахом, ищущим спасения в дхарме, запрещается"⁷⁷. Пхинга, обманом, без разрешения хозяина, ставший монахом, подлежал смертной казни или наказывался каторжными работами на большой срок⁷⁸. Возможно, хозяин мог отдать пхинга или нини во временное пользование другому лицу, о чем говорит встречающееся в текстах различие понятий "хозяин" и "владелец", употребляющихся рядом. Но этот вопрос требует еще дополнительных исследований.

Поскольку пхинга были лично несвободными и презираемыми, государство также ограничивало их использование в определенных целях. Так мы знаем, что те пхинга, которые служили в армии, не должны были в большом числе использоваться для охраны внутренних дворцовых покоев и мест пребывания государя⁷⁹, детей пхинга запрещалось посылать учиться⁸⁰.

Итак, мы установили, что пхинга и нини, упоминаемые в тангутских юридических текстах, были основной группой принадлежащего частным лицам несвободного населения тангутского государства Великое Ся, подразделявшейся на лично несвободных мужчин — пхинга и женщин — нини. Кроме этих различий, которые диктовались различием по полу, а также за исключением неравного положения в семье, где старшинство принадлежало мужчине, мы не знаем разницы в статусе пхинга и нини. Хозяин имел полное право контроля над личной свободой пхинга или нини (мог их продать, заложить и т.п.), право на часть плодов их труда (хотя данный вопрос не отражен в наших документах, ибо степень эксплуатации частных людей считалась вне компетенции государства), мог наказывать их за ослушание его приказов. Он не мог лишить по своему произволу пхинга или нини жизни, сокрыть пхинга от государственного учета. Пхинга и нини имели свой скот и имущество, пхинга — свою семью, членами которой он не мог распоряжаться только по своему усмотрению, имели право доносить на хозяина о замысле совершить или о совершении им особо тяжких преступлений и выступать в качестве свидетелей при рассмотрении дел по таким преступлениям. Пхинга, получив вольную от хозяина, могли служить во вспомогательных войсках или исполнять тяжелые работы в регулярной армии. Позднее они могли получить младший офицерский чин и ранг, что, очевидно, значило, что они могли быть полноправными солдатами регулярной армии и свободными людьми Ся. В середине XII в. детей пхинга не посылали учиться, а сами пхинга лишь в ограниченном числе могли нести караульную службу при особе государя. Пхинга и нини, безусловно, относились к категории "презираемых", известных в дальневосточном праве как "цзяньминь", "сэммин" и т.д., хотя данный термин в тангутском кодексе нам не встречался. Их статус был ниже статуса простого, лично свободного, не имеющего рангов за службу человека. В формулах, описывающих имущество, они приравнивались к скоту и прочему движимому и недвижимому имуществу, хотя, конечно, тангутское право не рассматривало пхинга и нини как вещь и их хозяин не имел

над ними такого же права, как над вещью. Но, как и "чужеземцы", "враги", по-тангутски буквально "дикие животные", в отличие от соплеменников, людей, пхинга и нини были неполноценными людьми и стояли где-то между скотом и полноправными, лично свободными людьми, ибо закон о приплоде трактовал нини абсолютно так же, как самку животного. Вместе с тем по многим социальным категориям пхинга и нини приравнивались к жене и низшим родственникам, членам семьи хозяина, его невесткам и т.п. Пхинга (думается, что и нини тоже) обязаны были носить траур в случае смерти хозяина, как и его родня, их правовой статус в общественном представительстве (донос, свидетельские показания) был идентичен с правами младших родственников хозяина. В этом сказалась присущая тангутскому обществу патриархальность, идущая из его недр, когда несвободный рассматривался как член семьи хозяина, хотя и неполноправный.

Следует сказать, что такая трактовка ряда лично несвободных (бущуй, кэнуй и др.) была присуща и китайскому праву и могла быть просто заимствована тангутами из последнего, правда, по нашему мнению, найдя в тангутском обществе соответствующую реальную почву для своего бытования.

Мы, к сожалению, ничего не знаем о том, в какой сфере производства трудились в основном пхинга и нини, обрабатывали ли они хозяйскую землю или были только ремесленниками, слугами, домашними работниками и т.п.

Мы не ставили вопроса и о том, рабы ли пхинга и нини или крепостные. Многие исследования разных обществ последних лет, от древневосточных до некоторых современных, показали полную условность граней между первыми и последними. Формы личной несвободы и зависимости были самыми различными, так же как и те или иные права, которые общество предоставляло лично несвободным в разных сферах общественной и хозяйственной деятельности. Мы представляем сведения о пхинга и нини, ставшие доступными нам лишь совсем недавно, на суд читателей как просто сведения о пхинга и нини, одних из лично несвободных

членов тангутского общества, одного из средневековых обществ Центральной Азии.

Примечания

¹ См.: Е.И.Кичанов. Очерк истории тангутского государства. М., 1968, с. 105-107.

² Н и с и д а Т а ц у о. Сэйка го-но кэнкы. I. Токио, 1968, с. 168. Нисида Тацуо не понял, что это социальный термин, и перевел данное словосочетание как сказуемое с обстоятельством времени: "постоянно предоставлено Буддам".

³ "Новые законы". Гл. XV. Тангутский фонд ЛО ИВАН, инв. № 748, с. 3.

⁴ Л.И.Чугуевский и И. Хозяйственные документы буддийских монастырей в Дуньхуане. - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. VII годичная научная сессия ЛО ИВАН. М., 1972, с. 61-64.

⁵ О нем см.: Тангутские рукописи и ксилографы. Сост. Э.Н.Горбачева и Е.И.Кичанов. М., 1968, с. 68-86; Е.И.Кичанов. Из истории тангутского права ("десять преступлений" китайского права в тангутском кодексе XII в.). - ПНВ. 1970.М., 1974, с.809-328.

⁶ "Измененный и заново утвержденный кодекс законов Девиза царствования Небесное процветание (II49-II69)". Тангутский фонд ЛО ИВАН. Гл. I, с. 4а.

⁷ "Новые законы". Гл. III, инв. № 2819, с. 58.

⁸ "Измененный и заново утвержденный кодекс законов". Гл. I, с. 28а.

⁹ Там же, гл. VII, с. 22а.

¹⁰ Тангутский фонд ЛО ИВАН, инв. № 4189, с. 4.

¹¹ "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. VII, с. 86-9а.

¹² Там же, гл. XX, с. 76-8а.

¹³ Там же, гл. XIII, с. 30а.

¹⁴ Г в о н - административная или производственная единица (от кит. "вань" - "двор, усадьба"), на которые было распределено все служилое и трудовое население тангутского государства.

- 15 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. XII, с. 3а.
- 16 "Новые законы". Гл. XIII, инв. № 827, с. 12б.
- 17 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. XII, с. 2б.
- 18 Там же, гл. УШ, с. 27б.
- 19 Там же, гл. Ш, с. 34а.
- 20 Там же, гл. У1, с. 31а.
- 21 Там же.
- 22 Там же, гл. УШ, с. 16б.
- 23 Там же, гл. УЦ, с. 5б.
- 24 Там же, с. 6б-7а.
- 25 Там же, гл. IX, с. 45б.
- 26 Там же, гл. XI, с. 42б-48а.
- 27 Тангутский фонд ДО ИВАН, инв. № 4189, с. 40-46.
- 28 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. XX, с. 8а-8б. По крайней мере две из цитированных нами выше статей наводят на мысль о том, что "Измененный и заново утвержденный кодекс" был окончательно составлен, обнародован и введен в силу с 1169 г. Действительно, решение властей запрещало делать ни ни хеной и усыновлять прижитых от нее детей еще в 1168 г., а "Кодекс" разрешает это. Указ о праве пхинга по получении вольной от хозяина вступать во вспомогательные войска был опубликован в 1167 г., как это явствует из изложения его сути в тексте рукописи под инв. № 4189 (с. 38), и соответствующую статью об этом праве мы находим в "Кодексе". Таким образом, можно сделать вывод о том, что наш основной источник по тангутскому праву - "Измененный и заново утвержденный кодекс законов Девиза царствования Небесное процветание (1149-1169)" - должен датироваться точно 1169 г., а не каким-то годом в двадцатилетие между 1149-1169 гг.
- 29 E. G. P u l l e y b l a n k. *Origins and nature of chattel Slavery in China.* - JESHO. Vol. I. P. 2. 1958, April, с. 203.
- 30 В. О. К л ю ч е в с к и й. *Сочинения.* Т. 6. М., 1959: "...холоп - для мужчины, раба - для женщины", "в юридических памятниках не встречаются или редко встречаются формы раб и холопка" (с. 154).
- 31 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. УШ, с. 26б-27а.

- 82 Там же, гл. XII, с. 16-2а.
- 83 Там же, гл. XIII, с. 16а-16б.
- 84 "Новые законы". Гл. XIII, инв. № 827, с. 14а.
- 85 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. УП, с. 16б.
- 86 Там же, гл. I, с. 14а.
- 87 Там же, гл. XIII, с. 6а-6б.
- 88 Там же, гл. XIII, с. 4а.
- 89 Там же, с. 7б-8а.
- 40 Там же, с. 8а.
- 41 Там же, гл. XX, с. 8б.
- 42 Там же, гл. II, с. 26б.
- 48 Тангутский фонд ЛО ИВАН, инв. № 4189, с. II.
- 44 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. III, с. IIб-
I2а.
- 45 Е.И.К и ч а н о в. Из истории тангутского права...,
с. 309-326.
- 46 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. XIII, с.16-
2а.
- 47 Там же, с. 16б-17а.
- 48 Там же, с. 6а.
- 49 Там же, с. 6б-7а.
- 50 "Новые законы". Гл. III, инв. № 2819, с. 8-9.
- 51 Там же, гл. VI, инв. № 827, с. 35-36.
- 52 Там же, гл. IX, с. 57-58.
- 58 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. XIII, с. 4а-
4б.
- 54 Там же, гл. III, с. 21а-21б.
- 55 Там же, с. 12а.
- 56 Там же, с. 21б-22а.
- 57 Там же, гл. УШ, с. 2б-3а.
- 58 "Новые законы": Гл. III, инв. № 2819, с. 12.
- 59 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. I, с. 9а.
- 60 Там же, с. 10а-10б.

- 61 Там же, гл. II, с. 29б-30а.
- 62 Там же, с. 8I а.
- 63 Там же, гл. III, с. 2Iа-2Iб.
- 64 Там же, гл. УП, с. IOа.
- 65 Там же, с. I8а.
- 66 Там же, гл. XII, с. 2а-2б.
- 67 Там же, с. Iб-2а.
- 68 Там же, с. 2б.
- 69 Там же, гл. УП, с. 5а.
- 70 Там же, с. 3а-3б.
- 71 "Новые законы". Гл. XIII, инв. № 827, с. I6б.
- 72 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. VI, с. 30б.
- 73 "Новые законы". Гл. VI, инв. № 827, с. 22.
- 74 Там же, с. 23.
- 75 "Измененный и заново утвержденный кодекс". Гл. УП, с. 27б-28а.
- 76 Там же, гл. XI, с. I8б.
- 77 Там же, с. 33а.
- 78 Там же, с. 39б-40а.
- 79 Там же, гл. XII, с. I8б.
- 80 Там же, гл. X, с. I8б.

О "ЗАПАДНОМ КРАЕ" (УИ-IX вв.)

В настоящее время в китайской литературе очень оживленно дебатруется вопрос о степени общности между собственно китайскими землями и Центральной Азией в связи с недавними археологическими находками в Турфане. Выводы китайских ученых в основном сводятся к следующему: археологические находки "полностью доказывают, что в то время данный район в политической, экономической и культурной сферах ничем не отличался от внутренних областей [Китая], и свидетельствуют, что Синьцзян с древности является неотъемлемой частью территории нашей родины"¹.

Приведенные выше утверждения не выдерживают никакой критики и совершенно не соответствуют данным китайских источников по истории центральноазиатских земель, что было хорошо показано в статье С.Кучеры "Некоторые проблемы, связанные с археологическими находками в Турфане и уезде Хаохэсянь". Однако высказывания подобного рода грешат не только против исторических фактов, но и против всего склада духовной культуры и политического сознания китайского народа в эпоху средних веков. В этом можно убедиться, рассматривая те китайские тексты, в которых отношение китайцев танского времени к землям на Западе высказано попутно, спонтанно и, может быть, даже неосознанно и никак не в связи с обсуждением данного вопроса в политической плоскости. Этим требованиям, как нам кажется, удовлетворяет целый ряд рукописных текстов, обязанных своим появлением визиту дуньхуанского, т.е. из земли гораздо более близкой, чем Турфан, буддийского монаха У-чжэня в Чанань в 851 г.

Посольство из Дуньхуана в столицу в 851 г. имело целью официально ознаменовать возвращение этого района в сферу общеимперской власти после долгого периода отъединения, связанного с внутренними беспорядками в империи и с тибетским завоеванием Дуньхуана. В Чанани У-чжэнь был встречен весьма радушно, и по поводу его прибытия

целый ряд виднейших представителей столичного духовенства написали хвалебные стихи, которые сохранились среди рукописей в дуньхуанской библиотеке и были опубликованы Чэнь Цзо-луном в его работе "Жизнь и труды У-чжэня (816-895). Материалы для истории культуры Дуньхуана"². Нам кажется, что эти тексты могут быть интересны в связи с рассматриваемой нами темой. Приведем их:

(1) Славословие, [написанное монахом] бхадантой Бяньчжаном, главой трех учений из монастыря "Тысячекратная благодать" в правом районе [столицы], пользующимся привилегией доступа во дворец [императора] для проповеди и награжденным [императором] фиолетовым облачением.

Сила дэ нашего государства распространилась на далекие и дикие земли. Путь его столь же высок, как у Яо и Шуня. Деять тысяч владений обратились к покорности, [все] "четыре моря" приезжают [ко двору] государя. Все славит мо арха, обретшего Путь, все наслаждается преображением посредством надеяния.

Монах У-чжэнь, приехавший из округов Гуа и Ша, родился и жил на западной окраине, [и вот теперь он] приехал в Высшее государство. По приказу императора он был допущен в Пурпурный дворец и собственными глазами [созерцал/лик [императорского] дракона. Он исчерпывающе выразил искренность [своей] подлинной верности и продемонстрировал нормы поведения подданного. Совершенномудрый государь оценил его ум, а мудрые министры - его стойкость [в претворении] буддийского учения. Императорским приказом ему было позволено посетить монастыри, расположенные в двух районах столицы, вследствие чего [я был назначен] для проведения расследования основ [его] буддийской доктрины, с тем чтобы выяснить, что есть общего и что отличного [в буддийском учении нашей] большой страны и [этого] варварского округа (жун чжоу). Я же, Бяньчжан, не наделен ни хорошей памятью, ни ученостью, способной породить знания, а потому я стыжусь председательствовать на диспуте [и вести дискуссии] с выдающимся талантом из округов Гуа и Ша. Я сказал [эти несколько] пустых слов языком вялым и неряшливым, а теперь

я прошу высказаться [Вас], чтобы [все мы] могли услышать [Вашу] прекрасную речь.

У-чжэнь не посмел отвечать монаху. Он только поблагодарил его в следующих поэтических строках:

Родившись в землях барсуков и лисиц (ху хэ ди)
И выросши в городе на краю пустыни,
Я не смог научиться [методу] "плющегося фениксом"⁸,
А лишь попусту занимался сбором светлячков⁴.

Бянь-чжан в ответ преподнес [У-чжэню четверостишие] на те же рифмы:

[Вы] родились в земле верности и правильности
И издали почитали город фениксов⁵,
Вы закончили учение в третьем месяце зимы⁶—
Зачем же говорить о сборе светлячков?⁷

(II) Две строфы, восхваляющие монаха из округов Гуа и Ша, приехавшего выразить свою искренность [Государю, написанные] монахом Цаун-чжи, бхадантой монастыря "Тысячекратная благодать" из правого района [столицы], проповедующим в дьорцовой часовне и обязанным по совместительству отвечать на императорские указы и награжденным [императором] фиолетовым облачением:

Сколь длинен путь от реки и заставы в пустыне!
[Вы], учитель, смогли поднести [своей] земли
И издали выразить свою искренность,
Поэтому разве не смешно [сейчас вспоминать]
О подношении племенем люй собаки во?⁸
[Ведь] история называет [это подношение] данью.

Проехав из конца в конец плоскую пустыню,
Вы прибыли в долину реки Хань.
Передвигая свой посох проповедника, [Вы]
стремились явиться к [Сыну] Неба.

Ведь сейчас настало время преображения неделинем,
С ним не может сравниться даже сияющая мудрость Йо и
Муни⁹.

(Ш) Пятисложное славословие, состоящее из одной строфы, прославляющее монаха из округов Гуа и Ша, проявившего свою искренность, написанное бхадантой Дань-цзянем монастыря "Тысячекратная благодать" из правого района столицы, числящегося при дворцовой часовне и обязанного отвечать на императорские указы:

Милость совершенномудрого императора затопила все края.
В округах Гуа и Ша жил удивительный монах.
Он обладал всевозможными талантами,
И ум его пылал, как тысяча ламп.
Он пришел лично выразить императору свою искренность
И обсудить свои способности к преображению.
Указ императора велит наградить его при отъезде,
Знаки исключительного монаршего расположения
К нему следует один за другим¹⁰.

(IУ) Пятисложная строфа о монахе из округов Гуа и Ша, приехавшем выразить свою искренность императору, написанная бхадантой Янь-чу, проповедующим в императорском дворце и по совместительству отвечающим на императорские указы, проживающим в монастыре "Почитания прежнего" в правом районе столицы:

Хотя страна, где Вы живете, иная, чем наша,
Но ведь монаршая милость для всех государств одина.
Вы издали приказы, чтобы предстать пред вратами
Феникса,
И обратились к покорности, приветствуя государеву
Мудрость.

В разгар лета мы слушаем пение иволги,
Любуясь в сумерках цветами, роняющими багровые
лепестки.

[/Ваши/] ясные доводы способны поразить при дискуссии,
[/Ваша/] обширная ученость еще в юности обеспечила вам
успех.

Великое учение Будды пришло с Запада,
И пусть распространяется [/оно дальше/] к Востоку.
Ныне, [/когда Вы/] получили указание совершенномудрого,
Все [/Ваши/] движения будут овеваны небесными ветрами¹¹.

(У) Пятисложная строфа, прославляющая монаха из округов Гуа и Ша, пришедшего выразить свою искренность [/императору/], написанная шраманой Юй-янем из монастыря "Тысячекратная благодать", расположенного в правом квартале столицы:

Потоки [/благих влияний/] совершенномудрого распростра-
нились на дальние и дикие [/земли/],
[/И Вы/], монах, пришли [/к нам/] из далекого края,
[/Вы/] следили за своим поведением в [/своей/] варварской
стране (жун лу ди),
[/И она/] превращается в край норм и ритуала.
[/Ваша/] образованность обширна, и [/Ваши/] слова изящны.
[/Ваши/] ясные рассуждения исполнены глубокого смысла.
Благоволение, [/которым двор/] ответил на [/Вашу/] славу,
велико.

И оно еще увеличится, [/когда Вы/] отправитесь
в обратный путь¹².

(У1) Почувствовав на себе преобразующее влияние совершенномудрого императора, высокодостойный человек, монах У-чжэнь, наставник учения в области Дуньхуан, явился с посланием ко двору. По этому поводу монахом монастыря "Благодарение совершенной мудрости" Цзянь-гуном, награжденным фиолетовым облачением, составлены [/восемь/] строк на четыре рифмы:

[/Ваша/] слава донеслась [/к нам/] из области Дуньхуан.
[/И вот Вы/] сами прибыли ко двору Солнца и Луны¹³.

Он сравним с приездом Бо-вана¹⁸, привезшего новые
карты,
[Мы] узнали от [Вас] о вечной весне в Дунью¹⁹
[И о том, что] травы [в долинах] рек Хэ и Хуан (?)
не засыхают.
Далеко ли [Ваша] область от пяти Индий?²⁰
И если смотреть на запад, можно ли увидеть покрытые
снегом горы?²¹

(IX) Экспромт в честь наставника учения У-чжэня из
Хэси, [составленный] Схадантой Ю-фу, пользующимся правом
служения в императорском дворце и облеченным по совмести-
тельству обязанностью отвечать на императорские указы:

На песчаной окраине рассеялась варварства пыль,
[Вы, подобно] Тянь-циню, прибыли в императорскую
столицу²²,
[Ваш] изысканный высказывания демонстрируют блеск
интеллекта,
[Ваш] суждения охватывают все стороны доктрины.
О, счастье! О, радость! Гармония тверди земной
и небесной!²³

Ликую, встречаем сияние Луны и Солнца!
Когда [Вы] вернетесь в свой край, сообщите об этом
правителю,
[Чтобы] вместе [нам] славить начальное спокойствие²⁴.

✽ ✽ ✽

Предположим, что современные китайские толкователи
археологических находок в Турфане правы и что китайцы
танского времени действительно ощущали Западный край как
неотъемлемую часть своей родины. Какие же темы должны
были занять в этом случае ведущее место в текстах, посвя-
щенных посольству, знаменовавшему собой воссоединение с
Китаем Дуньхуана - области, намного более близкой и на-
много более тесно связанной с собственно китайскими зем-

лями, чем Турфан? Конечно, в первую очередь тема воссоединения; с большой вероятностью можно предположить также, что речь могла бы идти и о тяготах иностранной оккупации, о борьбе с иноземными захватчиками, о победе над ними, о единстве народа Дуньхуана и остального Китая и т.д. Нет смысла множить эти догадки, поскольку никаких, даже очень отдаленных отзвуков рассуждений на эти темы, за исключением, может быть, нескольких весьма туманных намеков на прекращение тибетского владычества над Дуньхуаном, в приведенных нами текстах нет.

Естественно возникает вопрос, почему так случилось. Проще всего сказать, что приведенные нами поэтические тексты не имели никакого отношения к политике, а потому и не касались политической стороны посольства из Дуньхуана. Беда только в том, что этот ответ совершенно исключается, ибо все девять посвященных У-чжэню стихотворений написаны в строгом соответствии с политической доктриной, только не с той, в которую хотят нас заставить поверить современные китайские историки, а с совершенно иной, с реально существовавшей на протяжении многих веков традиционной китайской политической доктриной взаимоотношений Китая с внешним миром. Эта доктрина строилась на ряде незыблемых принципов, о которых нам и напоминают стихи в честь У-чжэня.

Напомним вкратце главные положения, на основании которых развивались взаимоотношения Китая с внешним миром. Здесь прежде всего необходимо упомянуть о двух фундаментальных положениях. Первое: мир изначально поделен на качественно различные части — на Китай и варваров. Китай — это сфера господства идеального порядка и цивилизации, варвары — это хаос и отсутствие элементарных норм человеческого общежития, которые только и делают человека человеком. Поэтому варваров с китайской точки зрения людьми в полном смысле этого слова считать нельзя. Они лишь "лицом люди, а сердцем звери"²⁵. Это трагическое разделение мира смягчалось с помощью идеального правления в самом Китае. Власть совершенномуудрого монарха трактовалась китайцами как распространение вовне благотворных

влияний²⁶. Под влиянием этого импульса бывший варвар преображался в "дальнего", в "человека из дальних земель"²⁷, который самоотверженно преодолевал все тяготы трудного пути, стремясь к заветной цели в столицу, ко дворцу императора, чтобы продемонстрировать ему всю свою "искренность"²⁸ и всю глубину происшедших с ним перемен. Поэтому факт приезда в китайской доктрине внешних сношений играл важнейшую роль, совершенно отличную от той, которая принадлежала ему, скажем, в европейской дипломатической практике и теории международного права. Для китайцев приезд не только означал собой желание "варваров" установить отношения со Срединной империей, но уже был свидетельством глубокого внутреннего изменения приезжего под влиянием благотворного воздействия императорских совершенств, более того, служил доказательством силы его воздействия²⁹.

Что же касается конкретного содержания отношений, то ему придавалось гораздо меньшее значение, ибо в главном оно было априорно определено и неизменно: "варвары" должны были преобразоваться под влиянием благой силы китайского монарха и в качестве свидетельства этого преобразования в определенные промежутки времени привозить дань ко двору. Все остальное было низведено до уровня лишенных общегосударственного значения мелочей, о которых следовало договариваться "в рабочем порядке". Вот почему в истории китайских внешних сношений приезд играл куда более важную роль, чем договор³⁰.

Сын Неба радушно принимал приезжего, награждал его, рекомендовал ему и далее придерживаться столь же похвального поведения и снабжал его необходимыми указаниями, "наставлениями совершенномудрого". Ободренный похвалами и награждениями, вооруженный наставлениями, преображенный варвар уезжал в свои земли, чтобы с еще большей силой распространять там благое влияние императора. "Новый импульс рождал новый отклик, новый отклик требовал нового выражения и т.д. Процесс взаимодействия входил в спокойное русло и обретал непрерывность. Он прекращался лишь в том случае, если центр терял свою силу и династия

приходила в упадок. Но ее сменяла новая, которая действовала по той же схеме. Таким образом, приезд „варваров“ ко двору или, выражаясь современным языком, начало внешних сношений было как бы завершающим аккордом общего мироустройства”³¹.

Если обратиться к стихам, посвященным У-чжэню, то легко можно обнаружить, что они написаны в полном соответствии с изложенной выше доктриной и, в сущности, представляют собой иллюстрации к ее основным положениям. С особенной ясностью это проявляется в предисловии Бянь-чжана к его стихам в честь У-чжэня. Достаточно переставить в нем порядок фраз и подчеркнуть их причинную зависимость, чтобы получить логически связанный пересказ традиционной китайской доктрины внешних сношений, приуроченный к конкретному историческому моменту: путь царствующего государя столь же „высок, как у Яо и Шуня“, поэтому сила дэ государства распространилась на далекие и дикие земли, поэтому „десять тысяч владений обратились к покорности“, все „четыре моря“ приезжают ко двору, славят монарха и совместно наслаждаются его совершенствами. Среди приезжих оказывается и монах из округов Гуа и Ша.

Кроме предисловия Бянь-чжана тема совершенного правления отражена и во второй строфе стихотворения II: „Ведь сейчас настало время преображения недеянием, с ним не может сравниться даже сияющая мудрость Яо и Шуня“. О состоянии идеальной упорядоченности говорится и в стихотворении VI: „Звуки барабанов и пляски: Пусть славится совершенная мудрость многие годы! Колеи телег и писем: на земле в десять тысяч ли они едины“. О наслаждении идеальным состоянием пишет монах Тай-цзвань в стихотворении VII: „Сколь радостно слышать Ваня ясные и точные поучения и наслаждаться годами нашего великого спокойствия“. И наконец, бхаданта Ю-фу придает этому благополучию космический масштаб: „О, счастье! О, радость! Гармония тверди земной и небесной! Дикую, встречаем сияние Луны и Солнца!“ Совершенство государственного правления имеет своим следствием распространение благих влияний из центра, из Китая, на весь остальной мир. С кон-

статации именно этого факта и начинается предисловие к стихам Бянь-чжана: "Сила дэ нашего государства распространилась на далекие и дикие земли". Та же тема отражена и в первой строке стихотворения Ш: "Милость совершенного мудрого императора затопила все края". Во второй строке стихотворения IV подчеркнут универсальный характер этого воздействия: "... монаршая милость для всех государств едина". И наконец, в наиболее типичном виде та же тема выражена в первой строке стихотворения У: "Потоки [благих влияний] совершенного мудрого распространились на дальние и дикие [земли]".

Итак, "потоки благих влияний" распространились на "дальние и дикие земли" и достигли "западной окраины", где жил У-чжэнь. Остановимся несколько подробнее на квалификации района Дуньхуана в приведенных выше поэтических произведениях. Напомним, что посольство, с которым прибыл У-чжэнь, знаменовало собой возврат обширного района, а именно одиннадцати округов, под власть императорского двора³². В связи с этим представляется совершенно невероятным полное отсутствие в посвященных У-чжэню стихах каких-либо исторических реминисценций о единстве Китая и Дуньхуана, о нераздельности этих земель, отсутствие деклараций об органическом вхождении "округов Гуа и Ша" в состав китайской территории и, наконец, отсутствие темы восстановления территориальной целостности Китая. Вместо этого родина У-чжэня, которую он сам называет "землей барсуков и лисиц", на что получает комплиментарное опровержение, устойчиво квалифицируется как "варварский округ" (жун чжоу), как страна, отличная от Китая, о чем совершенно определенно сказано в предисловии Бянь-чжана: "Императорским приказом ему было позволено посетить монастыри, расплосженные в двух районах столицы, вследствие чего [я был назначен] для проведения расследования основ [его] буддийской доктрины, с тем чтобы выяснить, что есть общего и что отличного [в буддийском учении нашей] большой страны и [этого] варварского округа (жун чжоу)".

Это же отношение к Дуньхуану как к некоей варварской окраине, совершенно отличной от Китая, выражено и в

остальных поэтических произведениях. Для монахов-поэтов Дуньхуан - это далекие "варварские" земли, отделенные от собственно китайской территории огромной пустыней. Поэтому бхаданта Цзун-чжи писал, безусловно желая сделать комплимент У-чжэню, а ни в коем случае для того, чтобы его унижить: "Сколь длинен путь от реки и заставы в пустыне", а также: "...проехав из конца в конец плоскую пустыню, Вы прибыли в долину реки Хань". По мнению Юй-яня, земля, откуда приехал У-чжэнь, - это варварская страна (жун лу ди); Цзянь-гун называет ее "варварской пустошью" (и кун), Ю-фу - "песчаной окраиной", а бхаданта Янь-чу не сомневается, что родина У-чжэня - страна "иная, чем наша".

Итак, Дуньхуан, по мнению всех посвятивших стихи У-чжэню, - это далекая, дикая, иная земля. Поэтому нет ничего удивительного в строках Ю-фу, где он спрашивает У-чжэня: "Далеко ли Ваша область от пяти Индий? И если смотреть на запад, можно ли увидеть покрытые снегом горы?"³⁵.

Конечно, критически настроенный читатель может расценить приведенные выше квалификации дуньхуаньских земель лишь как поэтические метафоры, не отражающие сущность реального политического сознания соответствующего периода. Поэтому было бы очень интересно сопоставить их с соответствующими оценками серьезных исторических сочинений. На наш взгляд, на эту роль вполне подходит "Новая история династии Тан". Если достоинства этой истории как исторического источника и могут быть подвергнуты некоторым сомнениям, то ее образцовая ортодоксальность общеизвестна. Оуян Сю, Люй Ся-цин, Сун Минь-цю, Сун Ци и другие авторы стремились создать произведение, подобное летописи Конфуция "Весна и осень". Именно на эту работу наряду с трудами Сыма Гуана опирался Чжу Си, приводя в систему неоконфуцианскую концепцию философии истории. Так что свидетельства "Новой истории династии Тан" в плане их соответствия ортодоксальному конфуцианскому политическому сознанию соответствующего периода не могут вызывать никакого сомнения.

На первый взгляд может показаться, что в "Синь Тан шу" есть одно место, которое позволяет говорить о том, что в эпоху Тан китайцы рассматривали земли, откуда приехал У-чжэнь, как свою исконную территорию. Так, в разделе "Ту фань" сказано: "Сянь-цзун часто смотрел на чертеж Поднебесной. /И когда он/ останавливал взгляд на старых владениях Хэ-Хуан, он /приходил/ в ярость и /вынашивал/ замысли об овладении ими"³⁴.

Насколько можно судить по тексту того же раздела, Хэ-Хуан вряд ли следует понимать узко как земли в долине р. Хуаншуй и верховьях Хуанхэ. При Тан так назывался обширный район на западных границах Китая, место расселения "западных варваров"³⁵, куда, по-видимому, включались и округа Гуа и Ша. Во всяком случае, монах-поэт Сибо в посвященных У-чжэню стихах связывает его родные места с двумя географическими названиями - Лунью и Хэ-Хуан, которыми он, по всей вероятности, именовал один и тот же район - западные земли, вновь перешедшие под власть Китая. Но если район Хэ-Хуан был "варварским" или, в лучшем случае, "полуварварским", чем же объясняется тогда негодование императора Сянь-цзуна по поводу утраты "старых владений"? Текст "Новой истории династии Тан" в состоянии дать на этот вопрос совершенно определенный ответ. Однако для этого требуется сделать одно небольшое отступление.

Через весь раздел "Ту фань", равно как и через другие разделы "Новой истории династии Тан", посвященной соседним народам, красной нитью проходит одна тема - поиск оптимальной политики по отношению к "варварам". Вслед за Оуян Сю Сун Ци исходит из неколебимого постулата: "Варвары - величайшее из бедствий Китая"³⁶. Поэтому первая задача политика и историка заключается в определении наилучших способов избавления от этого бедствия. Разумеется, было бы серьезной ошибкой видеть в подобном отношении Китая к соседям лишь неумеренный синоцентризм. Под этим постулатом, безусловно, скрываются и некоторые реальные исторические закономерности сосуществования двух различных обществ, отнюдь не отличавшегося идиллическим

характером. Если, выражаясь языком "Синь Тан шу", в одном обществе "каждый вол работал в поле", а в другом — "каждая лошадь воевала", то соседство действительно представляло ряд трудноразрешимых проблем, ибо первые стремились оттеснить своих соседей силой оружия как можно дальше, "перепахать их дворы"³⁷ и "заградить проходы"³⁸, вторые же, в свою очередь, угрожали "большому государству" тем, что в нем не смогут "весной сеять, а осенью убирать урожай"³⁹.

В процессе многовековой практики в Китае сложились две основные доктрины, определявшие его политику по отношению к "варварам", — экспансионизм и изоляционизм⁴⁰. Приверженцы первой стремились распространить политическое влияние Китая на весь актуальный политически внешний мир, настаивая на том, что "Сын Неба обращается с варварами четырех сторон подобно тому, как Небо и Земля поступают по отношению к десяти тысячам явлений, /то есть/ вращивают их, несут на себе, накрывают их и обеспечивают им полный покой"⁴¹. Вторые считали нужным сосредоточить основное внимание на управлении собственно китайскими землями, полагая, что в этом и заключается наилучший способ защиты от внешних врагов. Спор между сторонниками этих направлений определял внешнеполитическое сознание китайцев на протяжении всей истории Китая от Хань до Цин, ставя в центр политической жизни вопрос о способе управления и оттесняя соответственно территориальные проблемы на второй план. Под этим углом зрения и написаны все разделы о "варварах" в "Новой истории династии Тан".

Отражая весьма распространенные при Сунах настроения, Сун Ци склонялся к изоляционизму, видя в нем гарантии не только внешней, но и внутренней безопасности. Так, начиная раздел о тюрках с исторического обзора внешней политики различных династий, сравнивая и анализируя внешнюю политику Китая в различные эпохи, Сун Ци отдает решительное предпочтение чжоусцам, сущность внешней доктрины которых, по мнению автора, состояла в том, чтобы "изливать милость на центральное /государство/ Ся и тем

обеспечивать мир четырех сторон"⁴². Та же мысль звучит и в заключительной части этого раздела, где Сун Ци критикует чрезмерный экспансионизм династии Суй, приведший к внутренней смуте, а через это к ослаблению Китая и к повышенной агрессивности "варваров четырех сторон"⁴³. Наиболее четко размышления о пагубности экспансионизма сформулированы Сун Ци в заключительной части раздела "Ту фань", где он дает характеристику императору Сянь-цауну. Сун Ци пишет: "Лишь совершенномудрый способен обеспечивать спокойствие вовне и мир внутри. Сянь-цаун же обладал безудержной силой дэ и намного расширил земли. Он увлекался подвигами вдали и пренебрегал делами вблизи. [В результате], как только поднялись мятежники, Центральная равнина распалась на части, не могла вернуться к целостности в течение двухсот лет и пришла в упадок. [Отсюда вывод]: прежде всего следует наладить управление внутри, чтобы варвары четырех сторон прониклись страхом. И это есть лучший способ поддержания [нормального положения]"⁴⁴. Альтернатива экспансионизму, которую предлагали сунские историки, сводилась в теоретическом плане к улучшению управления собственно китайскими землями и к распространению благих влияний на внешний мир - к "успокоению и привлечению [к себе варваров] с помощью благой силы дэ"⁴⁵, так что тема власти как распространения не теряла своей важности и в глазах сторонников изоляционизма. Однако реальная политическая практика существенно дополняла теоретическое содержание изоляционизма доктриной борьбы за стратегически важные пункты во внешних землях. Эта борьба встречала одобрение даже со стороны таких убежденных противников экспансии, как авторы "Синь Тан шу". Так, Сун Ци одобрительно отзывался о докладе Цуй Жуня относительно четырех военных округов⁴⁶, территория которых была вновь отвоевана Китаем в конце VII в.

В ответ на предложение упразднить четыре военных округа Цуй Жуня подал трону доклад, где он доказывал пагубность этой меры. В начале своего послания он сделал исторический обзор внешней политики Китая, остановился на

успехах Хань при императоре У-ди, на важности предпринятых в связи с "открытием Западного края" оборонительных мероприятий, преследовавших цель рассечения "варваров" с помощью основания опорных пунктов в Центральной Азии. Цуй Хун утверждал, что успехи императора Тай-цзуна в деле обороны объяснялись тем, что он "следовал старым путем Хань"⁴⁷, отчего соседние народы относились к Китаю с почтением, но стоило только его преемнику, императору Гао-цзуну, оставить четыре оборонительных округа, как положение резко изменилось: тибетцы усилились и превратились в опасного соседа. Поэтому ныне, когда "/Ван/ Сяо-цзе овладел четырьмя округами и возвратил /Китаю/ старые владения прежних императоров"⁴⁸, нельзя ни в коем случае упразднить четыре оборонительных округа, ибо это "сведет на нет успех и разрушит стратегию"⁴⁹. Так, если "не оборонять четыре округа, то варварские солдаты приблизятся к Западному краю, если Западный край окажется в опасности, то это напугает южных цянгов, если же южные цянги присоединятся /к этим беспорядкам/, то Хэси окажется в опасности"⁵⁰.

Как можно видеть, Цуй Хун рассуждал с профессионально-военной точки зрения и оценивал опорные пункты Китая в Центральной Азии исключительно в плане оборонительной стратегии. Нам кажется, что негодование императора Сян-цзуна по поводу утраты "старых владений" - это выражение упоминается, кстати, и в докладе Цуй Хуна - имело те же самые причины. Сян-цзун негодовал из-за утраты выгодных стратегических позиций, а не из-за отторжения от Китая органически входящих в состав его территории земель. Да, собственно, иначе и быть не могло: сосуществование Китая с западными соседями было в то время сопряжено с постоянной вооруженной борьбой, постоянной динамикой пограничной линии, которая зачастую оказывалась "неясной"⁵¹ и зависящей от временных военных успехов. В связи с этим немалая часть раздела "Ту фань" "Новой истории династии Тан" посвящена пограничным проблемам, многократным сообщениям о нарушении границ и столь же многократным попыткам их установления⁵². В этих ус-

ловиях вряд ли могли возникнуть представления о прочном территориальном единстве собственно китайских и западных земель. Напротив, "земли за заставами" воспринимались как нечто отдельное, необходимое лишь для обороны. Интересно, что именно так и охарактеризовал их Го Юань-чжэнь, которого императрица У-хоу направила для переговоров к тибетцам. Во время беседы Го Юань-чжэня с тибетским правителем Цинь-лином был затронут вопрос о положении в "Западном крае". Цинь-лин предложил предоставить этому району полную политическую самостоятельность. В ответ на это Го Юань-чжэнь сказал: "Дом Тан с помощью десяти туркских фамилий и четырех оборонительных округов охраняет мир в Западных землях. Положение их правителей не отличается от глав вассальных государств (ле го)"⁵³.

Как можно видеть, свидетельства "Синь Тан шу", ообразцового с ортодоксальной точки зрения исторического сочинения, совпадают с тем, что говорится в стихах, посвященных У-чжэню. Для сунских историков и танских политиков западные земли, даже такие "китайские", как Дуньхуан, не говоря уже о "Западном крае" в узком смысле слова, — это нечто столь же далекое и чуждое собственно Китаю, как и для монахов-поэтов, встречавших У-чжэня.

Выбранная нами тема требовала, чтобы при разборе ответственных стихов особое внимание было уделено территориальным характеристикам. Однако следует отметить в подтверждение соответствия этих поэтических произведений политическим воззрениям своего времени, что в них нашли отражение и все остальные фазы процесса "преображения варваров" в трактовке традиционной политической доктрины. Выше мы остановились на том, что благое воздействие императора достигло "диких земель". Следующая фаза: наиболее достойные начинают ощущать это влияние или, говоря словами монаха Цзянь-гуна, "чувствуют на себе преобразующее влияние совершенномудрого императора". Нет необходимости здесь вновь перечислять все те лестные характеристики "удивительного монаха", которыми вежливые хозяева пересыпали свои стихи. Отметим только, что сделали они это не

из одной любезности, но и в силу требований политической доктрины: "стремиться к Сыну Неба", чтобы "собственными глазами созерцать лик императорского дракона", - подобные желания могли возникнуть лишь у достойного человека. Ради этого он проделывает дальний и трудный путь - тема, получившая отражение во многих стихах, - и прибывает в столицу. Цель его приезда Бянь-чжан указал в предисловии, а четыре автора сочли необходимым сформулировать ее в заголовках стихов: У-чжэнь приехал "выразить искренность" императору, что, как мы уже упоминали выше, было неременной обязанностью каждого иноземного гостя. Как и подобает стремящемуся к "преображению" (хуа), У-чжэнь намеревался обсудить с императором свои возможности в этом плане. Во всяком случае, такие намерения в стихотворении Ш приписывает ему Янь-цзянь. Далее У-чжэню надлежало получить императорские инструкции и обогащенным вернуться в свои родные места. Эта тема получила отражение в стихотворениях Ш, IV, V и IX. Кроме того, об этом моменте написал сам У-чжэнь, вспоминая о преодоленных трудностях обратного пути: "К счастью, /мы были/ овеяны ветром Яо и накрыты грозным и преобразующим /влиянием императора/"⁵⁴.

Итак, как показывает разбор стихов, посвященных приезду У-чжэня, они написаны в строгом соответствии с политической доктриной того времени, согласно которой У-чжэнь был принят как "иноземный гость", а Дуньхуан охарактеризован как далекая "варварская" земля. Это позволяет нам утверждать, что приведенные в начале нашей статьи высказывания китайских ученых не согласуются не только с фактами, но и с самой структурой китайского политического сознания того времени.

Примечания

¹ Цит. по: С. К у ч е р а. Некоторые проблемы, связанные с археологическими находками в Турфане и уезде Хаохэсянь. - Шестая научная конференция "Общество и государство в Китае". М., 1975, с. 627-628.

2 Chen Tzu-lung. *La vie et les oeuvres de Wou-tchen (816-895). Contribution à l'histoire culturelle de Touen-houang. P., 1966* (далее - Чэнь Цзю-лун. Жизнь и труды).

8 Согласно преданию, знаменитый поэт и философ периода Хань Ян Сян (58 г. до н.э. - 18 г. н.э.) отличался необычайной природной одаренностью и огромной эрудицией (см.: Б а н ь Г у. Хань шу /История династии Хань/. Пекин, 1964, цз.87, с. 3514). Работая над своим основным философским произведением "Тай сянь цзян" ("Классическая книга о высшей тайне"), Ян Сян увидел во сне, будто он выпил белого феникса. Отсюда возникло выражение "талант, плывущийся фениксами" применительно к людям высокообразованным и богато одаренным.

4 Намек на ученого Цзянь Юя, жившего при династии Цзинь (265-420), который из-за бедности читал при свете собранных им свечечков (Чэнь Цзю-лун. Жизнь и труды, с. 32).

5 Феникс - символ императора, поэтому столицу, место пребывания императора, часто называли городом фениксов.

6 Знаменитый ханьский ученый Дунфан Шо писал в своем послании императору У-ди, что он овладел основами истории и литературы к третьему месяцу зимы: См.: Б а н ь Г у. Хань шу, цз. 65, с. 284I. Употребляя это выражение, Бянь-чан хотел сравнить У-чжэня с Дунфан Шо и тем подчеркнуть природную одаренность гостя.

7 Чэнь Цзю-лун. Жизнь и труды, с. 23-32.

8 Намек на классическую книгу "Шу цзин" ("Книга документов"). В "Шу цзине" сказано: "... после завоевания [империи] Шан был открыт путь, ведущий к девяти варварским и восьми диким [племенам]. Западное [племя] люй принесло в дань собак во" (см.: J. L e g g e. *Chinese classics. Vol. 3. Hongkong - London, 1865, с. 345*). Ссылкой на классический текст автор стихотворения хотел сказать, что влияние династии Тан на внешние земли с возвратом одиннадцати западных округов и с приездом посольства из Дуньхуана возросло намного больше, чем влияние дома Чжоу после покорения им государства Шан. Поэтому дань, принесенная чжоусцам даже самыми отдаленными племенами, кажется Цяун-чи намного менее важной по сравнению с приездом У-чжэня.

9 Чэнь Цзю-лун. Жизнь и труды, с. 32-34.

10 Там же, с. 34-35.

11 Там же, с. 36-37.

12 Там же, с. 37-38.

13 Солнце и Луна здесь являются символами императора и императрицы.

14 Чэнь Цзо-лу. Жизнь и труды, с. 39-40.

15 Там же, с. 40-41.

16 Синтез различных идеологических учений - тема, весьма популярная при династии Тан.

17 Согласно легендарной буддийской традиции, ханьский император Мин-ди (58-75 гг.) отправил на Запад посольство, которое через несколько лет вернулось в Китай совместно с первыми буддийскими миссионерами Каньяпа Матангой и Дхармаратной (в китайской транскрипции - Чу Фа-лань) (см.: E. Zurcher. *The Buddhist Conquest of China. Leiden, 1959, с. 22*). Сравнивая У-чэня с Дхармаратной, Си-бо хотел сказать, что его приезд равнозначен прибытию в Китай первых миссионеров.

18 Бо-ван - титул Чжан Цяня.

19 Лунью - одна из десяти провинций (дао) танского Китая, куда входил и Дуньхуан.

20 В танское время было распространено, вероятно идущее от Сюань-чжуана представление о том, что Индия делится на пять частей (см.: Чэнь Цзо-лу. Жизнь и труды, с. 43-44).

21 Чэнь Цзо-лу. Жизнь и труды, с. 41-43. Вероятно, Си-бо хотел узнать, видны ли из Дуньхуана Гималаи. Но скорее всего он просто намеревался подчеркнуть удаленность Дуньхуана от собственно китайских земель.

22 Сравнением У-чэня с Васубанду (Тянь-цзинем) Ю-фу хотел подчеркнуть эрудицию и компетентность гостя из Дуньхуана в вопросах буддийской догматики.

23 Намек на II-ю гексаграмму "Книги перемен", символизирующую подъем и идеальную гармонию в мироздании и в обществе (см.: Ю.К.Шуцки и Я. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1960, с. 231-232).

24 Чэнь Цзо-лу. Жизнь и труды, с. 43-44. Термин "Начальное спокойствие", равно как и встретившийся нам в стихотворении II термин "великое спокойствие", обозначали в доктрине восточнотанского философа Хэ Сю два периода благополучного состояния Поднебесной (см.: Инаба Итиро. Сю дэю ко ё гаку но раки си тэцу гаку (Философия истории в школе "чунь цю Гунъян"). - "Сирин". Т. 50, № 3, с. 78-79).

25 А.С.М а р т ы н о в. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции. - НАА. 1972, № 5, с. 78.

26 Там же, с. 77, 80-81.

27 А.С.М а р т ы н о в. "Дальние" в системе "чао гун". - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов IУ годичной научной сессии ЛО ИНА. Л., 1968, с. 58-59.

28 А.С.М а р т ы н о в. Представления о природе..., с. 81.

29 Там же, с. 82.

30 О роли договора см.: *H. F r a n k e. Treaties between Sung and Chin. - Etudes Song in memorial Etienne Balazs. Ser. I. Histoire et institutions. 1970.*

31 А.С.М а р т ы н о в. Представления о природе..., с. 82.

32 Синь Тан шу (Новая история династии Тан). Сост. Оули Сю, Сун Ци и др. Сер. "Сыбуэйяо", цз. 8, с. 84.

38 ч э н ь Ц з о - л у н. Жизнь и труды, с. 41-43.

34 Синь Тан шу, цз. 216 ся, с. 1649.

35 Там же, с. 1648.

36 Там же, цз. 215 ся, с. 1628.

37 Там же, цз. 216 ся, с. 1645, 1650.

38 Там же, с. 1645.

39 Там же, цз. 216 шан, с. 1641.

40 А.С.М а р т ы н о в. Представления о природе..., с.78-80.

41 Синь Тан шу, цз. 215 шан, с. 1627.

42 Там же, с. 1628.

43 Там же, цз. 215 ся, с. 1638.

44 Там же, цз. 216 ся, с. 1650.

45 Там же, с. 1645.

46 Здесь имеются в виду четыре оборонительных округа, находившиеся к западу от Дуньхуана, на территории центральноазиатских владений, - Цюцы, Ютянь, Яньци и Шуэ (современная провинция Синьцзян). Эти земли в эпоху Тан составляли то, что называлось "Западным краем" в собственном смысле слова. Однако это выражение употреблялось и более широко. Об этом см.: *H. S e r g u y s. The Mongols of Kansu during the Ming. - МСВ. Т.10.1955, с.246.*

- 47 Сянь Тан му, цз. 216 нан, с. 1641.
- 48 Там же.
- 49 Там же.
- 50 Там же.
- 51 Там же, цз. 216 ся, с. 1646.
- 52 Там же, с. 1646-1649.
- 53 Там же, цз. 216 нан, с. 1641.
- 54 Чэнь Цзо-луи. Лиань и труды, с. 100; "вэй хуа" - "громкое и преобразующее влияние". О значении этих нововведений императорского воздействия на внешний мир см.: А.С.Нартынов. О двух рядах терминов в китайских политических текстах. - ПШВ. 1969. 1972, с. 343-348.

К ВОПРОСУ О ЖАНРЕ ДХАРМАСУТР
(Постановка проблемы)

Одной из дискуссионных проблем индологии в течение длительного времени продолжает оставаться вопрос о жанре дхармашастр. Эти источники, несмотря на все оговорки, большинство ученых определяли и продолжают определять как "правовые книги"¹. Процесс разработки права при этом отождествляется со становлением дхармической литературы в целом: от дхармасутр к метрическим дхармашастрам и затем к средневековым теоретическим трактатам по дхарме, посвященным преимущественно правовым вопросам. С этих позиций развитие древнеиндийского права представит как процесс постепенного "очищения" дхармашастр от ритуальной тематики. Последнее так или иначе ведет исследователей к признанию религиозного характера права, так как в этом случае правовые предписания рассматриваются как выросшие на почве ритуальных.

Определение дхармасутр, принимаемых обычно за исходный пункт развития дхармической литературы, в качестве "правовых книг" имплицитно предполагает, что мотивы деятельности их составителей были непосредственно связаны с возникшей на определенной ступени развития древнеиндийского общества потребностью в кодификации обычного права. При этом, однако, не учитывается одно обстоятельство. Новым в деятельности сутракарма было не просто включение в ритуальные тексты "правовых предписаний", но само появление у ритуалиста самостоятельного интереса к повседневной жизни, не находившей до периода грихья-и дхармасутр сколько-нибудь полного отражения в ритуалистической традиции. Включение в дхармасутры некоторых обычно-правовых норм было лишь частным проявлением более общей тенденции к расширению значимой для ритуалиста сферы общественной практики. Следовательно, решению вопроса о том, что привело к включению в дхармасутры правового материала, должно предшествовать выяснение

причин, непосредственно обуславливавших обращение ритуалиста к повседневной практике в целом. Только определив общие исходные мотивы деятельности сутракарина, мы сможем в дальнейшем верно оценить место и значение в дхармасутрах "правовых" разделов и соответственно по-новому подойти как к проблеме жанра дхарманастр, так и к вопросу об общем характере древнеиндийского права.

Современный подход к дхармасутрам во многом определяется средневековой комментаторской традицией. Основы местной средневековой традиции "работы" с текстом были заложены в школах пурвамимансы. Применительно к веде мимансаками разрабатывались методы интерпретации, которые впоследствии были приняты комментаторами дхарманастр. Вряд ли было бы правомерным утверждение о чистой формальности данного заимствования. Перенос установок, специально разработанных для интерпретации священных вед, на дхармасутры со всей очевидностью свидетельствует о повышении значимости последних. Если Апастамба, автор одной из наиболее архаичных дхармасутр, в своем произведении мог спорить с другими авторитетами, обращаясь при этом за поддержкой к веде², то такой подход в принципе недопустим для сторонника мимансы: теория "*ekavākya-tva*" требовала согласования авторитетов. По мнению Кумарилы, которое получило среди комментаторов школы пурвамимансы наибольшее распространение, все предписания смрити прямо основаны на веде, и единственной причиной, что не сами отрывки из вед помещаются в них, является лишь страх перед утратой верного, традиционного расположения ведийских текстов; следовательно, действительных расхождений между смрити быть не может³.

"Слово" (предписание "*vidhi*") в полном соответствии с пурвамимансой мыслилось как Апастамбой, так и его комментатором Харадаттой, принципиально предшествующим действию. И хотя теоретически в качестве "слова" на протяжении всей истории дхармической литературы выступала только шрути, для средневекового человека таковым стала и смрити. Апастамба, говоря о большей авторитетности ш р у т и в сравнении с противоречащим ей обычаем, км-

нет (I.4.8): "Доступная и р у т и более авторитетна, чем обычай, на основании которого можно предположить (существование недомедного отрывка, предписывающего данный обычай)". Очень показательны, что Харадатта расширяет словесную "базу" обычая, заявляя: "Обычай предполагает (существование соответствующего предписания) и р у т и или с м р и т и". Что же изменилось в подходе? Если Анастамба для доказательства авторитетности обычая искала поддержку прежде всего в веде, то Харадатта мог уже ограничиться ссылкой на смрити (в частности, и на самого Анастамбу), так как теория "ekavākyatva" предполагала, что любое положение смрити прямо основано на веде. Изменение в подходе явилось, очевидно, следствием совпадения временных и ценностных характеристик. Только время могло превратить и превратило шаурушадхармасутры⁴ в смрити, узаконивающие тот или иной обычай. Теперь уже с этим прошлым можно было соотносить современную комментаторам действительность. В нем искали поддержку и составители средневековых теоретических трактатов по дхарме, так как для них дхармасутры превратились в источник освященных временем правовых положений. Таким образом, значение "кодификации" деятельность сутракарина могла приобрести лишь по прошествии многих веков после составления самой дхармасутры. Современная же оценка текстов в свете последующего развития дхармической литературы в качестве "правовых книг" основана, по существу, на смещении диахронического аспекта их функционирования с синхроническим⁵. Однако при решении проблемы жанра дхармасутр необходимо отличать то, как расценивались дхармасутры комментаторами, от того, чем они представлялись современникам Анастамбы.

Отсутствие сведений, одновременных дхармасутрам, не позволяет привести прямых свидетельств о значении данных текстов в духовной жизни общества. Однако этот пробел в значительной мере восполняется тем, что мы в состоянии выяснить исходные мотивы деятельности сутракарина, понять причины, которые заставляли обращаться к разработке предписаний, касающихся повседневной жизни человека.

Включение Апастамбой в свою дхармасутру главы о высшем атмане (*adhyaत्मараज्ञа*) показывает, что деятельность сутракарнина протекала под непосредственным влиянием упанишад. Главной целью в жизни Апастамба провозглашает достижение, "видение в себе" атмана (I.22.2, I.22.6), для которого все существа лишь "движимое жилище" (I.22.4). Кто же может увидеть в себе его, "нежного и трудного для лицезрения"? Только тот, кто "всегда и везде будет приемлем для него" (I.22.8). "Приемлемость" (*anukūlyam*) для атмана достигается, согласно комментатору Харадатте, благодаря "избеганию запрещенного, выполнению регулярных и нерегулярных обрядов", т.е. в конечном счете благодаря выполнению предписаний самой дхармасутры. Такое толкование Харадатты следует, по всей видимости, признать правильным, так как "поведение, достойное ария", и самим Апастамбой определяется как средство достижения атмана (I.23.6). В этом определении, по сути дела, заключена авторская оценка значения собственного произведение: ритуализация жизни, достигавшаяся посредством исполнения предписаний дхармасутры, обеспечивала постоянную "приемлемость" человека для атмана, его постоянную ритуальную чистоту. Следовательно, только в рамках концепции о достижении атмана деятельность сутракарнина по ритуализации жизни наполнялась содержанием, становилась для автора значимой, а потому возможной. Нам остается показать, что его стремление оценить собственную деятельность с позиции атмавидья не было случайным, что именно упанишады делали ритуализацию жизни не только возможной, но и необходимой, непосредственно требуя от ритуалиста обращения к повседневной человеческой практике.

Установив прямую связь ритуалистической тенденции в дхармасутре с упанишадами, необходимо выяснить, какие вопросы встали перед ритуалистами в связи с трансформацией концепции атмаяджня в период ранних упанишад⁶.

Согласно брахманам, процесс ритуального интегрирования космоса жертвователем, который отождествляется при этом с Праджapati, прямо ведет человека к новому божественному атману. Со смертным, "охожим" (*appetitive*, по

выражению А.Кумарасвами) атманом человек растворяется, как змея со шкурой⁷. Жертва очищает. Генерализация этого признака жертвоприношения в упанишадах приводит к обратному тезису: что очищает, то жертва⁸. Данная инверсия явилась непосредственным следствием учения о достижении атмана. Грехи пятнают человека, затрудняют увидеть в себе атман. Поэтому главным на пути к нему становится очистительное "жертвоприношение", где в качестве "жертвы" выступает "охочий" атман, а в качестве "огня" — изучение, аскеза, ахинса и т.п. Тезис "что очищает, то жертва" позволял соотносить каждое дхармическое деяние с очистительным жертвоприношением, расширяя тем самым значимую для ритуалиста сферу общественной практики. Вследствие этого ритуалисты получали основание и оправдание для своей экспансии в ранее закрытую (не представляющую самостоятельного интереса) область повседневной человеческой жизни, регулировавшейся обычаями и разнообразными домашними обрядами. Экспансия эта могла принимать разные формы, начиная с прямого введения ведийских мантр в домашние обряды и кончая их новым осмыслением путем соотнесения со шраута-ритуалом. В "Чхандогья упанишаде" голодание (пост) соотносится с посвящением перед шраута-церемонией, вкушение — с участием в упасадах, совокупление — с пением гимнов, подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость — с конечным омовением (Ш. I7.I-5). Три периода жизни по двадцать четыре года каждый сопоставляются с тремя саванами (утренним, полуденным и вечерним возлияниями сомы) (Ш. I6.I-5). Сравнивая жизнь с жертвоприношением и повышая таким образом ее значимость, ритуалисты подготавливали возможность будущей широкой экспансии в область повседневной практики, а частично уже и в этот период сами начали осуществлять ее. Так, в "Брихадараньяке упанишаде" вслед за осмыслением совокупления как жертвоприношения излагается материал, типичный для грехья- и дхармасутр: правила, регулирующие половое общение между мужем и женой, обряды по случаю зачатия и рождения ребенка и т.п. (VI.4). Сакрализация трех периодов человеческой жизни, "шраути-

зация" их, требовала определенной разработки соответствующих тем. Отсюда появление в упанишадах представлений о трех ветвях долга, соотносимых с тремя периодами человеческой жизни⁹, представлений, которые содержали в зародыше дхарму ашрам, составившую позднее главный предмет описания дхармасутр.

Таким образом, если в период брахман непосредственной целью ритуалиста являлся уход от действительности в обособленный, ритуально чистый мир жертвоприношения, то теперь ею становится ритуализация самой жизни, так как только "чистая" жизнь могла привести человека к атману.

Приведенные примеры из упанишад показывают, что развитие ритуалистической мысли подводило к ритуализации, "брахманизации" повседневной практики. Логическим шагом в этом развитии стали дхармасутры, которые прямо отвечали этим потребностям в "брахманизации" жизни, рассматривавшейся ритуалистами в качестве очистительного жертвоприношения.

Под "брахманизацией" мы понимаем в данном случае не включение брахманской традицией иноплеменных культурных субстратов, но прежде всего охват ритуалистической мыслью той практики дваждырожденных, которая до этого не могла быть освоена из-за распространения иных поведенческих установок. Излагаемая в дхармасутре Апастамбы церемония приема гостя, основные моменты которой восходят еще ко времени индоевропейского единства¹⁰, осмыслиется как непрерывное шраута-приношение, посвященное Праджapati. В отрывке II.7.6-10, следующем за описанием обряда и прославляющем его, три кормления гостя сопоставляются с тремя саванами, вставание при отбытии гостя - с удавлением души, милостивое обращение к нему при расставании - с жертвенным даром, провожание его - с шагами Вишну, возвращение после проводов - с конечным омовением. В данном случае не приходится говорить о влиянии каких-то посторонних субстратов. Мы имеем дело с древней арийской практикой, которая, однако, до определенного момента не представляла для ритуалиста самостоятельного интереса. Только когда сложилось представление, что жертва есть

то, что очищает, тема очищения (понимаемая широко) завладела непосредственно умами ритуалистов, потребовала систематической разработки.

Пример с церемонией приема гостя помогает нам проследить ход мысли ритуалиста. Гость дважды сравнивается Апастамбой с огнем (П. 6.3; П.7.2), причем в последнем случае он прямо соотносится с ахавания-огнем. В этих сравнениях ясно выступает понимание автором очистительной силы гостя. Огонь – это очистительный "огонь" его života, в котором вместе с едой хозяина уничтожаются и хозяйские грехи (П.6.20). Прием гостя рассматривается как очистительный обряд, саттра длиною в жизнь (П.7.1). Следовательно, на функциональном уровне он тождествен сома- и ншти-приношениям (двум основным формам шраута-церемоний), так как последние для Апастамбы тоже являются не чем иным, как средством очищения (I.27.2).

Таким образом, метафора жертвоприношения в дхарма-сутре продолжает "работать" в рамках представлений упанишад о деянии как очистительной жертве. Однако обращает на себя внимание изменение места метафоры. Если в упанишадах сравнение предшествовало изложению ашрамного материала, то у Апастамбы оно всегда следует за ним. Здесь, по всей видимости, сказалось изменение роли метафоры в связи с нарастанием процесса "брахманизации" повседневной практики. Когда концептуальная установка о том, что вся жизнь в целом представляет собой очистительное жертвоприношение, была разработана и утвердилась, отпала необходимость предварять изложение ашрамного материала сравнением домашней церемонии со шраута в каждом конкретном случае. Вследствие этого у Апастамбы метафора превратилась в одно из средств простого прославления домашнего обряда, помещавшегося, как и в остальных случаях, после описания церемонии.

Итак, развитие ритуалистической мысли, нашедшей свое отражение в брахманах и упанишадах, прямо подводило к необходимости "брахманизации" повседневной жизни, к экспансии ритуалистов в область домашних обрядов и частной практики дваждырожденных. Дхарма- и грихьясутры явились

следующим логическим шагом в этом развитии. Факт их вхождения в кальпасутру (наряду со шраута) означал уже завершение "брахманизации" домашних обрядов и в части необрядовой повседневной практики. Мотивы деятельности сутракарина, следовательно, определялись совершенно иными причинами, отличными от тех, которые вели к кодификации обычного права. Возникновение дхармасутр не было непосредственно связано с кодификацией обычно-правовых норм. Поэтому было бы ошибочно отождествлять процесс разработки права со становлением дхармической литературы, исходным пунктом которой являлись дхармасутры.

Примечания

¹ См.: J. J o l l y. *Recht und Sitte. Strassburg, 1896; N.C.S e n G u p t a. Evolution of ancient Indian Law. London - Calcutta, 1953 (Tagor Law Lectures); D.D e r r e t t. Religion, Law and the State in India. L., 1968.*

² См., например: *Āpastamba Dharmasūtra, I.4.5.-8.* [Ed. by A.Chinnaswāmī Śāstrī with the commentary Ujjvalā by Śrī Haradatta Miśra. Benares, 1932 (Kāshī-Sanskrit-series, N 93).]

³ Тантраварттика, I.3.2 (цит. по: P.V.K a n e. *History of Dharma-Śāstra. Vol. 3. Poona, 1946, с. 830.*)

⁴ Мимансаки отличали тексты, созданные человеком (пуруша), от вед, которые мыслились возникшими без его участия (апаурушея).

⁵ О несовпадении обоих аспектов говорил еще Г.Бюлер - *Introduction to the Law of Manu. - Sacred books of the East. Vol. 25, с. XI.*

⁶ Подробнее о концепции атмаяджны см.: A.K.C o o t a r a s - w a t y u. *Ātmapañña. - HIAS. VI. 1942.*

⁷ Натапатха брахмана, XI.2.6.13.

⁸ Чхандогья упанишада, IY.16.1.

⁹ Там же, II.23.1.

¹⁰ Д.К у д р я в с к и й. Исследование в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904, с. 62 и сл.

К РЕКОНСТРУКЦИИ МАТРИК
(ЧИСЛОВЫХ СПИСКОВ) АБХИДХАРМЫ

Сравнительное изучение буддийской культуры стран Центральной и Южной Азии предполагает в качестве предварительного условия ввод в научный оборот максимально широкого набора канонических текстов, не сохранившихся на языке оригинала и дошедших до нас только в китайских и тибетских переводах. В первую очередь это относится к Абхидхарма-питаке - третьему разделу корпуса канонических текстов, дающему наиболее синтетическое и умозрительное изложение общего учения буддизма (*buddhadeśana* или *buddhavacana*).

В этой связи весьма перспективной представляется возможность сопоставительной реконструкции списков основных понятий и обозначающих их ключевых слов (терминов), выступающих в качестве инвариантов особой системы описания, поскольку проблема понимания буддийских текстов в историко-культурном плане - это прежде всего проблема понимания их метаязыка. Выяснение списков ключевых слов позволяет перейти на следующем этапе к установлению санскрито-тибето-китайских терминологических соответствий, облегчая тем самым понимание семантики текстов, не дошедших до нас в оригинале, и интерпретацию их технического инструментария. Ниже мы попытаемся реконструировать некоторые из таких списков.

Стремление выделить основные понятия учения (*visiṭṭha dhamma*) в особые числовые списки, называемые *mātikā* (санскр. *mātrkā*)¹, было характерно уже для раннего буддизма. Первоначально это было, по-видимому, связано с мнемотехникой древнейшей буддийской традиции, располагающей только Сутта- и Виная-питаками, но не Абхидхармой в собственном смысле². Множество понятий, расселяемых по различным беседам и наставлениям, не представляло на первый взгляд целостной системы, и запоминание их, не

говоря уже об интерпретации, было связано с большими трудностями. Наиболее простой и целесообразной формой сохранения и запоминания этих понятий, образующих в своей совокупности *Buddhavacana*, явились их суммарные списки, построенные по числовому принципу. Такие списки получили название *mātrkā*, и именно из их интерпретации и развилась впоследствии каноническая Абхидхарма. Буквально ключевое слово *mātrkā* (*mātikā*) означает "мать", и Х. Прилуки в своем переводе китайской версии Амокаваданы передает этот технический термин как "мудрость-мать", основываясь на его китайском эквиваленте — чжи му³.

Тексты палийского и санскритского (сохранившегося в китайских и частично тибетских переводах) канонов дают богатейший материал, позволяющий с высокой степенью достоверности реконструировать процесс создания таких суммарных числовых списков.

На первом этапе ранние абхидхармики (*mātikādhara*) пытались механически объединить все наиболее важные понятия учения, рассеянные по различным сутрам. Один из древнейших списков такого рода представлен в Сангити-сутте Дигха-никаи, где по чисто внешнему признаку сведены и расположены в числовой последовательности самые разнородные понятия Дхаммы. Однако такая попытка систематизации понятий совершенно не соответствовала требованиям изложения и объяснения учения. Поэтому уже в ранних пластах Сутта-питаки мы встречаем относительно краткие списки, объединяющие близкие по значению понятия. Примером такого списка, включающего большое количество дхарм, описывающих круговорот бытия, служит матрица из Огхавагги⁴, которая воспроизводится затем с некоторыми добавлениями в собственно абхидхармических текстах⁵.

Особое значение для реконструкции протоабхидхармы имеют те списки, которые включают основные категории и понятия, описывающие всю систему раннего буддизма. Такими предельно широкими понятиями выступают прежде всего 5 групп (*skandha*), 12 источников сознания (*āyatana*) и 18 классов (категорий) элементов (*dhātu*). Как правило, эти понятия всегда объединяются в матрицах в одну группу.

Иногда наряду с 5 группами перечисляются 5 "групп привязанности" (*upādānaskandha*), а наряду с 18 классами элементов — 6 элементарных субстанций⁶. Подобного рода списки представляют собой первую попытку систематизации и классификации дхарм как фундаментальных понятий учения, и на них полностью опирается Панчаскандхака⁷.

Все эти матрицы, т.е. списки основных понятий, служили кратким конспектом при изложении учения раннего буддизма и сопровождалась объяснениями (*vyākaraṇa*). Такие объяснения могли быть однозначно позитивными, однако для буддийской традиции в целом более характерен аналитический подход (*vibhajja*), сформулированный еще в Ангуттара-никае: "Человек (*puggalo*) [считается] непригодным (*akaccho hoti*) для участия в беседе, если он, будучи спрошенным, не дает категорического (*ekaṃsa*) объяснения вопроса, который должен быть объяснен категорически, не дает аналитического (*vibhajja*) объяснения вопроса, который должен быть объяснен аналитически, не объясняет посредством встречного вопроса (*paṭipucchā*) то, что должно быть объяснено посредством встречного вопроса, и не отвергает (*tharāṇīyo*) [как бессмысленный] вопрос, который должен быть отвергнут [как бессмысленный]"⁸. Первоначально объяснения давались устно⁹, что было характерно и для брахманических систем индийской философско-религиозной мысли (*darśana*), и лишь позднее они были закреплены письменно, составив основу канонической Абхидхармы раннего периода.

При изложении учения списки дхарм всегда помещаются в начале текста. Затем следует рассмотрение отдельных дхарм в той последовательности, в которой они расположены в списках. Объяснения на первом этапе сводятся, как правило, к подробнейшим перечислениям и описанию¹⁰, и только постепенно "знатоки матриц" (*mātikādhara*) начинают переходить к последовательным и строгим определениям. Например, дхарма, обозначаемая термином *rūpāyatana* (сфера видимых объектов), получает следующее определение: "Всякая форма, которая возникает в зависимости от четырех "великих элементов" (*mahābhūtāni*), обладает цветом, яркостью, воспринимается зрением и вызывает зрительные

впечатления, [такие, как] синее, желтое, красное, белое, черное... длинное, короткое, мельчайшее (*anup*), грубое, круглое, сферическое, квадратное, шестиугольное... тень, свет, яркость, темнота, туман, облако, дым, пыль, цвет и сияние луны, солнца, звезд... и которую видели, видят, увидят или могли бы увидеть посредством зрительной способности, [присущей органу зрения], невидимой, но взаимодействующей [со своими объектами] (*sappatigha*), есть [дхарма, обозначаемая терминами], форма (*rūpa*), источник зрительного сознания (*rūpāyatana*), класс видимых объектов (*rūpadhātu*)¹¹. В этом пространном списании значения термина *rūpāyatana* прослеживаются по меньшей мере два способа определения: экстенсиальный, когда перечислены наиболее характерные примеры различных видов зрительно воспринимаемых явлений (цвет, форма, перспектива, свет), и интенсиальный, согласно которому все эти явления обладают свойством быть объектами зрительного восприятия¹². Тем не менее раяния форма изложения была сохранена и тогда, когда начали развиваться собственно абхидхармические концепции. Так, она отчетливо прослеживается даже в Дхатукая, трактате канонической Абхидхармы, представляющем одну из первых попыток систематического описания буддийской психологии. Как справедливо отмечает Э.Фрау-воллер, такая форма изложения заменила сутры брахманических философских систем и сделала для буддистов излишним составление таких сутр вообще¹³.

Наряду с этим простейшим методом объяснения списков основных понятий уже довольно рано в истории литературы Абхидхармы мы встречаем и другой метод интерпретации. Он сводится к установлению списков свойств и анализу соответствующих дхарм с точки зрения возможности или невозможности атрибутирования им того или иного свойства (*lakkhana*)¹⁴. Первоначально такие списки свойств состояли, по видимому, только из бинарных групп, образованных по принципу дихотомии, например:

rūpi

(материальное)

arūpi

(нематериальное)

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| <i>sanidarśanam</i> | <i>anidarśanam</i> |
| (видимое) | (невидимое) |
| <i>sapratigham</i> | <i>apratigham</i> |
| (оказывающее сопротивление) | (не оказывающее сопротивление) |
| <i>samskṛtam</i> | <i>asamskṛtam</i> |
| (причинно обусловленное) | (необусловленное) |

Списки этого типа (*duka*), однако, не исчерпывали полностью всех классификационных возможностей, открываемых абхидхармической системой, и были дополнены поэтому списками свойств, построенными по тернарному принципу (*tīka*), например:

| | | |
|----------------------------------|-----------------------------------|----------------------|
| <i>atītam</i> | <i>anāgatam</i> | <i>pratyutpannam</i> |
| (прошедшее) | (будущее) | (настоящее) |
| <i>kuśalam</i> | <i>akuśalam</i> | <i>avyākṛtam</i> |
| (благое) | (неблагое) | (неопределенное) |
| <i>darśanaheyam</i> | <i>bhāvanāheyam</i> | <i>aheyam</i> |
| (устранимое посредством видения) | (устранимое посредством практики) | (неустранимое) |

Одновременное применение этих двух принципов (нехарактерное для древнеиндийской логической традиции в целом¹⁵) к описанию известных множеств дхарм позволило ранним абхидхармикам создать закрытую классификационную систему, отвергающую возможность какой бы то ни было экстраполяции. Иными словами, свойства, установленные относительно дхарм, перечисленных в тексте (или наборе текстов), не могли быть отнесены к другим дхармам, не перечисленным в данном тексте.

Интересно отметить, что раннебуддийские тексты не дают определение термина *mātrkā*. Его описание встречается только в Ашокавадане и Винае Муласарвастивадинов и совпадает почти полностью: "Она (*mātrkā*. - В.Р.) проясняет основные моменты того, что должно быть познано (*jñeya*). Так, она включает объяснение четырех форм реализации внимания (*smṛtyupasthāna*), четырех праведных усилий, четырех путей к достижению особой психической силы

(*ṛddhipāda*), пяти психических способностей, пяти сил, семи факторов просветления (*bodhyaṅga*), восьми этапов Пути, четырех видов аналитического знания и двух видов сосредоточения (*samādhi*)¹⁶. Исследования Э.Конзе показали, что этот же самый список с многочисленными дополнениями в конце занимает значительное место в сутрах Праджняпарамиты¹⁷.

В поздней канонической традиции термин *mātrkā*, интерпретируемый как "алфавит", т.е. набор структурных элементов, из которых складывается значение текста, выступает синонимом Абхидхармы. Так, Асанга, определяя понятие *upadeśa*, пишет: "Абхидхарма - это "алфавит" всех [сутр], который выделяет основные проблемы в тексте сутр и объясняет значение текста..." И далее: "... [слоги (*akṣarā*; тиб. *yi ge*) не могут быть выражены без алфавита (*mātrkā* *ma mo*). По аналогии с этим сутры, не определяемые таким "алфавитом" (*mātrkā* в метафорическом смысле), не имеют очевидного, выраженного значения. Напротив, сутры, определяемые таким "алфавитом", имеют очевидное, проявленное значение. Поэтому она (Абхидхарма. - В.Р.) называется *mātrkā*"¹⁸.

mātikā в палийской традиции - это таблицы абхидхармических тем, приводимые в Дхаммасангани, первом трактате Абхидхамма-питаки. Уже в самом начале текста даются две матики - *ṭṭika* и *Duka*, которые классифицируют известные наборы дхамм по трем или двум взаимоисключающим свойствам.

Первая матика включает 22 триады дхамм, причем уже исходное деление строится по трем свойствам: *kusala* (благое), *akusala* (неблагое) и *avyākata* (неопределенное). Распределение дхамм в таблице основывается на принципе группирования дхамм по трем непересекающимся наборам (т.е. каждая дхамма определяется одним, и только одним, заданным таблицей свойством), которые в сумме описывают психические (*pāma*) дхаммы или дхаммы вообще (*pāma* и *rūpa*). 6 из 22 триад включают только психические дхаммы¹⁹, а остальные 16 описывают все элементы бытия, перечисляемые в палийской Абхидхамме.

Вторая матика (*Duka*) подразделяется на две части: *Abhidhamma-mātikā* и *Suttanta-mātikā*. Первая часть состоит из 100 пар, разделенных на 13 групп. 10 из этих групп называются *gocchaka* (букв. "скопление") и описывают 10 типов аффективных состояний психики (*kilesa*) и дхаммы, которые могут быть связаны (*sangpayutta*) с этими состояниями. Остальные три группы представляют подробную классификацию дхамм по двум взаимоисключающим признакам. Большее число пар первой группы описывает взаимосвязь сознания (*citta*) и элементарных единиц психики (*cetasika*). Первые 9 пар третьей группы полностью заимствованы из *vīka-mātikā*, а последняя пара (*sāraṇa* и *araṇa* - "конфликтное и неконфликтное") как бы завершает описание набора свойств психических дхамм (*nāma*).

В целом создается впечатление, что, хотя *gocchaka* ("скопления") почти полностью исчерпывают бинарную классификацию дхамм, три оставшиеся группы свойств представляют наиболее древний пласт палийской протоабхидхармической традиции. Весьма показательно и то, что ряд дхамм этих последних групп имеет аналог в матриках санскритской Абхидхармы. Сам термин *gocchakā* встречается только в палийских текстах и не прослеживается в северной буддийской традиции.

Второе подразделение "таблицы парных свойств" (*Duka-mātikā*) называется *Suttanta-mātikā*. Оно содержит список 42 пар дхамм, описывающих в большей степени такие фундаментальные категории буддийской догматики, как *sīla* (добродетель), *samādhi* (соверцание) и *diṭṭhi* (ошибочные взгляды), чем *nāma* и *rūpa*, относящиеся к собственно абхидхаммической проблематике.

Характерно, что 32 из 42 пар полностью идентичны парным дхаммам, перечисляемым в Сангити-суттанте Дигха-никаи. В этой связи представляется вполне вероятным, что само название *suttanta-mātikā* было непосредственно заимствовано из этой сутры Дигха-никаи²⁰.

К сожалению, мы не располагаем оригинальными матриками санскритских буддийских школ и направлений²¹, если не считать более поздние матрицы Праджняпарамиты. Тем

не менее сравнительное исследование позднеканонических текстов Абхидхармы позволяет с достаточной степенью достоверности реконструировать числовые списки элементарных факторов бытия. Абхидхарма-самуччая Асанги (представляющая виджнянавадинскую школу Махаяны), Абхидхарма-дипа неизвестного автора, принадлежащего к системе ортодоксальной Вайбхашики (Сарвастивады), и прежде всего Абхидхарма-коша-бхашья Васубандху содержат почти идентичные списки дхарм и их свойств, соответствующих матикам палийской Тхеравады.

В первой главе Абхидхарма-самуччая (*tri-dharma-pariccheda*), посвященной анализу таких фундаментальных категорий буддизма, как группы (*skandha*), источники сознания (*āyatana*) и классы элементов бытия (*dhātu*)²², Асанга рассматривает большинство дхарм списка Виджнянавады. Метод Асанги аналогичен методу палийской Абхидхаммы и строится по аналитическому принципу *pañha-vyākaraṇa*, т.е. сначала вводится вопрос: "Какие дхаммы обладают такими-то свойствами?", а затем следует их перечисление и определение.

Ниже приводится список свойств, последовательно выделенных по первой главе Абхидхарма-самуччая:

| | |
|--|--|
| <i>dravyamat</i> (реальное) | <i>praññaptimat</i> (номинальное) |
| <i>paramārthasat</i> (абсолютное) | <i>samvrtisat</i> (относительное) |
| <i>jñeyam</i> (познаваемое) | <i>vijñeyam</i> (непознаваемое) |
| <i>rūpi</i> (материальное) | <i>arūpi</i> (нематериальное) |
| <i>sanidarśanam</i> (видимое) | <i>anidarśanam</i> (невидимое) |
| <i>sepratigham</i> (противодействующее) | <i>apratigham</i> (не противодействующее) |
| <i>sāsravam</i> (аффективное) | <i>anāsrvam</i> (неаффективное) |
| <i>sāraṇam</i> (конфликтное) | <i>asaraṇam</i> (неконфликтное) |

| | |
|---|--|
| <i>sāmiṣam</i> (чувственное) | <i>niramīṣam</i> (нечувственное) |
| <i>gredhāśrītam</i> (основанное на адчности) | <i>naiṣkramyāśrītam</i> (основанное на отречении) |
| <i>saṃskṛtam</i> (причинно обусловленное) | <i>asaṃskṛtam</i> (причинно необусловленное) |
| <i>laukīkam</i> (феноменальное) | <i>lokottaram</i> (трансцендентальное) |
| <i>utpannam</i> (возникшее) | <i>anutpannam</i> (невозникшее) |
| <i>grāhakaṃ</i> (воспринимающее) | <i>grāhyaṃ</i> (воспринимаемое) |
| <i>bahirmukhaṃ</i> (внешнее) | <i>antarmukhaṃ</i> (внутреннее) |
| <i>kliṣṭam</i> (загрязненное) | <i>akliṣṭam</i> (незагрязненное) |

Эти 16 пар сопровождаются пятью триадами:

| | | |
|--|---|---|
| <i>atītam</i> (прошедшее) | <i>anāgatam</i> (будущее) | <i>pratyutpannam</i> (настоящее) |
| <i>kuśalam</i> (благое) | <i>akuśalam</i> (неблагое) | <i>avyākṛtam</i> (неопределенное) |
| <i>kāmapratīsaṃyuktam</i> (связанное с чув- ственным миром) | <i>rūpapratīsaṃyuktam</i> (связанное с ми- ром форм) | <i>arūpyapratīsaṃyuktam</i> (связанное с миром не=форм) |
| <i>śaikṣam</i> | <i>aśaikṣam</i> | <i>naivaśaikṣanāśaikṣam</i> |
| (Тот, кто нахо- дится в процес- се обучения, т.е. Шравака) | (Тот, кто не на- ходится в процес- се обучения, т.е. Архат) | (Тот, кто не нахо- дится в процессе ни того, ни друго- го, т.е. Будда) |
| <i>darśanaprahātavyam</i> (устраняемое посредством видения) | <i>bhāvanāprahātavyam</i> (устраняемое посредством со- зерцания) | <i>aprahātavyam</i> (неустраняемое) |

Затем следует подробное рассмотрение формулы причинно-зависимого возникновения (*pratītya-samutpāda*) и каузальных условий явления (*pratyaya*).

И наконец, в Абхидхарма-самуччае приводится список трех последних пар:

| | |
|---|---|
| <i>sabhāgam</i> (однородное) | <i>tatsabhāgam</i> (сходное с однородным) |
| <i>savipākam</i> (сопровождаемое кармическим следствием) | <i>avipākam</i> (не сопровождаемое кармическим следствием) |
| <i>sottaram</i> (нижнее) | <i>anuttaram</i> (высшее) |

Как видно из данной таблицы, на основании этого раздела трактата Асанги можно реконструировать 19 пар и 5 триад, причем 12 пар и все триады полностью совпадают с числовыми списками (матиками) Тхеравады.

Для целей сравнительного терминологического исследования особенно важен список свойств, выделяемых по первой главе Абхидхарма-коши Васубандху - "Анализ категорий" (*dhātu-nirdeśa*)²³:

| | | |
|---|--|---|
| <i>sāsrava</i> (аффективное) | <i>anāsrava</i> (неаффективное) | |
| <i>saṃskṛta</i> (причинно обусловленное) | <i>asaṃskṛta</i> (причинно не обусловленное) | |
| <i>sanidarśana</i> (видимое) | <i>anidarśana</i> (невидимое) | |
| <i>sapratigha</i> (противодействующее) | <i>apratigha</i> (не противодействующее) | |
| <i>kuśala</i> (благое) | <i>akuśala</i> (неблагое) | <i>avyākṛta</i> (неопределенное) |
| <i>kāmadhātu-pratisaṃyukta</i> (связанное с чувственным миром) | <i>rūpadhātu-pratisaṃyukta</i> (связанное с миром форм) | <i>arūpyadhātu-pratisaṃyukta</i> (связанное с миром не=форм) |
| <i>savitarka-savicāra</i> (дискурсивное=рефлексивное) | <i>avitarka-savicāra</i> (недискурсивное=рефлексивное) | <i>avitarka-avicāra</i> (недискурсивное=нерефлексивное) |

sālabana
(направленное
на объект)

upātta
(органическое)

bhūta
(первичное)

saṃcita
(состоящее из
атомов)

vipākā
(рожденное
прошлым дей-
ствием)

adhyātma
(внутреннее)

sabhāga
(однородное)

darśanaheya
(устранимое
посредством
видения)

dr̥ṣṭi
(ложное)

dāhaka
(«сжигающее»)

tolaka
(«взвешивающее»)

anālabana
(безобъектное)

anupātta
(неорганическое)

nobhaya
(ни то ни другое)

asaṃcita
(не состоящее из
атомов)

naiḥṣyandika
(«естественно вы-
текающее»)

bāhya
(внешнее)

tatsabhāga
(сходное с одно-
родным)

aheya
(не устранимое)

na dr̥ṣṭi
(не=ложное)

dāhya
(«сжигаемое»)

tulya
(«взвешиваемое»)

В связи с анализом психических способностей (*indriya*) во второй главе Абхидхарма-коши можно выделить еще несколько свойств:

sāsrava
(аффективное)

anāsrava
(не аффективное)

sāsravanāsrava
(аффективное=не-
аффективное)

vipāka
(имеющее след-
ствие)

na vipāka
(не имеющее след-
ствия)

savipāka
(сопровождаемое
кармическим след-
ствием)

avipāka
(не сопровождае-
мое кармическим
следствием)

Таким образом, по тексту Васубундху выделяются 14 пар и 7 триад, из которых 6 пар и 5 триад находят полное соответствие в палийских матриках.

В Абхидхарма-дипе²⁴ почти полностью воспроизводится структура числовых списков Абхидхарма-коши. В этой связи следует отметить, что оба текста рассматривают все элементарные единицы бытия (дхармы) только с точки зрения свойств, зафиксированных в матриках, состав которых мы пытались реконструировать выше. Вся остальная проблематика, сколь интересной она ни казалась бы сама по себе, детальной разработки в текстах Абхидхармы не получает.

Уже краткий обзор основных сочинений по Абхидхарме показывает, что большинство школ северного буддизма также имели свои собственные матрицы, во многом аналогичные числовым спискам палийской традиции.

Структура и количество свойств, табулированных в матриках, варьировали от школы к школе, однако на основании сравнительных данных можно заключить, что ядро числовых списков составляли те названия немногих дхарм, которые являются общими для всех ранних традиций буддизма **хвинаяны**.

Примечания

¹ В данной статье мы придерживаемся палийского или санскритского варианта написания ключевых слов (терминов) и названий в зависимости от языка используемых источников.

² См.: *E. L. A m o t t e. Histoire du Bouddhisme Indien. - "Bibliothèque du Muséon". Vol. 43. Louvain, 1958, с. 197; а также: A. B a r e a u. Dhammasaṅgāṇī. P., 1951, с. 8 и сл.*

³ *J. P r z y l u s k i. Le Concile de Rājāgrha. P., 1926, с. 45.* Ср. известную формулу Праджняпарамиты, согласно которой "мудрость" (*prajñā*), т.е. Абхидхарма в абсолютном смысле (*paramārthataḥ*), есть "мать" всех Будд и бодхисаттв.

⁴ *Samyutta Nikāya. Ed. L. Feer. Vol. I-6. L., 1884-1904 (PTS). Vol. 4, с. 57-60.*

⁵ *Dhammasaṅgaṇī*. Ed. P.V.Bapat and R.D.Vadekar. Poona, 1942, с. 7 и сл.

⁶ См.: *Vibhaṅga*. Ed. C.A.Rhys Davids. L., 1904 (PTS), с. 72.

⁷ Об этом "промежуточном" для абхидхармической традиции тексте см.: E.F. Rawlinson. *Abhidharma-Studien*. - "Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens". Bd. 7. Wien, 1963, с. 20-36. В палийском каноне термин *vibhajja* помимо "анализа" имеет также значение "детальной классификации, изложения или объяснения" кратких положений или "оглавлений" (*uddesa*). *Uddesa* поэтому может рассматриваться как тезис (ср. санскр. *pakṣa*), который должен быть подробно объяснен и проанализирован. Такой анализ второго порядка называется *vibhaṅga*, и это же название носит ряд сутт Маджджхима-никая.

⁸ *Aṅguttara Nikāya*. Ed. R.Morris and E.Hardy. Vol. I-5. L., 1885-1900 (PTS). Vol. I, с. 197. В более общей форме четыре способа объяснения вопросов приводятся в т. 2, с. 46:

*ekaṅsa - vacanaṃ ekaṃ vibhajja - vacanaṃ paraṃ
tatiyaṃ paṭipuccheyya catutthaṃ pana tthāpaye.*

К "бессмысленным" вопросам ранние абхидхармики относили вопросы, сформулированные в форме, которая имплицитно предполагает онтологическое различие между субъектом и предикатом, например: "Существует ли Татхагата после смерти?" Такие вопросы получили название *avyākata* (букв. "нераскрытое").

⁹ См., например: *Dīpavāṇsa*, хх, 200. При этом ключевое слово (термин) нередко получает ложное (этимологически) объяснение. Например, о "форме" говорится, что "*gūpa* есть то, из-за чего живое существо испытывает страдание (*ruppati*) от жары, холода и т.д." (*Samyutta*, vol. 2, с. 86), хотя этимологически с глаголом *ruppati* (*rupyate*) слово *gūpa* не связано. Ср. толкование слова *brāhmaṇa* в Дхаммападе, 388.

¹⁰ См.: *Dhammasaṅgaṇī*, с. 271.

¹¹ Там же, с. 139.

¹² К.Н.Джаятиллеке полагает, что в этом описании значения термина *gūpātana* формально-логически можно еще выделить определение посредством дефинитной дескрипции, поскольку говорится, что "*gūpa* есть форма, зависящая от четырех великих элементов, обладающая цветом, яркостью и видимостью и вызывающая /зрительные/ впечатления", а также подстановку частично синонимичных вербальных выражений, которую У.Джексон называет "бивербальным определением". См.: K.N. Jayatilakke. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. L., 1963, с. 299.

13 E. Frauwallner, с. 61.

14 Хотя теория определения понятий в Тхераваде была строго сформулирована только в сочинениях комментатора Буддагхоши (У в. н.э.), истоки этого метода могут быть проследены к *Netti-prakarana*, где при анализе понятия (*saññā*) вводится требование определения не только его *lakkhana* (существенного свойства, т.е. "качества"), но и *padaṭṭhāna* (вытекающего условия), а также *paccupaṭṭhāna* (предшествующего условия). Термин *lakkhana* употребляется здесь для обозначения как "существенного свойства" понятия, отличающего его от всех остальных понятий, так и "признака", общего для всех членов данного класса.

15 См. в этой связи экспликацию К.Н.Дзаятидеке различных модусов значения термина *paññā* (знание), позволяющую на первый взгляд свести тернарную схему к дихотомической (*Early Buddhist Theory...*, с.301-303). Здесь, однако, упускается из виду то важнейшее обстоятельство, что классификация в Абхидхамме, полностью определяясь прагматикой системы, носит скорее операциональный, чем логический, характер. С этой точки зрения *kāṃhāvacaṛa paññā* (знание, реализуемое на уровне чувственного мира) не противопоставлено знанию, реализуемому на других уровнях (*gūpāvacaṛa* и *arūpāvacaṛa*), поскольку последнее не может быть описано с помощью указания на предыдущее состояние.

16 См.: W. R. Ockhill. *The Life of the Buddha and the Early History of his Order*. L., 1884, с. 160; а также: J. P. R. S. Y. L. u. s. k. i. *Le Concile...*, с. 45.

17 E. C. O. n. z. e. *The Prajñāpāramitā Literature*. - "Indo-Iranian Monographs". Vol. 6. Gravenhage, 1960, с. 12.

18 A. W. a. y. m. a. n. *Analysis of the Śrāvakaśāhī Manuscript*. Berkeley - Los Angeles, 1961, с. 33, 45.

19 N 2, 7, 13, 16, 19 2I (*Dhammasaṅgani*, 1309).

20 О матриках в развитии палийской Абхидхаммы см.: A. B. a. - r. e. a. u. *Dhammasaṅgani*, с. 6-40.

21 Это не означает, что такие матрики не существовали вообще. Их воссоздание предполагает интерпретацию широкого круга канонических текстов Сарвастивады и Виджнянавады (Йогачары), сохранившихся только в китайских и частично тибетских переводах. Предварительным условием такой интерпретации являются тщательное семантическое исследование буддийской технической терминологии и установление рядов однозначных санскрито-тибето-китайских соответствий.

22 *Abhidhermasamuccaya* of Asaṅga. Ed. by P.Pradhan. Santiniketan, 1950.

23 *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu. Ed. by P.Pradhan. - "Tibetan Sanskrit Works Series". Vol. 8. Patna, 1967.

24 *Abhidharmadīpa* with *Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Critically edited by P.S.Jaini. - "Tibetan Sanskrit Works Series". Vol. 4. Patna, 1959.

НОВЫЕ РУНИЧЕСКИЕ НАДПИСИ В ГОРАХ МОНГОЛЬСКОГО
АЛТАЯ

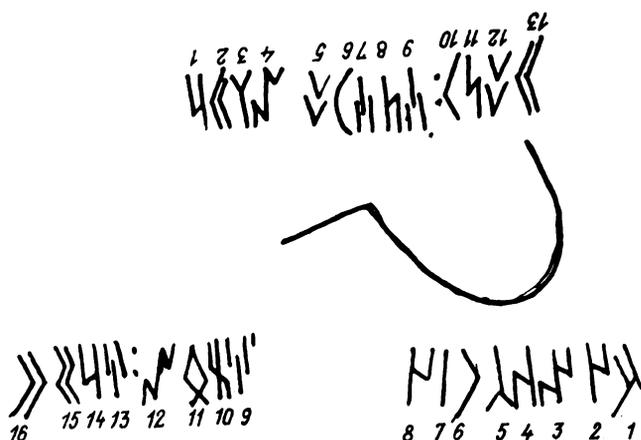
Монголия является едва ли не центром распространения древнетюркской письменности, и успешные работы эпиграфического отряда Советско-Монгольской историко-культурной экспедиции еще раз убедили в этом. За пять лет работы экспедиции в Монголии эпиграфисты обнаружили десятки новых надписей как на древнетюркском, так и на согдийском и уйгурском языках. Большая часть открытий сделана в горах Монгольского Алтая, в Хангае и в центральных районах страны. Большой удачей экспедиции явилось открытие в 1970 г. при раскопках древнетюркской могилы на берегу Цаганнура (Архангайский аймак) новой стелы с рунической надписью¹.

Летом 1973 г. петроглифо-эпиграфический отряд экспедиции (Э.А.Новгородова и М.Шинэхуу) продолжил начатые в предыдущие годы работы. Маршрут проходил в горах Монгольского Алтая - в Гоби-Алтайском и Кобдоском аймаках, на юго-западе и западе МНР.

Одним из наиболее интересных памятников, вновь обследованных отрядом, была скала Ханнн Хад в ущелье Ямны ус (Уенч-сомона). Это ущелье расположено в южных отрогах Алтайского хребта, спускающихся в гобийскую зону на крайнем юго-западе страны. Сравнительно недавно по ущелью проходила караванная дорога, которая вела в долину Уенч-сомона. В настоящее время дно ущелья размыто водой и труднопроходимо. Надо полагать, в древности здесь могли также проходить пути и караванные тропы.

Скалы вдоль всего ущелья покрыты петроглифами, а поверхность горы Ханнн Хад (Ханской горы), отвесно спускающейся к ущелью над самым ручьем, вся покрыта наскальными изображениями. Среди них можно выделить рисунки разных эпох: 1) к эпохе бронзы - середина II - начало I тысячелетия до н.э. - относятся рисунки колесниц² и

воинов с боевыми топорами карасукского типа и луками; 2) к эпохе раннего железного века, синхронной скифской и сакской, без колебаний могут быть отнесены изображения сцен охоты на оленей и кабанов, где олени с ветвистыми рогами и люди с луками показаны в той же манере, как на оленних камнях, датированных началом – серединой I тысячелетия до н.э.; 3) в хуннское время были выбиты профильные рисунки экипажей, отдаленно напоминающих кортежи на знаменитых ханьских погребальных рельефах, животные и тамги и, наконец, 4) петроглифы древнетюркского времени, почти все сгруппированные в левой части скалы, в ее нижнем ярусе. Возможно, в более древние эпохи эта часть скалы была под водой, во всяком случае, рисунки более древние прослеживаются несколько выше, на высоте от 2 до 8–9 м. Древнетюркские рисунки отличаются от остальных более светлым цветом скального загара, они процарапаны острым, скорее всего металлическим, предметом. Эти тонко процарапанные изображения можно подразделить на два типа: тамги в виде кругов, крестов, кружкообразных знаков, круга с тупым углом над ним и т.д.; здесь же рядом с серией тамг процарапаны изображения второго типа – всадник на коне. Конь показан типично тюркско-кыргызский – с поджарым животом, на длин-



Древнетюркская надпись на скале Ханьн-Хад

ных ногах. У всадника за спиной колчан(?), в руке уз-
дечка.

В этой же части скалы были обнаружены две рунические
надписи. Они выбиты сверху вниз, параллельно одна другой
на небольшом расстоянии.

Дешифровка текста была предпринята под руководством
Э.Р.Тенишева в Институте стран Азии и Африки МГУ⁸.

Транскрипция

I. kün q(a)čü sü (a)ʃ(ʎ)z, b(ä)n: (a)ʃ r(ʎ)d(ʎ)z

II. t(ä)z(i)č(i)n: tuʃ r(a)ʃ :urt(i)z

Перевод

I. Как скроется солнце, веди войско, я захворал

II. Тем(и)чина ханскую печать я выбил

Примечания к транскрипции

I. *sü(a)ʃz* означает 'вести войско' (букв. 'заставить течь войско'). Глагол *aʃz* - побудительная форма от *aqz* 'течь, двигаться, вторгаться, нагряться (о врагах)' (см. у Махмуда Камгарского: *sü aqz* 'двигаться войско', *jaʃi aqdi* 'враг нагрят' ⁴). В рунических текстах "вести войско, воевать" обычно передается производным глаголом *süläz* ⁵.

2. *t(ä)z(i)č(i)n* - имя хана, военачальника, ср. древнеуйгурское собственное имя *temiči* ⁶. О том, что *temičin* - хан, свидетельствует и относящийся к нему культурный термин *tuʃ r(a)ʃ*.

3. Термин *tuʃ raʃu* Махмуда Камгарского приведен в значении "монограмма, печать хана", "распоряжение хана" ⁷. Слово *tuʃ raʃ* в том же значении встретилось в рунической надписи из Ховд-сомона (МНР) ⁸. Как имя собственное *tuʃraq* предположительно читается в надписи на скале Кемчик-кая баян ⁹. О соотношении *tuʃ raʃz* ~ *tuʃ ra* подробно см. у Г.Дёрфера ¹⁰. Термин *tuʃ raʃ* со всем кругом лексических параллелей заслуживает, несомненно, отдельной статьи.

С исторической точки зрения кажется интересным тот факт, что полководец Тем(и)чин, приказавший выбить (или

выбивший сам) приказ своему преемнику с распоряжением о дальнейшем продвижении войска, нашел необходимым выбить здесь же свою тамгу — печать, которая, очевидно, являлась и родовым знаком, и подписью.

Небольшие надписи из ущелья Яманы ус, сообщающие о трагическом, неведомом ранее моменте в истории Центральной Азии, как нам кажется, представляют определенный интерес и для тюркологов, и для историков вообще.

Примечания

¹ Раскопки вели В.В.Волков и Н.Сэр-Оджав; первые результаты дешифровки изложены М.Шинэхуу: Новые памятники орхоно-сегенгинской письменности. Улан-Батор, 1977 (канд. дис.) (на монг. яз.).

² В.В.Волков. Древние колесницы Монгольского Алтая. — Монголы и эртий туух-соёлли зарим асудал. Улан-Батор, 1972.

³ Участники семинара: Э.А.Новгородова, Ф.Хакимзянов, И.Гуляутдинов, А.Табелова, Л.Айдынова и К.Мизиев.

⁴ ДТС, с. 48, 516.

⁵ Там же, с. 517.

⁶ Там же, с. 551.

⁷ Там же, с. 584.

⁸ Б.М.Наделяев. Древнетюркская надпись из Ховд-Сомона МНР. — Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974, с. 163-165.

⁹ С.Е.Малов. Енисейская письменность тюрков. М.-Л., 1952, с. 44.

¹⁰ G.D o e r f e r. Türkische und mongolische Elemente im Nennpersischen. Bd 3. Wiesbaden, 1967. с. 342-346.

ДЕЛОВЫЕ ПИСЬМА УЙГУРОВ
ИЗ КОЛЛЕКЦИИ А.ГРЮНВЕДЕЛЯ

Среди документов, доставленных первой немецкой экспедицией под руководством А.Грюнведеля из Турфанского оазиса, имеется соглашение¹, заключенное в год Собаки между двумя лицами, Туры и Ара Темором, об аренде виноградника. В документе особо отмечен временный характер соглашения (*idiš bitig*), и Ара Темор, арендующий участок, обязуется не затевать впоследствии тяжбу, объявив это соглашение "истинным" (окончательным) (*soq barin ċin bitig ol tip ċam ċarim qilmez-mān*, стк. 3-4), и вернуть виноградник целиком без остатка по первому требованию Туры. За эксплуатацию в течение года Свиньи он обязуется выплатить арендную плату в размере шестидесяти тембинов вина.

В другом документе из той же коллекции² вышеупомянутый Ара Темор сообщает "наставнику" Туры, что община вынесла решение продать принадлежащий Туры виноградник некоему Инель Кучу. В связи с этим Ара Темор обращается к Туры с просьбой прислать ему вместо свидетельства об аренде "истинное" свидетельство, дающее право в возмещение его участка потребовать другой, равноценный участок. Ара Темор предупреждает, что, если Туры не примет требуемого свидетельства, он потеряет свой участок, не получив за него никакой компенсации.

Не исключено, наконец, что об этом же участке земли идет речь в документе № 17³, в котором уполномоченные какой-то общины обращаются к другой общине с просьбой найти документ, подтверждающий право Туры на владение земельным участком, ввиду того что с ним ведется тяжба.

Цитируемые документы в свое время были опубликованы в капитальном труде В.В.Радлова (см. примеч. 1, 2, 3 к настоящей статье), но успехи, достигнутые в изучении древнеуйгурских письменных памятников со времени выхода

в свет работы В.В.Радлова, позволяют в настоящее время внести некоторые коррективы в их чтение и интерпретацию на основе фотокопий, хранящихся в рукописном собрании ИО ИВ АН СССР. Эти три документа составляют своего рода комплекс, полнота сведений в котором позволяет уточнить значение отдельных терминов и осветить некоторые моменты землепользования в Уйгурском государстве. По содержанию документов, по сочетанию и последовательности используемых в них терминов устанавливается в частности, что термин *idiš bitig* противопоставлен по значению термину *čin bitig* и представляет договор о временном пользовании имуществом без права им владеть и распоряжаться, в то время как *čin bitig* дает право распоряжаться имуществом на правах владельца. В отличие от первых двух терминов *baš bitig* обозначает, по всей видимости, сделку, заключенную в первый раз (основной, первичный документ), и не содержит семантического элемента, определяющего тип и характер сделки. Ср.: *turi=niñ ... maña qılıp birmiš baš bitig idiš bitig ol soñ barın čin bitig ol tip č(a)m č(a)rım qılmaz=män* 'составленный Туры в мою [пользу] документ является документом о временном пользовании, и я не начну впоследствии тяжбу, объявив его "истинным" документом' (*Usp* 6, стк. 2-4); *s(ä)ndäki idiš bidig=ni birip maña čin baš bidig qılıp idyil bidig .kälmiš=tä ornın=ta borluq til(ä)p alayın* 'предъяви документ о временном пользовании, составь [на его основе] "истинный" основной документ и привли мне. По получении документа я буду ходатайствовать и получу взамен виноградник' (I, стк. 12-15).

Из содержания документов вытекает, что наделами отдельных членов общины в особых случаях могла распоряжаться сельская община, за которой признается право отчуждения земли от ее прежнего владельца и продажи ее другому лицу. При наличии соответствующего документа земельный надел сохраняется за его владельцем независимо от того, обрабатывает он его сам или сдает в аренду другому лицу. Размеры арендной платы устанавливаются заранее по договоренности; в рассматриваемом случае плата за аренду должна была быть внесена натурой.

Публикуемые два документа (рис. 21-22) относятся к документам особого типа — деловым письмам. Судя по сохранившимся материалам⁴, в древнеуйгурском обществе способ письменного общения был достаточно распространен; письма являлись неотъемлемым элементом быта в древней Уйгурии. Сохранились письма по преимуществу двух типов — частные и официальные. В зависимости от назначения писем меняется не только их содержание, но и формуляр. Для формуляра частных писем типична развернутая вступительная формула, построенная по трафарету, в котором можно выделить несколько частей: 1) дата (может быть отнесена также в конец письма); 2) имя отправителя в исходном падеже (если письмо написано от имени нескольких лиц — отправитель + название группы в исходном падеже + *bašlap*); 3) адресат в дательном падеже; 4) декларируемая (но не всегда фактическая) причина письменного обращения: *iraq yertin yaqin köñülin ençlik äsänlik ayidu idurbiz* «из дальних мест от близкого сердца, осведомляясь о [вашем] здоровье, посылаем» // *iraqtan üküš köñül ayitu idurmän* «издалека, осведомляясь о [вашем] самочувствии, посылаю» // *iraqtin: üküš köñül ay(i)tu ötünü täginürbiz* «издалека мы созоволим осведомляться о [вашем] самочувствии» и т.п.⁵

Форма официальных писем сравнительно упрощена. Они начинаются краткой вступительной формулой, в которой сообщается, от кого и кому адресовано письмо: отправитель + *sozum* + адресат в дательном падеже. Последующие части составляют произвольно в зависимости от сюжета письма, но два пункта присутствуют в них непременно: 1) тема документа; 2) рекомендация (просьба, предложение, распоряжение) в связи с темой документа или запрещение нарушения условия, поставленного в документе.

Языковой стиль публикуемых писем соответствует стандарту, принятому в деловых документах. Могут быть отмечены следующие графические особенности текстов. В документе I графема, условно обозначаемая знаком *q*, пишется с двумя точками слева (вверху) в медиальной и финальной позициях и без точки в инициальной позиции. В дательном падеже личных местоимений сочетание *ng* пишется двояко:

с точкой слева (над) знаком *л* и без нее. В транскрипции текста указанное различие в начертании передано с помощью знака *л* при наличии точки и знака *л* при ее отсутствии. Графема, обозначаемая знаком *Т*, используется в инициальной позиции, *Д* - в медиальной независимо от их фонетического значения. Отличительную особенность документа II составляет отсутствие знаков препинания, за исключением единственного знака в форме четырех точек, который отделяет первую часть документа, обращенную к группе лиц, от второй его части, обращенной к одному лицу - *Иммишу*.

Документ I (USp 24)*

Транскрипция

- (1) ar-a t(ä)mtür söz-üm turı baqşı-qa
- (2) säniñ borluquñ-nı il
- (3) küçänip ıñal /q/uç-qa sads(a)di
- (4) män boduñ birlä tapışıp säniñ
- (5) sadmışıñ /.../ bolunup maña
- (6) orñıñ-ta borluq birmäkçi boldı
- (7) ämdi s(a)ña söz-üm borluquñ-
- (8) niñ orñıñ-ta borluq til(ä)z-äm(ä)n
- (9) borluq biräyıp /.../ tip turur
- (10) til(ä)maz-äm(ä)n bidig qılıp turur
- (11) töläç quruñ qalmayıp tis(ä)r-s(ä)ñ
- (12) s(ä)pdäki idiş bidig-nı birip
- (13) maña çin baş bidig qılıp
- (14) İdyıl bidig kälmiş-tä orñıñ-
- (15) ta borluq til(ä)p alayın s(a)ña
- (16) borluquñ-niñ sadıñ ın küz-kädäki

* Принятые обозначения: [...] - текст поврежден; [] - пояснительные дополнения в переводе; () - в тексте не обозначенный, восстанавливаемый звук.

(17) qılıp qodayıp bolmasa s(ä)n quruĵ

(18) qaldaĉ(i)ŋ

Перевод

Мое, Ара Темпра, обращение к наставнику Туры. Осу-
ществляя свою волю, община решила продать твой виноград-
ник Инель Кучу. Я вступил в переговоры с общиной, и, так
как это был [виноградник], проданный тобой, [община] ре-
шила предоставить мне вместо него виноградник. Теперь я
обращаюсь к тебе. Если вместо твоего виноградника я по-
требую [другой] виноградник, [мне] намерены предоста-
вить. Если не потребую, составят документ [о продаже].
Если ты не хочешь потерять стоимость [виноградника],
предъяви документ о временном пользовании, составь [на
его основе] "истинный", основной документ и прини мне.
По получении документа я буду ходатайствовать и вытре-
бую взамен виноградник. Плату представлю до осени. В
противном случае ты останешься ни с чем.

Документ II (USP 17)

Транскрипция

- (1) biz bäg buq=a yürün (?) qıpĉaĵ
- (2) bay buq=a başl(a)p il bodun söz=
- (3) ümüz ärkänt (?) /.../ /y/uşomud
- (4) yauisip başl(a)p suvar (soyar ?) bäg/.../ =l(ä)r=
- (5) kä siz=l(ä)r=tä toyın qull ägrı=
- (6) niŋ üsük=lüg turı=niŋ
- (7) oĵ yir=niŋ baş bitig
- (8) bar ärmış- ol bitig qoĉu
- (9) qısıl=ta qayı=ta bols(a)r til(ä)p
- (10) yımış=qa birip yımış=tın
- (11) oĵ til(ä)p allıŋl(a)r turı=qa

- (I2) uluŋ q(a)r(a)q̄ša bolup turur us(a)l
 (I3) qılmaq(1)ar : : yimış=qa söz
 (I4) sän suvar (soyar ?)=l(a)r=tin turi=nin
 (I5) bitigin alıp birgil sän ök
 (I6) tapşurup birgäy=sän

Перевод

Наше, общины, предводительствуемой Бек Бука, Юрунг кыпчаком и Бай Бука, обращение к Сувар(?)#бекам, во главе с ... Джомудом и Яумсипом. У вас имеется основной документ об участке земли, который был выделен (?) для Той-ын Кулы Эгри и по [праву] наследования принадлежит Туры. Где бы в Кочо и Кызыле (∞ где бы в долине Кочо) этот документ ни находился, достаньте его, передайте Йымышу под гарантию (∞ получив от него долю)(?). С Туры затеян большой спор. Не проявите нерачительности. Обращение к Йымышу. Ты достань у Суваров (?) документ Туры. Ты сам же должен его доставить.

Комментарии

I, 2. Употребление слова *e1* в данном случае показывает, что оно выступало не только в значении "представителя какого-либо территориального или административного объединения", но и в значении органа власти, осуществляющего волю членов этого объединения.

I, 2. Слово, следующее после *e1*, в тексте зачеркнуто.

I, 3. *küçän* 'употреблять силу', 'применять насилие'. Ср.: *ol anıñ tavarın küçändi* 'он силой отобрал его имущество' (МК, II, 156).

I, 3. *sads(a)di* в транскрипции В.Б.Радлова дано в форме "каҫаҫы" (*usp*, с.33). Первый знак по начертанию в тексте не может быть прочитан иначе, чем *s* [ср. начертание слов *sänin* (4), *sadıγın* (16) и др.].

I, 10. В тексте - *bidip*. Начертание этого слова в тексте, по всей видимости, следует признать ошибочным, так как сочетание двух деепричастий в тюркских языках встречается весьма редко и появление его в данном случае ничем не мотивировано, в то время как сочетание *bitig qıl-* для уйгурских документов является стереотипным.

I, 11. *quruq qal-* 'остаться ни с чем', 'лишиться всего'. Ср.: Татарско-русский словарь. М., 1966, с.284б; К.К.Юдахин. Киргизско-русский словарь. М., 1965, с. 450б.

I, 12. *idiş bidig*. В чтении В.В.Радлова "арпиш пик" (*der vorläufigen Kontrakt (?)*) (*USp*, с. 33, 34). Правомерность чтения *idiş bitig* подтверждается начертанием этого слова в документе *USp* 6, в котором речь идет об этом же самом документе об аренде виноградника, составленном Ара Темуром и Туры (см. предисловие). По содержанию документа *USp* 6 устанавливается, что *idiş bitig* - временное соглашение об аренде, которое может быть аннулировано в любое время по желанию сдающего в аренду по возмещении арендующим стоимости аренды (см.: *R.R a h m e t i A r a t. Eski türk hukuk vesikalari. - "Journal de la Société Finno-Ougrienne". 1964, N 65, с. 27).*

I, 13. *çin baş bidig* - первичный, основной, "истинный" документ, составленный в присутствии лиц, заключающих сделку (см.: *R.R a h m e t i A r a t. Eski türk hukuk vesikalari, с. 27).*

I, 16. *küz+kädäki* - в чтении В.В.Радлова *küc jäniki* (*USp*, с. 33).

I, 17. *bolmasa* 'иначе', 'в противном случае'. Ср.: Узбекско-русский словарь. М., 1959, с. 96.

I, 18. *qaldaç(1)η* - редкий случай образования 2-го лица ед. ч. от глагольной формы на = *daçu* путем присоединения притяжательного личного аффикса (=η), а не местоименного, согласно с правилами здесь более уместного во избежание смешения с формой принадлежности. Но не исключена возможность того, что этот казус является лишь результатом небрежной манеры письма.

ärw 'ОУТЬ'

ärmiš II, 8

ärkánt (?) - имя собств. II, 3

bačšī /кит./ 'наставник'

bačšī=qa I, I

bar 'есть, имеется' II, 8

baš : baš bišig - основной, первичный документ, состав-
ленный в присутствии договаривающихся лиц, II, 7

bašl(a) 'возглавлять, предводительствовать'

bašl(a)p II, 2, 4

bay : bay buq-a - имя собств. II, 2

bäg I : bäg buq-a - имя собств. II, I

bäg II 'бек'

bäg/.../al(ä)r-kä II, 4

bidig 'документ, письмо' I, IO, I4

čīn baš bidig см. čīn

- ср. bitig

bir- 'давать, предоставлять'

biräyīn I, 9

birgäy-sän II, I6

birgil II, I5

birip I, I2; II, IO

birmäkči I, 6

birlä 'с, вместе с' I, 4

bitig 'документ, письмо' II, 8

bitigin II, I5

baš bitig см. baš

- ср. bidig

biz 'мы' II, I

bodun 'народ'; здесь 'община' I, 4

il bodun см. il

bol- 'быть, становиться', в служ. знач.

boldŷ I, 6

bolś(a)r II, 9

bolunup I, 5

bolup II, I2

bolmasa 'в противном случае, иначе' I, I7

boluq 'виноградник' I, 6, 8, 9, I5

borluqur=ni I, 2

borluqur=niŋ I, 7-8, 16

bura см. *bäg*

čin : *čin baš bidig* - основной, подлинный документ I, 13

idiš : *idiš bitig* свидетельство об аренде; документ о предоставлении чего-либо во временное пользование

idiš bidig=ni I, 12

i1 'народ', здесь 'община' I, 2

i1 bodun - представители одного племени, территориального и административного объединения; община II, 2

inal : *inal /q/uč* - имя собств.

inal /q/uč=qa I, 3

id= 'посылать, направлять'

id'ıl I, 14

käl= 'приходить, прибывать'

kälmış=tä I, 14

küçän= 'применять силу, притеснять'

küçänip I, 3

küz 'осень'

küz=kädäki I, 16

män 'я' I, 4

maŋa I, 5

maŋa I, 13

ol 'тот' II, 8

oŋ I 'часть, доля наследства' II, 7

oŋ II 'поручительство, гарантия' (?) II, II

orun 'место'

ornın=ta 'вместо' I, 6, 8, 14-15

ök - усилительно-выделительная частица II, 15

qaraqış a 'тяжба, спор' II, 12

qayı 'который'

qayı=ta 'где' II, 9

qıl= 'делать, совершать', 'составлять (документ)'

qılıp I, 10, 13, 17

qılmaŋ(1)ar II, 13

qırcaq см. *yıgıp*

qısıl 'долина, ущелье'

qısıl=ta II, 9

qoçu - геогр. название города - Кочо II, 8

qod - в служ. знач.

qodayın I, 17

quç см. inal

qul см. toyın

quruç : quruç qal= 'остаться ни с чем'

quruç qaldac(ı)ñ I, 17-18

quruç qalmayın I, 11

sad= 'продавать'

sadmişın I, 5

sads(a)dı I, 3

sadıç 'стоимость'

sadıç ın I, 16

sän 'ты' I, 17; II, 14, 15

s(a)ña I, 15

s(a)ña I, 7

s(ä)pdäki I, 12

säniñ I, 2

säniñ I, 4

siz 'вы'

siz=l(ä)r=tä II, 5

soyar см. suvar

söz 'слово, обращение' II, 13

söz=üm I, 1, 7

söz=ümüz II, 2-3

suvar (?) - название рода, фамилия (?) II, 4

suvar=l(a)r=tın II, 14

sür см. suvar

tarış= 'вступать в переговоры'

tarışıp I, 4

tapşur= 'доставить, вручить'

tapşurup II, 16

tämür см. are

ti= 'говорить, сказать'

tıp I, 9

tıs(ä)r=s(ä)ñ I, 11

tilä= 'желать, требовать', 'хлопотать о предоставлении (чего-л.)'

til(ä)p II, 9, II; I, 15
 til(ä)mäs-ä-m(ä)n I, 10
 til(ä)z-ä-m(ä)n I, 8
 toyIn : toyIn qull ägri - имя собств. и прозвание (?)
 toyIn qull ägri-niñ II, 5-6
 töläš «возмещение (стоимости чего-л.)» I, 11
 tur- - в служ. знач.
 turur I, 9, 10; II, 12
 turI - имя собств. I, 1
 turI-niñ II, 6, 14
 turI-qa II, 11
 uluq «великий» II, 12
 usal «небрежность, опрометчивость» II, 12
 üsüklüg «выделенный» II, 6
 uauisip - имя собств. II, 4
 yir «земля»
 yir-niñ II, 7
 yImiš - имя собств.
 yImiš-qa II, 10, 13
 yImiš-tin II, 10
 /y/ušomud - имя собств. II, 3
 yürün (?) : yürün qırçaq - имя собств. II, 1

Примечания

- 1 См. *USp*, с. 6
- 2 Там же, № 24, с. 88.
- 3 Там же, с. 28-24.
- 4 См.: S. T e z s a n, P. Z i e m e. *Uigurische Brieffragmente*. - *Studia Turcica*. 1971, с. 451-460.
- 5 Там же.

**"КЛАССИЧЕСКАЯ" САНКХЯ ПО ТРАКТАТУ
МАДХАВЫ "САРВА-ДАРШАНА-САНГРАХА"**

Целью настоящей работы является анализ систематизации учения одной из самых важных философских школ древней и средневековой Индии в трактате Мадхавы "Сарва-даршана-санграха" - "Собрание [учений] всех систем" (далее - СДС)¹,

СДС принадлежит к жанру философских компендиумов, в задачу которых входило объективное изложение основных положений всех или наиболее значительных школ философии, что позволяло суммировать результаты, достигнутые самыми различными течениями индийской философской мысли. При этом авторы этих текстов ограничиваются, как правило, только изложением философских систем и не выступают с их критикой от своего лица. Составители же более подробных компендиумов, излагая положения одной школы, даже вступают в полемику с ее позиции с другими системами.

Для лучшего понимания приводимых ниже отрывков из СДС следует учесть некоторые особенности ее структуры.

Автор СДС, известный философ-ведантист школы адвайта Мадхава (Мадхавачарья), написал этот трактат приблизительно в 1380 г., в эпоху, когда уже давно сложились все системы индийской философии. Трактат Мадхавы является одним из последних значительных произведений этого жанра² и относится к периоду поздней схоластики.

СДС охватывает все значительные системы, сложившиеся ко времени ее создания, и является, кроме того, самым подробным из произведений своего жанра. Переходя от одной школы к другой (каждой посвящена глава), Мадхава излагает их в следующем порядке: настики, наиболее далекие от веданты, - локайтики, буддисты (четыре основных течения) и джайны; две ведантистские школы, открыто вступающие против адвайты, - системы Рамануджи и Мадхвы;

четыре шиваитские системы - накулима-пашупата, шайва, пратьябхиджня и расешвара; астики, исследующие преимущественно вопросы эпистемологии, - вайшешика, ньяя, мианса и система грамматистов (Панини-даршана); астики, исследующие главным образом проблему "Я", - санкхья, Йога и, наконец, вероятно, добавленная позднее³ адвайта как высший результат всей философии, с точки зрения Мадхавы⁴. Почти каждая глава начинается с критики какого-то (иногда самого важного) положения системы предыдущей главы.

Полемика не только связывает разные главы, но и часто композиционно организует внутри каждой главы ее содержание (см. главу о санкхье, § 2-3). Такой способ изложения известен по многим классическим комментариям, но здесь, кроме того, преследуется цель дать максимально сжатое сопоставление решений разными школами одних и тех же философских вопросов.

Если в задачу более ранних компендиумов, таких, как "Шад-даршана-самуччая" или "Сарва-даршана-сиддханта-санг-раха", входило только краткое перечисление основных "догматов" школ, то СДС подробно излагает их доктрины по их оригиналам.

Изложение представлено в единстве авторского и цитируемого текста (краткие отрывки из главных сочинений рассматриваемой системы и из литературы шрути и смрити в главах, посвященных "ортодоксальным" даршанам). Чаще всего цитата призвана подтвердить изложение автора (тогда она завершает его). Реже Мадхава выступает как обычный комментатор цитируемого отрывка (см. главу о санкхье, § 1-2).

Текстом санкхьи, учение которой излагается в СДС, является "Санкхья-карика" (далее - СК), которая вместе со своими комментариями и образует "классическую" санкхью⁵. СК, написанная Ишваракришной в IV-V вв., является самым ранним из полностью сохранившихся текстов даршаны и кратко - в 73 стихах (кариках) - обобщает основные ее доктрины.

В учение СК входят 60 традиционных топиков санкхьи,

которые, согласно Ишваракришне, содержались в предшествующем ему тексте ("Шантитантра"), до нас не дошедшем. Комментарий СК Вачаспати Мишры делит их на 10 основных: 1 - существование пуруши и Prakriti, 2 - единственность последней, 3 - существование ее как объекта познания, 4 - отличность ее от пуруши, 5 - подчиненность ее его интересам, 6 - множественность пуруши, 7 - разъединение его с Prakriti, 8 - его соединение с нею, 9 - особый способ существования тела после "освобождения" (*Yogavṛtti*), 10 - бездеятельность пуруши - и 50 дополнительных, в которые входят 5 видов заблуждения, 28 дефектов органов познания, чувств и действий, 9 состояний "удовлетворенности" (*tustī*) и 8 - "достижений" (*siddhi*)⁶.

На СК было составлено порядка десятка комментариев. Один из важнейших и самый известный - "Санкхья-таттва-каууди" ("Луны свет истины санкхьи") (далее - В) знаменитого философа Вачаспати Мишры, жившего в IX в. н.э., комментировавшего также тексты всех пяти классических даршан, за исключением вайшеники. В § I главы о санкхье Мадхавы прямо ссылается на него.

В эту работу мы включили полный перевод главы, посвященной санкхье, и все отрывки из других глав, в которых представлены ее доктрины. Не включены цитата и комментарий ее из СК (стих ?) в главе о философии Мадхавы, так как в этом случае СК просто цитируется, а не используется как источник, выражающий определенное учение школы, и очень длительная и подробная полемика с санкхьей в главе об адвайте, представляющая интерес скорее для исследования философии Шанкары, чем самой санкхьи (см. примеч. 3).

Нами переводы из СДС основаны в первую очередь на издании этого текста В.Ш.Абхьянкаром, составившим на него первый санскритский комментарий и исправившим многие недочеты предшествующих изданий (*"Sarva-darśana-saṅgraha of Sāyana-Mādhava, ed. ... by the late V.Sh.Abhyankar". Poona, 1951*). Мы также пользовались изданием *"Śrīmanmadhava-cārya-pranītaḥ sarva-darśana-saṅgraha"* (Poona, 1966). Введенное нами деление текста главы о санкхье на параграфы

оправдано тем, что в каждом из них представлена законченная тема.

Пояснения к переводу главы "Система санкхьи"

§ 1. Комментирует СК стих 3 и использует для своего изложения стихи 3, 22, 24-27, в которых представлена онтология санкхьи как формально-логическое определение субстанций по их качествам, отличие практики (источника всего материального мира и любой интеллектуально-психической активности космоса) от пуруши (духа как чистого субъекта), т.е. топик 4 (см. выше).

Поскольку в санкхье макрокосмический уровень описания мира находится в очень последовательном соответствии с рассмотрением субъекта, то "космология" (учение о возникновении мировых субстанций) совпадает с "психологией" (учением об органах познания, чувств и действий).

Определение субстанций дается путем введения формальных признаков: верхней границей мира санкхьи является начало, которое только производит другие субстанции, не будучи само произведенным, а нижней границей - "непроизводящее и непроизведенное". При этом указывается принцип, исходя из которого можно судить о наличии в любой субстанции этого определяющего атрибута - быть *prakṛti* (см. примеч. 8): способность производить качественно отличное. Этот же принцип позволяет выявить отличие духа от всего, что связано с пракрити; для того чтобы подчеркнуть этот контраст, Мадхав говорит о "непроизводительности" пуруши, которая в отличие от "непроизводительности" рассматриваемых непосредственно перед ним других 16 субстанций связана с тем, что он вообще вне всякого действия (ср. определение как "стоящего на вершине").

Систематичность изложения Мадхавы (которое ведется в рамках комментирования СК 3) - "космология" комментирует "онтологию" - дополняется тем, что после классификации субстанций и объяснения ее указываются средства их познания - намечается будущее исследование Мадхавой природы описанных субстанций и их связи.

Интерпретация различных аспектов определения пракрити, а также принципа *prakṛti* и описание возникновения материальных первоэлементов из танматр заимствованы у В.

§ 2. Посвящен только одной карике, а именно 9-й, содержащей логическое обоснование паринама-вады (см. примеч. 7) – учения о "саткарья-ваде", заложенности следствия в причине в не проявленном виде.

Если в § 1 просто указывается порядок происхождения различных субстанций от пракрити, то здесь обнаруживается, что их общее происхождение объясняется тем, что они уже изначально были заложены и выступают, собственно, как многообразие ее форм, а не как самостоятельные элементы мира. Таким образом, можно говорить об одной пракрити в двух состояниях – проявленном и не проявленном, что и составляет сущность эволюции в философии санкхьи. Так § 2 объясняет смысл § 1.

Аргументы, обосновывающие саткарья-ваду, приводятся в следующем порядке: 1 – от причины к следствию – указывает, что инструментальная причина не может реализовать того, что в причине не было заложено; 2–4 – от следствия к причине – показывает, как требование связи следствия с конкретной причиной ведет к признанию его предшествующего существования; 5 – касается уже не механизма выявления изначально существующего следствия, а самого принципа понимания причины и следствия как разных состояний о д - н о й вещи.

§ 2 завершается (и в этом его смысл) тем, что вышеприведенное наличие следствия в причине, доказанное на примере конкретных вещей, сохраняет свою силу и для космической эволюции, изложенной в § 1, путем указанного в карике 4 "вывода", а именно вывода по аналогии "саманья-то-дриштам" (одна из трех форм вывода, принятая как в ньяйе, так и в санкхье, о его применении именно к этому случаю – СК 6).

Композиционно в § 2, как и у В, карика 9 комментируется полемически. При этом полемика не совпадает с изложением пунктов СК 9, так как аргументы, приводимые в

этом стихе, направлены только против найяиков, а точка зрения буддистов отвергается сразу как наиболее неприемлемая для санкхьяйиков.

Вся аргументация § 2, за исключением опровержения буддистов, является сокращением комментария В к СК 9.

§ 3. Охватывает по содержанию положения СК 10-16, содержащих важнейшую концепцию санкхьи, первые топикки - о существовании пракрити и ее единственности (см. выше). При этом вначале вводится новое определение вещей через их способность вызывать три вида отношения к ним, а затем впервые определяется пракрити как их причина - излагается знаменитая концепция трех гуи.

Последнее положение § 2 утверждало, что, зная природу следствия, можно, основываясь на учении санкхьи о причинности, выявить причину. § 3 непосредственно развивает эту мысль, характеризуя причину трехгуиных вещей как сами три гуи в определенном состоянии (ср. определение пракрити в § 1).

Если до этого были опровергнуты противники учения о пракрити как причины мира, отрицавшие возможность нахождения всех следствий в одном первоначале, то теперь на основании признания саткарья-вады ликвидируется последнее "препятствие" - теория адвайты о том, что вся совокупность следствий заключается в чистом сознании - брахмане - или, с точки зрения санкхьяйиков, что одно качество содержится в двух совершенно разных вещах (ср. об аргументе 5 в пояснении к § 2). В этой полемике с ведантистами используются все те средства доказательства, о которых говорилось в § 1: первый аргумент отражает простое наблюдение вещей (в какой-то мере соответствующее чувственному восприятию), следующий аргумент - развернутый силлогизм - соответствует выводу и, наконец, обращение к упанишаде - достоверному свидетельству.

Первый аргумент и силлогизм, а также пример с женщиной заимствованы у В, пример с горшком и объяснение слова *molta* представляются принадлежащими самому Мадхаве. Интерпретация приведенного отрывка из "Шветашватара упанишады" в духе теории гуи является общепризнанной в санк-

хье, хотя и отвергается ведантистами (см. главу об адвайте в СДС).

§ 4. Включает положения СК 56-58 и 60, в которых показано, что описанный выше эволюционный процесс осуществлялся пракрити "бескорыстно", ради цели пुरुши (топик 5 - см. выше).

В связи с этим выясняется новое ее качество наряду с трехгунностью, которое обнаружилось только теперь, - бессознательность как неразличение своих и чужих целей. С другой стороны, именно поэтому она не нуждается в надзоре высшего начала, которое как раз благодаря необходимости осознания своих целей и отстраняется от творения. Поэтому она выступает как первоначало и единственный источник деятельности - так вновь обосновывается положение § 1 о ней как о первой субстанции. Здесь же заканчивается и тема вступления: устраняется последнее препятствие для признания паринама-вады - необходимость разумного агента творения.

Возражение противника и опровержение его заимствованы из комментария В к СК 57 в сокращенном виде.

§ 5. Включает положение СК 21, посвященное причине соединения пракрити и пुरुши (топик 8), а также 59 и 61, в которых говорится об окончании деятельности пракрити, выполнившей свое предназначение (топик 7). Мадхава ограничивает этим свое изложение и не касается эсхатологии - описания состояния освобожденного пुरुши, так как его интересует только деятельность пракрити и ее окончание.

Систематичность Мадхавы проявляется здесь в самой высокой степени: только после описания эволюции первой субстанции он объясняет причину этой эволюции (сознательно нарушая в своем изложении композицию СК) и одновременно завершения ее. Начало и конец деятельности пракрити связаны с пуршей как действующей и в то же время целевой причиной, выражаясь языком классической европейской философии. Телеологическое обоснование эволюции представляет собой новый уровень объяснения по сравнению с каузальным: ранее выяснялось, как она осуществлялась, а теперь - для чего.

§ 5 позволяет вернуться к "исходному положению" субстанций мира, описанным в § 1, и понять его не как исходное, но как результат определенного процесса – соединения двух первоначал; таким образом, круг изложения замыкается.

Необходимо иметь в виду, что указание начала и конца эволюции пракрити не означает ее конечность: пракрити безначальна и поэтому бесконечна. Об окончании ее деятельности можно говорить только в смысле ее взаимодействия с одним пурушей, а не со всеми вместе.

Сравнение двух первоначал со слепым и хромым заимствовано из комментария Гаудапады на СК, объяснение причины стремления пуруши к освобождению – из В.

Глава "Система санкхьи"

Вступление

"Но как почитать виварта-ваду после того, как санкхьянки, готовые представить ей возражения, провозгласили паринама-ваду⁷?!" – так они сами заявляют.

§ 1

Сжато их учение можно характеризовать как такое, в котором допускаются четыре вида вещей. Один из них – только производящее (*prakṛti*), другой – и производящее и произведенное, третий – только произведенное (*vikṛti*), четвертый – непроизводящее и произведенное.

При этом только производящее, означаемое словом "прадхана", есть корень-пракрити и не является произведенным из чего-либо⁸. "Пракрити" происходит по этимологии от глагола "производить" и означает состояние равновесия гун саттвы, раджаса и тамаса. Сказано ведь: "Корень-пракрити – произведенное" (СК 3); она и корень и производящее, поэтому "корень-пракрити". Она – корень

всей совокупности следствий, начиная с махата, и нет ничего, что было бы корнем по отношению к ней, — иначе будет бесконечный регресс. При этом не следует возражать: "В данном случае регресса нет, как его нет и в серии семя-росток", ибо такое возражение было бы необоснованным⁹.

И производящее и произведенное — махат, аханкара и "тонкие" элементы, ибо сказано: "Производящих-произведенных — семь, начиная с махата" (СК 3). Смысл этого: семь субстанций, начиная с махата, будучи производящими, являются, в свою очередь, и произведенными, т.е. производящими-произведенными. Так, субстанция махат, обозначаемая как "внутренний орган", — производитель аханкары и она же — произведенное корня-пракрити¹⁰. Также субстанция аханкара, по-другому именуемая "Примысливание себя"¹¹, — продукт махата и производитель пяти "тонких" элементов, когда в нем доминирует тамас. И тот же аханкара, когда в нем доминирует саттва, — производитель одиннадцати способностей, из которых способности чувств называются: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; способности действия — речь, манипуляции, ходьба, выделение и размножение, а орган, сопричастный природе обеих групп, — манас. Не "излишен" и раджас, являющийся причиной обеих групп, ибо обеспечивает само действие, необходимое для их порождения. Сказано ведь Ишваракришной: "Примысливание себя" — это аханкара, из него — двойное творение: группа одиннадцати способностей пяти "тонких" элементов. Из аханкары, называемого "превращающимся", возникает саттвичная группа одиннадцати, из него же, называемого "началом вещей"¹², — тамасичные "тонкие" элементы, оба творения — от раджаса. Способности чувств называются: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; речь, манипуляции, ходьба, выделение и размножение называются способностями действия; сопричастен к обеим группам из-за сходства манас, орган мышления" (СК 24–27). Подробнее об этом — в "Таттвакау-муди" учителя Вачаспати.

Только произведенное — пять "грубых" элементов (*mahā-bhūtāni*), начиная с "афира"¹³ и одиннадцати способностей.

Сказано ведь: "Только произведенных – шестнадцать" (СК 3). Смысл этого: имеется группа, в которую выделены шестнадцать субстанций, они – произведенные, не являющиеся производящими. Хотя такие вещи, как земля, и производит такие, как коровы и горшки, последние, однако, не отличаются от них по своей сущности, поэтому первые не являются их "производителями". А здесь под словом "производящий" подразумевается то, что имеет способность производить сущностно от него отличное. Ввиду же сходства таких вещей, как земля, с такими, как коровы и горшки, по массовности и воспринимаемости органами чувств у них нет существенного различия. "Грубые" элементы, начиная с "афира", обладающие соответственно одним, двумя, тремя, четырьмя и пятью качествами, порождены "тонкими" элементами: звуком, осязанием, формой, вкусом, запахом, когда последующие среди них соединяются с предыдущими¹⁴. О творении органов сказано выше. Сказано ведь: "Из пракрыти возник маут, из него – аханкара, из того – группа шестнадцати, а из пяти, входящих в нее, – пять "грубых" элементов" (СК 22).

То, чем нельзя приписать ни одно из двух определений, – пуруша. Ибо сказано: "Не-производитель, не-производимый – пуруша" (СК 3). Смысл этого: пуруша, "стоящий на вершине"¹⁵, вечный, неизменяющийся, не является производителем или произведенным из чего-либо.

Для суждения об этих двадцати пяти субстанциях принимаются три средства познания. Ибо сказано: "Восприятие, вывод и достоверное свидетельство предпочитают как тройственное средство познания, так как они заключают в себе все, что содержится в остальных. Предмет же познания утверждается средством познания" (СК 4).

§ 2

По вопросу о связи следствия с причиной имеются четыре непримиримые точки зрения. Буддисты заявляют, что сущее возникает из не-сущего. Согласно найяикам и дру-

гим, из сущего возникает не-сущее. По учению ведантистов, совокупность следствий выступает как нечто призрачное по отношению к причине как сущему, а не реальное. Согласно же санкхьяикам, из сущего возникает сущее¹⁶.

При этом точка зрения, согласно которой сущее возникает из не-сущего, является безосновательной, ибо невозможно приписать свойства причинности тому, что лишено признаков, как заячьим рога, и утверждать тождество пустого и непутого.

Неверно также утверждение, что из сущего возникает не-сущее, ибо не могут возникнуть признаки, связанные с существованием у того, что не существовало до действия инструментальной причины, как заячьим рога. Ведь даже искуснейший не может превратить синее в желтое. Возражение же "Ну а если у кувшина допустить два качества - существование и несуществование?" - было бы некорректным ввиду необходимости существования самой вещи, ибо утверждение: "Имеется такое-то качество у несуществующей вещи" - противоречило бы самому словоупотреблению. Поэтому следствие должно существовать и до действия инструментальной причины¹⁷, ибо проявляется только то, что существовало, как масло в сезамовых зернах, когда их выжимают, или молоко у коровы, когда ее доят. О том же, что в своей причине не существовало, ничего подобного сказать нельзя.

Более того, причина как породитель следствия либо должна быть связана с ним, либо нет. В первом случае приходим к существованию в ней следствия. Ведь только между двумя существующими вещами может быть связь - таков закон. Во втором случае все следствия возникли бы из чего угодно, ибо если нет связи, то безразлично из чего. Так ведь сказал учитель санкхьяиков: "Если бы следствия не существовали [ранее], у них не было бы связи с причинами, которые могут относиться только к существующему. Желавший возникновения несвязного не найдет порядка"¹⁸.

Возражение же: "Причина, даже не связанная со следствием, породит именно то, возможность чего в нем заложена. А возможность выводится из наличия самого следствия" - не удовлетворит. Ибо нельзя будет выяснить, име-

ется ли в сезамовых зернах возможность появления сезамового масла, когда его нет, ибо снова встанет дилемма о связности.

Также из-за отсутствия различия между причиной и следствием следствие не существует отдельно от причины. Ведь ткань от ниток не отлична, так как она есть их качество. Нельзя сказать: это – одно, а это – другое, как корова и лошадь. Ведь ткань – их качество, поэтому она не есть другая вещь. Возражение: "Тогда пусть нитки сами по себе выполняют функцию одевания" – отвергается, ибо они осуществляют деятельность, направленную на выполнение функции одевания в проявленном состоянии – ткани, когда они выступают в другой форме. Как члены черепахи, уйдя внутрь, скрываются, а выйдя наружу, выявляются, так же выявляются и такие вещи, как ткани, причина которых – нитки, или, как говорят о них, возникают. Когда же они находятся в скрытом виде, о них говорят как о несуществующих. Но неверно, что несуществующее может возникнуть или существующее погибнуть. Как сказано в "Бхагавадгите": "Нет бытия у несуществующего и небытия у существующего" (II, 16).

Отсюда, исходя из следствия, можно путем вывода заключить о прадхане как о причине. Как сказано: "Ввиду невозможности произвести то, чего не было, наличия связи с причинами¹⁹, невозможности возникновения всего из всего ввиду того, что вещь производит только то, на что она способна, и наличия природы причины в следствии выводится [предыдущее] существование следствия" (СК 9).

§ 3

Неверно также, что из сущего брахмана возникает мир как иллюзорный, ибо нет противоречия в противоположном взгляде, так же как невозможно приписать отношение "субъект-предикат" сознанию и бессознательному ввиду отсутствия у них сходства, как у золота и жемчуга.

Поэтому, если сущность мира выражается через отноше-

ния счастья, несчастья и безразличия, то они и образуют его причину. Имеет место силлогизм: вся совокупность бытия имеет причину, включающую в себя счастье-несчастье-безразличие, ввиду того что неотделима от них. Ведь что от чего неотделимо, то оно и имеет в качестве причины, как золотые ожерелья, неотделимые от золота, имеют его в качестве причины. Так и в этом случае. При этом то, что имеет природу счастья, соответствует саттве в причине мира, несчастья - раджасу, безразличия - тамасу - так заключаем о трехгунной природе причины. Все воспринимается как связанное с тремя гунами. Например, Майтра, муж Сатъявати, испытывает к ней более чем к другим женам радость, так как по отношению к нему у нее обнаруживается гуна саттвы; ее сожжены - страдание, так как по отношению к ним у нее обнаруживается гуна раджас. А Чайтра, женой которого она не является, испытывает к ней безразличие, так как по отношению к нему у нее обнаруживается гуна тамас. Равным образом полученный кувшин приносит радость, отнятый - огорчает, а для того, кому не нужен, он посторонний предмет²⁰. Отношение же к предмету как к постороннему называется безразличием, ибо слово "безразличие" (*moha*) образуется от глагола, имеющего смысл "быть оцепеневшим в состоянии обморока", так как в состоянии безразличия деятельность ума не возникает. Поэтому вся совокупность бытия, имеющая природу счастья-несчастья-безразличия, определяется как имеющая трехгунную прадхану своей причиной²¹. Так говорится в "Шветашватара-упанишаде": "Один нерожденный наслаждается с нерожденной, красно-бело-черной, порождающей многочисленное себе подобное потомство, возлежа с ней рядом, другой оставляет ее, вкусившую наслаждение" (Шв. уп. IУ,5). Здесь слова "красная", "белая", "черная", сходные по значению со словами "окрашивание", "проявление" и "сокрытие", служат объяснением трех гун: раджаса, саттвы и тамаса.

§ 4

Возражение: "Но ведь прадхана, бессознательная и сознанием не управляемая, не может участвовать в порождении следствий, начиная с махата²², поэтому у нее должен быть какой-нибудь разумный руководитель, и в качестве такого надо принять всезнающего Верховного владыку (*parameśvara*)"-неудовлетворительно. Ибо прадхана, даже бессознательная, осуществляет деятельность в силу стоящей перед ней задачи. Ведь известны примеры, когда что-то бессознательное и сознанием не управляемое действует ради человеческих целей. Как молоко ради выращивания ребенка или как бессознательная вода для нужд людей, так и бессознательная пракрити может действовать ради освобождения пुरुши. Так ведь сказано: "Как рост теленка - мотив деятельности бессознательного молока, так освобождение пुरुши - мотив деятельности прадханы" (СК 57).

Громкое же заявление тех, кто учит о существовании Верховного владыки: "Верховный владыка действует из сострадания" - совершенно сводится на нет дилеммой: действует в таком случае Верховный владыка до творения или после него? В первом случае желание избавить души от страдания не может возникнуть, ибо они не могут испытывать его из-за отсутствия у них тел и прочего. Во втором случае порочный круг: творение обуславливается состраданием, а сострадание - творением.

Отсюда следует, что эволюция даже бессознательной и сознанием не управляемой прадханы в виде махата и других начал направлена для осуществления целей пурши и имеет причиной соединение с ним.

§ 5

Как вблизи даже неподвижного магнита железо начинает двигаться, так с близостью бездеятельного пурши связана активность пракрити. Связь прадханы с пуршей вызвана взаимной нуждой, как у слепого с хромым. Практи, как

то, что вос-принимается, нуждается в пуруше для того, чтобы быть воспринятой²³. Пуруша же, не постигая различия между собой и махатом, когда тень последнего падает на него, хочет устранить три страдания, пребывающие в нем, и поэтому нуждается в освобождении²⁴. Но это осуществляется осознанием отличия пуруши от прадханы²⁵ и без последней невозможно — так пуруша нуждается в прадхане для своего освобождения. Допустим, слепой и хромой ушли в дорогу с караваном, но волею судьбы, отбившись от него из-за наводнения, туда-сюда бродят и, преисполненные страха, случайно встречаются. При этом слепой сажает себе на плечи хромого и благодаря тому, что хромой видит дорогу, попадает в желанное место, так же как и хромой, сидящий у него на плечах. Так и мировое творение осуществляется взаимной нуждой прадханы и пуруши. Как сказано: "Ради того, чтобы прадхана была вос-принята, а пуруша освобожден, осуществляется соединение обоих, подобно союзу слепого с хромым. Творение мира осуществляется этим соединением" (СК 21).

Допустим, цель пуруши есть причина деятельности прадханы. Но как эта деятельность прекращается? Об этом говорится так: как неверная жена уже не вернется к мужу после того, как обнаружены ее грехи, или как танцовщица удаляется после того, как она выполнила свое предназначение, так и пракрити. Как сказано: "Как танцовщица, показав себя публике, прекращает свой танец, так и пракрити, показав себя пуруше, оставляет его" (СК 59).

Так изложено учение приверженцев основателя "атеистической" (*nirīśvara*) санхьи Капилы.

Из главы "Система шайва"²⁶

И неверно, что она (душа) бездейственна, как считают санхьяики. Ибо, согласно шрути, после того как она вырвана из уз, у нее обнаруживается природа Шивы как сознания, имеющего форму вечного, непревзойденного видения-действия. Так сказано превосходным Мригендрой²⁷:

"Согласно шрути, после уз - состояние Шивы.

Это есть сознание, имеющее природу видения-действия, всегда в себе пребывающее. Поэтому, после того как наступает освобождение, наступает, согласно шрути, все-видение (обращенность во все стороны)".

Из главы "Система ньяя"

В учении, именуемом санхьей, освобождение также означает уничтожение страдания²⁸, но как установление пуруши в своем (истинном) положении после прекращения деятельности пракрити, когда достигнуто знание об их различии. Остается выяснить, где обнаруживается это знание - в пуруше или в пракрити. Оно не может быть в пуруше, ибо это противоречит его определению как "стоящего на вершине"²⁹, но и не в пракрити ввиду ее бессознательности. Кроме того, спрашивается, изначально ли активна пракрити? В первом случае освобождения не будет, ибо она по своей природе остановиться не может. Во втором случае весь мир однажды разрушится³⁰.

Из главы "Система миманса"

(Речь идет о возможности доказательства безусловной авторитетности Вед.)

Сказано ведь: "Санхьяики придерживаются того, что истинность и ложность выявляются сами по себе; найлики - что и первое и второе выявляются с помощью чего-то другого; буддисты считают, что второе выявляется само по себе, а первое - через что-то другое; ведантисты - что первое - само по себе, а второе - через что-то другое"³¹.

Ознакомление с изложением учения "классической" санхьи в трактате Мадхавы позволяет сделать некоторые общие выводы, существенные для понимания этой философской системы и значения ее отражения в СДС.

1. СДС является адекватным изложением СК, строго опирающимся на ее текст. О том, насколько Мадхава пытается адаптироваться к традиции санхьи, свидетельствует, что глава о санхье включает шесть из десяти главных топиков ее учения: существование пуруши и пракрити, единственность последней, подчиненность ее целям пуруши, их отличие один от другого, соединение и разъединение. В ней следующим образом представлено содержание СК: подробно комментируются карики 3 и 9, цитируются - 4, 21, 24-27, 57 и 59, охватываются по содержанию - 10-16, 56, 58, 60-61. Более того, изложение опирается на комментарий В, которому оно следует часто буквально.

2. Самостоятельное же значение изложения Мадхавы заключается в его чрезвычайно удачной попытке раскрыть логику развития концепции пракрити, чему и посвящена вся глава о санхье и что было бы невозможно в рамках обычного комментария к тексту.

Для этого Мадхава вначале описывает пракрити с точки зрения одного формального признака как первую субстанцию, порождающую другие (§ 1); далее он выявляет механизм ее эволюции и позволяет понять, что речь шла не о множестве начал, а только об одном в его "проявленном" виде (§ 2); если обратиться к тому, как функционируют все вещи (одушевленные и неодушевленные) - пракрити - их источник определяется как единство трех гуи (§ 3); поскольку выяснен механизм ее эволюции и определен ее характер как источника и агента определенного действия, возникает необходимость выявить мотив ее деятельности - выясняется ее подчиненная, "бескорыстная" природа (§ 4); только теперь можно узнать конкретно поставленную перед ней цель, которая оказывается для нее и движущей причиной и осуществление которой означает конец ее деятельности (§ 5). Такому содержанию главы полностью соответствует форма изложения - последующие параграфы комментируют определенные положения и общий смысл § 1, а заключительная часть изложения позволяет вернуться к его началу.

3. Глава о санхье дает в некотором роде и систематизацию познания пракрити в философии санхьи. С одной

стороны, указываются средства ее познания — главная роль здесь отводится "абстрактному" выводу по аналогии, в то время как восприятие и свидетельство ирроти играют подчиненную роль. С другой стороны, показано, как знание о праkritи достигается путем отрицания всех противоречащих санкхье теорий (каузальных и темстической, § 2-4), поэтому, начиная со вступления и кончая завершением § 3, проводится опровержение ведантистской концепции вивартавады, при котором полемика с другими системами философии играет подчиненную роль.

4. Главы о других системах указывают весьма важные и сложные для понимания философии "классической" санкхьи проблемы, вызывавшие постоянную критику ее противников, прежде всего вопросы о природе пуруши и локализации "различительного знания". С целью сопоставления философских учений Мадхава демонстрирует как одно и то же положение школы выглядит с точки зрения ее адептов и ее противников.

5. Анализ данных СДС об учении санкхьи позволяет полнее и точнее очертить основные проблемы, выдвигавшиеся этой философской системой, сыгравшей огромную роль в общем развитии философской мысли древней и раннесредневековой Индии. Изучение структуры текстов санкхьи дает возможность уяснить место ее в ряду других древнеиндийских философских течений, ее связь и радикальные расхождения с ними и позволяет более четко разграничить различные пласты в эволюции этой системы.

Примечания

¹ СДС известна еще индологам начала XIX в. Полный перевод текста был осуществлен в 70-е годы прошлого века Коуэллом и Гау — *The Sarva-darśana-samgraha or review of the different systems of hindu philosophy by Mādhava Āchārya. Transl. by E.B.Cowell and A.E.Cough. Varanasi-I, 1969 (6th ed.)*. Кроме того, первые девять глав (до вайшешики) перевел П.Дойссен в третьей части первого тома "Всеобщей истории философии"; имеются и переводы отдельных глав, выполненные индологами разных стран. На русский язык Н.П.Аникиевым переведена глава о локаятиках ("Антология мировой философии". Т. I. Ч. I. М., 1969).

² Самым ранним из известных нам компендиумов является краткий стихотворный трактат джайнского философа Харибхадры (УП в.) "Над-даршана-самуччая" (перевод на русский язык сделан Н.П.Аникеевым в том же издании), на который много позже был составлен известный комментарий "Таттва-рахасья-дипика" Гунаратны. Джайнское сочинение (анонимное) "Сарва-сиддханта-правакаша", как, вероятно, и недостоверно приписываемый Нанкаре стихотворный трактат "Сарва-даршана-сиддханта-санграха", были написаны до XI-XII вв. Время составления анонимной (вероятно, ведантистской) "Сарва-мата-санграхи", посвященной в основном теории познания различных школ и "Над-даршана-сиддханта-санграхи" джайна Рамабхадры, неизвестно. Небольшой трактат джайнского философа Раджанекхары, одноименный компендиуму Харибхадры, относится к XIV в. Единственный относительно известный компендиум, относящийся к более позднему времени, - "Прастхана-бхеда", крайне скатое изложение ведантиста Мадхусуданы Сарасвати, жившего, вероятно, в XVII в. (перевод в первой части первого тома "Всеобщей истории философии" П.Дейссена). Подробнее о компендиумах см.: *M. W i n t e r n i t z. Geschichte der indischen Literatur. Lpz., 1902-1922, Bd 3, s. 419-421*; а также С.Р а д х а к р и н а н. Индийская философия. Т. I. М., 1956, с. 45.

³ Глава о Нанкаре, самая объемная, включается только в издания СДС начиная с 1906 г. Так, в рукописи, с которой был сделан полный перевод, после изложения Йоги говорится: "Система Нанкары, жемчужина в венце всех систем, следующая здесь по порядку, наложена нами в другом месте и здесь не рассматривается (см.: *The Sarva-darśana-saṅgraha...*, transl. by E.B.Cowell and A.E. Gough, s. 273). Кроме того, глава начинается с критики не непосредственно предшествующей ей Йоги, а санкхьи, чем нарушается структура текста. Эта полемика ведется буквально с каждым положением из главы о санкхье, начиная с § 3, что также нехарактерно для других глав.

⁴ Такой же порядок изложения в ведантистской "Сарва-даршана-сиддханта-санграхе": локаята, джайнизм, буддизм (четыре школы), вайшешика, ньяя, миманса (две школы), санкхья, Йога, философия "Махабхараты" и веданта. Ближе к этому расположено и в "Сарва-мата-санграхе".

⁵ Под "ранней санкхьей" подразумевается учение санкхьи главным образом в упаниадах и "Махабхарате", под поздней - развитие школы после СК, в основном в "Санкхья-сутрах" и в комментариях на них Виджняна Бхикшу.

6 Вачаспати Мишра приводит это перечисление предметов учения санкхьи как цитату из трактата "Уадха-варттика", о времени и авторстве которого имеются самые противоречивые мнения, как и о самом характере сочинения. Имеется и другая классификация 60 тошиков, но она менее авторитетна.

7 Паринама-вада - учение о трансформации пракрити в феномены "проявленного" мира - одно из важнейших учений санкхьи, которому и посвящено все изложение Мадхавы. Виварта-вада - учение адвайты об иллюзорном превращении единственной и единичной реальности, брахмана, в многообразие внешнего мира. Полемическое обращение санкхьяйиков относится к представителям школы грамматистов (рассматриваемой в предыдущей главе), выразивших взгляд виварта-вады.

8 Игра слов; *prakṛti* означает и производительную силу вообще, порождающую новые субстанции, и самую первую субстанцию.

9 Согласно комментарию Абхьянकारа, здесь имеется в виду, что данный регресс не то же самое, что серия "семя-росток", поскольку во втором случае оба члена прогрессии являются попеременно как причинами, так и следствиями, а здесь выясняется причина всех вещей ("*Sarva-darśana-saṅgraha of Śaṅkara-Mādhava ...*", с. 316-317). Действительно, в данном случае каждый следующий член прогрессии должен был бы как причина включать в себя предшествующие, и поэтому допущение бесконечного регресса подрывает веру в единство и порядок, который воплощает в себе пракрити. Эта необходимость остановиться на чем-то последнем, важнейший принцип метафизики санкхьи, напоминает положение Аристотеля о невозможности беспредельных начал мира и бесконечной эволюции. Очень сходным с обоснованием пракрити как "корня всей совокупности следствий" представляется его рассуждение о том, что причина какого-то качества в других вещах (как огонь - тепла) не может само иметь что-то в качестве своей причины (А р и с т о т е л ь. Метафизика, 993в20 - 994в5).

10 Все три указанные здесь субстанции - буддхи (махат), аханкара и манас, - включающие в себя всю волевою и интеллектуальную деятельность, образуют, по СК, "внутренний орган", а не только первая из них, как пишет Мадхава.

11 Мы даем буквальный перевод термина *abhi-māna*, который и в СК выступает как синоним *ahaṅkāra*. Каждый из трех "внутренних органов" познания выполняет определенную функцию. Манас превращает неопределенную информацию о предмете, получаемую от органов чувств, в точный образ. Буддхи (махат) воплощает всю

собственно интеллектуальную деятельность субъекта, а также его способность принимать решение, исходя из полученной информации. Но эта способность невозможна без того, чтобы субъект как-то не связывал себя с объектом, не включая себя в определенную ситуацию, что и осуществляется благодаря наличию способности аханкара.

12 В оригинале: *Sāttvika ekādeśakāḥ pravartate vāikṛtād ahaṅkāraḍ Bhūtādes tāmatrah sa tāmasas tāljasād ubhayan.*

13 В оригинале *viyaḍ* - букв. "пространство". Имеется в виду *ākāśa*, приблизительно соответствующий *quinta essentia* античной философии.

14 Под "тонкими" элементами, или танматрами, как коррелятами пяти "грубых" элементов понимаются те качества, которые воспринимаются в последних - в эфире, воздухе, огне, воде и земле. При этом каждый "грубый" элемент, по Вачаспати Мишре, включает в себя указанные качества в строгой последовательности. Так, эфиру присущ только звук, воздуху - звук и осязание, огонь - эти качества плюс форма и т.д. Особенность танматр заключается в том, что они, являясь причиной восприятия в вещах их качества, сами в обычном порядке не воспринимаются.

15 Мы даем буквальный перевод слова *kuta-stha* - "стоящий на вершине", в значении "твердый, неизменный" - устойчивый в философской литературе эпитет нуруни (см., например, отрывок из главы о ньяйе). Это же слово встречается дважды в "Бхагавадгите": в качестве одного из определений Йога, достигшего совершенства (VI, 8), и "непреходящего" как скрытого начала мира (XII, 8). Вечность нуруни выражается в его неизменности и замкнутости в себе. В противоположность этому вечность пракрити заключается в безначальности и неосекаемости ее энергии, направленной на изменение себя через порождение новых вещей.

16 В определении позиции буддистов отразилось то, что они отвергают причинность в обычном, реалистическом смысле, отрицая само наличие вещей, обладающих длительностью, в течение которой они могут производить другие вещи. Они рассматривают механизм причинности как последовательность мгновенных состояний, которые существуют только как условия порождения следующих, отличных от них (см.: *Th. Tscherbatsky. Buddhist Logic. Vol. I. Ch. 1-2. N.Y., 1962, с. 109, 122-123*). Для санхьяйиков, считающих, что существует только вечное, такая позиция равносильна признанию возникновения чего-то из ничего. Сторонники ньяйи и вайшешики считали, в противоположность санхье, что если следствие

не является новой, а значит, другой вещь по отношению к причине, то даже при наличии между ними связи мы имеем дело не с двумя вещами, а только с одной, что сводит на нет саму причинно-следственную связь. Для санхьянков их позиция означает допущение появления того, чего раньше не было, что также противоречит их философии. О позиции ведантистов см. примеч. 7.

17 В обоих случаях мы так переводим термин *karaka-vyapara*, так как он точно соответствует этому понятию европейской философии. Коузал переводит его неточно - как "действие причины" и "действие порождающей причины" (*"The Sarva-darśana-saṅgraha..."*, с. 224).

18 Считается, что автор этого афоризма - древний философ Панчишкха.

19 Большинство комментаторов интерпретируют *upādāna-grahanāt* - "виду подборки материальных причин" в том смысле, что рис, например, получается только из рисовых зерен, а не от сезама. Надхава следует интерпретации В, который дает более абстрактное значение: связь между следствием и причиной вообще.

20 В данном отрывке мы имеем полное развертывание смысла: доказываемое положение - *pratiḥā* (вещи имеют причинной счастье-несчастье-безразличие), аргумент - *hetu* (их неотделимость от этих состояний), пример - *udāhāraṇa* (как ожерелья неотделимы от золота), применение к данному случаю - *upalau* ("так и в этом случае"). Заклечение вывода - *nigamaṇa* ("так заключаем о трехгранной природе причины") осуществляется путем "перевода" трех указанных состояний в три гуны: счастье соответствует саттве и т.д. Само же наличие этих состояний в вещах доказывается примерами женщины и горшка.

21 Согласно санхье, любая вещь определяется тем, как она действует (ср. определение субстанций в § I). Указанная в примере женщина характеризуется тем, что она является причиной трех вышеуказанных состояний для других людей, которые, в свою очередь, оказывают такое же воздействие на следующих, и т.д. Последним звеном в этой цепочке является то начало живых существ, которое, по видимости испытывая эти состояния (глава о санхье, см. § 5), не является уже причиной их возникновения ни в чем другом, а именно пурума.

22 Возражение полемически заостряется тем, что уже первое порождение "бессознательной" пракрити - махат (буддхи) - обобцает в себе всю интеллектуально-волеву активность мира.

28 Под "вос-приятием", "потреблением" (корень: *bhuj*) подразумевается не только интеллектуальное постижение, но и пользование всеми результатами деятельности пракрити пурушей как чистым сознанием. Именно в значении объекта для "Я" пракрити выступает как бессознательное.

24 Три страдания: по внутренним причинам (*adhyātmiķa*), от живых существ вообще (*adhibhāutika*), от сверхъестественных существ (*adhidāivika*).

25 Ср. в отрывке из главы о ньяйе критику санкхьи по вопросу о том, кто является субъектом понимания этого различия.

26 Ньяйва - одна из самых значительных даршан шиваизма - является как философская система некоторым синтезом идей санкхьи (поскольку она признает ее эволюционную схему и три гуны, хотя и с некоторыми отклонениями) и теистической веданты. Однако учение санкхьи о пуруше ею отвергается. В трактате этой школы "Таттвасанграхе" Садйоджйоти положение санкхьи о бездейтельном пуруше (СК 19; 20) отвергается уже не ссылкой на авторитет, а логическим рассуждением, которое сводится прежде всего к тому, что неизвестен случай, чтобы тот, кто вкушает плоды действий, сам не действовал (стихи 15-17). См.: E. F. R a u w a l l - n e r. *Die philosophischen Systeme der Śaiva*. - "Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften. Heft 78". В., 1962, с. 8-20.

27 Имеется в виду текст "Мригендра-агама".

28 Имеется в виду, что санкхьянки, как и сами ньяйянки, считают освобождение не блаженством, а избавлением от страданий. И здесь, и в главе о ньяйве санкхьянки критикуются наряду с другими даршанами.

29 О качествах пуруши как "стоящего на вершине" см. примеч. 15.

30 В полемике ньяйянков с санкхьей, представленной в этом отрывке, содержатся некоторые передержки. Так, нет противоречия в том, что пракрити изначально активна и прекращает свою деятельность, ибо она ее прекращает не вообще, но только в отношении одного из пурум, поэтому мир сразу разрушиться не может (см. пояснение к § 5).

31 Имеется в виду, что санкхьянки считают самодостоверность критерием истины и отсутствие таковой - ложности в отличие, например, от ньяйянков, согласно которым истинность и ошибочность чего-то могут быть установлены только опосредованным путем, через вывод.

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Памятники искусства

А.Д.Грач

ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ КАК ИСТОРИКО-АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ РЕГИОН

Вопрос об определении понятия "Центральная Азия" имеет два основных взаимосвязанных аспекта - географический и историко-культурный. Центральная Азия представляет собой регион, характеризуемый совершенно определенными географическими признаками и являющийся зоной распространения вполне специфичных археологических и историко-этнографических комплексов.

Многолетние археологические исследования в Монголии, Туве и Забайкалье позволяют представить общую картину распространения в Центральной Азии основных археологических культур, характерных для этого историко-культурного региона.

Мы не рассматриваем здесь проблемы исследования каменного века Центральной Азии, однако необходимо подчеркнуть, что огромный вклад в дело поиска и интерпретации памятников древнейшего человека был внесен акад. А.П.Окладниковым и его школой - советскими и монгольскими археологами¹. Результаты этих открытий привлекли заслуженное внимание мировой науки.

Эпоха бронзы пока является трудноинтерпретируемым периодом истории Центральной Азии. Известно, что с территории Монголии происходит значительное число вещей карасукских типов. Трудную и очень нужную работу по систематизации этих вещей провели советские археологи-монголоведы В.В.Волков и Э.А.Новгородова². В распоряжение исследователей древней истории и археологии Центральной Азии попали и первые комплексы с карасукским ин-

вентарем: в Туве, на могильнике Куйлуг-Хем I, обнаружено погребение с "хвостатым" ножом и лапчатой подвеской; в урочище Биче-Оймак открыта стоянка эпохи бронзы с весьма насыщенным культурным слоем³; одно из древнейших погребений на территории МНР открыто в Баян-Ульджите (район Чойбалсана) - по мнению А.П.Окладникова и В.Е.Даричева, это погребение (первоначальная поза, по-видимому, сидячая) относится к эпохе бронзы или к концу неолита⁴.

К эпохе бронзы относится большая часть курганов монгул-тайгинского типа, широко распространенных в Туве, Северо-Западной и Центральной Монголии⁵ и подразделяющихся на следующие основные варианты: МТ-I - погребения в валуно-плитовых камерах, сооруженных внутри наземных сооружений каменных курганов, имеющих крепиду или внешнее кольцо; МТ-IIa - погребения в неглубоких ямах с каменным обрамлением или без него и плитовым перекрытием под уплощенными наземными сооружениями округлой формы с крепидой; МТ-IIб - также же погребения, но под курганами подчетырехугольной формы со столами по углам; МТ-IIв - также же погребения под курганами округлой в плане формы из валунов и обломков горных пород с крепидой; МТ-III - погребения в каменных ящиках подчетырехугольной формы под курганами округлой в плане формы из валунов и обломков горных пород; МТ-IVa - погребения вблизи древней поверхности с обрамлением из каменных плиток под курганами округлой в плане формы, относящимися к типу так называемых курганов на "платформах" или к херексурам с внешним кольцевым ограждением; МТ-IVб - погребения в неглубоких грунтовых ямах под курганами округлой в плане формы из валунов и обломков горных пород с внешним подквадратным ограждением. Поисковые погребенных во всех вариантах памятников монгул-тайгинского типа - на боку с подогнутыми ногами, ориентировка - головой на В, СВ.

Основания для датировки памятников монгул-тайгинского типа дают находки вещей карасукского облика на могильнике Бай-Даг III и многочисленные факты перекрытия-

ния алды-большими курганами раннескифского времени погребений варианта МТ-Па, установленные при раскопках в Центральной Туве. Раскопки памятников монгун-тайгинского типа в Монголии проводились В.В.Волковым, который отметил их идентичность тувинским объектам⁶.

К эпохе бронзы относятся ранние хронологические группы петроглифов, открытых в начальном участке Саянского каньона Енисея, в урочищах Мугур-Саргол и Чинге, - многочисленные личины жрецов-шаманов и колесницы.

В раннем железном веке на территории Центральной, Южной и Восточной Монголии и в Забайкалье широкое распространение получила культура плиточных могил⁷. Памятники эти стали известны науке еще в ХУ в., когда в бассейнах рек Уда и Онон их впервые увидели участники академических экспедиций Д.Мессермидт и Г.Миллер. По классификации Г.П.Сосновского, плиточные могилы подразделяются на три основных типа: 1 - четырехугольные ограды с высокими угловыми камнями; 2 - четырехугольные низкие оградки, окруженные плоским каменным наземным сооружением; 3 - уплощенные каменные сооружения, имеющие вознутые стороны и обрамленные по краям невысокими плитами. Применительно к территории Монголии В.В.Волковым выделяется еще один тип - четырехугольные в плане могилы с высокими стенками. Погребения находятся в неглубоких грунтовых ямах, положение - вытянутое на спине, ориентировка - головой на В, СВ.

Верхняя и нижняя хронологические границы этой наиболее восточной культуры скифского типа пока не вполне ясны. Очевидно, однако, что, поскольку западной границей этой культуры является Хангайский хребет, а в Западной Монголии и Туве плиточные могилы не встречены, носители культуры плиточных могил заселяли особый, весьма обширный ареал, не смешиваясь с ареалом культур скифского типа Западной Монголии и верхнего Енисея.

Одним из наиболее примечательных открытий в области центральноазиатской археологии, сделанных за последние полтора десятилетия, является обнаружение яркой и свое-

образной группы памятников раннескифского времени в Туве. Памятники эти объединяются в алды-бельскую культуру⁸. Первые неграбленные комплексы алды-бельской культуры были раскопаны на могильнике Хемчик-Бом Ш, у места впадения р. Хемчик в Енисей.

Конструкция и погребальный обряд алды-бельских курганов: наземные курганные сооружения из камня, форма в плане округлая, курганы располагаются, как правило, парами, впритык друг к другу, имеются крепиды; под каждым курганным комплексом - от I-3 до 6-7 одиночных в большинстве своем погребений в каменных ящиках или небольших срубках, в центре - главные погребения, вокруг них, как правило, - другой - погребения младших возрастных категорий. Положение погребенных - скорченное, на левом боку, ориентировка - головой на З, СЗ, С.

Комплекты инвентаря, обнаруженные в известных к настоящему времени алды-бельских погребениях: удила со стремечковидными окончаниями и другие предметы конского убора, зеркала с бортиком, кинжалы с почковидными гардами и другие серии предметов, сочетающихся с проназвениями развитого скифского звериного стиля.

Царским курганом алды-бельской культуры является курган Архан, исследованный в 1971-1974 гг. в Ужской долине Тувы археологической экспедицией Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории под руководством М.П. Грязнова и М.Х. Мавнай-оола⁹. Памятник этот представляет собой грандиозное по масштабам царское захоронение, содержащее более 160 сопроводительных захоронений коней. Авторы раскопок датируют курган УШ-УП вв. до н.э.

Открытие памятников алды-бельской культуры не только включило Центральную Азию в число регионов, где протекали процессы формирования важнейших элементов, характеризующих культуру скифского типа, но и заставляет обстоятельно пересмотреть многие проблемы скифской археологии Великого пояса степей в целом.

На протяжении скифского времени этническая карта Центральной Азии претерпевала изменения: с течением вре-

мени алды-белъцы утратили свое доминирующее положение и были вытеснены из пределов Центральной Азии носителями саглинской культуры.

Памятники саглинской культуры¹⁰, открытые в Туве и Северо-Западной Монголии и датирующиеся У-Ш вв. до н.э., резко отличаются от алды-бельских по конструкции погребальных сооружений, обряду и комплектам сопроводительного инвентаря. Форма саглинских курганов - округлая в плане, наземные сооружения - каменно-земляные, имеют внешние ограды подчетыреугольной (реже - округлой) формы, под курганами залегают на значительных глубинах (от 1,5 до 4 м) срубные усыпальницы подчетыреугольной в плане формы, ориентированные сторонами на СЗ, СВ, ЮЗ, ЮВ или по странам света. В камерах-срубах - коллективные погребения, положение погребенных - на левом (реже - на правом) боку с подогнутыми ногами, ориентировка - головой на СЗ, З.

Наиболее замечательные памятники этой культуры расположены в высокогорной долине Саглы (отсюда и название культуры) - Саглы-Бажи II, IУ, УI, Дужерлиг-Ховузу I, Даган-Тэли¹¹ - и неподалеку от оз. Убса-Нур - Улангомский могильник, исследованный советскими и монгольскими археологами¹². Саглинские комплексы содержат шедевры изобразительного искусства, выполненные в скифском зверином стиле, - произведения, получившие в наши дни новую жизнь и экспонировавшиеся на ряде международных выставок - в Японии (Осака), США (Нью-Йорк, Лос-Анджелес), Франции (Париж), Италии (Венеция), Чехословакии (Прага), Польше (Варшава), Югославии (Белград), Англии (Лондон).

В скифское время на скалы Центральной Азии интенсивно наносились изображения, скопления которых представляли собой открытые святилища кочевых племен¹³. Петроглифы скифского времени, время создания которых определено путем сравнения с надежно датированными предметными сериями, подразделяются на ряд групп: изображения оленей, горных козлов и лосей с поджатыми ногами и сопутствующие им фигуры; изображения горных козлов и ма-

ралов в позе внезапной остановки; изображения горного козла в прыжке; изображения крылатых животных; изображения маралов с древовидными рогами, хищников и сцены терзания, триквестры.

Являясь весьма надежным и показательным источником по установлению историко-культурных связей, петроглифы Центральной Азии документируют связи с территориями Средней Азии, Казахстана и Южной Сибири.

На северной границе котловины Больших озер Монголии обнаружена целая группа монументальных культовых сооружений древних кочевников. Все они представляют собой храмы солнца древних кочевников. Самый большой из них - Улуг-Хорум, исследованный в Саглынской долине, диаметр по внешнему кольцу - 63 м, диаметр центрального наземного сооружения по крепиде - 28 м при весе в 1540 т. 32 перемычки-"спицы", тянущиеся от внешнего ограждения к центральному сооружению, придают комплексу вид солнца, как бы расшастанного в стене. Гигантское солнечное колесо Улуг-Хорума и обнаруженные на камнях обкладки изображения скакунов араванско-айрымачтауского типа, комбинирующиеся с фигурами горных баранов и козлов, ставят этот интереснейший памятник в круг солярных культовых представлений древнеиранской ойкумены.

Обнаруженные в степях Монголии и Забайкалья стелы с изображением животных и вещевых реалий - так называемые оленные камни - являются исключительно важным источником по истории Центральной Азии¹⁴. Нижняя хронологическая граница их распространения пока не вполне ясна (очень возможно, что они появились еще в эпоху бронзы), однако ясно, что во множестве их соорудили в скифское время. Можно предполагать антропоморфный характер этих памятников; отчетливо прослеживается их связь с солярным культом (оленные камни устанавливались в центральных сооружениях солнечных храмов древних кочевников).

Памятники гунно-сарматского времени отражают бурную историческую эпоху сложения в Центральной Азии крупных и своеобразных объединений кочевников - объедине-

ний государственного типа. Данные нарративных источников позволяют составить отчетливую картину смены гегемонии различных этнических объединений.

Памятники гунно-сарматского времени встречены практически на всех территориях центральноазиатского региона. Всемирную известность приобрели курганы Ноин-Улы, раскопанные П.К.Козловым в 1924–1925 гг. Памятники, представленные на территории Забайкалья, подразделяются исследователями на два основных типа – суджинский (в гробах, помещенных внутри срубов) и дарестуйский (в гробах)¹⁵.

Курганы гунно-сарматского времени в Туве подразделяются на следующие основные историко-культурные группы¹⁶: захоронения ноин-улинского (суджинского) типа, курганы улуг-хемской культуры, содержащие скорченные погребения в плитовых ящиках под небольшими каменными курганами округлой формы (памятники эти датируются последними веками до нашей эры), курганы кок-эльского типа – каменные наземные сооружения, под которыми погребения в гробах, в том числе курганы-кладбища, где под общим наземным сооружением, состоящим, по-видимому, из периодических пристроек, расположено по нескольку десятков погребений, датируются рубежом нашей эры, положение погребенных – вытянутое на спине, ориентировка – преимущественно головой в западном направлении¹⁷.

На территории Монголии и Забайкалья¹⁸, а также, по-видимому, и в Туве кочевники соседствовали в эту эпоху с жителями оседлых поселений.

Собственно хуннские курганы археологически установлены вполне определенно на территории Монголии (Ноин-Ула)¹⁹, Забайкалья (Ильмовая падь)²⁰ и Тувы (Бай-Даг II)²¹. Это четырехугольные каменные курганы со стенками, к которым с ЮЗ примыкают трапецевидные пристройки, являющиеся, как это установлено П.К.Коноваловым, обрамлением и перекрытием дромосов. Под главными сооружениями глубокие, до 5,5 м, могильные ямы, на дне которых гробы внутри срубов (стенки гробов обкладывались фигурной золотой и серебряной фольгой), положение погребенных – вытянутое на спине, ориентировка – головой на СЗ.

О погребениях собственно хуннов сохранились описания древних хроник. Сыма Цянь, характеризуя погребальный обряд синну, писал в своих знаменитых "Исторических записках": "Для похорон употребляют внешний и внутренний гроб, золото и серебро, но не насыпают могильных холмов, не сажают деревьев..." (перевод В.С.Таскина)²². В переводе Н.Я.Бичурина это место из Сыма Цяня выглядит следующим образом: "Покойников (здесь имеется примечание Н.Я.Бичурина о том, что речь идет о похоронах хана. - А.Г.) хоронят в гробе; употребляют наружный и внутренний гробы; облачение из золотой и серебряной шарчи и меховое, но обсаженных деревьями кладбищ и траурного одеяния не имеет"²³.

В.С.Таскин, критически пересмотревший перевод Н.Я.Бичурина, обращает внимание на существенное упущение старого перевода - отсутствие указания на то, что не насыпаются могильные холмы. Предлагаемый В.С.Таскиным вариант перевода основывается на том, что в ранних текстах встречается выражение "бу фэн бу ну", употребляемое в связи с описанием погребальных обычаев китайцев, и отсюда "фэн" значит "насыпать земли для образования могильной насыпи". Не входя в разбор находящегося вне пределов нашей компетенции собственно китаеведных вопросов, отметим, что В.С.Таскин делает из своего ценного уточнения перевода неожиданный вывод: Сыма Цянь якобы утверждал, что "могила синну лишены внешних признаков"²⁴. При этом В.С.Таскин заключает, что в таком случае ближе всего "по тину" к могиле синну известный Оглахтинский могильник, случайно найденный в 1902 г., и приводит свидетельство А.В.Адрианова о том, что при поисках погребений этого могильника "приходилось ходить взад и вперед по ровному склону, выстукивать землю, не будет ли слышно пустоты, разглядывать характер неровностей и состав земли"²⁵. Из всего этого делается вывод о якобы существовавшем у хунну, так же как и у европейских гунов, а также монголов, обычае не обозначать и, более того, скрывать место захоронения.

Между тем очевидно, что эти заключения никак не согласуются с действительными археологическими фактами. Во-первых, погребения таштыкской культуры (заметьте, кстати, что это вовсе не погребения хунну), как это известно на основании многочисленных наблюдений, имели внешние признаки. Даже сейчас, спустя около двух тысячелетий после их сооружения, внешние признаки могут быть прослежены, и речь может идти только о том, что сооружения претерпели сильное и вполне естественное воздействие времени. Тот же Оглахтинский могильник демонстрирует археологические внешние признаки памятников, что видно уже из описания А.В.Адрианова ("... характер неровностей и состав земли"). Во-вторых, собственно хуннские погребения - курганы ноин-улинского (суджинского) типа - имеют внешние признаки. Здесь следует еще раз подчеркнуть важность уточнения перевода, сделанного В.С.Таскиным: археологически подтверждено, что у хуннов действительно не существовал обычай насыпать могильных холмов из земли - в Ноин-Уле, у подножия Бай-Дага, в Забайкалье мы видим наземные сооружения хуннских захоронений из камня, а вовсе не могильные земляные холмы.

Итак, за исключением собственно хуннов, пока трудно судить об этническом отождествлении остальных групп памятников гунно-сарматского времени. Между тем разрешение сложной проблемы соотношения этнических группировок, упомянутых в нарративных источниках (например, сяньби-тоба и дхуаньцы), с остальными выявленными группами археологических памятников составляет весьма актуальную исследовательскую задачу. Один из наиболее перспективных аспектов в этом направлении - разработка более детальной хронологии памятников. Первые данные для установления относительной хронологии памятников гунно-сарматского времени уже получены - это факты совершения впускных захоронений кок-эльского типа в курганы ноин-улинского (суджинского) типа (могильник Бай-Даг II).

Погребения хуннов - захоронения в четырехугольных курганах с трапецевидными пристройками, многие важные

детали которых столь достоверно описал Сима Цянь, — встречены только в пределах центральноазиатской ойкумены (Монголия, Тува, Забайкалье). Сооружения эти не имеют пока аналогий среди памятников среднего Енисея, Казахстана и Средней Азии. Тамтыкские погребения Минусинской котловины и усуньские погребения Казахстана и Средней Азии демонстрируют явное своеобразие. Поэтому вопрос об археологической характеристике собственно хуннского этноса, двинувшегося на запад, остается пока открытым. Соответственно неясен и вопрос об удельном весе собственно хуннов в той гигантской подвиге азиатских племен, которая в течение столетий привела к тому, что громадные орды кочевников в 375 г. появились у стен боспорских городов, а затем кочевники под водительством "бича божьего" Аттілы потрясли основы Римской империи.

Древнетюркское время (VI—X вв.) составляет единый по историческому содержанию период древней истории Великого пояса степей, в том числе и Центральной Азии, — это узловое эпоха первоначального этногенетического оформления тюркоязычных народов, расселяющихся ныне в Центральной Азии и Сибири, в Казахстане, Средней Азии и на более западных территориях.

В археологическом отношении древнетюркское время²⁶ материально характеризуется памятниками, документирующими возникновение и бытование на очень широких территориях и у разных этнических групп тюркоязычных племен общих форм оружия, конского убора, украшений, сосудов и т.д.²⁷. Древнетюркская культурная общность и в то же время этнолокальность определенных областей характеризуются погребальным обрядом. Одной из наиболее ярких форм погребений древнетюркского времени явились курганные захоронения с конем, получившие затем распространение на далеких западных территориях Великого пояса степей.

Древнейшим способом погребения у центральноазиатских тюрков была кремация: обряд трупосожжения господствовал до первой половины VII в. н.э., кремационные остатки по-

мещались в кольцевые выкладки, при которых в оградках были установлены каменные стелы. Памятники этого типа встречены во многих районах Центральной и Северо-Западной Монголии, в районах Центральной, Западной и Южной Тувы²⁸.

Центральноазиатские курганные погребения древнетюркского времени распадаются на следующие основные хронологические группы: VII-VIII вв. (погребения с сопроводительными захоронениями коней, ориентация по длинной оси - с В на З); VIII-IX вв. (погребения с сопроводительными захоронениями коней, ориентация по длинной оси - с С на Ю); IX-X вв. (погребения без коней, но с деталями конского убора, ориентация по длинной оси - главным образом с С на Ю). Положение погребенных во всех случаях - вытянутое на спине, ориентировка - головой на В и С.

Центральная Азия явилась родиной ритуала, связанного с установкой древнетюркских каменных изваяний: статуи, изображающие воинов, являются одной из характернейших частей центральноазиатского археологического колорита²⁹. Древнетюркские изваяния, найденные в Монголии, Туве и на Алтае, четко подразделяются на две хронологические группы - VII-VIII и VIII-IX вв. н.э. Первая группа представлена изваяниями, установленными при поминальных оградках с рядами камней-балбалов, вторая группа - изваяния без оградок и, как правило, без оружия. Из Центральной Азии обычай установки статуарных поминальных изображений распространился на территорию Средней Азии³⁰ и далее на запад, где в более поздние времена получили распространение знаменитые половецкие каменные изваяния³¹. В итоге новейших исследований установлен один из крайних западных районов распространения центральноазиатских поминальных комплексов древнетюркского типа: комплексы эти были недавно открыты на Украине, в Провальской степи на территории Донбасса³².

Погребальные и поминальные комплексы высшей знати тюркских каганатов занимают особое место в исследовании археологических и историко-культурных памятников Центральной Азии: памятники эти получили особенно широкую

известность в мировой науке главным образом благодаря открытию древнетюркских рунических текстов на каменных стелах, установленных в память и в честь выдающихся деятелей тюркской кочевой империи — принца Кюль-Тегина, кагана Бильге, их советника "премудрого" Тоньюкука и др.

Начавшееся археологическое исследование этих комплексов позволяет составить представление об их конструктивных и обрядовых особенностях³³: это остатки поминальных храмов, ориентированных длинной осью с В на З и имеющих подчетыреугольную в плане форму; стены храмов были покрыты расписной штукатуркой, на которой, судя по сообщениям письменных источников, была и сюжетная роспись. На В от храмов тянулись длинные ряды камней-балбалов, в рядах этих были и каменные статуи (окончания рядов балбалов всегда поворачивают влево). Стелы с мемориальными текстами устанавливались в пазах специальных постаментов, сделанных в виде черепашек. В пределах комплексов имелись мемориальные скульптуры: например, на комплексе Кюль-Тегина встречены скульптуры, интерпретируемые как изображения самого принца и его жены. Наличие этих скульптур не противоречит, с нашей точки зрения, существованию обряда установки статуй, изображавших главных врагов покойного.

Обследование орхонских памятников, проведенное нами в 1968 г., позволяет заключить, что в той же долине Кошо-Иайдам, где открыты погребальные комплексы Бильге и Кюль-Тегина, имеются затянутые почвенным слоем аналогичные объекты. Это позволяет считать, что ресурс памятников, по типу идентичных уже известным, вовсе не исчерпан и будущие раскопки приведут к открытию новых архитектурных остатков, статуарных памятников и находящихся ныне под землей стел с руническими текстами.

Одной из характернейших для древнетюркского времени категорий источников являются своеобразные петроглифы, представляющие собой тамгообразные изображения горных козлов³⁴. Изображения эти обнаружены во множестве пунктов Монголии и Тувы, "тиражи" их нанесения были необычайно высоки. Центральная Азия является родиной этих

изображений, а прототипы их можно видеть на наверху, венчающих знаменитые орхонские памятники — стелы в честь Бишге-кагана и Кюль-Тегина; такое же изображение можно видеть на стеле в Хачы-Хову, на древнетюркских изваяниях, на простых камнях-балбалах.

По мере великих миграционных движений древнетюркских племен на запад — юго-запад петроглифы, изображающие тамгу в виде горного козла, появились на скалах в горных массивах Восточного Туркестана, Казахстана и Средней Азии: они явились зримым свидетельством переселения людей, создавших этот символ — знак каганской власти, распространявшейся на все более обширные территории.

Погребения кыргызов, совершенные по обряду трупосожжения, в Центральной Азии неавтохтонны; они появились в результате нашествия енисейских кыргызов, двинувшихся из районов среднего Енисея за Саяны, разгромивших в 840 г. Уйгурский каганат и подвергших сокрушительному разорению центры оседлой цивилизации. Кыргызские погребения, оставленные в центральноазиатских долинах, в общем совпадают с частасами на среднем Енисее и описаниями, которые оставлены в нарративных источниках. Форма кыргызских курганов, как правило, округлая. Сооружения имеют стенки из уложенных плашмя каменных плит. В центре — остатки кремаций вместе с побывавшим в огне сопроводительным инвентарем, состоящим из предметов вооружения, конской сбруи, некоторых бытовых предметов и украшений³⁵.

Изучение погребальных памятников монгольского времени (XII—XIV вв.) находится еще на начальном этапе, однако первые шаги в этом направлении уже сделаны. Погребения местных тюркоязычных кочевников этой эпохи открыты в Туве. Под небольшими каменными курганами, в наземных сооружениях которых установлены стелы, в неглубоких грунтовых ямах — погребения по обряду ингумации, положение — вытянутое на спине, ориентировка — головой на В, СВ³⁶. Следует отметить также кладбища мусульман, открытые на Хемчике и Злегесте (погребения в подбоях, положение — чаще вытянутое на спине, ориентировка — головой на СЗ, лицом к ЮЗ, в сторону Мекки)³⁷.

Древнюю историю народов Центральной Азии нельзя рассматривать только как изолированную историю кочевников. Центры оседлой цивилизации, появившиеся еще в гуннское время, получили новое развитие в эпоху Уйгурского каганата. Многие уйгурские города-крепости - от столицы каганата Кара-Балгаса до десятков более скромных по размерам, однако достаточно внушительных городов, разбросанных на огромных пространствах Монголии и Тувы, - находились в постоянном и динамичном контакте с окружающим их кочевым миром. Центры оседлой жизни городского типа существовали в Центральной Азии в предмонгольское и монгольское время. Одним из крупнейших центров был знаменитый Хара-Хото - столица государства Си Ся⁸⁸. Поражала современников своими размерами и кипучей жизнью столица Чингизидов - Каракорум, возле руин которого возник позднее, в 1585 г., выдающийся центр буддизма в Монголии - монастырь Эрдэни-Цзу. Проблема оседлой цивилизации Центральной Азии была в свое время поставлена Д.А.Клеменцом и вновь, уже на более широкой основе, возвращена в повестку дня советским ученым С.В.Киселевым⁸⁹.

Очень важной задачей на будущее является поиск и исследование городских кладбищ, располагавшихся где-то неподалеку от городищ: без этого не только невозможно охарактеризовать целый ряд важных сторон идеологии и культуры городского населения, без этого нельзя и сделать заключения об этническом составе этого населения:

Итак, Центральная Азия не явилась исключением из общемировой закономерности обязательного контакта и культурно-экономического взаимодействия кочевников с оседлыми цивилизациями.

Исследователи Центральной Азии начали весьма активно внедрять в программу научного поиска "археологическую этнографию". Проводимое археологическим путем исследование комплексов позднейшей истории народов Центральной Азии - памятников ХУП-ХІХ вв. - дает возможность проложить мост от этнографических объектов к древним комплексам, оставленным предками и предшественниками

современных народов. Наряду с этим исследование позднейших объектов (в частности, погребений) дает возможность познать и такие моменты культуры, быта и идеологии, которые ныне безвозвратно канули в прошлое и поэтому недоступны для чисто этнографического изучения.

Наиболее распространенным неламаистским типом погребений, особенно полно изученным в Туве⁴⁰, а также в Северо-Западной Монголии и на Алтае, следует считать впускные захоронения в наземных сооружениях более древних курганов — погребения в вытянутом положении на спине, ориентировка — головой на В, СВ, с набором бытовых и культовых предметов и сопроводительными захоронениями одной или двух лошадей (под верх и вьючной).

Обычай совершать впускные погребения в наземных сооружениях более древних каменных курганов появился не только в похоронной практике тувинцев, монголов, южных алтайцев, а гораздо раньше, в гунно-сарматское и древнетюркское время. Так, известно много случаев совершения впускных захоронений носителей улуг-хемской культуры в курганы предшествующей, саглынской культуры, погребения кок-эльского типа в собственно хуннских курганах (Бай-Даг II). Одно из древнейших впускных погребений древнетюркского времени было открыто при исследовании наземного сооружения кургана-храма Улуг-Хорум. Кроме того, в редких, правда, случаях древнетюркские погребения как бы присоединялись к более древним объектам, причем камень брался с более древних сооружений; такие факты были отмечены Г.И. Боровкой и Найнцэ-Сумэ и нами на могильнике Саглы-Бажи У.

Погребения позднейших исторических периодов отражают стойкость древних традиций, устоявших, невзирая на то что Центральная Азия явилась зоной соприкосновения великих мировых религий — буддизма и ислама, невзирая на то что ламаизм в конце XVI в. быстро распространился в Монголии и на сопредельных территориях, что и привело к возникновению многочисленных монастырей и к созданию таких центров, как Эрдэни-Цэу, Их-хуре (Гандантагчиндинг) и др. Несмотря на живучесть древних тра-

дций, столь явственно отразившихся, например, в погребальных обрядах, ламаизм стал крупной социально-политической силой: по данным 1921 г., только в Монголии было 747 монастырей со 100 тыс. лам в них (ныне в стране действует один монастырь — Гандантэгчинлинг — в Улан-Баторе с числом лам немногим более 100)⁴¹.

Нельзя не отметить, что современная Монголия бережно относится к сокровищам старой культуры: на архитектурных сооружениях, созданных руками народных мастеров, ведутся большие реставрационные работы, а в реставрации комплекса Эрдэни-Цэу принимала деятельное участие ЮНЕСКО.

Исследования археологических памятников разных исторических эпох с несомненностью показывают, что Центральная Азия, являясь историческим регионом первого порядка, никогда не была обособленной от общеисторических процессов, протекавших на необъятных пространствах Евразии. Так, племена Центральной Азии — носители ашди-бельской и саглынской культур, а также носители культуры плиточных могил находились в орбите важнейших исторических процессов, охвативших Великий пояс степей в скифское время, и внесли свой весомый вклад в сложение общности культур скифского типа, простиравшейся от Ордоса до Северного Причерноморья и Подунавья. Именно в эту пору в Центральной Азии впервые сошлись могучие влияния античной и передневозточной цивилизаций. Наконец, именно в эту эпоху в Центральной Азии сложился тот палеоэкономический комплекс — экстенсивное кочевое скотоводство, — который вплоть до этнографической современности составлял господствующий хозяйственно-культурный тип этого региона.

Несомненная взаимосвязанность и взаимообусловленность характеризуют исторические процессы, протекавшие на этих территориях в гунно-сарматское время. Выход на историческую арену кочевников гунно-сарматского времени привел к крушению скифо-сакского мира: в то время как на востоке образовалась хуннская держава, на западе сарматы перешли Дон и заперли скифов в пределах Крыма.

В конечном итоге процессы эти привели к так называемому Великому переселению народов, достигшему пределов Западной Европы.

В древнетюркское время раннесредневековые кочевники проложили новый степной мост от Центральной Азии до границ Византии. Сложение древнетюркских каганатов способствовало консолидации мелких этнических групп в более крупные объединения, в эту эпоху имели место миграции древнетюркских кочевников из Центральной Азии в Среднюю Азию и сложение на новых территориях предков ряда современных тюркоязычных народов.

Археологические памятники Центральной Азии дают неоспоримые свидетельства разносторонних связей с соседними и весьма отдаленными цивилизациями: в погребениях скифского времени можно видеть раковины каури и сердолик из Индии, персидские ткани и античные пастовые бусы и т.д.

История народов, населяющих ныне Центральную Азию, корнями своими уходит в глубокую древность. Центральная Азия наших дней составляет историко-этнографический регион, сложение которого отразило исторические процессы, на протяжении тысячелетий протекавшие в восточных пределах Великого пояса степей Евразии.

Примечания

¹ А.П.О к л а д н и к о в. Первобытная Монголия. - К вопросу древнейшей истории Монголии. Улан-Батор, 1964; о н ж е. Новые данные по древней истории Монголии. - Олон улсын монголч эрдэмтний Н их хурал, б. I. Улаан-Баатар, 1973; В.Е.Д а р ш - ч е в. Палеолит Северной, Центральной и Восточной Азии. Ч. I. Азия и проблема родины человека (История идей и исследования). Новосибирск, 1969; Ч. 2. Азия и проблема локальных культур (Исследования и идеи). Новосибирск, 1972.

² В.В.В о л к о в. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии. Улан-Батор, 1967; Э.А.Н о в г о р о д о в а. Центральная Азия и карасукская проблема. М., 1970.

³ А.Д.Г р а ч. Итоги и перспективы археологических исследований в Туве. - "Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР". Вып. II8. 1969, с. 45.

⁴ А.П.Окладников, В.Е.Даричев. Археологические исследования в Монголии в 1967 г. - "Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия общественных наук". № II. Вып. 8. 1968, с. 107-108.

⁵ А.Д.Грач. Новые данные о древней истории Тувы. - УЗТНИИЛИ. Вып. 15. 1971, с. 94-96.

⁶ В.В.Волков. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии, с. 46-47.

⁷ Г.П.Сосновский. Плиточные могилы Забайкалья. - Труды Отдела истории первобытной культуры Государственного Эрмитажа. Т. I. 1941, с. 273-309; Н.Н.Диков. Бронзовый век Забайкалья. Улан-Удэ, 1959; В.В.Волков. Бронзовый и ранний железный век Северной Монголии; Д.А.Евтухова, Н.Н.Терехова. Плиточные могилы Кондуйской долины. - Новое в советской археологии (Памяти С.В.Киселева). М., 1965, с. 244-248; В.Е.Даричев. О происхождении культуры плиточных могил Забайкалья. - Археологический сборник. Вып. I. Улан-Удэ, 1959; Д.Наваян. Дорнод монголын хурлийн үе. Улаанбаатар, 1975; Д.С.Гришин. Бронзовый и ранний железный века Восточного Забайкалья. М., 1975.

⁸ А.Д.Грач. Адды-бельская культура раннескифского времени в Туве. - Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975, с. 249-258.

⁹ М.П.Грязнов, М.Х.Маннай-оол. Курган Аржан - могила царя раннескифского времени. - УЗТНИИЛИ. Вып. 16, с. 191-206; он же. Курган Аржан по раскопкам 1973-1974 гг. - УЗТНИИЛИ. Вып. 17, с. 185-198; М.П.Грязнов. К хронологии древнейших памятников ранних кочевников. - Успехи среднеазиатской археологии. Вып. 3. Л., 1975, с. 9-12.

¹⁰ А.Д.Грач. Новые данные о древней истории Тувы, с. 96-98. Ср.: С.И.Вайнштейн. Памятники скифского времени в западной Туве (по материалам археологических исследований 1954 г.). - УЗТНИИЛИ. Вып. 3. 1955, с. 78-102; он же. Археологические исследования в Туве в 1955 г. - УЗТНИИЛИ. Вып. 4. 1956, с. 33-35, 39, 40; он же. Памятники казыганской культуры. - ТТКЭАН. Т.2. 1966, с. 143-184; Л.Р.Кнзласов. Этапы древней истории Тувы (в кратком изложении). - ВМГУ. 1958, № 4, с. 75-89, табл. II; М.Х.Маннай-оол. Тува в скифское время (уикская культура). М., 1971; В.С.Полторацкая. Памятники ранних кочевников в Туве. - Археологический сборник. Вып. 8. Л., 1966, с. 76-102.

11 А.Д.Грач. Могильник Саглы-Бажи II и вопросы археологии Тувы скифского времени. - СА. 1967, № 3, с. 215-238; он же. Новые исследования в Саглынской долине. - АО. 1975. М., 1976.

12 В.В.Волков, Э.А.Новгородова. Археологические исследования в Монголии. - АО. 1972. М., 1973, с. 498-499; он же. Археологические работы в Монголии. - АО. 1973. М., 1974, с. 585-586; он же. Советско-монгольская экспедиция. - АО. 1974. М., 1975, с. 557-558; Д.Цэвэндорж. Уникальная находка. - "Монголия". 1974, № 4, с. 26-27.

13 А.Д.Грач. Петроглифы Тувы. I (Проблема датировки и интерпретации, этнографические традиции). - Сборник МАЭ. Т. 17. 1957; он же. Петроглифы Тувы. II (Публикация комплексов, обнаруженных в 1955 г.). - Сборник МАЭ. Т. 18. 1958; Д.Дорж. К истории научения наскальных изображений Монголии. - Монгольский археологический сборник. М., 1962, с. 45-54.

14 А.П.Окладников. Олений камень с р. Иволги. - СА. 19. 1954. с. 207-220; Н.Д.Членова. Об оленных камнях Монголии и Сибири. - Монгольский археологический сборник. М., 1962, с. 27-35; М.Х.Маянбай-оол. Оленные камни Тувы. - УЗТНИИДИ. Вып. 13. 1968, с. 138-149; Э.А.Новгородова. Карасукские традиции в раннескифском монументальном искусстве Монголии. - Древний Восток. Сборник I. К семидесятилетию академика М.А.Коростовцева. М., 1975, с. 288-291; она же. Оленные камни и некоторые вопросы древней истории Монголии. - Олон улсын монголч эрдэмтний II их хурал, 6. I. Улаанбаатар, 1973, с. 335-338.

15 Ю.Д.Тадько - Гринцевич. Материалы к палеоэтнологии Забайкалья. - Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Русского географического общества. Т. 8. Вып. 2-3. 1900; Т. 4. Вып. 2. 1901; Г.П.Сосновский и И. Дарастуйский могильник. - "Проблемы истории докапиталистических обществ". 1985, № 1-2; А.В.Давыдова. О классификации памятников хунну. - Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана (Краткие тезисы докладов на конференции. Ноябрь 1975 г.). Л., 1975, с. 34-35; П.Б.Коновалов. Погребальные сооружения хунну (по материалам раскопок "рядовых" могил). - Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века. Новосибирск, 1975 (История и культура востока Азии. Т.3), с. 17-46; он же. Погребальные памятники хунну. Новосибирск, 1975 (автореф. дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук).

16 А.Д.Грач. Новые данные о древней истории Тувы, с. 99-102.

17 С.И.Вайнштейн, В.П.Дьяконова. Памятники в могильнике Кокаль конца I тысячелетия до нашей эры - первых веков нашей эры. - ТТКЭАН. Т. 2. 1966, с. 185-292; С.И.Вайнштейн. Раскопки могильника Кокаль в 1962 г. (погребения казыганской и симы-чирекской культур). - ТТКЭАН. Т. 8. 1970, с. 7 - 79; В.П.Дьяконова. Большие курганы кладбища на могильнике Кокаль (по результатам раскопок за 1968-1965 гг.). - ТТКЭАН. Т. 8, с. 80-209; она же. Археологические раскопки на могильнике Кокаль в 1966 г. - ТТКЭАН. Т. 8. с. 210-288.

18 А.В.Давидова. Иволгинское городище (к вопросу о гуннских поселениях в Забайкалье). - СА. 25. 1956, с. 261-300.

19 С.А.Теплюхов. Раскопки курганов в горах Ноннулы. - Краткие отчеты экспедиций по исследованию Северной Монголии в связи с Монголо-Тибетской экспедицией П.К.Козлова. Л., 1925; А.Н.Бернштам. Очерк истории гуннов. Л., 1961; С.И.Руденко. Культура хуннов и ноннулинские курганы. М.-Л., 1962.

20 П.Б.Коновалов. Раскопки в Ильмовой пади. - АО. 1972. М., 1978, с. 218-220.

21 А.Д.Грач. Итоги и перспективы археологических исследований в Туве, с. 49; А.М.Мандельштам. К гуннской проблеме. - Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий. Новосибирск, 1975, с. 4-5.

22 Материалы по истории сыну (по китайским источникам). Предисл., пер. и примеч. В.С.Таскина. М., 1968, с. 40.

23 Н.Я.Бичурин /Иакниф/. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.-Л., 1950, с. 50.

24 Материалы по истории сыну, с. 135.

25 Там же, с. 135-136.

26 А.Д.Грач. Хронологические и этно-культурные границы древнетюркского времени. - ТС (к шестидесятилетию А.Н.Коннова). 1966, с. 188-193.

27 С.В.Киселев. Древняя история Южной Сибири. М., 1950; Л.А.Евтюхова. О племенах Центральной Монголии в IX в. (По материалам раскопок курганов). - СА. 1957, № 2, с. 205-227; А.Д.Грач. Хронологические и этно-культурные границы

древнетюркского времени; о н ж е. Древнетюркское погребение с зеркалом Цинь-вана в Туве. - СЭ. 1958, № 4, с. 18-34; о н ж е. Археологические раскопки в Монгун-Тайге и исследования в Центральной Туве (полевой сезон 1957 г.). - ТТКЭАН. Т. 1. 1960, с. 9-12, 17-40, 69-72; о н ж е. Археологические исследования в Кара-Холе и Монгун-Тайге (полевой сезон 1958 г.). - ТТКЭАН. Т. 1. с. 78, 120-143, 146-148; о н ж е. Археологические раскопки в Сут-Холе и Бай-Тайге. - ТТКЭАН. Т. 2. 1966, с. 81, 96-99, 105; Д.Р.Кызласов. Этапы средневековой истории Тувы, - ВМГУ. 1964, № 4, с. 69-74, 81-82; о н ж е. История Тувы в средние века. М., 1969; С.И.Вайнштейн. Памятники второй половины I тысячелетия в Западной Туве. - ТТКЭАН. Т. 2. с. 292-347; о н ж е. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (в связи с археологическими исследованиями в Туве). - СЭ. 1966, № 3, с. 60-81; С.И.Вайнштейн, М.В.Криво в. Об облике древних тюрков. - ТС. М., 1966, с.177-187; Д.Г.Савинов. Этнокультурные связи населения Саяно-Алтая в древнетюркское время. - ТС. 1972. М., 1973, с. 389-850; Д.И.Трифонов. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени (в связи с вопросом о структуре погребального обряда тюрков-тугю). - ТС. 1972. М., 1973, с.351-374; Н.Сэр-Оджа в. Эртний турэгүүд (УИ-УШ зуур). Улаан-Баатар, 1970.

28 А.Д.Грач. Древнейшие тюркские погребения с сожжением в Центральной Азии. - История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968, с. 207-213.

29 Л.А.Евтухова. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии. - МИА. 1952, № 24; А.Д.Грач. Древнетюркские изваяния Тувы (по материалам исследований 1953-1960 гг.). М., 1961; Д.Р.Кызласов. О назначении древнетюркских изваяний, изображающих людей. - СА. 1964, № 2.

30 Я.А.Шер. Каменные изваяния Семиречья. М.-Л., 1966.

31 Н.И.Веселовский. Современное состояние вопроса о каменных бабах или балбадах. - "Записки Одесского общества истории и древностей". Т. 32. 1915, с. 408-440; С.А.Плетнев в а. Половецкие каменные изваяния. - САИ (Е4-2). М., 1974.

32 М.И.Гладких, И.А.Пислярий, А.А.Кротова, Л.С.Гераськова. Исследования на Ворошиловградчине. - АУ. 1974. М., 1975, с. 268.

33 L.J i s l. *Vorbericht über die archeologische Erforschung des Kül=tegin=Denkmals die tschechoslowakisch-mongolische Expedition*

des Jahres 1958. - UAJ. Bd 32. №1-2. 1960; С.Г.К л я ш т о р н ы й. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964, с. 55-76.

34 А.Д.Г р а ч. Вопросы датировки и семантики древнетюркских тамгообразных изображений горного козла. - ТС. 1972. М., 1973, с. 316-333.

35 Л.А.Е в т ю х о в а. Археологические памятники енисейских кыргызов-хакасов. Абакан, 1948; Л.Р.К ы з л а с о в. История Тувы в средние века, с. 37-129; Л.Г.Н е ч а е в а. Погребения с трупосожжением могильника Тора-Тал-Арты. - ТТЭАН. Т. 2, с. 108-142.

36 Л.Р.К ы з л а с о в. История Тувы в средние века, с.160-168; В.А.Г р а ч. О погребальных памятниках монгольского времени в Туве. - УЗТНИИЯЛИ. Вып. 17. 1975, с. 219-226.

37 Л.Р.К ы з л а с о в. История Тувы в средние века, с.160-161.

38 П.К.К о з л о в. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. Экспедиция Русского географического общества в нагорной Азии П.К.Козлова.1907-1909. М.-Пг., 1928; Е.И.К и ч а н о в. Очерки истории тангутского государства. М., 1968.

39 С.В.К и с е л е в, Л.А.Е в т ю х о в а, Л.Р.К ы з л а с о в, Н.Я.М е р ц е р т, В.П.Д е в а ш е в а. Древнемонгольские города. М., 1965; С.И.В а й н ш т е й н. Средневековые оседлые поселения и оборонительные сооружения в Туве. - УЗТНИИЯЛИ. Вып. 7. 1959, с. 260-274; о н ж е. Древний Пор-Бажи. - СЭ. 1964, № 6, с. 108-114; Л.Р.К ы з л а с о в. Средневековые города Тувы. - СА. 1959, № 3, с. 66-75.

40 В.П.Д ь я к о н о в а. Погребальный обряд тувинцев как исторический источник. Л., 1975.

41 Н.А.Ж у к о в с к а я. Этнографические исследования в МНР (Некоторые итоги и перспективы Советско-Монгольской историко-культурной экспедиции). - СЭ. 1972, № 5, с. 112.

"ИРАНСКИЕ" БОЖЕСТВА В БУДДИЙСКОМ ПАНТЕОНЕ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В недавно вышедшей книге известного ориенталиста и историка искусства Б.Роуленда "Центральная Азия" воспроизведена двусторонняя деревянная иконка, на одной стороне которой изображен Шива-Махешвара, на другой - четырехрукое мужское божество, названное здесь "Рустам или бог шелка"¹. Вещь эта была найдена при зачистке руин буддийского храма D УИ в Дандан-Ойлыке, близ Хотана, А.Стейном в декабре 1905 г. и опубликована в отчетах экспедиции² (см. рис.23). Воздерживаясь от интерпретации сюжета, А.Стейн отметил "характерный персидский стиль, бросающийся в глаза, в передаче самой фигуры и ее аксессуаров". Впоследствии к этому любопытному образку неоднократно обращались и сам А.Стейн, и другие исследователи Центральной Азии, называя загадочное четырехрукое божество то "персидский бодхисаттва"³, то "персидский четырехрукий бог в туземном одеянии"⁴. Его приводили как пример согдийского влияния на искусство Сериндии⁵ или прямого заимствования согдийского изобразительного канона⁶. Позднее А.Стейн высказал довольно решительно предположение, что "четырёхрукое божество из Дандан-Ойлыка" - это не кто иной, как Рустам, самый любимый и прославленный из богатырей иранского героического эпоса.

Основанием для этого послужило новое открытие, сделанное им в Сеистане. На одной из стен раскопанного в 1915 г. замка Гхагха были обнаружены остатки живописи, в частности изображение сидящего на троне царя или бога, поза и костюм которого напоминали "персидского бодхисаттву" на упомянутой хотанской иконке. Левая рука царя энергичным жестом упиралась в колено, в приподнятой правой он держал булаву с навершием в виде головы коровы. "Палица такой формы, - пишет Стейн, - это зна-

менитая "гурз", какой ее знает персидская иконография мусульманского времени, какая обычна в иллюстрациях к Шах-наме". Такой атрибут, по мнению Стейна, "безусловно, свидетельствует о том, что это Рустам, знаменитый герой Сеистана". "И действительно, — добавляет он, — люди из окрестных поселков, работавшие на раскопках, сразу опознали знакомую эмблему и разнесли эту новость (о находке изображения Рустама!) по округе"⁷.

В том, что сеистанские крестьяне сразу признали в изображенном на стене древнего замка не кого иного, как Рустама, нет ничего удивительного, так как до наших дней народная молва охотно связывает с именем "первого богатыря вселенной" самые разнообразные памятники древности — конные рельефы Сасанидов, руины средневековых замков и даже примечательные по виду скалы, расселины, намытые ручьем валы, называя их то остатками жилищ легендарных предков Рустама, то следами копыт его вешего коня Рахша⁸. Подобные достопримечательности встречаются везде, где известны легенды о Рустаме и его подвигах; в Сеистане, на родине героя, они особенно часты и сохранились в таких топонимах, как Ахури Рустам 'ясли /коня/ Рустама', Пайкаши-йи Рустам 'след Рустама', Ках-и Заль 'дворец Залья' (Рустамова отца), Шахр-и Захак 'город Захака' или название озера Мир Захак, связанное с именем пращура Рустама — царя-змея Захака.

Что же касается знаменитой палицы с головой коровы, то она не является специально и исключительно рустамовским атрибутом⁹. В большей степени это своеобразное оружие присуще Феридуну, украсившему свою булаву изображением коровы Пурмоё, некогда его вскормившей. Правда, на миниатюрах Рустам нередко (но далеко не всегда) изображается с такой же булавой, но с ней изображаются многие и легендарные и исторические цари и полководцы.

Не может убедить в идентичности "Рустама" из Гхагха с четырехруким божеством из Дандан-Уйлыка и сходство их одежды. Как в одном, так и в другом случае она принадлежит к типу одежды, которую в различных вариантах носили, по-видимому, в Азии, и в Согдиане, и в Сериндии, и кото-

рая сама по себе не может служить решающим признаком для иранского (персидского, сасанидского), согдийского или хотанского происхождения изображенного. Еще меньше сходства в остальном. У "Рустама" настенной росписи две руки, а не четыре, и он скорее изображает человека, героя легенды, сказочного царя, а не божество, в то время как на иконке из Дандан-Ойлыка изображен бог, существо сверхъестественное, бог - такой же, как трехликий и четырехрукий Махешвара на ее оборотной стороне. Признаком, что это бог, служит и то, что кроме нимба вокруг головы вся фигура его окружена мандорлой¹⁰, присвоенной в буддийской иконографии только божествам высших классов. Едва ли можно согласиться и с категорическим утверждением Роуланда о существовании в Пенджикенте "особого культа Рустама"¹¹. Пенджикентские росписи, изображающие подвиги богатыря, - это не иконы, а эпоса в картинах. Про обычай "живших в Азии варваров" изображать на стенах своих храмов, дворцов и частных жилищ сцены из древних сказаний сообщал уже Мегасфен¹². В средневековой персо- и арабоязычной литературе встречаются многократные упоминания о росписи дворцов, частных жилищ и общественных зданий сюжетами именно эпического, а не мифологического содержания¹³.

Едва ли у нас есть основания вообще предполагать существование такого культа в Согде или Иране, где легенда о сакском богатыре получила распространение не ранее первых веков нашей эры, когда его образ стал воплощением рыцарских добродетелей, а не черт божества¹⁴. Имена Рустама, его отца Заля и деда Сама не упоминаются в ортодоксальной пехлевийской литературе и сасанидской исторической традицией¹⁵. Предания о героях Рустамова круга, которые мы встречаем в арабских исторических сочинениях первых веков ислама, почерпнуты из фольклорных источников¹⁶. И Фирдоуси, "наполнивший вселенную именем Рустама", по собственному признанию, узнал чудесную повесть в устной передаче от сказителей, которые "слова про Рустама под /звуки/ флейты и руда пели на пахлавийский лад"¹⁷. Попытки найти прототип Рустама в зороастрийском пантеоне также сомнительны и не дают ничего для понимания этого слож-

ного образа¹⁸. А все известные нам версии легенды о нем, все памятники изобразительного искусства представляют его чудо-богатырем, но не богом.

Более близким к истине кажется второе предположение, т.е. что четырехрукая фигура на иконке Д УП,6 — это бог шелка. Оно также было высказано А.Стейном, обратившим внимание на сходство этой фигуры с четырехруким божеством на аналогичном деревянном образке, давшим, быть может, представление об истории введения в Хотане шелководства¹⁹. Следует добавить, что тот же четырехрукий бог встречается еще на целой серии подобных деревянных иконок, происходящих из хотанского оазиса. На некоторых из них он окружен свитой, несущей разнообразные инструменты обработки волокна и ткачества, ткацкие станки, веретена, сосуды с коконами. В одном случае верхняя пара его рук держит ткацкий челнок и бёрдо²⁰.

О существовании в Хотане божеств — покровителей шелководства и даже посвященного им храма сообщают китайские нарративные источники²¹, где эти божества названы китайскими именами. Заимствование хотанцами и культа и имен этих божеств из Китая, откуда пришло сюда шелководство, казалось бы вполне естественным. Однако окруженное ткачами, пряжками и несущими чаши с коконами шелководы хотанское четырехрукое божество везде сохраняет тот "явно иранский характер", который отметил А.Стейн.

С точки зрения буддийских иконописных канонов этот загадочный персонаж должен быть отнесен к классу "богатырских божеств"²². Такие божества изображаются одетыми в царскую одежду или богатые доспехи, их поза величественна; характерным для нее является положение рук с широко расставленными доктями, упирающихся в колени. Лица этих божеств "мужественны и грозны", брови насушенные, на лбу морщины гнева, глаза свирепо витаращены, черты их резки и грубы, нос крупный, с горбинкой, ноздри раздуты. Они имеют облик зрелых мужей с окладистой бородой или длинными усами, тело их мощное, тяжеловесное, иногда даже тучное. Так изображаются гении — хранители сторон света, стран и городов, обожествленные цари, эпонины местных династий и т.п.²³.

Китайские и тибетские письменные источники приводят легенды об истории Хотанского царства и говорят о том, что божеством – покровителем этой земли и родоначальником правившей здесь династии был древний индийский бог, носивший имена Вайшравана, Кувера, Сома²⁴. Вайшравана – древнее индийское божество, упоминаемое уже в ведах²⁵ как хранитель северной части космической горы Сумеру и владыка блаженного царства Уттара-Куру, где нет старости, болезней и горя, обитатели которого живут века, оставаясь вечно юными. Куверу-Вайшравану называют также повелителем якшей – духов, олицетворяющих плодородие и животворные силы природы. Как божество плодородия он связан с луной и с водной стихией. В "Словаре якшей" Кувера назван духом-хранителем Каммира²⁶.

В буддийской традиции Вайшравана – владыка северной части мироздания, повелитель якшей, полководец их воинства и супруг Харити – Великой Матери и демониссы, чадоподательницы и госпожи духов эпидемий (особенно оспы, откуда ее прозвище "Матушка Оспа")²⁷. Иконописные каноны предписывают изображать Куверу одетым "на западный лад", "тело его защищает броня, лицо грозное". Уже скульптура "Гандхарской" школы представляет его в "сакской" или "кушанской" одежде²⁸. Культ Вайшраваны занимает особое важное место в северном буддизме и позднее в ламанизме, где он почитается так же, как бог богатства – Джембала²⁹.

Распространенность и живучесть этого культа объясняется, несомненно, тем, что он восходит к древним верованиям центральноазиатских народов, сложившимся задолго до появления здесь буддизма, почитавших "хозяев" гор и рек, духов, охранявших их землю, дарующих ей плодородие, а людям – богатство.

Вполне понятно, что в Хотане бог-хранитель, обеспечивающий его процветание, стал одновременно и покровителем того вида хозяйственной деятельности населения, который был основным или по меньшей мере одним из основных источников богатства этого оазиса. О том, какое зна-

чение имело здесь шелководство уже в древности, свидетельствуют как разнообразные письменные источники и данные археологии³⁰, так и то, что еще в начале нашего века шелководство по своему экономическому значению занимало в Хотане второе место после добычи нефрита и что Хотан являлся главной областью по этому виду хозяйственной деятельности в бассейне Тарима³¹.

Таким образом, кажется возможным прийти к выводу, что четырехрукое божество хотанских иконок — это древнее автохтонное божество, хранитель страны и патрон самого важного для нее промысла — шелководства. Тогда становится понятным его "явно персидский" облик, сохранивший в своих чертах и одежде признаки физического типа и бытовые реалии коренного восточноиранского (сакского) населения.

Кто же из божеств древнего иранского (или арийского?) пантеона послужил прототипом для возникновения этого синкретического образа?

Если индийская традиция, как было сказано, называет владыкой Хотана и родоначальником его царей Вайшравану, то, по дошедшим до нас иранским версиям, родоначальником династий, правивших Кабулистаном, Сакастаном и западными областями Восточного Туркестана, был легендарный царь-змея Захак³².

До нас не дошли в своем исконном виде восточноиранские изводы мифов и преданий, явившиеся первоисточником важнейших сюжетов иранского эпоса³³. Мы знаем их только в позднейших персидских тенденциозных редакциях, служивших целям легитимизации сасанидской династии и утверждению ортодоксального зороастризма. Более того, сказания и их герои, отвергнутые этими прокламативными версиями, дискредитируются и представляются силами зла и вражды³⁴. Так, первое известное нам в зороастрийской литературе упоминание Захака представляет его чудовищем "Али-дахака с тремя пастями, с тремя головами, с шестью глазами, с тысячью хитростей, весьма сильный дружд дьявольский, злобный ко всему живому, злодей, которого Ангра Майнью создал как самый могущественный дружд против телесного мира, дабы обречь смерти мир Ашья"³⁵. В позднейших обра-

ботках мифа змей Дахак превращается в иноземного царя-тирана Захака. Он также олицетворяет злое, Ахриманово начало, враждебное иранству, вере Зардуста и вообще всему миру добра и порядка. Мы не знаем, что рассказывала о царе-драконе, царе - родоначальнике властителей Сакастана, Кабула и Хотана восточная версия легенды, быть может существовавшая только в изустной передаче. Но несомненно, что, в представлении этой версии, Захак был одним из великих змеев космических мифов глубочайшей древности, подобных Зрвану, Ананте и гигантам античного мира, воплощением представления о безграничности времени, беспределности мироздания и могуществе стихий³⁶. О почитании в восточноиранском мире такого змеяного божества свидетельствуют находимые на территории, некогда обитаемой сакскими племенами, изображения царя с растущими из его щеч змеями³⁷.

Этические воззрения формирующегося классового общества потребовали разделения аморфных и равнодушных к человеческому добру и злу первобытных божеств на представлявших силы - злой, враждебной человеку и доброй, созидательной. Таким двойником - антагонистом Захака - стал Джемшид персидского эпоса, Йима-Хвайшта Авесты. Хотя древнейший из этих источников - Гаты - упоминает Йиму как злодея и грешника, который, "дабы ублажить людей, дал нам в пищу куски мяса"³⁸, в позднейшей пехлевийской и персидской литературе, отражающей, по-видимому, некую народную традицию, он является великим и мудрым царем, строителем земного рая, где "были неместоимы все виды пищи, животные и люди бессмертны, воды и растения спасены от засухи"³⁹.

Как был развит этот образ "первоцаря" в неизвестной нам сакской легенде, распался ли он на два - Захака-разрушителя и Джемшида-созидателя, сейчас сказать нельзя, но, несомненно, в круге этой мифологии существовал царь-бог, бывший, подобно Вайшраване индийцев, хранителем земли, ее производительных сил и создателем человеческой культуры. Персидская традиция не включает его в родословную законных царей Ирана, как и прочих героев сакского

"рустамовского круга"; она рассказывает о том, что благодать-фар покидает Джемшида за то, что он внес в мир смерть, начав употреблять в пищу мясо животных⁴⁰. Любопытно, что тот же грех, по некоторым другим вариантам легенды, приводит к гибели Захака⁴¹.

Черты строителя земного рая, наставника человечества в промыслах и ремеслах Джемшид сохраняет и в позднейших средневековых редакциях иранского исторического предания. Табари говорит о добрых делах этого царя: "...научил ковать мечи и другое оружие. Он показал, как производить шелк и шелк-сырец"⁴². Еще подробнее рассказывает об этом в своей поэме Фирдоуси: "...вступил /Джемшид/ на благодатный отчий престол по обычаю Кейянидов, на голове его золотой венец. Опясался славой, /Фаром/ шаханшахов, весь мир перед ним открылся от края до края. То время отдыhalo от /ударов/ судьбы. Подвластны приказу его дивы, птицы и пери. Им воссиял царский престол. Сказал: "Я - обладатель божественного фара, я и царь и мобед. Руку злодея, стремящуюся к злодеяниям, я укоротил. Я направил идущих на путь света". Сначала он сделал воинское снаряжение и вручил его богатырям, дабы искали славы. /Силой/ кейянидского фара расплавил железо и сделал такие /вещи/, как шлем, кольчуга и латы, как хафтан, меч и панцирь... В следующие пятьдесят лет он позаботился об одежде... из хлопка, шелка и шелка-сырца, сделал он плотно, и драгоценную парчу, и ткань из шерсти с шелком. Научил он их прясть и ткать, пересчитать основу с утком"⁴³.

Этот образ обладателя божественного фара, мудрого хозяина земли, труженика и наставника сохранился не в официальной исторической хронике, не в "Книге владык", а в народных сказаниях. Следы таких же местных сакских верований отражены изобразительным искусством в иконке из Дандан-Ойлыка. Этот образ древнего хотанского божества легко слился с образом Куверы-Вайшравахи и был, как многие подобные народные божества, включен в обширный пантеон северного буддизма.

Какова же судьба другого, самого прославленного героя сакского эпоса - Рустама? Кем он был на своей ро-

дине, продолжал ли он свои подвиги, или, созданный великим персидским поэтом, образ "слонотелого" гиганта, победителя драконов, дэвов и ведьм, грозы Турана, надежды и опоры кейянидского престола, созвездия рыцарских доблестей, чье имя прославлено во всем мире, затмил и обрек забвению того, кем он был вначале? Неужели в искусстве Центральной Азии, сохранившем нам изображения Захака и Йима, не оставил своих следов всадник на везем, небывалой масти коне?

Среди еще не разгаданных образов легендарных героев Центральной Азии многократно повторяется один - молодой всадник на сказочном коне пятнистой масти. В правой руке юноша держит сосуд, к которому слетает черная птица (см. рис. 24)⁴⁴. Его изображения встречаются в настенных росписях и на иконках, подобных только что рассмотренной. Так же как изображения Йима-Вайшраваны, изображения всадника сочетаются с иконами шиваитских и буддийских божеств. "Быть может, и здесь, - замечает А. Стойн по поводу одной из них, - мы имеем введение в центральноазиатский буддизм иконографии, восходящей к персидскому фольклору"⁴⁵.

В известных нам персидских легендах владельцем чудесного везега коня небывалой масти, подобной "шафранному полю, усыпанному розами", был Рустам, но в облике юношеского всадника на Сериндии нет на первый взгляд ничего общего с "слонотелым" богатырем "Книги царей". Те же легенды о Рустаме, которые живут в наши дни среди населения Сеистана и так широко отражены в топонимике страны, скорее всего, как и согдийская версия, восходят не к первоначальному источнику, а к феодальной персидской обработке, возвращенной на родину уже через средневековую литературу.

Что же нам известно о хотанском всаднике? Судя по тому, что он помещается на специальных иконках наряду с великими божествами, такими, как Махешвара или Будда, он чрезвычайно почитаем и популярен. Существование в Сеистане и сакском Хотане наряду с культами царя-змея и царя-ремесленника также и культа всадника на чудесном коне заставляет думать, что здесь параллельно с мифом о

"слонотелом" богатыре Рустаме и его предках, принятым и преломленным в персидской литературной традиции, продолжал жить и исконный местный вариант Рустамова цикла - миф о всаднике на волшебном коне, защитнике от зол, сохранный фольклорной традицией. Этот миф, приспособленный буддизмом, лег в основу и многочисленных культов и иконографии локальных божеств, которые занимают очень большое место в современном ламаизме и пользуются в широких массах верующих большим почитанием.

Разгадка таинственного всадника дается до некоторой степени в приведенной А.Гринведем тибетской легенде о чудесных событиях, происшедших в одном из буддийских монастырей, на этот раз Турфанского оазиса. Эта легенда вместе с тем очень ярко показывает, как древние народные верования обрабатывались и использовались буддийской церковью⁴⁶.

Привратник монастыря Мулатунга был наказан за богохульство и пожран пламенем. "... полный страха, Анандасена (настоятель монастыря) велел братии три дня подряд читать [по умершему] Садхармапундарикасутру. На расвете четвертого дня за речкой, протекавшей перед монастырем, появился одетый в доспехи всадник, держащий в поднятой руке чашу. К чаше подлетела птица и напилась у ее края. Так осуществилось перерождение привратника. Тогда всадник, смеясь, пустил в монастырь стрелу и исчез..." Настоятель тяжело заболел; почти умирая, он сочинил словословие всаднику и дал обет изобразить происшедшее чудо в картине. Дэваши, монах-живописец из Идикутвари, написал эту картину, и настоятель исцелился. Далее приводится текст гимна, сочиненного Анандасеной:

"Дабы восхвалить господина якшей, я сложил эту песню во много строк, согласно со словом Всеведущего.

Сонмы всех якшей подчинены твоему приказу. Те, кто почитает здесь учение Будды, хвалебному гимну внимай и радуйся.

О князя якшей, о господа земли и вы, змеинные цари, все добродетельные здесь, в монастырском храме Мулатунга, чтут вас, умножают воскурения, возвышают славу власте-

линов страны. Из великого сонма князей-якшей явился сюда всадник (*Se-hphel*) передать нам милость бодхисаттвы Падмапани...⁴⁷ /Он сказал:/

"Мую историю выслушайте, монахи, с благоговением. Моя родина роскошна, она лежит в стране персов. Судьба призвала меня владеть княжеством (держать княжескую власть). Слушайте, монахи Шакьямуни.

Таков мой обет, который я принес бодхисаттве Падмапани.

Соблюдая обет, пришел я сюда оплатить все долги, искупить все грехи.

Четырем царям духов с их дружинами дал я благочестивый помыслами обет: обманщиков, противоборцев, оборотней, великое множество стервятников в воздухе, стаи которых безжалостно тиранят отцов семейств, рои мух, приносящих болезни, мерзких червей в нечистотах и сточных водах - всех их я одолею.

Монахи Шакья, все, кто живет здесь в пещерах, слушайте меня все!

Вы, кто привержен религии бхагавана, всех вас я здесь приветствую.

Призраки мертвецов, наваждение всех чародеев, наваждение всех вампиров я своей силой, своим воинством одолею. Все мои полководцы призраки всех мертвецов одолеют. Тот, что держит секиру, псарь, лучник, арканщик - их четверо; тот, что несет палицу, знаменосец, казначей, звездочет - других четверо. /Все они/ наваждение стервятников, волков, мышей, всякий обман одолеют. О монахи Шакья, слушайте меня! Лучезарный Амитабха в Сукхавати во спасение всех живых существ поведал: "В сем раю Сукхавати излучается высокое блаженство".

Бесчисленные цветы лотоса /струят/ для всего живого свой золотой свет; лотосы раскрывают свои чашечки, лучи источаются ими, и тот, кто пробудился, говорит: "Преклоняюсь перед беспредельным светом" - и находит свое умиротворение. "О, ты пришел!" - так говорит мать своим сыновьям и дочерям. И отец видит /свою/ жену и детей, и они навеки обретают мир".

И если бог богатства, владыка северной части мироздания, владыка якшей, царь блаженной страны, где нет старости и смерти, Кувера-Вайшравана сливается с образом Захака-Йима, владыками чудесного Вара, где жили блаженные существа, не знающие страданий, повелители демонов, земных сокровищ, научившие человечество добывать их и пользоваться ими, обучавшие его ремеслам и промыслам, тогда всадник на чудесном коне может быть прототипом Рустама - гонителя чудовищ и демонов, защитником правды и закона. Он продолжает жить в заимствованных из древних, добуддийских образах героев-защитников, таких, как почитаемые в современном ламаизме Пе-хар, Бег-це или Далха⁴⁸. Связь с последним, быть может, сохраняется в его иконографии: это божество изображается в виде молодого, богато одетого воина на коне небывалой масти, сопровождаемого черной птицей.

Примечания

- 1 B. R o w l a n d. *Zentralasien. Baden-Baden, 1970* ("Kunst der Welt"), с. 132-136.
- 2 A. S t e i n. *Ancient Khotan. Ox., 1907, pl. LXI.*
- 3 Там же, с. 280.
- 4 A. L e s o q. *Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittelasiens. B., 1924, с. 50.*
- 5 M. B u s s a g l i. *Painting in Central-Asia. Genf, 1963, т. 61-68, ил. на с. 50.*
- 6 М. М. Дьяконов. *Росписи Пянджекента и живопись Средней Азии. - Живопись древнего Пянджекента. М., 1954, с. 154.*
- 7 A. S t e i n. *Innermost Asia. Ox., 1928, с. 916-917.*
- 8 Там же, с. 922, 945.
- 9 Такие палицы существовали и в действительности. На Ближнем Востоке и в Индии они служили преимущественно как декоративное, парадное оружие. В VIII-XIX вв. их изготовляли для европейских коллекционеров. Несколько подобных палиц находится и в собрании Эрмитажа. Предположение А. Стейна, что четырехрукий бог из Ф У II держит в правой верхней руке палицу с навершием в виде головы коровы или быка, маловероятно, так как стерженек

этого предмета слишком мал и тонок для рукояти такого тяжелого оружия, верхний конец его стерт, и решить, какими были навершие и было ли здесь вообще какое-либо навершие, невозможно.

10 А.Стейн и вслед за ним Б.Роуланд считают отождествление "Рустама" с четырехруким божеством на иконке возможным еще и потому, что и в том и в другом случае рядом с ним находится изображение Махевары. Мне кажется, что связь между этими персонажами в обоих случаях различна. Образок Э УП, 6 несет на каждой из сторон по самостоятельному культовому изображению равновысоких божеств. Махевара на росписи должен восприниматься скорее как патрон царственного жертвователя.

11 *B. Rowland. Zentralasien, с. 32.*

12 В.В.Бартольд. Сочинения. Т. УН. М., 1971, с. 386.

13 М.М.Дьяконов. Росписи Панджкента, с. 85; Н.В.Дьяконова, О.И.Смирнова. К вопросу об истоках и развитии панджкентских росписей. - Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь 70-летия академика И.А.Орбели. М.-Л., 1960, с. 171-173; *Mizami-Gengevi. Heft Peiker. Ein romantisches Epos. Hrsg. von J. Rypka und H. Ritter. Praha, 1934.*

14 В.В.Бартольд. Сочинения. Т. УП, с. 392.

15 *A. Christensen. Les Kayanides. Kbenhavn, 1931, с. 49.*

16 В.В.Бартольд. Сочинения. Т. УП, с. 138.

17 Слово *pahlavoni* может здесь иметь значение "пахлаванский", т.е. богатирский, и "пехлевиийский", т.е. на языке пехлеви.

18 *A. Christensen. Les Kayanides, с. 102, 132; E. Benveniste. Mission Pelliot en Asie Centrale. Vol. 2. Texts Sogdiens, etudes traduits et commentés. P., 1940, с. 134.*

19 *A. Stein. Ancient Khotan, с. 259, pl. LXIII; Н.В.Дьяконова. Материалы по культовой иконографии Хотана. - СГЭ. Вып. 17, с. 65-67; она же. Материалы по культовой иконографии Центральной Азии домусульманского периода. - ТГЭ. Т. 5. 1961, с. 268-270.*

20 Н.В.Дьяконова. Буддийская иконка из собрания Н.Ф.Петровского. - СГЭ. Т. 19. 1960, с. 36-37.

21 [*St. Julien*] *Memoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois en 648 par Hioen-Thsang, et du chinois en français par M. St. Julien. Vol. 2. P., 1858, с. 37; A. Remusat. Histoire de la ville de Khotan tirée des annales de la Chine et traduit de chinoise par M. Abel Remusat. P., 1820, с. 517.*

- 22 *Raghu Vira, Lokesh Candra. A New Tibeto-Mongolian Pantheon. Vol. 8. Delhi, 1964, pl. 12, 13.*
- 23 Там же, vol. 9. Delhi, 1965, pl. 101-109.
- 24 *F.D.Lessing. Yung He Kung. Stockholm, 1942, с. 14.*
- 25 *Г.А.Гопинатха Рао. Elements of Hindu Iconographie. Vol. II/2. Madras, 1914, с. 533.*
- 26 Там же, с.584; *S.Levi. Le catalogue de yaksa dans la Mahamayuri. - JA. 1915, с. 80; J.Brough. Legendes of Khotan and Nepal. - BSO(A)S. Vol. 12.*
- 27 С.Ф. и Е.Г.О и Ъ д е н б у р г. Гандхарские скульптурные памятники Государственного Эрмитажа. - ЭКВ. Т. 5. Л., 1980, с. 160-178.
- 28 *Ph.D.Nebesky - Wojkowitz. Orakles and Demons of Tibet. Hague, 1956, с. 68-80; H.Inghold. Gandharan Art in Pakistan, N.Y., 1957, fig. 3, с. 339, 342.*
- 29 *F.D.Lessing. Yung He Kung, с. 247; Ph.D.Nebesky - Wojkowitz. Orakles..., с. 73.*
- 30 *A.Stein. Ancient Khotan, с. 257.*
- 31 Н.Я.Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М.-Л., 1950, с. 302; *A.Stein. Ancient Khotan, с. 133-134, pl. LXI; M.F.Grenard (Dutreuil de Rhins J.L.). Mission scientifique dans la Haute Asie 1890-1895. Vol. 2. P., 1898, с. 191.* Еще во время первого посещения Хотана А.Стейном этот оазис был, по его словам "главной областью по шелководству в бассейне Тарима. Шелководством занималась основная масса населения... Несомненно, здесь этот промысел очень давний... Мы никогда, к сожалению, не сможем узнать, какая доля вывозимого на запад шелка производилась в Хотане". Надо заметить, что в хозяйственной жизни Хотана помимо шелководства и шелкоткачества, несомненно, важное место занимало ткачество вообще. Гренар сообщает, что в его время выделкой холста в Хотане занималось не менее 12 тыс. семейств и экспортировали его ежегодно на сумму 67 тыс. Фр. [*M.F.Grenard (Dutreuil de Rhins J.L.). Mission scientifique..., с. 191*].
- 32 [*Tabarī*] *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at Tabari. Ed. M.J. de Goeje. Vol. 2. Lugduni Batavorum, 1879-1890, с. 835; G.Flugel. Kitab al-Fihrist, 2. Lpz., 1872, с. 9, 13, 17.*

- 38 Th. N o l d e k e. *Das Iranische Nationalepos. Grundriss der Iranischen Philologie. Bd. 2. Strassburg, 1904, с. 138.*
- 34 E. B e n v e n i s t e. *Mission Pelliot en Asie Centrale. Vol. 2. Textes sogdien, etudes traduits et commentes. P., 1940, с. 134; E. W. W e s t. Pahlavi-Texts. Vol. 5. Bundahish. L., 1897, с. 1-8, 12, 20, 29.*
- 35 Н. В. Д љ я к о н о в а. Терракотовая статуэтка Захака. - ТОВЭ. Т. 3. Л., 1940, с. 204. Приведенную цитату см.: F. W o l f. *Avesta, die heiligen Bücher der Perser. B. - Lpz., 1924, с. 289.*
- 36 A. C h r i s t e n s e n. *Essai sur la demonologie iranienne. Kopenhagen, 1941, с. 17; J. D u c h e s n e - G u l l e m i n. La religion de l'Iran ancien. P., 1962, t. 184.*
- 37 Н. В. Д љ я к о н о в а. Сакские печати из Сериндии. - ВДН. 1967, № 2, с. 179-280.
- 38 E. H e r z f e l d. *Archaeologischer Mitteilungen aus Iran. Bd 4, с. 105; A. C h r i s t e n s e n. Les types du premier homme et de premier roi. Stockholm, 1917, с. 49.*
- 39 A. C h r i s t e n s e n. *Les Kayanides, с. 37, 80; E. H e r z f e l d. Archaeologische Mitteilungen, с. 52-53.*
- 40 A. C h r i s t e n s e n. *Les types du premier homme..., с. 49.*
- 41 Ф и р д о у с и. Шах-наме. Критический текст. Т. I. М., 1960, с. 48, об. 70-74; с. 49, об. 166-167.
- 42 *Tabari, с. 833.*
- 43 Шах-наме. Т. I, с. 89-40, об. I-14.
- 44 В настоящее время известны следующие изображения всадника на коне необычной пятнистой масти, держащего чашу, к которой слезает птица; 1) деревянная иконка из Дандан-Ойлика д VII, 5 (см.: A. S t e i n. *Ancient Khotan, pl. LIX*); 2) то же, д LX, 5, двусторонняя, на обороте - синий Махшвара (там же, pl. LXII); 3) то же, Британский музей, коллекция "Скрипи" (*JRAS. 1968, № 3-4, с. 140*); 4) роспись стены в "Малой целле" д II в Дандан-Ойнике (*A. S t e i n. Ancient Khotan, pl. D II*) - это иллюстрации к легенде; сохранность росписи шлохая, но хорошо различимое изображение пятнистого коня повторяется многократно, иногда конь оседланный, но без всадника; 5) там же, "Большая целла" д II, на стене коридора всадники на пятнистых конях чередуются с всадниками на верблюдах, размещены в три ряда, по четыре фигуры в каждом (там же, с. 248, pl. III); 6) рисунок на бумаге; найден на городище Яр в Турфанском оазисе.

45 A. S t e i n. *Ancient Khotan*, с. 279; A. L e s o q. *Chotscho. B.*, 1913, Taf. 48.

46 A. G r i p p e d e l. *Alt-Kutscha. B.*, 1920, с. 45-46, 66.

47 По современным ламаньским верованиям, дух гор близ Лхасы и хранитель всего этого края (*Ph. D. N e b e s k y - W o j k o w i t z. Orakles...*, с. 483).

48 Современные ламаньсты считают Бег-це священным стражем Хэтана; Далха часто изображается как божество, связанное с жизненными силами природы, окруженное дикими и домашними животными.

БУДДИЙСКИЙ ХРАМ КАЛАИ-КАФИРНИГАН (ЮЖНЫЙ ТАДЖИКИСТАН)
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Судя по письменным источникам, в Тохаристане в эпоху раннего средневековья (V—VIII вв.), накануне арабского завоевания, был широко распространен буддизм¹. Конкретно для территории Южного Таджикистана до недавнего времени наука располагала лишь предельно лаконичными сообщениями буддийских паломников². Археологические работы, систематически ведущиеся в Таджикистане³, внесли в рассмотрение этого вопроса новый и притом обширный материал. Вблизи Курган-Тюбе Т.И.Зеймаль и автором был открыт и полностью раскопан (1960—1975 гг.) буддийский монастырь VII—VIII вв. Аджина-Тепа⁴.

На площади 100 x 50 м была вскрыта целая система помещений: святилища, зал для собраний, обходные коридоры, кельи, центральная и другие ступы, хозяйственные помещения. При этих раскопках удалось получить обильный материал по архитектуре буддийских сооружений раннесредневекового Тохаристана, извлечь целую галерею произведений искусства. Среди произведений глиняной скульптуры были и крошечные буддийские "иконки" и 12-метровый колосс — Будда в нирване; разнообразны и произведения настенной живописи.

В 1968—1970 гг. в юго-восточном углу дворцового комплекса на цитадели Кафыр-калы (райцентр Колхозабад), раскопки которой осуществлялись автором, была обнаружена небольшая буддийская кумирня, состоящая из квадратного святилища (3,4 x 3,4 м), с четырех сторон окруженного обходным коридором. В святилище имелась живопись буддийского содержания⁵. Кроме того, в проходе аудиенц-зала были найдены мелкие фрагменты рукописи на бересте, написанной, по определению М.И.Воробьевой-Десятовской, брахми, вероятно буддийского содержания.

Еще один буддийский памятник в Южном Таджикистане

был открыт совсем недавно - это Кафирниган-кала. Городище Калам-Кафирниган, состоящее из цитадели и шахристана (275 x 150 м), расположено на левом берегу р. Кафирниган, в 80 км на юго-запад от г. Душанбе и в 0,8 км на север от к. Эсанбай. Основные раскопки производились в 1974-1978 гг. на территории шахристана. Они осуществлялись Южно-Таджикистанской археологической экспедицией (начальник Б.А. Литвинский) АН ТаджССР, Института востоковедения АН СССР и Гос. Эрмитажа.

Объект I (руководитель раскопочной группы В.С. Соловьев) - это большой комплекс монументальных построек в южной части шахристана. Центральный зал этого комплекса очень напоминает парадные залы жилых пенджикентских комплексов. Однако наличие постамента под жертвенником в центре зала и обходного коридора (кстати, оба были украшены резными деревянными панно) ставит под сомнение возможность определения калам-кафирниганского комплекса просто как жилого (мехмон-хона - гостиная). Не исключено, что этот комплекс, во всяком случае первоначально, имел культовое назначение или наряду с жилыми выполнял и культовые функции.

В 1975-1977 гг. были проведены раскопки объекта У (руководители раскопочных групп А.В. Седов и В.С. Соловьев), смежного с предыдущим объектом - они разделены лишь древней улицей. До раскопок здесь находилось округлое всхолмление (30 x 30 м).

Общая схема вскрытого сооружения - буддийского храма - следующая. Центральное помещение - квадратное святилище с двумя входами на одной оси, с трех сторон охваченное П-образным коридором, а с четвертой стороны, у одного из входов, - четырехколонный портик. Из противоположного портику отрезка коридора один проем вел в маленькое квадратное помещение, располагавшееся вблизи продолжения оси святилища (проведенной через проходы), другой - в помещения внешнего пояса (два помещения, соединенные длинным и узким коридором). К портику примыкает огороженный двор, который вскрыт лишь частично, в своей западной части (рис. 25, внизу).

Святилище (пом. 2) имеет почти точно квадратные очертания (4,65 x 4,95 м и при диагоналях 6,8 и 6,68 м). В середине двух противоположных сторон - арочные проемы (обращенный к внутренней части комплекса - 1,87 м шириной, к портику - 1,68 м). Ось, проведенная со стороны портика через эти проемы, ориентирована с СВВ на ДЗЗ.

Углы помещения заполнены постаментами, которые имеют в плане не треугольную, а пятиугольную форму, так как уголки фронтальной стороны подрезаны. Северо-западный постамент имеет по фронту длину 58 см, глубину - 50 см, боковые стороны - по 20-22 см, высота - 40 см. На его поверхности, как и на других постаментах, сохранились следы ступней ног обрушившихся стоящих статуй⁶. В середине южной стены - крупная и глубокая арочная ниша (шириной по фронту - 1,66 м, глубиной - 0,8 м). В нише - невысокий П-образный в плане постамент, "перекладина" которого, обращенная к щипцовой стене ниши, более высокая, чем боковины. На постаменте - сидящая скульптура Будды (сохранились основание и голова). В левой щечке ниши был тайник, где обнаружено 37 замурованных глиняных светильников - чирогов⁷.

В центре помещения - большой двухступенчатый звездчатый постамент. Нижняя ступень в плане почти квадратная - 190 x 170 см при высоте 37-40 см. От нее на запад, север и юг, посередине соответствующих сторон, отходят короткие выступы такой же высоты, что и ступень, они выдаются за плоскость на 30 см, имея по фасаду длину 55-60 см.

Верхняя ступень меньше, чем нижняя, ее размеры 165 x 165 см, она имеет высоту до 45 см, но верхняя плоскость не сохранилась. У верхней ступени, на трех сторонах, выступам нижней ступени соответствуют углубления ниши длиной 52-57 см по фасаду, глубиной 35-38 см.

Восточный фас, обращенный к проему, ведущему к портику, оформлен в виде блоковидного постамента (примкнутого к основному) с четверть-куполками в углах. Он выступает за плоскость стены основного постамента на 29 см, длина по фронту - 126 см, сохранившаяся высота - 75 см.

Этот постамент был примкнут к основному позднее. Учитывая имеющиеся аналогии, можно думать, что постамент с четверть-нишками в углах был предназначен под сидящую фигуру Будды. Первоначально же постамент имел крестовидную форму⁸. На каждом из его выступов была стоящая культовая статуя (*in situ* сохранились лишь ступни). Этот постамент можно рассматривать как *stūpa* или *caitya*.

В этом святилище было по крайней мере девять крупных статуй (четыре на постаментах в углах, четыре на центральном постаменте, одна в нише) и, как показывают обломки, множество мелких. В этом отношении пом. 2 можно сопоставить с *paṭimāgeha* - "домом образа" цейлонских буддийских храмов⁹.

Толщина стен святилища - 1,2 - 1,25 м, снаружи оно в плане квадратное, размером 7 x 7,4 м. Наружные стены его не вертикальные, а имеют сильный наклон внутрь.

П-образный обходной коридор имел ширину 2,12 - 2,20 м. В его южном колене во внешней стене святилища была устроена ниша (глубина - 0,3 м), щеки которой соответствуют щекам ниши внутри помещения. В нише, на постаменте, - фигура сидящего Будды (рис. 26, описание - см. ниже, с. 295). Стены коридора были полностью расписаны - часть настенной росписи сохранилась (описание - см. ниже, с. 287-292). Коридор был перекрыт сводом.

Квадратное помещение (пом. 3), в которое попадали из западного отрезка коридора, расположенное (со значительным смещением) вблизи оси, проведенной через ось святилища, было очень небольшим (2,55 x 2,6 м). Его пол значительно выше полов остальных помещений. В отличие от всех вышеописанных помещений, у которых стены пахсовые, помещение 3 имеет стены из сырцового кирпича. По углам помещения, на высоте 0,7 м над полом, - тропы. Юго-восточный троп имеет "сердечник" из положенных на самом углу четырех кирпичей тычком; к этой "стопе" прислонено с обеих сторон по наклонному кирпичу. Вокруг этого "сердечника" формовались арки, образуя перспективно-арочный троп.

Кирпичный четверик в середине каждой стороны рас-
сечен глубокими арочными нишами (их основание на высоте 0,4 -
0,6 м над полом), имеющими по фронту 75-80 см, глубину
52 см. Все арки - повышенных очертаний. Судя по лучше
сохранившемуся юго-восточному углу, высота стен четвери-
ка (вместе с tromps) равнялась 1,30 м над полом, выше
начиналась радиальная кладка кирпичей свода.

Четырехколонный портик располагался в 1,4 - 1,5 м
к востоку от восточной стены святилища. Сохранились три
каменные базы и гнездо от четвертой. Две базы - в виде
каменных блоков, одна - торовидная на двухступенчатом
постаменте.

Святилище пережило три периода (рис. 25). Датировка
последнего периода устанавливается на основании находок
монет и других данных - начало УП - середина УШ в. Первый
и второй периоды, вероятно, следует относить к концу У -
началу УП в.

На последнем этапе это был, несомненно, буддийский
храм - вихара (*vihāra*). Для первого этапа мы не распо-
лагаем данными о функциях постройки. С точки зрения пла-
нировки центрическое помещение с четырьмя проемами со-
вершенно аналогично иранским святилищам огня - чартакам¹⁰.
Это тождество, разумеется, не может служить доказатель-
ством того, что калаикафирниганское здание также было
святилищем огня.

Уже в ахеменидское время, судя по храму в Сузах, бы-
ли сооружения, где центральное помещение святилища было
окружено узким обходным коридором; со входной стороны
был портик¹¹.

В Кухи-Ходжа, в самом верхнем слое, было открыто
Э.Херцфельдом квадратное помещение, покрытое покоящимся
на четырех угловых арках куполом, с узкой сводчатой об-
ходной галереей (по греческой терминологии - *krypta*) и
с монументальным входом. "Это три постоянные части хра-
ма огня. Вход может иметь различные размеры. Купол был
sanctissimum. В Кухи-Ходжа был найден в центре постамент
алтаря огня и вблизи, перевернутый, сам алтарь. *krypta*
одновременно и отделяла святилище от внешнего светского

мира, и служила местом обхода¹². Кухи-Ходжа интересен в данной связи и тем, что на двух первых этапах существования святилища оно имело, помимо обходного коридора четырехколонный портик¹³.

Нам уже приходилось высказывать свою точку зрения на процесс сложения схемы святилища с обходным коридором в буддийской культовой архитектуре как синтез иранских и индийских архитектурных идей¹⁴. Эта схема нашла отражение и в архитектуре Средней Азии, причем в двух вариантах: без портика и с портиком. Кара-тепе, Сурх Котал, Кафир-нала и второй храм Ак-Бешима принадлежат к первому варианту, Калаи-Кафирниган, Пенджикент и первый храм Ак-Бешима — ко второму.

Особенно близки планировочные решения храма Калаи-Кафирнигана и первого храма Ак-Бешима¹⁵. Калаикафирниганский храм занимает важное место в типологии этого рода построек и в их эволюции как в Средней Азии, так и в Восточном Туркестане¹⁶.

На последнем этапе сооружение в Калаи-Кафирнигане, безусловно, было буддийским (это не исключено, хотя и не может быть доказано, и для двух первых этапов).

В это время стены коридора, окаймляющего святилище, были целиком покрыты живописью. *In situ* сохранился лишь участок живописи на западной стене коридорного помещения I. Размеры этого участка — 190 (по длине) x 130 см (по высоте). Это центр и верхняя часть двухъярусной композиции, причем верхний ярус сохранился на $\frac{1}{3}$ своей первоначальной высоты, а нижний — целиком. Вся композиция верхнего яруса состояла из центральной фигуры сидящего Будды и по бокам от него — двух фигур стоящих персонажей, в нижнем ярусе — процессия,двигающаяся вправо.

Остановимся на некоторых деталях. Центральная фигура верхнего яруса покоится на сложном основании — троне. Низ его в виде двух расходящихся из центра побегов, края которых приподняты и отогнуты вверх. Побеги состоят из налегающих один на другой стилизованных цветов лотоса, обращенных вверх и вниз (их цвет розовый, контуры прорисованы темно-коричневым). На концах изгиб у побе-

гов становится настолько крутым, что они поднимаются почти вертикально, как бы окаймляя по бокам трон. Над побегами — кремовая полоса, рассеченная продольной линией на две полоски, нижняя из которых имеет поперечные штрихи. Еще выше — желтая подушка, на поле которой нерегулярно нанесенные кружки. Выше восседает Будда в позе *padmasādhā*. Сохранились его ноги и самый низ левой руки. Сложная складчатость одеяния имеет определенную систему — с ее помощью художник искусно передал объем. Ткань желтого цвета, орнаментирована растительными побегами. Свисающая полоса *saṅghāṭī* трехчастная, веерообразная, в центре состоит из круто изогнутых, выпуклостью вниз складок.

Расстояние между коленями — около 100, так что высота фигуры могла быть порядка 110–120 см. По сторонам от нее были две стоящие фигуры.

Нижний ярус отделен от верхнего черной каймой с белыми овадами. В нижнем ярусе на красном фоне разворачивается многофигурная композиция, в которую входят крупные фигуры высотой около 70 см, между которыми находятся более мелкие ($\frac{2}{3}$ величины крупных).

В левой части композиции — две обращенные вправо стоящие женские фигуры. У крайней корпус и голова согласованно повернуты на $\frac{3}{4}$ вправо. Овал лица широкий, нижняя часть тяжелая, массивная. Сохранился левый глаз в виде горизонтального узкого овала, почти щели, расширяющейся к носу и треугольно-приостренной в противоположном конце. Брови высоко посажены, в виде крутых дуг. Лицо и короткая шея окрашены в кремовый цвет. Волосы черные, узлом на затылке. Вдоль уха — острый клиновидный локон. Над лбом — широкая опоясывающая повязка, более широкая по краям; по ее желтому фону проведены продольные коричневые линии, показывающие полосы. В ушах — сложные серьги желтого цвета. Левая рука приподнята и вытянута вперед, к большому пальцу прижат указательный, остальные согнуты "в кулак". Между пальцами зажат нижний конец изогнутого стебля цветка, который персонаж держит перед собой. Остроконечные лепестки цветка, как и его стебель, белые, с чер-

ным контуром. В расположенной ниже левой руке женщина держит чашу желтого цвета, на поверхности которой прослеживаются слабо видимые вертикально-изогнутые линии, возможно передающие ее ложчатость. В верхней части чаши шесть полукружий — не исключено, что это фрукты.

Женщина одета в длинное платье и широко распахнутый, доходящий до щиколоток плащ. Платье с высоким прямым вырезом ворота. Воротник синий, широкий, украшенный белыми кружевами. Основная часть платья розового цвета с двумя кружками на месте груди, возможно передающими объем тела. Рукава синие, широкие, свободно, без складок, свисающие, с белым кружковым орнаментом по полю. У запястий руки охвачены широкими пластинчатыми желтыми браслетами. Ниже бедер платье синего цвета. Подол прямой. Из-под него выступают ноги в остроносой обуви, развернутые в разные стороны. Плащ широко распахнут, и полы его отвернуты, так что видна его желтая подкладка, орнаментированная дугообразной каймой, заполненной черными окружностями. Снаружи плащ был также желтого цвета, но более темного. В целом фигура колоколовидная, слабо расширяющаяся вниз, с очень узкими покатыми плечами.

Следующая женская фигура по своей позе очень похожа на описанную выше, однако в деталях много отличий. Голова крупнее, с несколько более вытянутым лицом, губы четко видны, уголки в виде линии. Спинка носа почти прямая с незначительной горбинкой, энергичным вырезом показаны ноздри. Глаза более широкие, чем у предыдущей фигуры, в виде широких миндалин, очерченных толстой черной линией. От уголков глаза отходит тонкая красная линия, рисующая веко. У левого глаза даже показаны короткие ресницы. Брови в виде слабоизогнутых дуг, причем левая бровь отходит непосредственно от конца вертикали линии носа. На переносице маленькое черное колечко (рис. 28).

Прическа и повязка практически идентичны с теми, что у предыдущей фигуры. Шея высокая, на ней горизонтальной линией показана складка. Левая рука вытянута вперед, манерно изогнутые пальцы сложены почти так же, как у предыдущей фигуры. Между отведенным в сторону большим паль-

цем и остальными захват вертикальный конусообразный стержень, внизу желтый, в верхней трети черный (вероятно, сандаловая свеча). В правой, сжатой в кулак руке женщина держит стебель девятилепесткового цветка.

Одеяние также имеет некоторые отличия. Вырез ворота очень округлый. ворот, рукава и подол не синие, а черные; остальная часть платья не розовая, коричнево-желтая. Плащ снаружи розового цвета, на его поверхности узор из концентрических кружков и овалов, включенных в большие овалы фигуры. Отворот желтый, на нем такой же орнамент.

Голова этого персонажа непропорционально велика, фигура в целом более крупная, чем предыдущая.

Затем следует меньшая по масштабу мужская сидящая фигура. Мужчина обращен вправо в три четверти. Для лица характерен приостренный подбородок. Глаза миндалевидные, почти ромбические, относительно широкие. Особой линией показана верхняя граница верхнего века. Персонаж без головного убора. Волосы черные. "Прическа" своеобразная: вдоль уха опускается тонкий острый клинышек, затем вслед за клиновидным вырезом — два широких треугольных мыса, вершины которых приходятся над серединой бровей (так передавалась бритая голова). В мочку уха была продета серьга.

Персонаж в одеянии желтого цвета, поверх которого — гладкий тесно облегающий кафтан с левосторонним треугольным отворотом. Сам кафтан кремового цвета, отворот черный (подкладка вообще была черной), рукава ниже локтей черные.

В талии фигура была опоясана наборным поясом, к которому, по-видимому, был подвешен меч, сейчас плохо видимый. Руки вытянуты вперед. В правой, запястье которой охвачено желтым браслетом, персонаж держит стебель цветка такого же типа, как описанные выше. В левой, также вытянутой вперед руке, на разведенных пальцах, — круглый предмет в виде желтого кружка. Ноги согнуты в коленях, ступни с оттянутыми носками отведены назад, персонаж сидит таким образом, что ягодички опираются на пятки.

Показаны обе ноги, причем подошва и низкий рант вдоль нее закрашены черным, выше — желтая окраска. Это очень напоминает галоши, но, может быть, это отделка нижней части мягких ичигов.

Перед сидящим находится фигура стоящего мужского персонажа — монаха (рис. 29). Овал лица округло-вытянутый. Губы небольшие, приоткрытые. Нос со слабой горбинкой. От его нижней части и крыльев отходят в стороны и вниз крутые дуги, показывающие припухлость щек. Глаза вытянуто-миндалевидные, в уголках приостренные. Прическа была аналогичной "прическе" предыдущего мужского персонажа. Шея высокая, у основания — две складки в виде коротких крутых дуг. Фигура стройная, с ярко выраженной талией. Руки худые, без выпуклостей мускулатуры. Правое плечо и рука обнажены. На левое плечо накинута *dupaṭṭā*, из-под которой сверху выступает клин нижнего одеяния, серовато-голубого цвета. *Dupaṭṭā* розовая, складки на торсе поперечно-наклонные, изгибами линий рисуется округлость фигуры. На бедре складки имеют вид дуг, опирающихся на линию бедра. Кое-где поверх складок орнамент в виде прямоугольных ячеек. Низ *dupaṭṭā* округло-овальный с двумя concentрическими линиями по его основанию¹⁷. Внизу выступает прямоугольный подол нижнего одеяния, здесь желтый. По-видимому, разная сверху и снизу окраска нижнего одеяния указывает на то, что оно на самом деле состояло из *uttarāsanga* (сверху) и *antarāvāsaka*¹⁸.

В правой руке персонаж держит на груди изогнутый стебель цветка. Ноги, более пропорциональные, чем у других стоящих фигур, обращены носками в противоположные стороны. Персонаж одет в черные сапоги с отворотами.

Перед монахом — пара сидящих лицом друг к другу небольших мужских персонажей, даже более мелких, чем предыдущий сидящий персонаж. Ближайший от монаха обращен вправо, следующий за ним — влево. Их одежда и прическа очень близки первому сидящему персонажу. Правый из этих персонажей держит большую и неглубокую желтую чашу, в центре которой какой-то плод розового цвета, в левой части — другой плод.

За этой группой следует крупная фигура стоящего мужского персонажа. Сохранились часть правой руки и низ одежды. Фигура была, очевидно, обращена вправо. На груди, животе и в нижней части верхнее одеяние желтого цвета, с неправильным клетчатым узором, рукав же белый. Внизу заметны следы розового нижнего одеяния. Выше и левее этой фигуры — языки пламени. Судя по расположению, они могли отходить от факела или площадки с огнем, однако неясно, держал ли этот предмет описываемый персонаж. Еще правее этого персонажа видны следы корпуса и ног сидящего персонажа примерно такого же размера, как и описанные сидящие персонажи.

Коленопреклоненные персонажи калаикафмриганской живописи очень близки аджинатепинским. Как известно, на Аджина-Тепе был обнаружен небольшой фрагмент живописи с двумя коленопреклоненными персонажами, которые держат сосуды из золота и серебра, заполненные цветами¹⁹. Анализ этого произведения позволил в свое время Т.И.Зеймаль и автору выдвинуть несколько альтернативных вариантов истолкования, одним из которых было отнесение фрагмента к сцене пранидхи²⁰.

Сцены с изображением пранидхи были весьма популярны в буддийском искусстве. Особенно характерны они для искусства Турфана²¹. По словам А.Грюнведеля, в Турфане "в узких ходах, которые окружают средние кельи храмов и пещер, по бокам и на оборотной стороне, стены украшались всегда изображениями легенд, которые рассказывают о приношениях какого-нибудь бодисаттвы какому-то Будде древних веков. Этот Будда, может быть Кашьяпа или Дипанкара, принимает милостиво подарки — цветы или светильники, платье или украшение — и в то же время отвечает предсказанием бодисаттве, когда он станет Буддой". Именно таково иконографическое решение сцены пранидхи²², для которой характерна фигура стоящего Будды²³.

В Восточном Туркестане сцены пранидхи — это сложные, многочастные композиции, одним из элементов которых часто являлось изображение подношения даров, в том числе сосудов, коленопреклоненными персонажами²⁴.

В композиционном отношении восточнотуркестанские образцы изображений правидхи, однако, кардинально отличаются от калаикафирниганской сцены, что заставляет вести поиск в другом направлении.

Калаикафирниганская сцена очень напоминает восточнотуркестанские *stiftbild* – изображение церемонии, во время которой устроители монастыря (храма) подносят дары святыне. Эта сцена чрезвычайно распространена на буддийских памятниках Восточного Туркестана²⁵. Обычно основатели религиозного учреждения изображены в половину натуральной величины – натуральную величину, составляя нижнюю полосу стеной росписи. Они шествуют один за другим, предводительствуемые монахами, которые держат лампы (воспроизводя церемонию *predakṣiṇā*), или же стоят на месте. Эта сцена изображалась в коридорах, но чаще – на внутренней или внешней поверхности стены со входом в целлу.

В ранних вариантах этой сцены изображались три крупных знатных персонажа, среди которых одна дама и слуга, несущий блюдо с жертвенными дарами. В пещере объекта П Кизыла по сторонам от двери в одном случае, очевидно, царь Кучи с двумя сопровождающими, несущими цветы, в другом – возглавляемая монахами процессия, где изображен правитель со своей женой (царь, правитель и его жена – в ореолах). Сопровождающая надпись сообщает, что устроителем был *Anantavarmā*, который является *mahārājena* Кучи. Обычай изображать знатных покровителей – устроителей монастырей со всей их семьей сохранился и позже, в уйгурское время²⁶.

Иконографически две хронологические группы этих сцен резко отличаются одна от другой: ранние представляют монотонное повторение одинаковых фигур с очень похожими лицами – они отличались лишь рисунком рук и деталями одежды, для другой характерны свобода композиции и индивидуальный ("портретный") рисунок лиц²⁷. Нетрудно видеть, что в этом отношении калаикафирниганская живопись занимает промежуточное положение, скорее приближаясь к позднему восточнотуркестанским²⁸.

Выявляются и другие параллели с восточнотуркестанской живописью. Так, трехчетвертной поворот всех персонажей на калаикафирниганской сцене дароносцев можно сопоставить с аналогичной чертой безекликской живописи, "отличительной особенностью которой является то, что почти каждая фигура нарисована с лицом в три четверти". Настоящие профильные изображения не встречаются²⁹.

В восточнотуркестанской живописи многие персонажи, входящие в *Stiftbild*, как мужские, так и женские, часто держат в одной руке стебель цветка (сам цветок выше плеча)³⁰, причем цветы таким же способом, как монахи на калаикафирниганской живописи, держат и монахи на восточнотуркестанских композициях с основателями буддийских святынь. Клетчатое одеяние на разрушенной мужской фигуре можно предположительно сопоставить с "лоскутной" одеждой монахов восточнотуркестанской живописи³¹. Трои Будды, как, по-видимому, и вся "триада" верхнего яруса калаикафирниганской живописи, близок изображению одной сцены на настенной живописи из Хотана³².

Тип мужских "причесок" калаикафирниганской живописи находит в Восточном Туркестане близкие аналогии³³, сходство доходит порой до идентичности³⁴. Очень редко, но точно такой же тип "причесок" встречается и в скульптуре (Тумшук)³⁵. В Восточном Туркестане этот тип "прически" появляется уже в Миране³⁶, однако имеет, по-видимому, в Тохаристане местные корни³⁷.

Что же касается женских причесок калаикафирниганской живописи, то некоторое сходство можно отметить с живописью Баамиана³⁸, впрочем, сходство это отдаленное, как и сходство с некоторыми тумшукскими скульптурами³⁹. В живописи Кизыда турбан отмечен на головах мужчин⁴⁰; обычно именно мужские головы повязаны турбаном и в живописи Аджанти⁴¹, хотя есть, как исключения, и женские головные уборы такого типа⁴².

Вполне вероятно, что в помещении 3 были изображены правитель и его семья - патроны (основатели?) этого храма. Можно привести множество фактов того, что в синхронное время правители выступали в такой роли. Выше уже го-

ворилось о Восточном Туркестане, то же самое можно сказать и об Индии⁴³.

Во всяком случае, нет никакого сомнения, что в калам-кафирниганской живописи представлены этнический тип местных тохаристанских жителей, их одежда и аксессуары. В этом отношении значение вновь открытой живописи как важного источника трудно переоценить.

Не менее существенно, что живопись Калам-Кафирнигана с ее яркой колористической гаммой отличается высокими художественными достоинствами. Стилистически она очень близка замечательному циклу бадалыктепинской живописи⁴⁴, причем сходство прослеживается и в целом, и в ряде существенных деталей. Однако тождества нет, что, вероятно, зависит в значительной степени от более поздней даты каламкафирниганской живописи, которая занимает промежуточное место между искусством Бадалык-Тепе и Аджина-Тепе⁴⁵.

Сооружение, как указывалось, было украшено не только живописью, но и глиняной скульптурой. Одна из крупных скульптур находилась в южном колене обводного коридора. Ее постамент был частично утоплен в нишу в наружной стене святилища. Постамент блоковидный, имеет форму неправильного параллелепипеда (в плане 150 x 75 см, высота - 71-72 см). Сверху вдоль фасадной и боковых сторон - невысокий гладкий карниз. На углах фасадной стороны врезаны нишки в виде четверть-куполов⁴⁶. Поверхность постамента была раскрашена. На верхней плоскости - крупная фигура сидящего персонажа (сохранилась лишь нижняя часть, до уровня талии). Будда сидит в позе *padmāsāṇa* - поджатые, сведенные ноги подсунуты одна под другую так, что голые ступни обращены вверх, причем вылеплено это правильно, с учетом анатомии. Ноги ниже щиколоток, почти до ступни, в складчатом одеянии со складками, идущими вдоль ноги. В центре из-под ног выступает присобранная часть одеяния в виде концентрических колец. корпус скульптуры отстоит на 30 см от фасада постамента. На них широкими, косо опускающимися прямыми валиками переданы складки. Левый локоть прижат к туловищу, и рука поднималась, насколько можно судить, вверх. *Saṅghāti* красное, ступни розовые. Это,

несомненно, фигура Будды в *dharma-cakra-mudrā*, крупного размера – расстояние между крайними точками правого и левого колена достигало (с учетом утрат) 155 см⁴⁷ (рис. 26).

Другая скульптура сидящего Будды была в святилище, также в нише, причем эти скульптуры были расположены "спиной к спине". Эта скульптура была значительно меньше первой и сохранилась хуже. Рядом с ней была найдена скульптурная голова (несколько больше натуральной величины) с узким, вытянутым лицом. Крупные, глубоко посаженные глаза узкоминдалевидных очертаний, с большими припухлыми нависающими верхними веками и нижними, переданными узким валиком. Правильный овал лица суживается вниз, подбородок округлый, низкий. Нос высокий, маленький, концы верхней губы нависают над нижней. Передние кромки век были подведены черным, поверхность лица белая. Голова прекрасно моделирована, выполнена с поразительным мастерством. Перед нами идеализированный образ Будды с тронутым полуулыбкой ртом и слегка опущенными вниз глазами.

Из других скульптур в святилище отметим голову с крупными глазами и полукруглым ртом (рис. 27), несколько торсов, в том числе от крупной стоящей скульптуры бодисатвы или деваты (высота 180–200 см) с выдвинутой вперед правой ногой и полихромной раскраской и др. Кроме того, в западном колоне коридора найдена скульптурная фигура птицы.

Среди скульптур Калаи-Кафирнигана есть подлинные шедевры, стоящие на одном художественном уровне с лучшими произведениями аджинатепинской скульптуры.

Но есть и определенное отличие: на Калаи-Кафирнигане скульптура не просто условно раскрашена – в некоторых случаях можно наблюдать более органическую связь цвета и формы, полихромия, передачу орнаментов одежды и т.д. В этом отношении калаикафирниганская скульптура еще ближе, чем аджинатепинская⁴⁸, стоит к фундукистанской⁴⁹. М. Буссалли в свое время подчеркивал большое влияние на искусство Фундукистана среднеазиатского искусства, а именно живописи и скульптуры Пенджикента, живописи Ба-

лалык-Тепе. Он считает, что в Фундукистане представлен "полный сплав" индийских и среднеазиатских элементов⁵⁰. Сейчас к числу "доноров" искусства Фундукистана следует добавить Аджина-Тепе и Калаи-Кафирниган.

Чрезвычайно интересно сопоставление с другим афганистанским памятником - Тепеи Сардар в Газни⁵¹. Следует указать и на восточнотуркестанские аналогии и связи. Крупный полихромный торс по своему общему контуру отчасти напоминает торсы бодисатв или деват из Шорчука⁵² и Субаши⁵³, полихромией и деталями - скульптуру из Кумтура⁵⁴ и Шорчука⁵⁵. Упомянутая выше голова с крупными глазами и приоткрытым ртом находит себе аналогии в скульптурах "гениев" из Тумшука⁵⁶ и др.

В целом же живопись и скульптура Калаи-Кафирнигана значительно расширяют наши представления об искусстве раннесредневекового Тохаристана.

Э.Херцфельд, анализируя сасанидские рельефы, назвал три с половиной десятилетия назад восточнотуркестанские живописные сцены с основателями монастырей "репликой сасанидской скульптуры". Правда, он сразу же оговорился: "Едва ли мог быть прямой контакт между Ираном и Турфаном, кроме того, сасанидские скульптуры на несколько столетий старше. Связь объясняется общим происхождением от более старого восточноиранского искусства"⁵⁷. В настоящее время эта идея Э.Херцфельда в отношении происхождения сасанидского искусства нуждается в принципиальных корректурах⁵⁸; что же касается восточнотуркестанского искусства, то на передний план сейчас выступают его среднеазиатские истоки, хотя, конечно, не только они определяли его генезис.

Характеристика Калаи-Кафирнигана была бы неполной, если бы мы не остановились на значении этого комплекса для генезиса форм среднеазиатской архитектуры развитого средневековья, так называемой "мусульманской" архитектуры Средней Азии.

Г.А. Пугаченкова указала на множество нитей, связывающих наиболее ранний из сохранившихся средневековых мавзолеев - мавзолеев Саманидов - с домусульманским вод-

чеством, но отрицала идею Кресуэлла, что композиция этого мавзолея восходит к сооружениям типа иранских святилищ огня, на том основании, что аналогичных домусульманских сооружений в Средней Азии не обнаружено⁵⁹. Теперь этот аргумент Г.А.Пугаченковой отпадает: такое архитектурно-композиционное решение представлено святилищем буддийского храма Калаи-Кафирниган - святилищем, которое первоначально было изолированным. Зачаточная "крестообразность" плана выявляется уже в квадратных помещениях Кухи-Ходжа⁶⁰; дальнейшее развитие этой схемы должно было идти параллельно с развитием четырехайванной композиции⁶¹. Выработанная крестообразная схема представлена в центральном помещении акбешимской христианской церкви Уш в.⁶².

Не менее существенно, что в одном из помещений калаи-кафирниганского храма представлена в абсолютно развитом виде система перехода от четверика стен к куполу, состоящая из тропов на углах и ниш между ними. Это важное открытие, ибо теперь впервые устанавливается домусульманское происхождение этой системы.

Нам уже приходилось подчеркивать значение буддийского зодчества для формирования архитектуры среднеазиатского мавзолея⁶³ - Калаи-Кафирниган дал новые аргументы в пользу этого тезиса.

О.Грабар полагает, что вообще характерной чертой "мусульманского" искусства является "гибкость" (*flexible*) в следующем смысле. Рабат и караван-сарай имеют одинаковый план; одинаковые декоративные элементы и техника применяются для совершенно различных целей. "В этих случаях различия в употреблении и назначении определяются не сооружениями, но деятельностью, имеющей место в них. Это доминирование человеческой жизни и социальных нужд также объясняет, почему от мечети до штука или до орнамента едва ли не все типы исламских памятников были легко приспособляющимися к различному назначению"⁶⁴.

Эта "гибкость", безусловно, была характерной чертой и при ф о р м и р о в а н и и "мусульманской" архитектуры, в том числе и в Средней Азии.

Выше говорилось о генезисе отдельных форм и конструк-

ций средневекового среднеазиатского мавзолея. Однако эти черты генетического сходства, как показал на материале всего "мусульманского мира" О. Грабар, идут на "простейших уровнях техники и "фонетики" форм", демонстрируют, что "практически каждый декоративный мотив, рассматриваемый изолированно, каждая форма планировки и деталь конструкции и даже каждый тип архитектурного объекта имеет прямой прототип в более ранних художественных традициях Ближнего Востока и Средиземноморья"⁶⁵. Однако положение меняется, если брать не изолированные моменты, а весь комплекс черт раннеисламской архитектуры, — он обладает ярко выраженной спецификой⁶⁶.

Это положение следует распространить и на такие типы общественных зданий, как медресе, мавзолей, мечеть, караван-сарай. Многие связывает их с домусульманским временем: можно проследить генезис орнаментации конструкций, композиционно-планировочных схем⁶⁷. Однако каждый из названных выше типов сооружений, взятый в единстве архитектурного, социального и идеологического аспектов, безусловно, являл собой принципиально новый феномен, обязанный своим возникновением эпохе средневековья и характерный именно для нее⁶⁸.

Итак, обнаружение буддийского храма на Калаи-Кафирнигане открыло новую, доселе неизвестную страницу истории буддизма в раннесредневековой Средней Азии, ярко показало органическую связь буддийского искусства и архитектуры с небуддийским искусством и архитектурой. Не только буддизм как идеология, но и связанные с ним культовые постройки и искусство являлись важной интегральной частью культуры среднеазиатских народов накануне ислама и оказали значительное влияние на развитие среднеазиатской цивилизации⁶⁹.

Примечания

1 B. A. Litvinsky. *Outline History of Buddhism in Central Asia*. Moscow, 1968, с. 55-58.

2 S. Beal. *Buddhist Records of the Western World*. Vol. I. L., 1906, с. 39-41; W. F.uchs. *Huei-ch'ao's Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentral-Asien um 726*. — SPAW. B., 1938, с. 452 - 453.

³ Б.А.Л и т в и н с к и й. Археологическое изучение Таджикистана советской наукой (Краткий очерк). Сталинабад, 1954; о н ж е. Археология Таджикистана за годы Советской власти. - СА. 1967, № 3; о н ж е. Археологические открытия в Таджикистане за годы Советской власти и некоторые проблемы древней истории Средней Азии. - ВДИ. 1967, № 4; о н ж е. *Archaeology in Tajikistan under Soviet rule.* - *EW. Vol. 18, 1968*; *G.F r u m k i n. Archaeology in Soviet Central Asia. Leider - Köln, 1970 (Handbuch der Orientalistik, 7, 3, 1), с. 48-81.*

⁴ Б.А.Л и т в и н с к и й, Т.И.З ё й м а л ь. Аджина-Тепа. Архитектура. Живопись. Скульптура. М., 1971; о н и ж е. Раскопки на Аджина-Тепа и Кафир-кала в 1970 г. - "Археологические работы в Таджикистане". Вып. 10 (1970 год). М., 1973; о н и ж е. Раскопочные работы на Аджина-тепа. - Археологические работы в Таджикистане. Вып. XI (1971 год). Душанбе, 1975; Б.А.Л и т в и н с к и й, Т.И.З ё й м а л ь, И.Н.М е д в е д с к а я. Отчет о работах Южно-Таджикистанской археологической экспедиции в 1973 г. - Там же, вып. XII (1973 год), 1977, с. 66-76.

⁵ Б.А.Л и т в и н с к и й, Е.П.Д е н и с о в. Буддийская часовня на Кафир-кале. - "Археологические работы в Таджикистане". Вып. 10 (1970 год).

⁶ Аналогичное устройство постаментов, на которых были стоящие статуи, в углах квадратного помещения 36 Тапа Сардара (см.: *EW. Vol. 19/3-4, 1969 (IsMEO activities), с. 545, табл. 9).*

⁷ По свидетельству Фа-сяня, в области Таксилы царь, министры и простонародье соперничали в разбрасывании цветов и возжигании светильников перед имевшимися там ступами (сходные данные он приводит и о других местах Индии). Об одном из храмов этот же падишах сообщает чрезвычайно существенную подробность: перед его воротами сидели продавцы цветов и курильниц, и те, кто хотел сделать приношение, покупали их (*Фа-Нсиен. A record of the Buddhist countries. Peking, 1957, с. 27, 30-31 и сл.*). В живописи Восточного Туркестана есть изображение адорантов с пятью светильниками (иногда горящими) - по одному на голове, на плечах и руках (*A.G r u n w e d e l. Altbuddhistische Kultstätten aus Chinesisch-Turkistan. B., 1912, с. 74, 93, 183-184).* На Аджина-Тепа, в кельях VII и VIII, на полу были поставлены один на другой, "стопками", сотни светильников (Б.А.Л и т в и н с к и й, Т.И.З ё й м а л ь, Аджина-Тепа, с. 22). Буддийские религиозные тексты содержат предписания относительно поднесения светильников буддийским святыням (*L.A. V a r e a u. La construction et le*

culte de stūpa d'après les Vinayapitaka. - ВЕФКО. Т. L/2. P., 1962, с. 244).

8 Это находит аналогию в Восточном Туркестане - см.:

A. G r i n w e d e l. Bericht über archaologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903. München, 1905 (Abhandlungen der K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, I. Kl. XLIV. Bd I. Abt.), фиг. 10, 25, 41a; С.Ф.О л ь д е н б у р г. Русская Туркестанская экспедиция 1909-1910 года. СПб., 1914, рис. 26-27, с. 25-27.

9 W. G e i g e r. Culture of Ceylon in medieval times. Wiesbaden, 1960, с. 191.

10 K. S c h i r p m a n n. Die iranischen Feuerheiligtümer. В. - М., 1971.

11 Там же, с. 266-274, рис. 38.

12 E. H e r x f e l d. Iran in the Ancient East. L. - N.Y., 1941, с. 301-302.

13 K. S c h i r p m a n n. Die iranischen Feuerheiligtümer, с. 57-70, рис. 9-10.

14 B. A. L i t v i n s k y. Outline History of Buddhism in Central Asia, с. 106-108. Этот тип был связан со значительно более древними индоевропейскими ритуальными идеями - G. R. H. W r i g h t. Square temples. - Vith International congress of Iranian art and archaeology. Memorial volume. Vol. I. Tehran, 1972, с. 395.

15 Л. Р. К м з л а с о в. Археологические исследования на территории Ак-Бешим в 1953-1954 гг. - "Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции". М., 1959, с. 165-198.

16 А. Гринведель еще в 1908 г. пророчески писал о Восточном Туркестане: "Относительно зданий, которые расположены во всем крае, мы можем заметить, что в них применено распланирование по образцу сасанидских дворцов, но примененное к богослужению или, точнее сказать, к легенде буддизма" (А. Г р и н в е д е л ь. Краткие заметки о буддийском искусстве в Турфане. СПб., 1908 (отд. отт. из ЗВОРАО. Т. 18), с. 2. Конкретные данные см.: A. G r i n w e d e l. Bericht über archaologische Arbeiten..., с. 174).

17 Это поздняя модификация dupaṭṭā - см.: G. S. G h u r g a. Indian costume. Bombay, 1951, с. 119-120, 137-138.

18 О применении такого типа одежды в куманское время см.: H. Ch. A s k e r m a n n. Narrative stone reliefs from Gandhara in the Victoria and Albert Museum in London. Rome, 1975 (IsMEO. Reports and memoirs. Vol. 17), с. 92, 139.

19 Б.А.Л и т в и н с к и й, Т.И.В о й м а л ь. Аджина-Теша, с. 66-67, 4-6.

20 Б.А.Л и т в и н с к и й, Т.И.В о й м а л ь. Буддийский сюжет в живописи Средней Азии (к интерпретации сцены дароносцев из Аджина-Теша). - СЭ. 1968, № 8.

21 А. Л е С о о. Chotscho. В., 1913, табл. 17-29; D. S e s k e l. The art of Buddhism. N.Y., 1963, с. 67, 270.

22 А. Г р и н в е д е л ь. Краткие заметки о буддийском искусстве в Турфане, с. 5 (цит. по отд. отт.).

23 А. Г а б а и н. Das Leben im uigurischen Königreich von Qocho (850-1250). Wiesbaden, 1973, с. 180 (там же литература вопроса); А. Л е С о о. Chotscho,

24 См., например: М. Г р ü n w e d e l. Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch Turkistan. В., 1912, с. 239-241.

25 Там же, с. 5, 6, 12-14, 16, 25 и сл. Иногда входящие в процессию слуги и другие персонажи стоят на коленях (см.: G. G r o p p. Archaeologische Funde aus Chotan, Chinesisch Turkestan. Bremen, 1974, с. 167-171).

26 А. Г р у н в е д е л. Alt-Kutscha. В., 1920, с. 20, 27-28; А. Г а б а и н. Das Leben, с. 197.

27 А. Г р у н в е д е л. Alt-Kutscha, с. 28-29.

28 Аналогичные сцены поднесения даров бодисатве или Будде в живописи Аджанты (G. У а з д а н и. Ajanta. P. 2. Text. Oх., 1933, с. 31-34; Plates. Oх., 1933, табл. XXXII-XXXIII) композиционно решены совсем иначе, чем в каламкафирниганской живописи.

29 F. H. A n d r e w s. Catalogue of wall-painting from ancient shrines in Central Asia and Sistan recovered by sir A. Stein. Delhi, 1933, с. VIII-IX.

30 А. Л е С о о. Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens. В., 1925, с. 10, фиг. 137-140.

31 А. Л е С о о. Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Т. 4, табл. 5; E. W a l d s c h m i d t. Gandhara. Kutscha. Turfan. Lpz., 1925, табл. 23b.

32 J. W i l l i a m s. The iconography of Khotanese painting. - EW. Vol. 23/I-2. 1973, с. 139, табл. 45.

33 А. Л е С о о. Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Т. 3, В., 1924, табл. 2; О н ж е. Chotscho, табл. 10, II, 16b, 19, 23, 28, 30, 36; M. B u s s a g l i. Die Malerei in Zentralasien. Geneve,

1963, с. 75, 76, 92; B. Rowland. *The art of Central Asia*. N.Y., 1974, с. 186.

34 Н. H ä r t e l, J. A u b o y e r. *Indien und Südostasien*. B., 1971 (*Propyläen Kunstgeschichte*. Bd 16), табл. 288; B. Rowland. *The art of Central Asia*, с. 193; A. S t e i n. *Serindia*. Vol. IV. Ч. 2, 1921, табл. СХХIV, СХХV.

85 *Mission P. Pelliot. I. Toumchouq. Planches*. P., 1961, табл. IV/188-184, XXV/188.

86 A. S t e i n. *Serindia*. 4, табл. XL I/XLIV.

37 Судя по Фаяз-Тепе - см.: Л. И. А л ь б а у м. Живопись Афрасиаба. Там., 1975, табл. 51. "Прически" с треугольными клинниками вдоль ушей есть и в Бамнано (см.: J. H a s k i n, J. C a r l. *Nouvelles recherches archéologiques à Bāmiyān*. P., 1933 (ИДАРА.3), табл. XXVIII) и очень редко в Аджанте (пещеры IX, XJP) (C. Y a z d a n i. *Ajanta*. Vol. 3. *Plates*. Ox., 1946, табл. XJ/a; Vol. 4. *Plates*. London - New York-Bombay, 1955, табл. XLIII/b).

38 J. H a s k i n, J. C a r l. *Nouvelles recherches archéologiques à Bāmiyān*, табл. XY/19, XVII.

39 A. L e S o q. *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien*. T. I. B., 1922, табл. 18b.

40 A. L e S o q, E. W a l d s c h m i d t. *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien*. T. 7. B., 1933, табл. 10/a.

41 C. Y a z d a n i. *Ajanta*. Vol. 3, табл. XJ, XJII/a, XJIV, XJV, XXX/c (пещеры IX и X).

42 Там же, т. 4, табл. XVP, XIJ/a (пещера XVP).

43 L. J o s h i. *Studies in the Buddhist culture of India during the 7th and 8th centuries A.D.* Delhi - Patna - Varanasi, 1967, с. 83-92.

44 Л. И. А л ь б а у м. Бахалык-Тепе. К истории материальной культуры и искусства Тохаристана. Там., 1960.

45 Б. А. Д и т в и н с к и й, Т. И. З е й м а л ь. Аджина-Тепе, с. 56 и сл.

46 На Аджина-Тепе были совершенно аналогичные постаменты - см.: там же, с. 18, 80.

47 На Аджина-Тепе сидящие скульптуры были меньшего размера: у скульптуры Будды в *dharmaśākre-mudrā* (пом. 22) соответствующий размер равен 110 см (там же, с. 80).

48 Там же, с. 108.

- 49 J. H a c k i n. Le monastere bouddhique de Fondukistan. - *MDAFA. T. 8, 1959*; B. R o w l a n d. *Art in Afghanistan. Objects from the Kabul Museum. L., 1971, c. 43-48, табл. 147-164.*
- 50 M. B i u s s a g l i. *Die Malerei...*, c. 42.
- 51 M. T a d d e i. *Tape Sardar. First preliminary report. - EV. 18/1-2. 1968* ■ информационные заметки в последующих выпусках *EV.*
- 52 B. R o w l a n d. *The art of Central Asia, c. 183.*
- 58 *Mission P. Pelliot. 3. Koutcha. Planches. P., 1967, табл. LXXXII/171-172.*
- 54 B. R o w l a n d. *The art of Central Asia, c. 174.*
- 55 A. L e C o q. *Die Buddhistische Spätantike. T. I, табл. 36.*
- 56 *Mission P. Pelliot. I, табл. LY/135-136, LYIII/144.*
- 57 E. H e r z f e l d. *Iran in the Ancient East. L. - N.Y., 1941, c. 317-318.*
- 58 V. G. L u k o n i n. *Iran. II. Des Seleucides aux Sassanides. Paris - Geneve - Munich, 1967, c. 155-160.*
- 59 Г. А. П у г а ч е н к о в а. Мавзолей Араб-ата (Из истории архитектуры Мавераннахра IX-X вв.). Таш., 1968 (Искусство водчих Узбекистана. 2), с. 68-69.
- 60 E. H e r z f e l d. *Iran in the Ancient East, табл. XXXI.*
- 61 Б. А. Л и т в и н с к и й, Т. И. З е й м а л ь. Аджина-Тепа, с. 49-52.
- 62 Л. Р. К ы з л а с о в. Археологические исследования..., с. 231-232, рис. 56. Л. Р. Кызласов подчеркивает значение сирийского влияния на появление этой схемы в среднеазиатских памятниках.
- 63 Б. А. Л и т в и н с к и й, Т. И. З е й м а л ь. Аджина-Тепа, с. 43-45.
- 64 O. G r a b a r. *The formation of Islamic art. New Haven - London, 1973, c. 209.*
- 65 Там же, с. 207.
- 66 Там же, с. 208-213.
- 67 B. A. L i t v i n s k y. *Outline history of Buddhism in Central Asia, c. 68-73.*
- 68 В части мавзолеев см. особенно: O. G r a b a r. *The earliest Islamic commemorative structures. Notes and documents. -*

Arch. Vol. 6. Michigan, 1966, с. 7-13, 38-45; O. G. G. G. The formation..., с. 38, 128, 140, 201.

69 Б.А.Л и т в и с к и й. Буддизм и среднеазиатская цивилизация. - Индийская культура и буддизм. М., 1972; о н х е. Среднеазиатская цивилизация и буддизм. - "Евразия". Томно, 1972, № 5-6 (на яп. яз.).

АРШАН-ХАД - ДРЕВНЕЙШИЙ ПАМЯТНИК ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА ВОСТОЧНОЙ МОНГОЛИИ

Летом 1974 г. отряд В.В.Волкова Советско-Монгольской экспедиции исследовал на северо-востоке МНР в скальных выходах Хентейского аймака большое местонахождение петроглифов, расположенных среди десятков жертвенников разных эпох. Среди ровных степен одиноко возвышается гора Аршан-Хад, что значит гора Священных источников. Она сложена песчаниками, сланцами и конгломератами юрского возраста. Конгломераты содержат включения кремнистых пород, выходящих прямо на поверхность. В древности это облегчало их открытие, во всяком случае, люди неолитической эпохи использовали этот камень для изготовления орудий труда, так же как и туфовые породы, выходы которых обнаружены у основания горы. Остатки неолитической мастерской прослежены на большой площади вдоль подножия горы Аршан-Хад¹.

Памятник Аршан-Хад неоднократно посещался археологами. Чешский искусствовед, участник раскопок памятника в честь Кимь-Тегина, Я.Иван опубликовал петроглифы раннего железного века (сцену с охотником и двумя оленями)², затем монгольский археолог Н.Сэр-Оджав отметил Аршан-Хад в своей статье. В 1978 г. Х.Пэрлээ и Цэвэндорж предприняли здесь первые раскопки. Однако полной публикации памятника еще нет, хотя он заслуживает самого тщательного и детального изучения. Интерес представляет и петроглифы (от каменного века до средневековья), и сохранившиеся на отдельной выступающей скале надписи на тибетском, китайском, старомонгольском, арабском языках. Ламбетовое изображение Будды выбито на вертикальной поверхности скалы и перекрывает рисунки скифского времени. Десяти жертвенников духу гор (так называемые обо) окружают Аршан-Хад, а самый фундаментальный из них находится на вершине. Видимо, гора с древних времен почита-

лась как священная и была местом жертвоприношений и ритуальных поклонений.

В данной статье мы попытаемся подвергнуть анализу наиболее древние из петроглифов Аршан-Хада (рис. 30, 31). Это прежде всего изображения на особняком стоящем камне, сплошь покрытом с обеих сторон разнообразными знаками. Раскопки Х. Пэрлээ в этом месте показали, что две трети камня вместе с рисунками были перекрыты культурным слоем неолитической мастерской. Это представляет на редкость счастливый случай, позволяющий наконец с определенной уверенностью датировать аналогичные петроглифы. Отныне можно утверждать, что знаки были выбиты задолго до существования здесь неолитической стоянки. Следовательно, возможна датировка в пределах от мезолита (как минимум) до верхнего палеолита (как максимум). Мы принимаем мезолитическую дату, так как верхнепалеолитических петроглифов под открытым небом практически еще не знаем, но допускаем возможность и большей древности.

Сотни знаков, покрывающих аршанхадский камень, ни в одном случае не перекрывают друг друга. И хотя нет даже двух совершенно одинаковых изображений, все-таки можно выделить несколько групп родственных знаков.

Первая группа - круги, круги с одной или тремя точками внутри, круги с отходящей вниз линией (в виде "ноги"), круги с двумя "ногами" или с одной. Последние можно было бы принять за схематические изображения людей.

Вторая группа - различные геометрические фигуры, среди которых привлекают внимание остроугольные равнобедренные треугольники со спускающейся вниз линией в виде ноги со ступней. Можно допустить, что это замаскированные фигуры человека. Подобный сюжет неоднократно встречен в искусстве каменного века. Силуэты ряженых людей известны в палеолитической живописи Западной Европы: в Альтамире, Труа Фрэр, Габийо, Комбарелль. На мезолитических рисунках в Зараут-Камаре в Узбекистане рядом с дикими животными, пронзенными стрелами, изображены птицеголовые люди в плащах треугольной формы⁸. Там же мы находим фигуры ряженых в виде длинных треугольников с

шеями, но без голов, на полусогнутых ногах. А под ними нарисован круг с такой же "свисающей" вниз длинной линией, какие обнаружены нами в Восточной Монголии.

Третью, самую многочисленную группу знаков составляют "следы копыт" — по одному или длинными рядами (рис. 32). Иногда рядом с "копытами" выбиты довольно длинные двойные полосы (длиной 1–2 м). Сама идея следа, отпечатка ладони или стопы (в данном случае копыта) не неожиданная в искусстве каменного века. Можно полагать, что все знаки Аршан-Хада были связаны с какими-то строго закодированными мифами и традициями.

Самую немногочисленную группу знаков составляют стрелы, елкообразные фигуры, изображения рогов, дерева с симметрично расположенными рогообразными отростками и т.д. Часть из них совпадает по конфигурации с рисунками из верхнепалеолитической пещеры Западной Монголии Хойт-Цанхэрийн Агуй⁴, и это как раз те знаки, которые казались уникальными при анализе пещерных росписей и не находили аналогов в западноевропейском искусстве. Среди этой большой серии самобытных изображений встречаются и такие знаки, которые могут быть сравнимы с символами из палеолитических изображений Франции: имеются в виду квадраты, разделенные пополам вертикальной линией, весьма похожие на так называемые "клавиформы" западноевропейских пещерных росписей. Об их семантике в литературе высказывались разные мнения⁵. Нас же пока интересует тот факт, что эти сопоставления позволяют указать на параллели среди верхнепалеолитических рисунков. С другой стороны, в пользу мезолитического возраста петроглифов Аршан-Хада говорят аналоги в узбекистанских и памирских рисунках эпохи мезолита⁶. Определенное сходство можно проследить также в образцах мезолитического искусства из пещеры Мас д'Азиль, представленного раскрашенной галькой с загадочными знаками и символами. Но особенно интересно отметить, что гальки с нанесенными на них знаками найдены уже и в Прибайкалье сибирским ученым Э.Л.Климашевским.

После открытия в Аршан-Хаде скалы с мезолитическими рисунками можно полагать, что большая часть петрогли-

фов аналогичного типа датируется тем же временем. Таковы, например, изображения на камне "Шивээт улаан", изданные Ц.Доржсурэном⁷; таковы, быть может, рисунки охрой в скалах Дзун Мода Центрального аймака⁸. Подобные же петроглифы открыты нами в Средней Гоби, в полупустынной местности Цагаан Айраг⁹, где скала с рисунками была частично перекрыта слоем с неолитическими орудиями.

Все перечисленные местоположения наскальных рисунков характеризуются отсутствием зооморфных изображений в отличие от пещерных росписей, выполненных охрой в Хойт-Цэнхэрийн Агуй.

А так как некоторая преемственность между этими памятниками бесспорно намечается, то естественно встает вопрос: неужели в мезолитическом искусстве Монголии отсутствуют изображения животных? Ответ на этот вопрос также был найден в Аршан-Хаде, где в 20 м от скалы со знаками мы обнаружили неизвестный ранее рисунок, выбитый на наклонно стоящем камне (рис. 33,34). Под слоем лишайника едва различимы три фигуры животных. Они высечены неглубоким контуром (приблизительно 4-5 мм глубина линий). Одна из фигур сохранилась не полностью, трещина в камне разрушила часть головы. Все животные идут друг за другом, слева направо. Фигуры связаны между собой не сюжетом, а единым стилем. По плавности линий, простоте контурного рисунка, отсутствию антропоморфных фигур и уточняющих деталей (глаз, ушей, копыт и т.д.) эти изображения более всего напоминают пещерные рисунки Западной Монголии, а также быков на мезолитических изображениях из Кобыстана в Азербайджане.

Мнения палеонтологов по вопросу о том, какие животные представлены на этом памятнике, разделились. В пользу носорогов говорят длинные рога и то обстоятельство, что на территории Забайкалья и Монголии костных остатков носорогов обнаружено больше, чем, скажем, кабанов. Археологическая традиция и находки изображений в памятниках конца каменного века позволяют допустить, что это кабаны. В пользу быка свидетельствуют чисто морфологические признаки: короткие ноги, короткие хвосты, бычьи пропор-

ции туловища. Скорее всего перед нами бодрившие быки - сюжет, самый распространенный в каменном веке.

Дальнейшие исследования и раскопки в Аршан-Хаде позволят говорить о датировке вышеописанных и аналогичных им памятников с большей уверенностью, ибо изучение искусства каменного века Монголии только начинается.

Примечания

¹ Мы не подвергаем здесь анализу этот материал из неолитических стоянок, считая его темой самостоятельного исследования.

² L. J i s l. *Nowe odkrycia archeologiczne w gorach Mongolii.* - "Acta Archaeologica Carpathica". Т. 7, fasc. 1-2. 1965.

³ А. Р о г и н с к а я. Зараут-сай. Записки художника. М.-Л., 1950.

⁴ А. П. О к л а д и н к о в. Центральноазиатский очаг первобытного искусства. - ВАН. 1967, № 1.

⁵ A. L e g o i - G o u r h a n. *Les religions de la prehistoire.* P., 1971.

⁶ В. А. Р а н о в, Л. Ф. С и д о р о в. Развитие природы Памира как среды существования человека. - "Страны и народы Востока". Вып. 4. Душ., 1965, с. 122.

⁷ Ц. Д о р х с у р э ш. Что такое так называемый "Нивээт улаан"? - "Нийслэлх ухаан ба техник", 1957, № 1, с. 47 (на монг. яз.).

⁸ Д. Д о р х, Э. А. Н о в г о р о д о в а. Петроглифы Монголии. Улан-Батор, 1975, табл. XXII.

⁹ Там же, табл. XXIV, с. 30.

ИЗ ИСТОРИИ ДРЕВНЕГО ИСКУССТВА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
(О вновь открытых петроглифах Северной Монголии)

Наскальные изображения на территории Монгольской Народной Республики давно уже вызывают интерес исследователей древней культуры Центральной Азии. Интерес этот понятен. Он объясняется тем, что в них раскрывается богатый и сложный мир прошлого народов этой обширной страны, расположенной на "темени" Азиатского материка, страны, где происходили события, находившие отражение далеко за ее границами, в том числе и за пределами писаной истории.

В числе источников, позволяющих понять дописьменную историю Центральной Азии, особое и весьма значительное место принадлежит петроглифам. Петроглифы Монголии дают представление прежде всего об эстетическом мире древних обитателей страны степей и гор Центральной Азии, об их духовном мире в широком смысле этого слова, включая мифологию — колыбель искусства, как писал Карл Маркс, представление о человеке и окружающей его вселенной. В них находят определенное отражение и сама природа Центральной Азии, ее животный мир. В образах петроглифов так или иначе отражается материальная культура, хозяйственная жизнь: они сообщают нам ценные данные о жизни первобытных охотников, с одной стороны, скотоводов — с другой. Наконец, петроглифы — своего рода летопись, где можно черпать данные о ходе исторического процесса в целом.

Самые ранние, известные нам в настоящее время петроглифы Монголии, обнаруженные в пещере Хойт-Цэнкер, в долине Северной Голубой, или Прозрачной, реки, на западе МНР, являются памятником эпохи палеолита и свидетельством того, что здесь еще в глубинах каменного века возник самостоятельный и своеобразный очаг культуры первобытных охотников на диких быков, таких же диких лошадей

и даже слонов, а также, быть может, страусов. Это был вместе с тем и очаг самобытного художественного творчества, если и не прямо одновременный ориньякско-мадленскому очагу Восточной и Западной Европы, искусству художников Ляско и Фон-де Гом, Каповой пещеры на Урале и Пещинских скал на р. Лене, то, во всяком, случае, созвучный им по мировоззрению и художественной ценности.

Известно и то, что такие памятники древнего искусства Монголии, как изображения змей, диких быков и лошадей на замечательных скалах Тэбчи в районе Хобд-сомона, могут быть датированы неолитической эпохой или самым ранним бронзовым веком.

К эпохе бронзы, так же как и за Байкалом в Бурятии, уверенно можно отнести выполненные красной охрой рисунки около столицы Монгольской Народной Республики г. Улан-Батора, на скале в устье пади Их-Тенгерийн Ам, а также и в ряде других мест на севере республики¹. Это изображения таинственных "оград", сопровождающиеся пятнами-"душами" людей или домашних животных. Они, эти ограды, встречаются вместе с фигурами лошадей, условно трактованными человечками, а также символами солярного культа.

Наконец, обширнейшую серию наскальных изображений представляют выбитые на черной блестящей поверхности базальтовых скал, покрытой коркой "пустынного загара", фигуры солнечных оленей, выполненные в том же своеобразном "скифо-сибирском" стиле, что и олени на широко известных "оленных камнях" Монголии, нашего Забайкалья и Тувы.

За ними в хронологической лестнице петроглифов Северной и Центральной Азии следуют наскальные изображения тюркской эпохи: лошади, всадники, козлы, в том числе козлы геральдические, тамги властителей тюркских племен, которые сохранились до нашего времени на надмогильных памятниках тюркских каганов Монголии.

Известны нам теперь и раннемонгольские наскальные изображения. Таковы, конечно, получившие уже широкую известность в литературе изображения владычицы той же пади Их-Тенгерийн Ам, одетой в характерно монгольский кос-

тум - дэли, обутой в монгольские сапоги - гутулы. На голове ее изображена бокка, боктаг - высокий головной убор с пером наверху, тот самый, о котором мы имеем представление из средневековых письменных источников XIII-XIV вв., а также по портретам знатных монгольских дам ваньской династии².

Монголию можно назвать подлинной сокровищницей памятников наскального искусства, и притом при современном состоянии наших знаний в полном смысле неистощимой. В литературе петроглифы Монголии пока нашли лишь отрывочное и неполное освещение. Каждый сезон работ культурно-исторической экспедиции, работы которой ведутся совместными усилиями Академий наук СССР и МНР, приносит новые находки, новые открытия в этой области исторической науки. На очереди стоит составление карты петроглифов Монголии, подготовка специальных монографий и в завершение - обобщающей сводки этих памятников.

В этом плане большой интерес представляет возможность выявления особых локальных групп петроглифов, своего рода "провинций" таких памятников, а также более углубленное расчленение их по стилям и сюжетам. Такова одна из вновь обнаруженных нами в 1975 г. на севере МНР групп петроглифов, ранее неизвестная и вместе с тем во многом своеобразная, позволяющая полагать, что речь идет о новом для нас явлении из области древней художественной культуры и истории Центральной Азии.

Летом 1975 г. отряд экспедиции³, занятый изучением первобытной культуры Центральной Азии и ранее уделявший основное внимание южным районам МНР - Южной и Средней Гоби, а также Восточным и Западным аймакам, направился на север, к озеру Хубсугул, в низовья р. Орхон и в долину р. Тэс, а оттуда по направлению к Великим озерам. В сущности, в отношении памятников первобытного прошлого Монголии эти районы оставались почти настоящей *terra incognita*, страной в полном смысле слова таинственной и загадочной для археологов. Эти районы вызвали тем больший интерес, что они расположены вблизи хорошо исследованных областей Советского Союза - Восточной Сибири, Тувы и,

следовательно, бассейна Енисея, где на протяжении многих десятилетий, начиная с ХУ в., со времен Г.Ф. Миллера и И.Г. Гмелина, велись самые систематические и широкие по масштабам археологические исследования.

Нас всегда волновали вопросы: как шел исторический процесс к югу от Саян, имели ли место контакты и какие именно, как отражались такие контакты на культуре местных племен и что нового могут дать археологические памятники этих мест для истории Азиатского материка?

И, конечно, самый важный принципиальный вопрос: что было здесь своеобразного, самобытного в культурном творчестве и историческом процессе? Для ответа на эти вопросы и был получен новый, во многом неожиданный материал, вызвавший новые мысли.

Первая группа петроглифов, о которых здесь идет речь, оказалась в живописной горной местности за перевалом к Дэлгер-Мурену, там, где некогда располагался открытый в 1956 г. монгольскими археологами дворец Мункэ-хана и поставленная там памятная стела с древнемонгольской надписью в честь хана. К этому месту нас привлекало известие о том, что именно там находится "Бичиктэ-хада", т.е. скала с письменами. Скала с таким названием действительно находится на левом берегу р. Дэлгер-Мурен, в 40-50 км выше поселка Мурен. Долина реки здесь широкая, окаймленная с обеих сторон горами. Горы обрываются к реке скалистыми склонами. В долину открываются устьями многочисленные распадки. По берегам хорошо выражены речные террасы, по крайней мере три такие террасы, в том числе высокая третья терраса, где нами были собраны изделия палеолитического облика, преимущественно отщепы из серой изверженной породы. Надписей, однако, мы не нашли. По-видимому, это объясняется тем, что название скалы связано с наличием неподалеку от нее стелы Мункэ-хана: для всадника-монгола доскакать от дворца до скалы ничего не стоило! Для него это дело обычное.

Араты из окрестностей развалин дворца Мункэ-хана сообщили нам, что на трех изолированных холмах в этих местах имеются и наскальные рисунки, в том числе и "копыта". Это сообщение заставило нас обратить пристальное вни-

мание прежде всего на эти возвышенности, и в том числе на "колотушку" легендарного героя Сэигун-Хаба, о подвигах которого рассказывает знатоки прошлого и легенды. Действительно, "колотушка" эта оправдала легенду. Она представляет собой эффектно возвышающийся останец известняка среди низменной, заболоченной и кочковатой равнины левого берега Далгер-Мурена. Скала небольшая по размерам, со всех сторон ограниченная крутыми, местами вертикальными склонами. Вершина ее выпуклая, пересеченная неровностями, желобами, свидетельствующими о работе речного потока. Камень на поверхности скалы нездравый, весь в трещинах и морщинах. И трудно было ожидать, что в таких неподходящих с обычной для поиска петроглифов точках зрения местах возможно обнаружить что-то интересное (рис. 35).

Тем не менее именно здесь оказались неожиданные археологические остатки, следы деятельности древних мастеров, художников наскального искусства Центральной Азии. Внимательно присматриваясь к неровной и шероховатой поверхности известняка, не вертикальной, а горизонтальной, мы увидели явственно выбитые неглубокими ямками и желобками рисунки необычного вида и содержания. Это были те самые "копыта", о которых рассказывали местные арапы, превосходно знающие каждый бугорок, каждый камень на своей земле. Это были округлые фигуры с характерным поперечным делением их посредине поперечной полосой и в самом деле похожие на след коровьего или оленьего копыта, только не конского!

Рядом же с ними оказались выбитые в точно такой же технике "следы" совершенно иного облика; один такой "след" напоминал отпечаток человеческой или скорее медвежьей стопы. Стопа эта широкая, с характерной выемкой сбоку, с четко выраженными на конце ее пяткой и на другом с пальцами. Неподалеку находились расположенные рядом, менее четко выраженные, но все же бесспорные "отпечатки" двух человеческих ног, на этот раз без пальцев (рис. 36).

Создавалось определенное впечатление, что здесь некогда как бы стоял человек и ступни его ног отпечатались

на мягкой тогда поверхности скалы. Именно эту иллюзию явно стремился создать тот, кто трудился на "колотушке" Сэнгун-Джаба! Не случайно, должно быть, эта скала и была связана в фольклоре с именем богатыря: кому же другому могли принадлежать отпечатанные в камне следы!

Памятник этот оказался не единственным. Оставив позади Цецерлик-сомон на р. Тэс, мы приблизились к широкой долине этой реки на ее левом берегу, в 10-12 км к западу от сомона, у самой дороги, к выступавшей уже издали невысокой скалистой известняковой гряде, такой же, как и в районе дворца Мункэ-хана. Сложенная известняками в основании, она прорезана мощной хилой кремнистой породы черного цвета. На сглаженной эрозией, сравнительно ровной поверхности известняка мы вновь увидели уже знакомые нам знаки: "копыта", антропоморфные фигуры и, что особенно порадовало, фигуру оленя с роскошными ветвистыми рогами. При осмотре "расписанного" холма прямо на выходах черной кремнистой породы и у ее подножия оказались также, как и следовало ожидать, оббитые человеком камни. Это были грубые нуклеусы, пластинчатые отщепы и одно превосходное по тщательности оббивки скребло палеолитического облика.

Как выяснилось, этот холм не имеет названия. Но несколько восточнее от него находится второй такой же холм, который из-за отсутствия времени для более длительного обследования осмотреть не удалось. Но нужно думать, что там должны быть такие же рисунки. Холм этот носит название Хухдийн-обо. Так обозначен нами был и тот холм, где мы остановились, чтобы зафиксировать обнаруженные наскальные рисунки.

Так же как на "колотушке" Сэнгун-Джаба, рисунки располагались на склонах нашего невысокого холма, на слегка наклонных или вертикальных небольших плоскостях известняка. И точно так же они были выбиты в относительно мягком по сравнению с камне, и точно так же выглядела поверхность рисунков: не было даже попытки сгладить ее, тем более зашлифовать. И, как на "колотушке", она, не защищенная карнизами, подверглась длительному выветриванию.

Продолжая осмотр известняковых выходов по направлению с востока на запад, мы увидели затем в 1,5 - 2 км от обнаруженного местонахождения наскальных рисунков еще один, третий пункт с петроглифами такого рода. Здесь они размещались на открытом к северу, относительно пологом, но высоком склоне известняковой возвышенности, где имеются не покрытые растительным покровом голые бугристые поверхности. На одной из них оказались ясно выраженные, довольно крупные фигуры животных, "копыта" и, что вызывает особый интерес, тщательно выполненные "каналы" из серии четко обозначенных круглых лунок, примыкающих одна к другой. "Каналы" эти располагались наклонно и напоминали как бы своего рода ручьи, водотоки. При взгляде на них складывалось впечатление, что некогда они могли служить для стока жертвенной крови и вообще для совершения каких-то церемоний, связанных с ритуалами (рис. 37).

Немного далее на запад находится относительно глубокое ущелье с отвесной стеной, ограждающей его с запада. На поверхности этой отвесной известняковой стены снова оказались выбиты древние рисунки такого же рода.

Что же нового дают указанные местонахождения древних наскальных изображений в долинах Дэлгер-Мурена и р. Тэс?

На первый взгляд вновь открытые на севере Монголии петроглифы могут показаться малоинтересными ввиду относительного однообразия сюжетов и примитивности с чисто художественной стороны. Однако лишь на первый взгляд. На самом же деле, если их рассматривать в общей связи со всем известным нам миром наскальных изображений, притом не только в Центральной Азии, но и в более широком, глобальном плане, они выступают как насыщенное содержанием яркое явление в художественной жизни не только Монголии, но и древней Евразии в целом.

Для петроглифов Северной и Центральной Азии определенное значение имеет их связь с природными условиями и, более конкретно, с характером отложений, с камнем, на котором они выполнены, с геологической ситуацией. Так, красные песчаники у Верхней Лены обусловили широкое развитие того искусства, которое можно назвать курыканским или

куруканско-туркским, на верхней Лене — собственно куруканского. На нем можно было легко и свободно производить гравированные, резные и специфические для куруканов вытертые изображения. Сама по себе гладкая поверхность красного песчаника и его относительная мягкость манили к себе человека, вооруженного простым ножом, обязательным спутником конного скотовода, воина и охотника. Как только кончается область распространения красных песчаников, исчезают и эти рисунки с характерными для них сюжетами: лошади, конные воины, сценки из кочевого быта.

За Байкалом, на Селенге и вообще в ее бассейне, вплоть до Улан-Батора, характерные красочные рисунки с "оградами" и летящими хищными птицами обнаруживаются всюду, где имеются живописные останцы выветривания гранита с карнизами и расщелинами, способствовавшими сохранности изображений. И здесь же рядом с "селенгинскими" красочными писаницами можно видеть принципиально отличные от них "яхтинские" петроглифы, выбитые по отшлифованной ветрами, выжженной солнцем поверхности базальта, по характерному для него скальному загару.

То же самое о связи с определенными геологическими породами и ландшафтом можно сказать о петроглифах средней Лены, где по берегам рек выступают известняки.

Точно так же и петроглифы Далгер-Мурена и р. Тэс привязаны к определенным породам, к своему ландшафту — к известнякам и невысоким, доступным холмам со свойственными им площадками с горизонтальной или выпуклой поверхностью. На них можно было удобно расположиться, чтобы выбить рисунок. Это первый признак вновь зафиксированных групп наскальных изображений Северной Монголии.

Вторая их особенность — определенный набор изобразительных сюжетов, нехарактерных вообще или в определенном комплексном сочетании для других групп центрально-азиатских наскальных изображений. Таковы в первую очередь загадочные "копыта", затем "следы" зооморфного или антропоморфного характера, "отпечатки" лап зверей или стопы человекоподобного существа. Необычны, далее, "дороги" из

сливающихся лунок и вообще такие лунки, чашечные камни, если лунки не соединяются и не образуют такие желоба, какие мы видели на р. Тэс.

Вообще же набор изобразительных элементов, сложностей их ассортимент, определенным образом повторяется во всех обследованных нами трех пунктах (рис. 38-40).

1. "Копыто", похожее на отпечаток копыта оленя или быка, коровы. Это в основе дуга в три четверти круга, разомкнутого внизу. Этот элемент известен в трех вариантах. Первый вариант: дуга не имеет более никаких деталей. Она "пустая". Второй вариант: внутри дуги имеется поперечная полоса, которая делит ее на две равные половины. Полоса эта опускается посредине внутри дуги по направлению к разомкнутой части ее, к "выходу". Третий вариант, самый сложный: "выход" дуги оформлен в виде треугольника, обращенного острием внутрь дуги. Треугольник разделен внутри короткой прямой линией на две равные части.

2. "След", напоминающий человеческий, в виде овала, иногда с более или менее вогнутыми сторонами. В нем можно видеть сходство с медвежьей лапой, настолько он бывает широким, "косопалым", как у медведя.

3. "След" более широкий, нередко в виде круга или широкого овала, дополненный на одном конце "пальцами". Этот след удобнее всего назвать не человеческим, а звериным, иначе говоря, лапой, притом не медвежьей, а скорее всего кошачьей, например лапой барса.

4. Крест известен нам здесь в виде равностороннего прямого, а не косоугольного креста.

5. Круг, выбитый по контуру. Иногда с точкой-ямкой внутри. И как вариант этого элемента - ямка, лунка, как на "чашечных камнях", широко известных в петроглифах Азии и Европы, а также Американского континента.

6. Дуги - более или менее изогнутые полосы.

7. Антропоморфные фигуры. Всегда фронтальные, преимущественно полные, не поясные, в рост, лицом к зрителю. Руки опущены вдоль тела. Ноги слегка согнуты, дугами. Нередко отмечен признак мужского пола, даже гипертрофированный. В одном случае отмечается усложнен-

ный вариант: кроме фаллоса показаны с обеих сторон торчащие вверх и в стороны выступы, похожие на фаллос. Есть как будто также и поясные фрагментарные фигуры антропоморфного характера.

8. Изображения животных. Изображались преимущественно лошади — об этом свидетельствуют длинные хвосты, изредка олени и козлы. Не зарегистрировано ни одного бесспорного быка.

Фигуры животных присутствуют в двух основных вариантах по технике исполнения. Чаще всего встречаются схематические линейные фигуры, выполненные узкими желобками. Один и тот же непрерывный желобок означает спину, голову и ноги, а также хвост животного. Изображения эти обычно строго профильные; показаны только две ноги, обе пары ног не отмечаются, они лишь подразумеваются. Встречаются, но много реже также и фигуры животных с четырьмя ногами. В некоторых случаях на "спине" животного виден вертикальный выступ без какой-либо дальнейшей детализации. Так показан, нужно думать, всадник — прием, широко распространенный, в частности, в многочисленных рисунках на верхней Лене.

Второй вариант представлен, в сущности, одним ярко выраженным образцом. Это довольно крупная фигура оленя — благородного марала с высоким ветвистым рогом в "елочку". Выполнена эта фигура с полной передачей формы тела животного. Туловище оленя дано со слегка вогнутой спиной, округлым крупом. Выделен даже треугольным выступом хвостик, хорошо очерчены ноги, просматривается и подшейная кисть. Одним словом, это пример реалистической трактовки образа животного.

9. Соединяющиеся желобком полосы из тщательно выбитых лунок, более или менее глубоких.

10. Колесницы. Наиболее цельный и характерный образец колесниц представлен изображением двух обращенных друг к другу спинами и как бы лежащих животных, профильных, не детализованных. Позади них выбиты два круга — колеса (без спиц). Колеса соединены короткой полосой — "осью".

Второй вариант колесницы: изображены две пары животных, таких же, какие описаны. В каждой паре между животными, вдоль их спин, находится длинная полоса. Она явно изображает дышло. Колесница же, как таковая, отсутствует. Она лишь подразумевается, ее можно дополнить воображением.

Смысл рисунка ясен: две "колесницы" следуют одна за другой, влекомые каждая животным. Композиционно связанные единым изобразительным замыслом, группы фигур не всегда могут быть уверенно выделены.

Однако фигуры такого рода, какие перечислены, находятся в различных сочетаниях. Можно чаще всего видеть на одной площадке, в одной и той же группе изображения "копыт" и антропоморфных или зооморфных сюжетов, животных и человечков.

"Копыта" сопровождают также изображения колесниц. Встречаются также группы из двух, трех или более схематических фигур животных.

Примером композиционного сочетания могут служить и "подразумеваемые" колесницы, конкретно пары животных с оглоблями. Обращает внимание довольно частая встреча антропоморфной фигуры и "следа" при ней, притом наиболее близкого именно к человеческому следу. Такое сочетание подчеркивает сюжетное родство целого — человеческого изображения — и части этого целого — стопы, следа.

К числу объединенных определенной общей идеей элементов смысловых композиций изображений на р. Тэс можно отнести группу рисунков, где присутствуют колесница, "след" антропоморфного облика, животные, полоса из соприкасающихся лунок.

Особый интерес представляет еще одна сцена. На ней в окружении "копыт" видна довольно крупная человеческая фигура. У нее хорошо выраженная овальная голова, широкое туловище с покатыми плечами, широко и твердо расставленные ноги. От ноги отходит вперед стреловидный предмет с большим зубцом. В руке у человека второй предмет. Он имеет вид длинной полосы, у конца которой виден вертикальный короткий выступ. Человек стоит на горизонталь-

ной полосе, которая заканчивается кругом. Эта фигура создает впечатление, что изображена пахота!

Сцена пахоты (и где - в степях Монголии!) - это кажется на первый взгляд невероятным и невозможным. Но сходство со сценами пахоты, известными в петроглифах других областей и стран, все же имеется. Во всяком случае, наличие такого уникального рисунка придает особое значение петроглифам Дэлгэр-Мурена и долины р. Тэс как источнику по истории культуры Центральной Азии. Мне уже приходилось писать о возможных следах аборигенного земледелия в Монголии, выросшего на почве систематического собирания растительной пищи, как подсобной отрасли хозяйства у древних охотников, а затем и скотоводов⁴. Предположение об использовании для этой цели каменных лемехов вообще встретило серьезные возражения⁵. Однако само по себе существование более совершенных орудий обработки земли, чем палка-копалка с каменным утяжелителем, не исключено и для Центральной Азии. Возможность интерпретации нашего рисунка как изображения процесса пахоты в то время, когда здесь появились не только домашние животные, но и колесницы, очень вероятна. Более всего эта сцена напоминает работу по вспашке земли не плугом в собственном смысле слова, а орудием, которое С.А.Семенов называет "обороздовым орудием - предшествеником ранних плугов"⁶.

Что же касается семантики отмеченных фигур и знаков в целом, то следует начать с загадочных "копыт". Так же как и "следы", они занимают в общей системе элементов, из которых строится вся система, такое же место - краеугольных камней, - как и "оградки" или хищные парящие птицы селенгинских писаниц, как лось в тасжнских петроглифах Евразии, как солнечный олень скифо-сибирских петроглифов Монголии, Забайкалья, Тувы. Отними их - и вся система развалится. От нее останется только широкий общий фон, который, как мы увидели, может быть прослежен далеко за пределами той или иной локальной группы наскальных изображений. Тем важнее определить истинный характер и смысл этого элемента общего ассортимента сюжет-

тов дэлгермуренских петроглифов. "Копытами" их называет местное население и делает это совершенно справедливо. Как уже сказано выше, форма их и на самом деле сходна именно с отпечатками копыт непарнокопытных животных, т.е. конкретно лошадей. В пользу такого объяснения и выпуклость одного конца, и выемка на противоположном конце. Тем не менее такое объяснение далеко не исчерпывает всех возможностей трактовки истинного смысла этих рисунков. Обращает внимание уже то обстоятельство, что здесь четко обозначен именно "вход", своего рода влагалище. И есть еще на некоторых "копытах" такая, казалось бы, незначительная, но специфическая поперечная линия, которая делит их пополам. Такая же, но более короткая полоска видна и на одном рисунке. Она делит уже не всю фигуру, а только треугольный "вход" в дугу. Все это, вместе взятое, соответствует анатомии женского производительного органа, органа плодородия. Не исключено и такое предположение, что короткие вертикальные полоски условно выражают мысль о сочетании мужчины и женщины, т.е. представляют именно мужское начало, производительный акт.

Так становится понятным соседство в петроглифах Дэлгер-Мурена и р. Тэс подобных "копыт" с фаллическими антропоморфными фигурами. Это, очевидно, не простое и не случайное совпадение, а логическая их взаимосвязь, единство основного замысла и целевой направленности в работе древних мастеров.

Мы уже видели, что именно этому знаку, "копыту", принадлежит особенно важная роль в общей системе элементов наших петроглифов. Они являются своего рода, как в музыке, подлинным ключевым знаком, ключом к их идейно-о смысловой симфонии, ко всей партитуре. Речь идет, следовательно, не о чем другом, как о широко распространенной и подлинно всеобщей в петроглифах идее плодородия.

Второй важнейший сюжет наших петроглифов - круг, в особенности лунка, чашечное углубление. В религиях древнего Востока, особенно в древней и позднейшей индуистской религии, в семантике культовых изображений древнего Китая такие углубления повсюду связаны с культом плодородия матери-земли. Это символ ее рождающего чрева, материнской утробы, которая дает начало всей жизни.

Круг, как таковой, имеет в семантическом плане и еще один аспект – солярный, связанный с идеей живительной силы солнца⁷. Такое же значение, но в более развернутом виде, усложненном и комплексном, имеет колесница. В образе колесницы и правящего колесницей седока-возничего предстают солнечные боги древних Вед, греческой мифологии, славянского фольклора. И снова эти, уже более значительно усложненные, представления о божестве солнца, связанные с развитой социальной жизнью, с обществом героической эпохи – времени бронзового оружия и первых колесниц, имеют выраженную связь с культом плодородия. На солнечных колесницах ичтис именно мужское божество, носитель производительной силы.

Идея плодородия, о которой свидетельствует анализ наскальных изображений в долинах Дэлгер-Мурена и р. Тэс, имела, несомненно, два основных аспекта. У авторов этих петроглифов были две цели: обеспечить магическими обрядами, сопровождавшими изготовление петроглифов, плодородие как людей, так и животных, в первую очередь домашних, но также, поскольку образ благородного оленя свидетельствует об определенном интересе к охотничьему промыслу, и диких.

Остаются два важнейших вопроса, от постановки которых зависит понимание места дэлгермуренских петроглифов в общей схеме периодизации наскальных изображений Монголии, о которой говорилось в начале статьи. Первый такой вопрос – об их хронологическом месте в этой общей схеме. Хронология эта определяется наличием, во-первых, колесниц. Как теперь общепризнано, в петроглифах Монголии и соседнего Алтая время колесниц – бронзовый век, скорее всего средняя пора бронзового века, то время, когда, по схеме С.А. Теплоухова, М.П. Грязнова и С.В. Киселева, на Енисее развивалась карасукская культура, в абсолютных датах половина II тысячелетия – первые два-три века I тысячелетия до н.э., во всяком случае не позже⁸.

Вместе с тем отличная от традиционной схемы трактовки изображений оленей скифо-сибирской группы с их закину-

тыми за спину длинными рогами в завитках форма дэлгермуренского оленя свидетельствует, что перед нами более ранний этап стилизации этого важнейшего сюжета. Ему еще далеко до такой рафинированной и манерной стилизации, какую представляют изображения Оленных камней и одновременных им наскальных рисунков. Это еще одно веское свидетельство принадлежности этого оленя ко времени колесниц, т.е. средней – но не поздней – бронзы и тем более не раннего железа.

Второй вопрос – об отношении этой локальной группы к петроглифам не только остальной Монголии, но и более далеких стран.

Аналогии дэлгермуренским петроглифам можно разделить на две группы. Одну из них можно условно обозначить как группу "А". Сюда входят самые общие и наиболее широко распространенные признаки, такие, как обобщенно антропоморфные стилизованные фигуры, включая фаллические изображения. Их в Монголии встречаем от Южной Гоби до рек Орхон и Тола. Столь же широко распространение таких изображений в Северной Азии – от Якутии до Тувы и Забайкалья.

То же самое можно сказать о стилизованных и соответственно обобщенных, примитивных по трактовке изображениях животных. Они неизменно сопровождают такие же родственные им по духу стилизованные антропоморфные изображения. И те и другие находят соответствия и далеко на западе – в Карелии, на Урале и в Средней Азии. И разумеется, в Западной Европе, даже в Африке и на Африканском континенте.

Но тем важнее поиски специфических элементов, таких, которые будут составлять группу "Б".

Эти элементы должны представлять собой уже не показатели какого-то закономерного, стадийного по характеру этапа эволюции стиля, а следовательно, и художественного миропонимания, а нечто принципиально иное. В них следует видеть индикаторы конкретно-исторических связей культурных и в конечном счете этнических контактов между племенами и народами прошлого.

Актуальность такой постановки проблемы определяется уже тем, что новым для исследователей первобытного искус-

ства и культуры древнего населения Центральной Азии на севере Монголии является наличие не только "копыт", но и "следов".

Замечательно, что нигде более в Монголии мы пока еще, кроме долины р. Тэс и Дэлгер-Мурена, этих элементов не видели. Они нехарактерны и для соседней Средней Азии - Таджикистана, Узбекистана, Киргизии, хотя там имеется много сходного как в общем, так и в частности с петроглифами Монголии. Ничего подобного, естественно, нет и в наскальных рисунках всей тасжной зоны Евразии - от Якутии до Кольского полуострова. Не зато камням-"следовикам", изображениям сходных человеческих следов в петроглифах Восточной и Западной Европы посвящена обширная, труднообозримая из-за ее множества литература как на русском, так и на других языках⁹.

Известно, что именно от таких "следов" получило свое название в народе одно из самых замечательных местонахождений на севере России - Бесовы Следки. Выбитые на скалах аналогичные изображения являются одним из неперенных элементов петроглифов Скандинавии: они фигурируют во всех сводах, посвященных таким памятникам¹⁰.

Обращает внимание и то, что эти "следы" обнаруживаются вместе, в одном контексте, с мужским изображением фаллического характера; таков, например, знаменитый фаллический "Бес" тех же Бесовых Следков¹¹.

В большой общий цикл мифологии бронзового века, отраженной образами петроглифов, входит и колесница. В мифах древней Скандинавии колесница сопрягается с Тором (Донаром), фаллическим богом-громовиком, которому в Эдде приписывается роль создателя всего живого на земле, а также и на небе. О нем говорится, что он стоит выше всех асов, что он носит имя "Тор асов" или "Тор-колесница".

Так получается в петроглифах триада: фаллическое мужское божество, человеческие следы - следы этого божества, колесница. И все эти три элемента комплексно присутствуют в наших монгольских петроглифах. Нужно в этой связи учитывать и описанную выше сцену пахоты на Дэлгер-Мурене, которая также может ввести исследователя в круг представлений, свя-

занных с аграрной религией и мифологией той же Скандинавии или Италии, например в изображениях Валь-Камоники. Как известно, там ритуальная пахота — обычный для петроглифов бронзового века сюжет. Чтобы полностью оценить ситуацию, с которой так или иначе связаны были подобные трансконтинентальные совпадения, и понять ее закономерность, следует принять во внимание, что в эпоху бронзы на основе приручения лошади, развития металлургии меди и бронзы разворачивается широкая экспансия скотоводческих конных племен, включая передвижения арийских племен. Неизмеримо расширяются по сравнению с предшествующим временем масштабы и глубина влияния межплеменных культурных контактов, если не глобальных, то трансконтинентальных, происходивших вдоль Великого пояса евразийских степей. На этом фоне могли иметь место и такие контакты, в результате которых образы, связанные с магией плодородия, например камни—"следовики", могли распространяться далеко за пределы Италии, Скандинавии и Европейской России.

Таковы вкратце мысли, которые вызывают вновь найденные уникальные петроглифы Северной Монголии в долинах рек Далгер-Мурен и Тэс.

Примечания

¹ А.П.Окладников, В.Д.Запорожская. Петроглифы Забайкалья. Ч. 2. Л., 1970, с. 281-269.

² А.П.Окладников. Древнемонгольский портрет, надписи и рисунки на скале у подножья горы Богдо-ууд. — Монгольский археологический сборник. М., 1969, с. 68-74.

³ В составе экспедиционного отряда 1975 г. были: А.П.Окладников, руководитель отряда с советской стороны; Цэвэн-Дорж, руководитель работ с монгольской стороны; начальник отряда советской стороны И.В.Асеев, научный сотрудник А.К.Конюшакский, научный сотрудник, фотограф экспедиции В.Мильников, научный сотрудник П.П.Лабецкий, шоферы А.Борисов и А.Степанов. С монгольской стороны в работах экспедиции принимал также участие кандидат экономических наук Чухуун-Баатар.

⁴ А.П.Окладников. О начале земледелия за Байкалом и в Монголии. — Древний мир. М., 1962.

⁵ С.А.С е м е н о в. Происхождение земледелия. Л., 1974, с. 237-240; Д.А.К р а с н о в. Древнейшие упряжные пахотные орудия. М., 1975, с. 146-151.

⁶ С.А.С е м е н о в. Происхождение земледелия, с. 214, рис. 30; Д.А.К р а с н о в. Древнейшие упряжные пахотные орудия, с. 158.

⁷ Подробнее о круге и колесе как символах солнца: А.П.О к л а д н и к о в, В.Д.З а п о р о ж с к а я. Петроглифы Забайкалья. Ч.2, с. 139-143 (там же о культуре плодородия, с. 98 и сл.).

⁸ П.М.К о ж и м. Гобийская квадрага. - СА. 1968, № 3.

⁹ Обзор литературных сведений о "следовиках": А.А.Ф о р м о в о в. Камень "Щеглец" близ Новгорода и камни "Следовики". - СЭ. 1965, № 5; о н ж е. Очерки по первобытному искусству. Наскальные изображения и каменные изваяния эпохи камня и бронзы на территории СССР. М., 1969, с. 143-149.

¹⁰ См., например, превосходную фотографию петроглифа в Фоссуме у Танума (Богуслен, Швеция), помещенную в третьем издании известной монографии Г.Кюна "Петроглифы. Наскальные изображения Европы". На ней изображены ладьи, животные, воины, божество Тор (Дошар) с боевым молотом в руке и пара человеческих следов (*Die Felsbilder Europas. Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, 1971, Taf. 58*). Рисунки датированы Кюном в пределах 1200-750 гг. до н.э.

¹¹ См. о Бесовых Следках на острове Шойрукше: В.И.Р а в д о н и к а с. Наскальные изображения Онежского озера и Белого моря. Ч. 2. Наскальные изображения Белого моря. 1938. Новая публикация: Ю.А.С а в в а т е е в. Залавруга. Археологические памятники низовья реки Выг. Ч. 1. Петроглифы. Л., 1970, с. 27-46.

Список сокращений

- АО - "Археологические открытия".
ВАН - "Вестник Академии наук СССР". М.
ВДИ - "Вестник древней истории". М.
ДТС - "Древнетюркский словарь". Л., 1969.
ЗВОРАО - "Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества". СПб., Пг.
ЗВВ - "Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академии наук СССР)". Л.
КСИНА - "Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР". М.
МИА - "Материалы и исследования по археологии СССР".
НАА - "Народы Азии и Африки. История, экономика, культура". М.
ПТВ - "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник". М.
СА - "Советская археология". М.
САИ - Свод археологических источников.
Сборник МАЭ - "Сборник Музея антропологии и этнографии".
СГЭ - "Сообщения Государственного Эрмитажа". Л.
СЭ - "Советская этнография". М.
ТГЭ - "Труды Государственного Эрмитажа". Л.
ТОВЭ - "Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа". Л.
ТС - "Туркологический сборник". М.
ТТКЭАН - "Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН СССР". М.-Л.
УЭТНИИЯЛИ - "Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории". Кызыл.
ШЖАМ - Шинжлэх Ухааны Академийн Мэдээ. Улан-Батор.
ЭВ - "Эпиграфика Востока". М.-Л.
AM - "Asia Major". Leiden.
АО - "Acta orientalia". Ediderunt societates orientales Batava, Danica, Norvegica (Svecica). Leiden.
АОН - "Acta Orientalia Academiae Scientiarum hungaricae". Budapest.
АрсО - "Ars Orientalis".

- BEFEO - "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient".
- BSO(A)S - "Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London Institution (University of London)".
- CAJ - "Central Asiatic Journal". The Hague - Wiesbaden.
- EI - "Encyclopédie de l'Islam". Leiden - Paris.
- EW - "East and West". Roma.
- HJAS - "Harvard Journal of Asiatic Studies". Cambridge, Mass.
- HOR - "Handbuch der Orientalistik. Hrsg. von Bertold Spuler. Leiden.
- IHQ - "Indian Historical Quarterly". Calcutta.
- IJJ - "Indo-Iranian Journal". Leiden.
- IsMEO - Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- JA - "Journal asiatique". P.
- JAOS "Journal of the American Oriental Society". New York - New Haven.
- JESHO - "Journal of the Economic and Social History of Orient". Leiden.
- JIH - "The Journal of Indian History".
- JRAS - "Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland".
- JSFou - "Journal de la Société Finno-ougrienne". Helsinki.
- Man - A. von L e e C o q. "Türkische Manichaica aus Cotscho. III. - Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften". Phil.-hist. Kl. N 2. 1922, c. 3-49.
- MCB - "Mélanges chinois et bouddhiques". Publ. par l'Institut Belge des Hautes Études Chinoises. Bruxelles.
- MDAFA - "Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan". P.
- MK - Divanü lügat-it-türk tercümesi. Çeviren Besim Atalay. Ankara, 1939-1941.
- PhIF - Philologiae Turcicae Fundamenta. Wiesbaden.
- PTS - Pāli Text Society.
- SPAW - "Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften". Phil.-hist. Klasse. B.
- UAJ - "Ural-altaische Jahrbücher". Wiesbaden.
- Uig I-II. - F.W.K.M ü l l e r. "Uigurica I-II. - Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl., 1908-1910.
- USp - W.R a d l o f f. "Uigurische Sprachdenkmäler. Leningrad, 1928.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

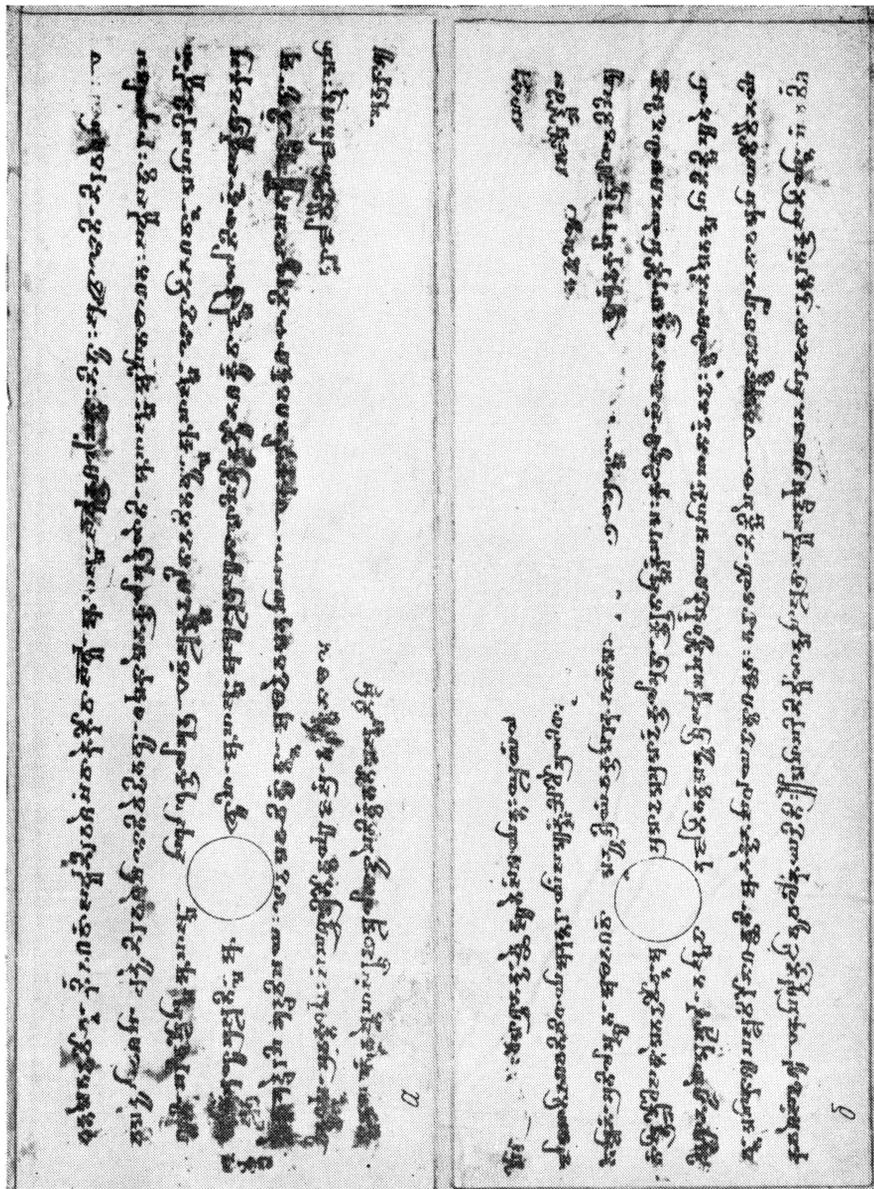
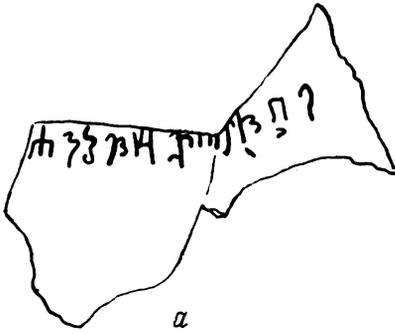


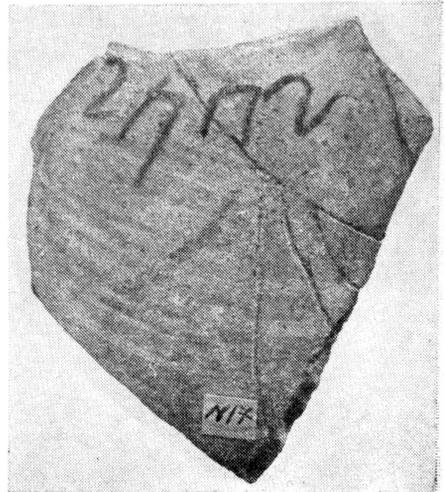
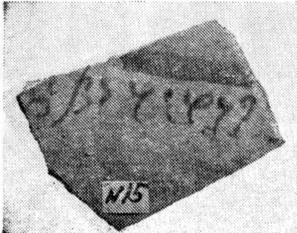
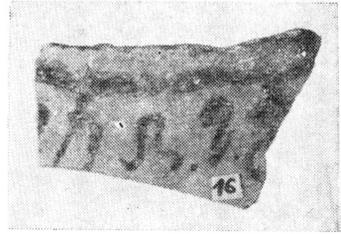
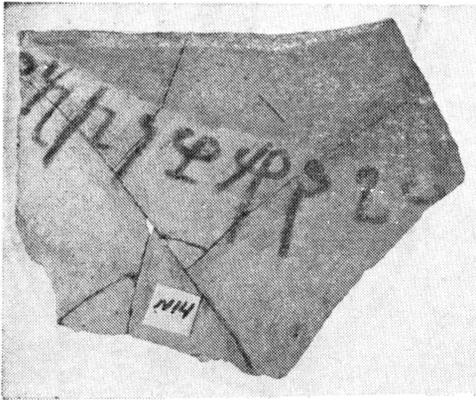
Рис. 1. Фрагмент «Махапаринарасутры»: а — recto; б — verso



a



b



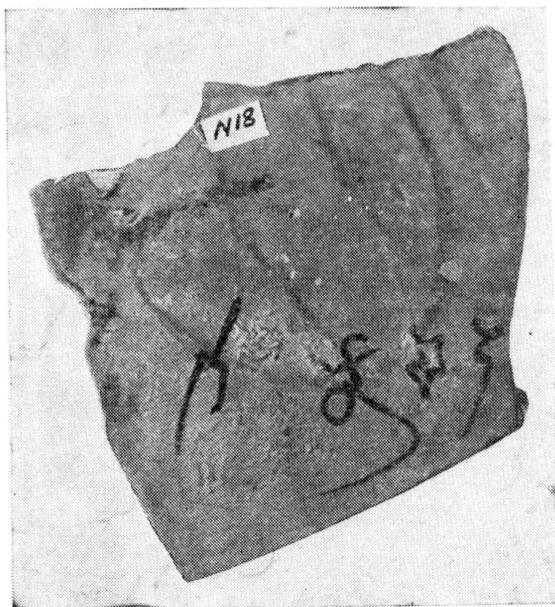


Рис. 3. Надписи на черепках из Фаяз-тепе

← Рис. 2. *a, б* — Кара-тепе. Прорисовка надписей (№ 1) (*a* — на черепках 1+3; *б* — на черепках 2+4); № 14—17 — надписи на черепках из Фаяз-тепе



Рис. 4. Надпись на венчике хума
из Гиссара (№ 20)

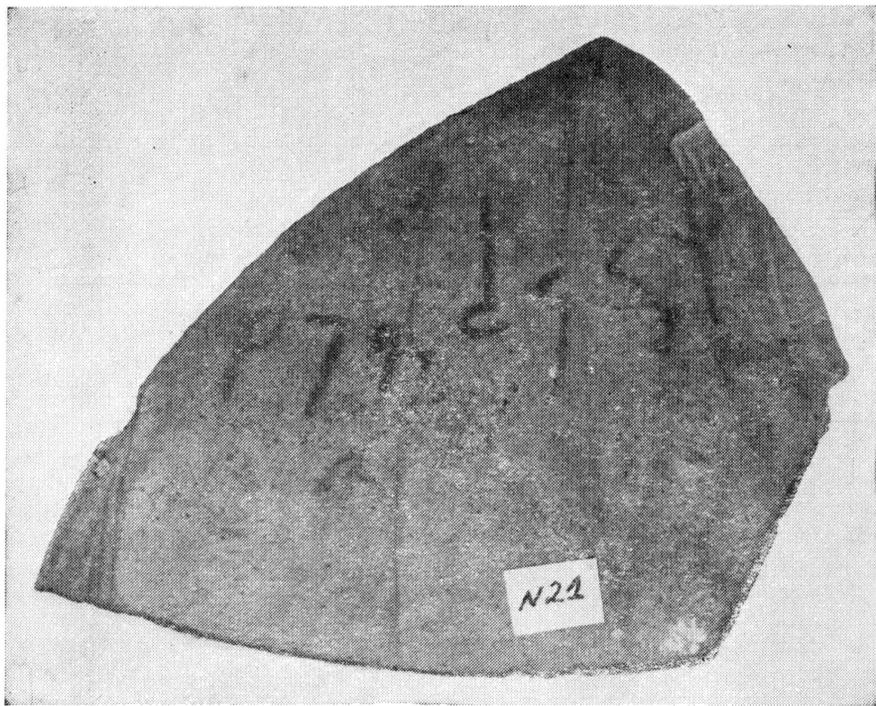


Рис. 5. Надписи на черепках
из Фаяз-тепе

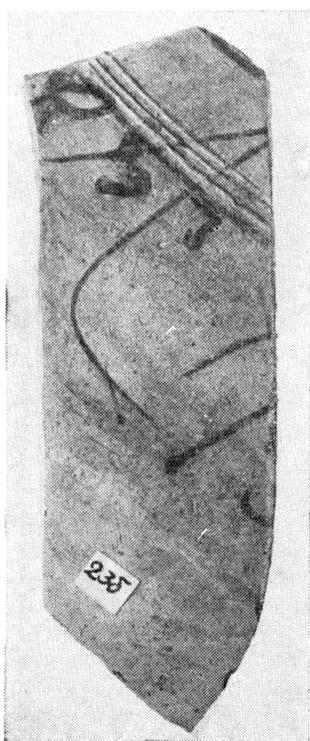
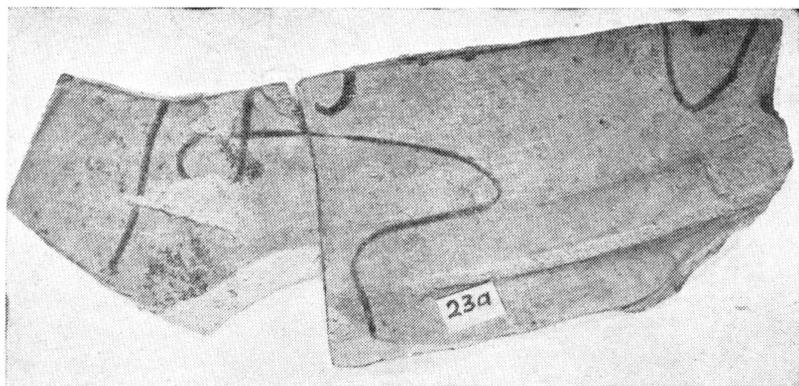


Рис. 6. Фрагменты надписей
на черепках из Фаяз-тепе

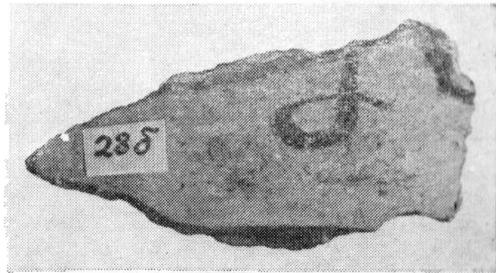


Рис. 7. Фрагменты надписей на черепках из Фаяз-теле

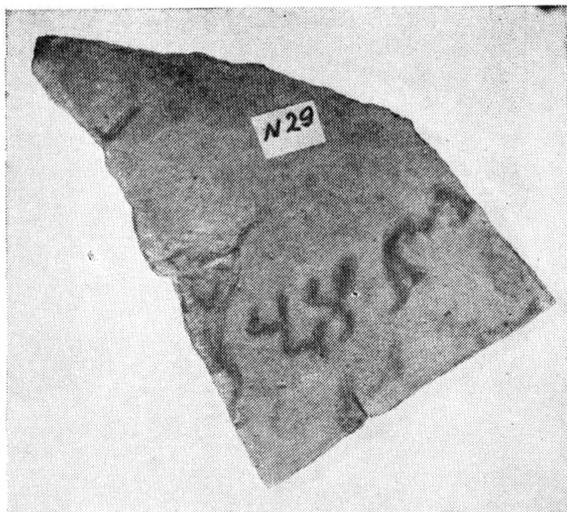


Рис. 8. Надписи на черепках
из Фаяз-тепе

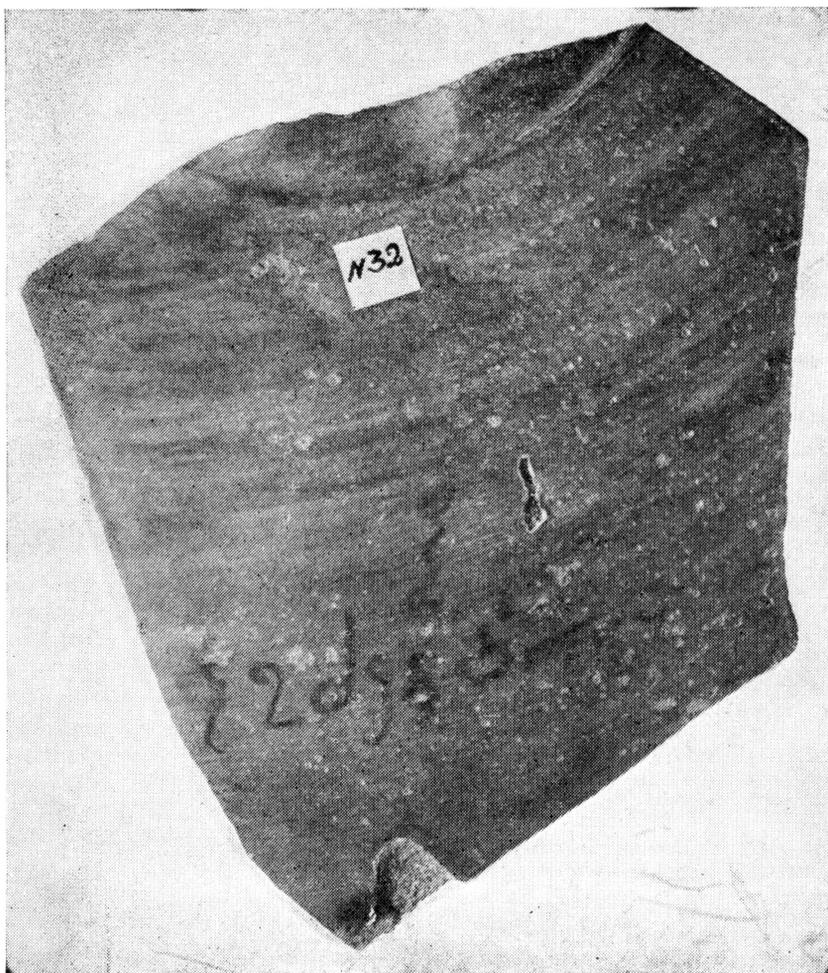


Рис. 9. Надпись на черепке
из Фаяз-тепе

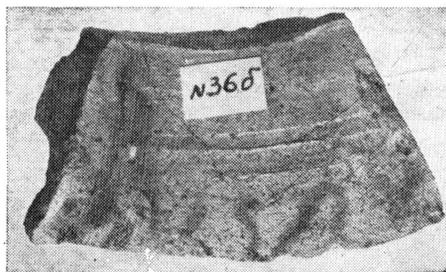
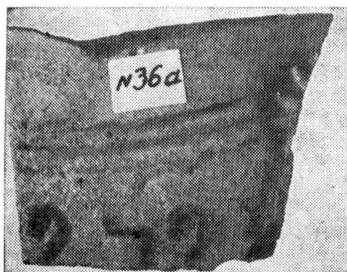
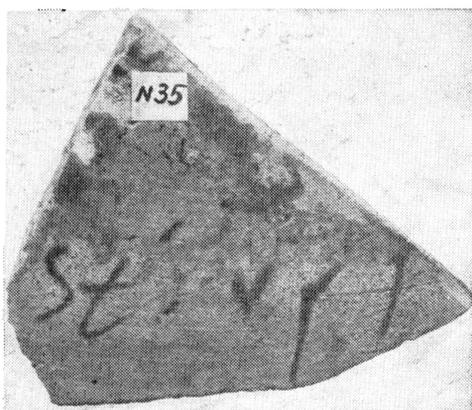
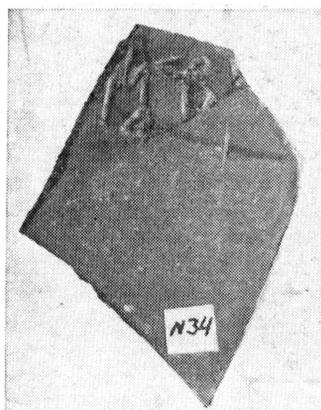


Рис. 10. Фрагменты надписей на черепках из Фаяз-тепе

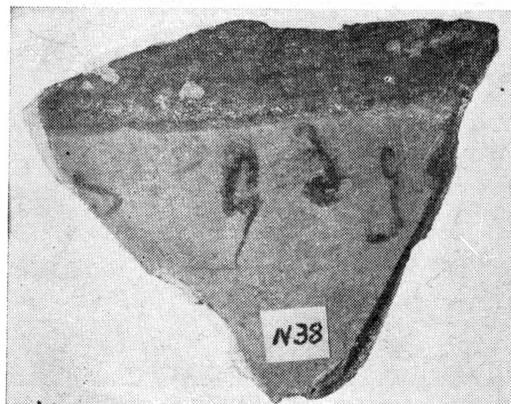


Рис. 11. Надписи на черепках
из Фаяз-тепе

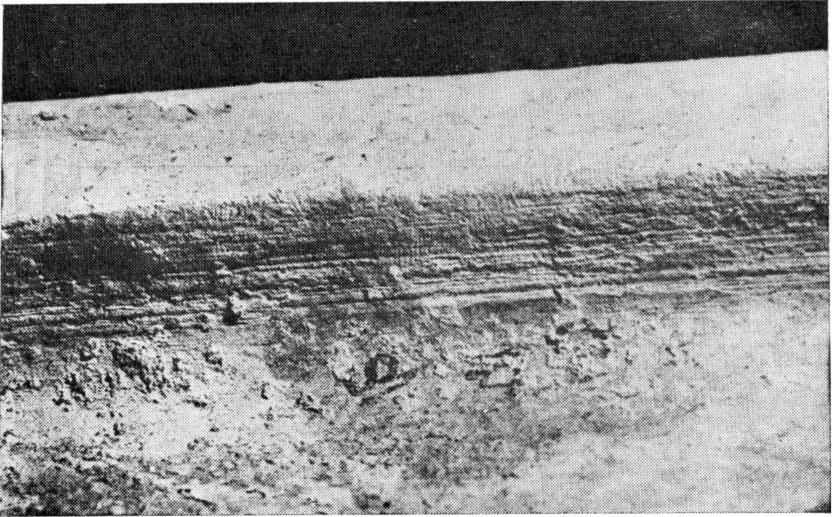
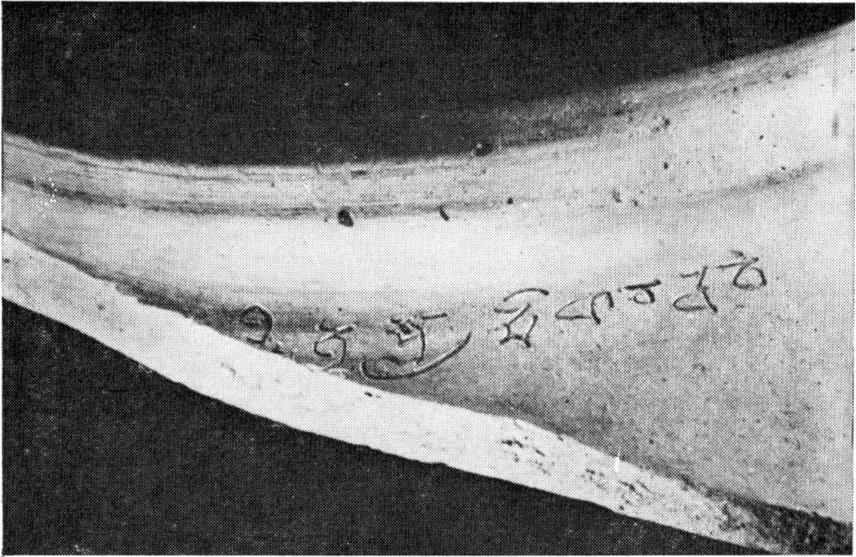


Рис. 12. Надписи на венчике хума
из Пенджикента (№ 51, 52)

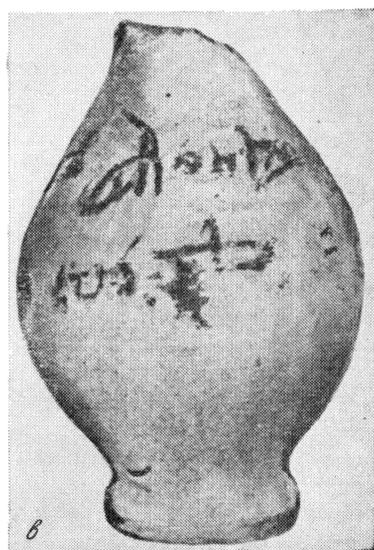
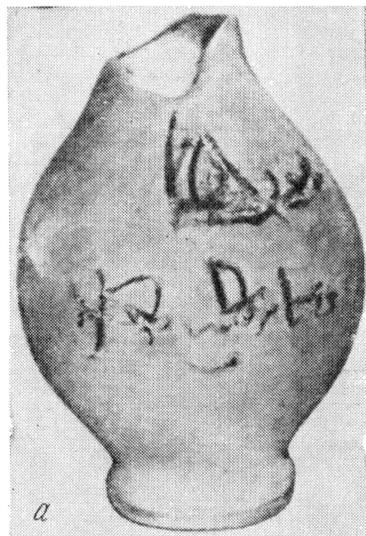


Рис. 13. *a* — кувшинчик с надписью брахми из Афрасаба (№ 53); *б* — то же, разворот; *в* — то же, разворот

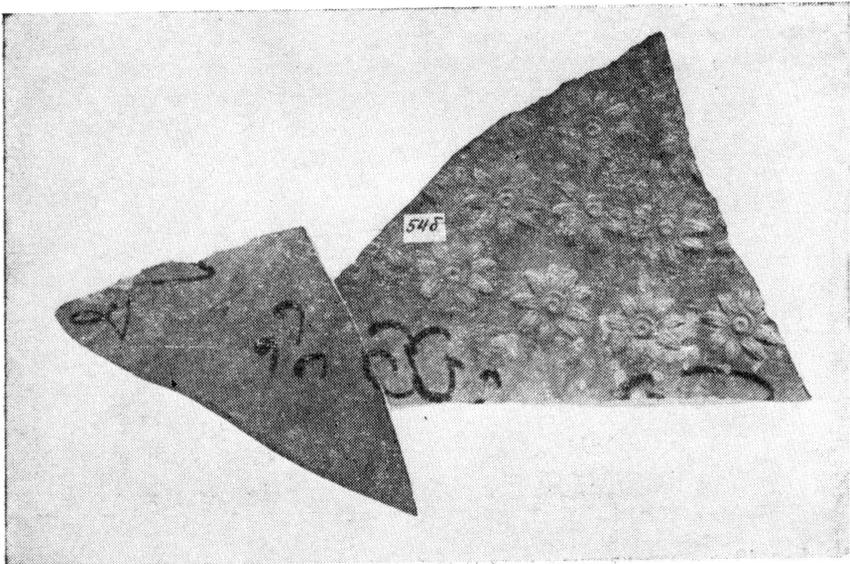


Рис. 14. Надписи брахми на черепках из Фаяз-тепе

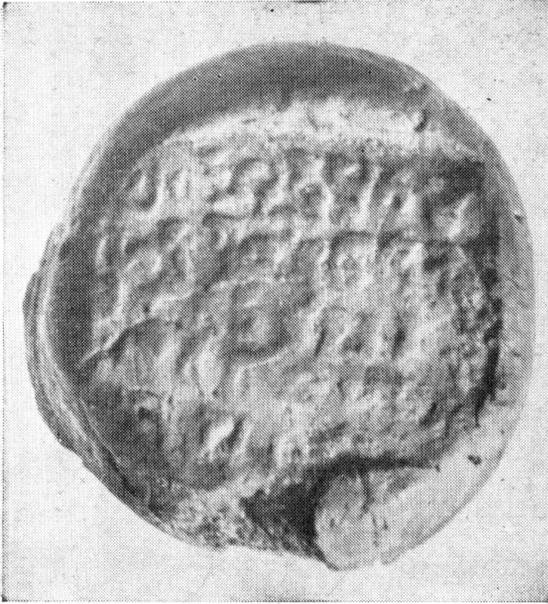


Рис. 15. Глиняная табличка с надписью из Аджина-тепа (№ 56) (увеличено); справа — прорисовка текста

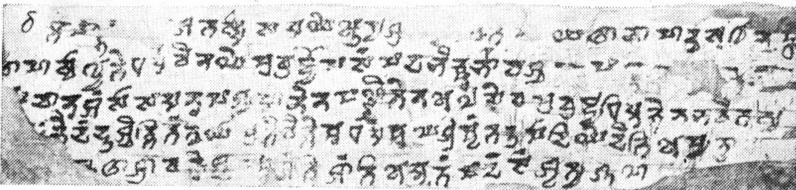
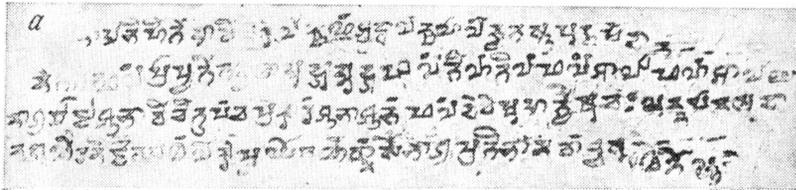


Рис. 16. Рукопись из Байрам-Али: а — л. 24а; б — л. 24б (№ 59)

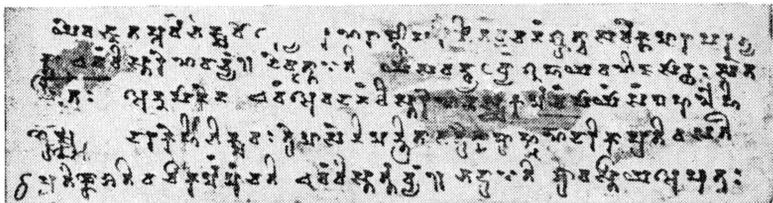
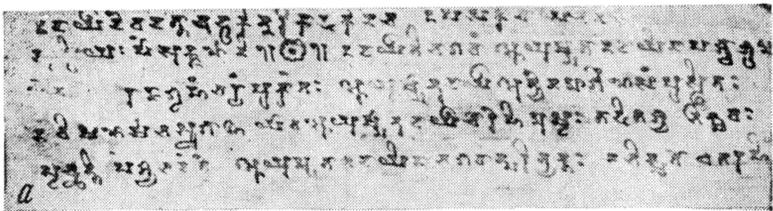


Рис. 17. Рукопись из Байрам-Али:
а — л. 33а; б — л. 336 (1186), (№ 59)

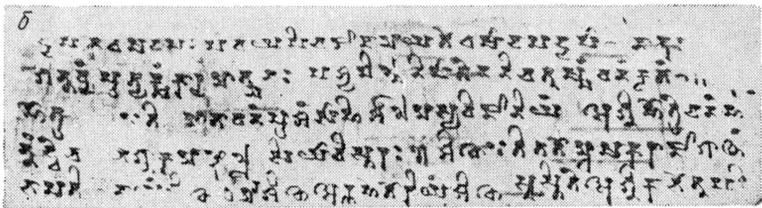
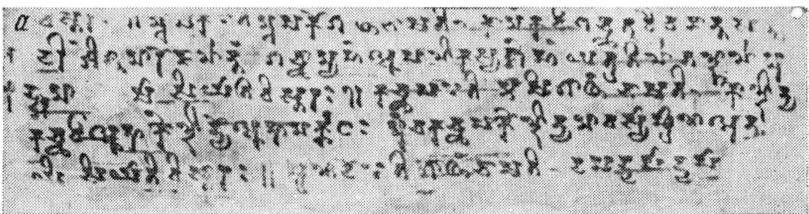


Рис. 18. Рукопись из Байрам-Али:
а — л. 66а (71а); б — л. 666 (726) (№ 59)

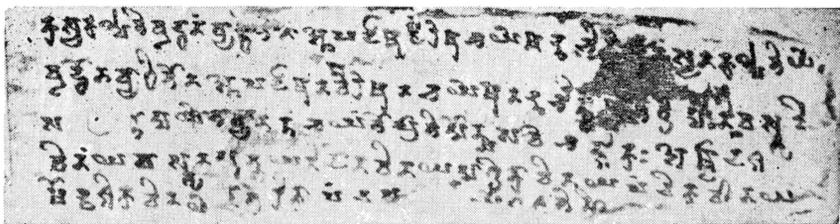


Рис. 19. Л. 806 рукописи из Байрам-Али (86а) (№ 59)

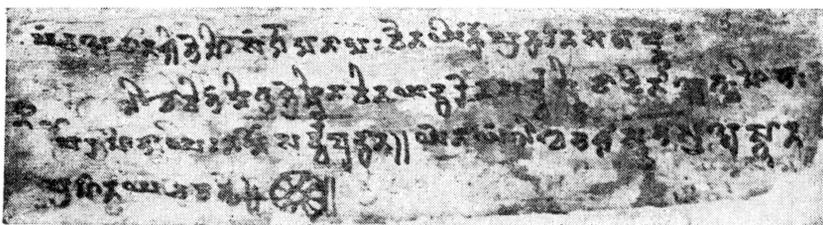


Рис. 20. Л. 81а рукописи
из Байрам-Али (№ 59)

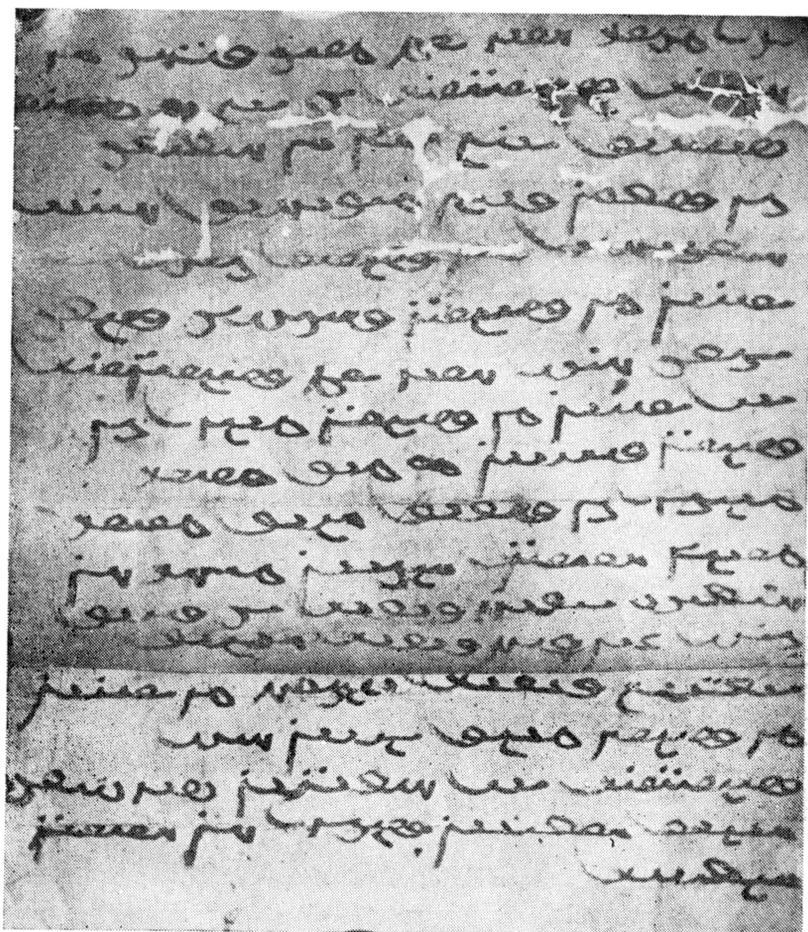


Рис. 21. Документ I (В 24)

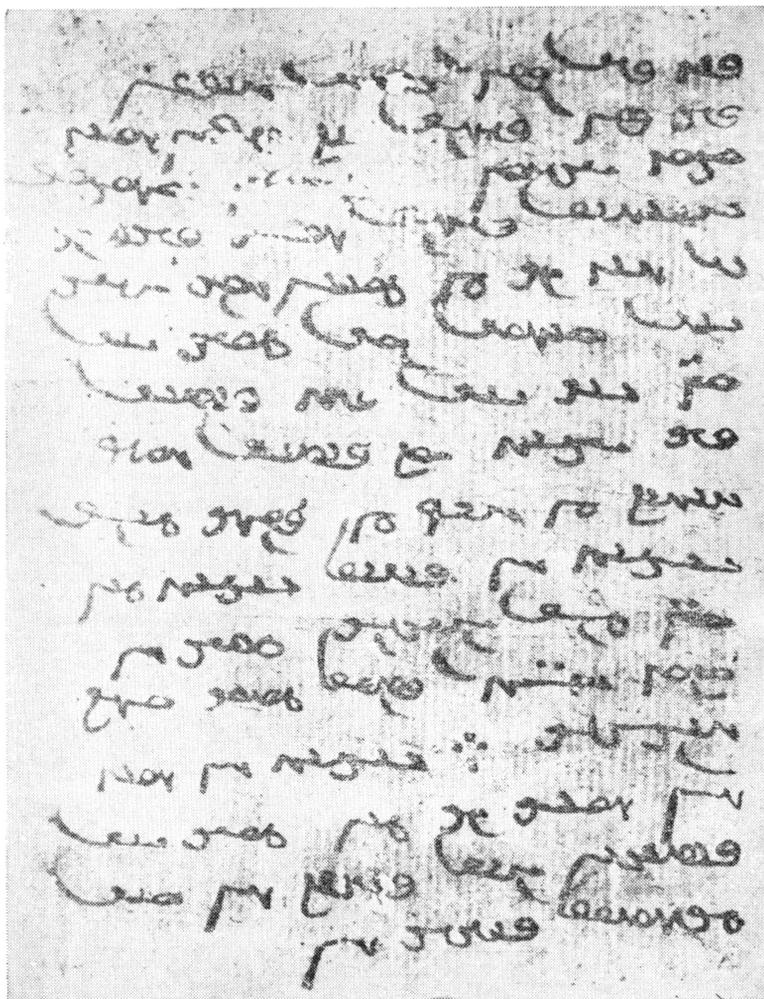


Рис. 22. Документ II (В 17)

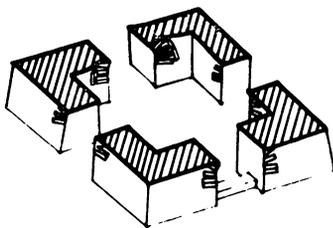


Рис. 23. «Четырехрукий бог». Иконка
на дереве. Найдена А. Стейном
в Дандан-Ойлыке, здание Д VII
(Британский музей)
23*

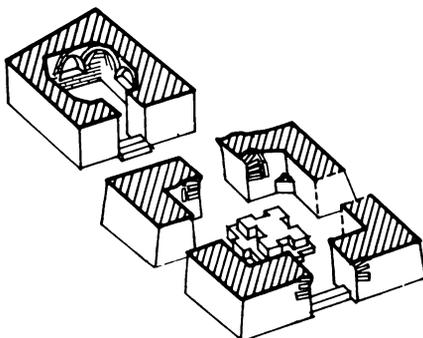


Рис. 24. «Чудесный всадник». Иконка на дереве. Найдена А. Стейном в Дандан-Ойлыке, здание Д X (Британский музей)

I период



II период



III период

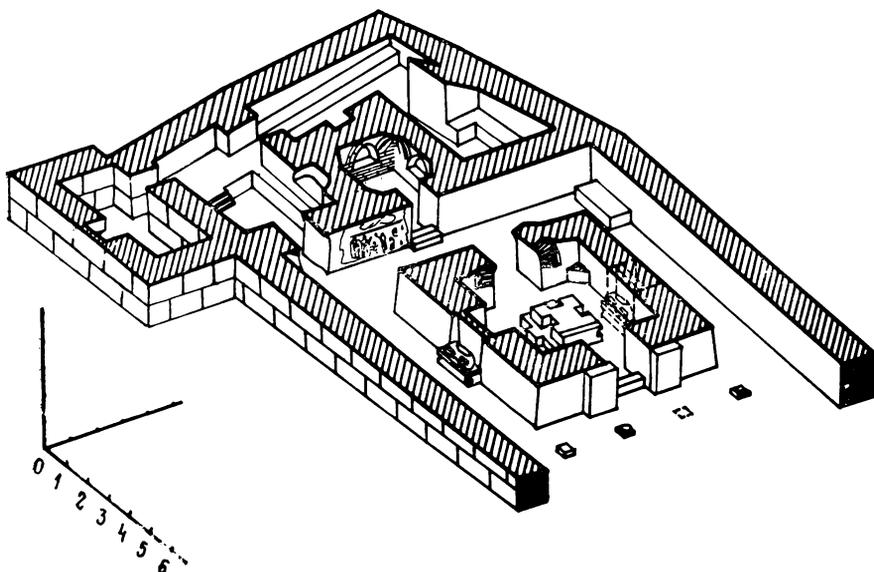


Рис. 25. Периоды сложения буддийского храма Қалаи-Қафирниган

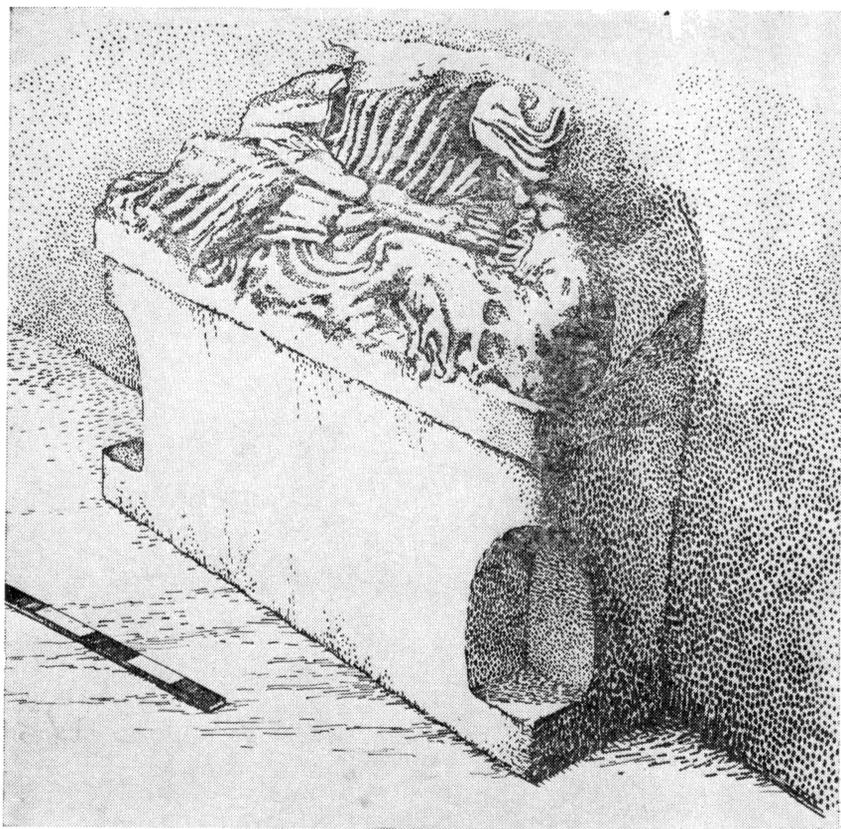


Рис. 26. Скульптура Будды,
сидящего на постаменте,
в обходном коридоре

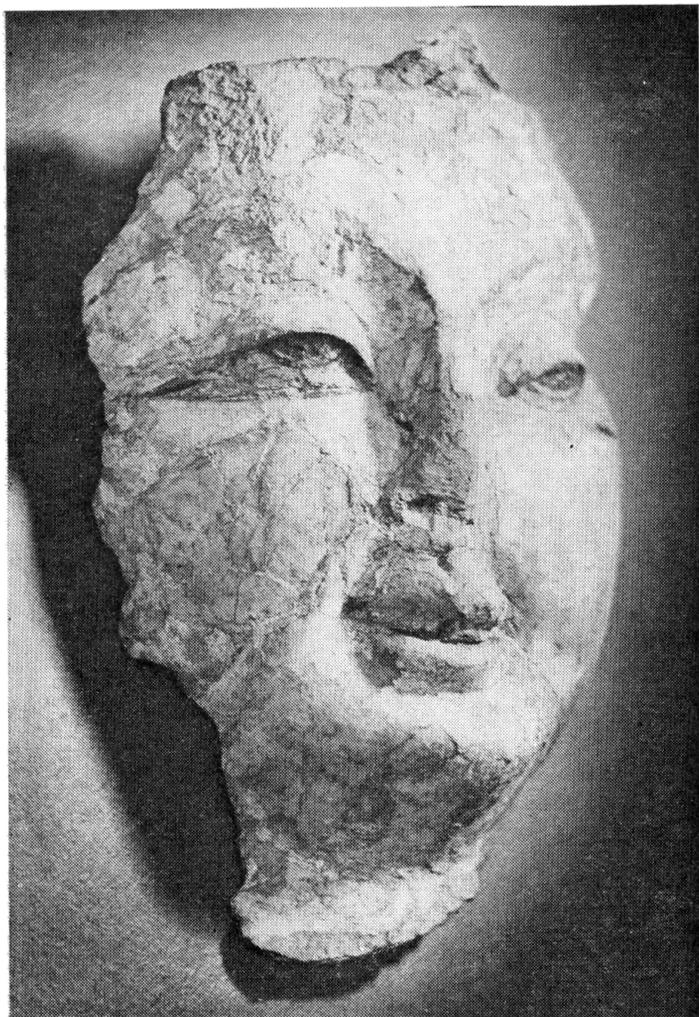


Рис. 27. Скульптурная голова
из центрального святилища

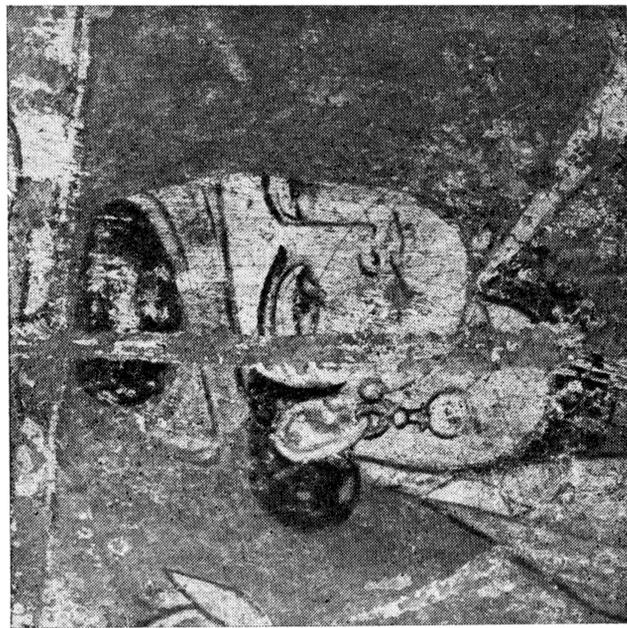


Рис. 28. Настенная живопись.
Деталь (голова женского персонажа)



Рис. 29. Настенная живопись.
Деталь (голова монаха)

Рис. 30. Аршан-Хад. Скала со знаками



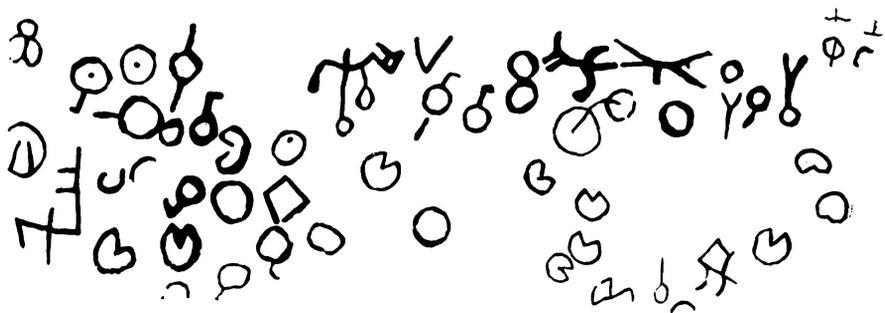


Рис. 31. Аршан-Хад. Прорисовка

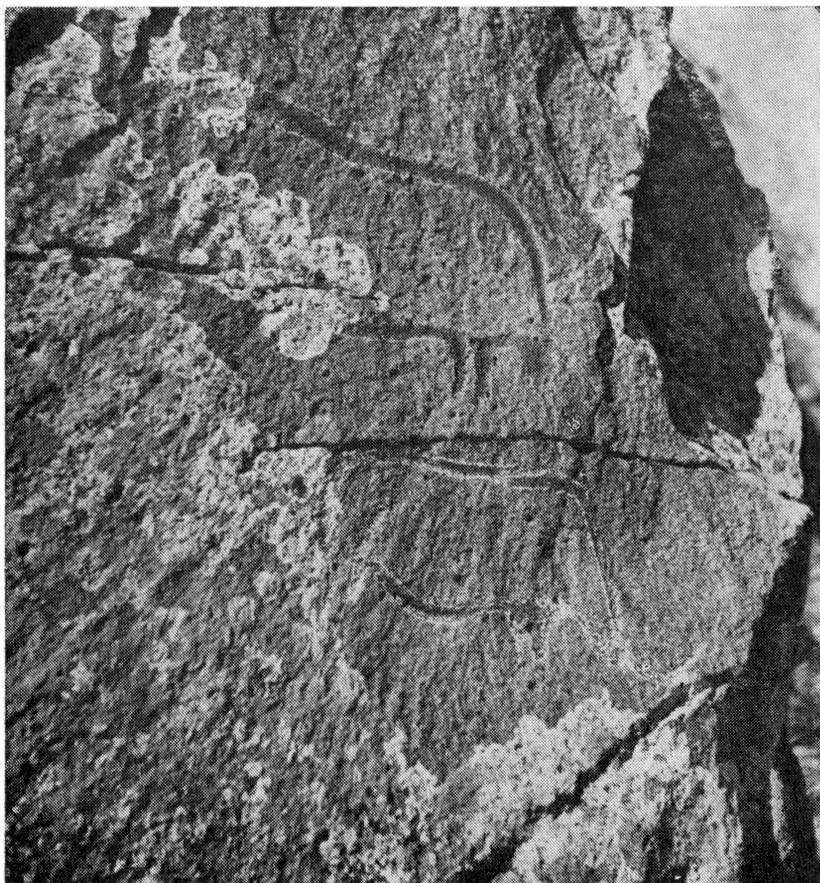


Рис. 32. Аршан-Хад.
Камень с «копытами» и «дорогами»

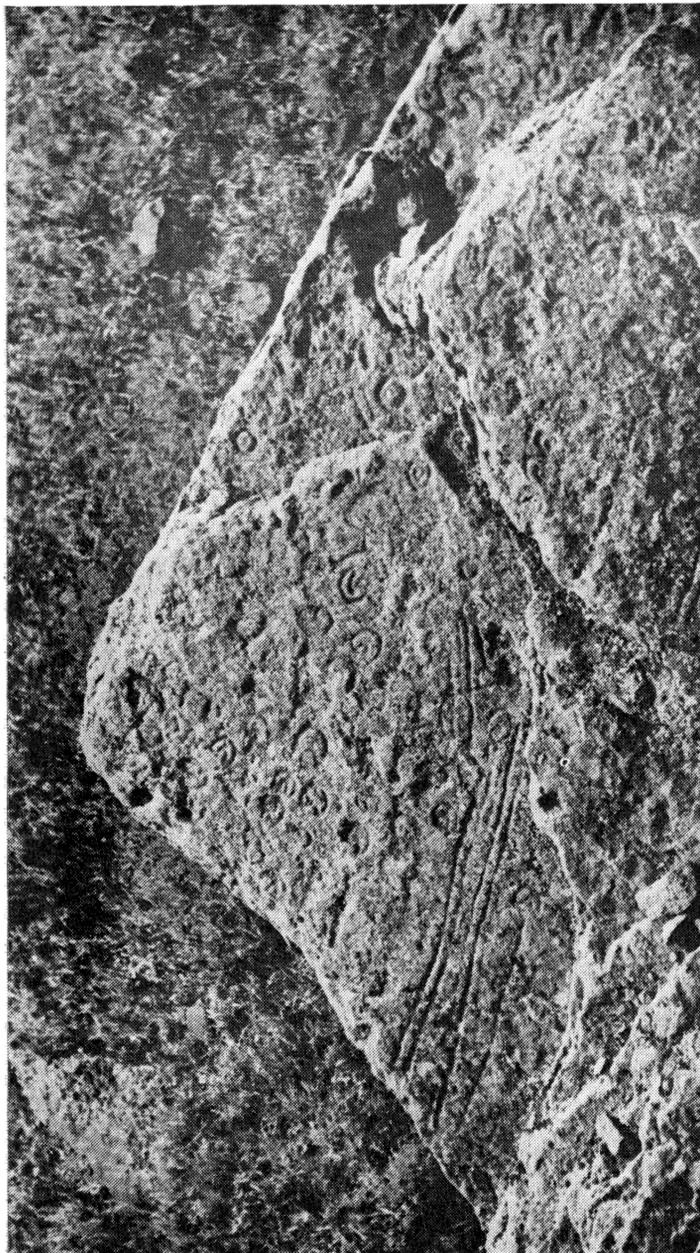


Рис. 33. Аршан-Хад. Изображения «быков»



Рис. 34. Аршан-Хад. Прорисовка

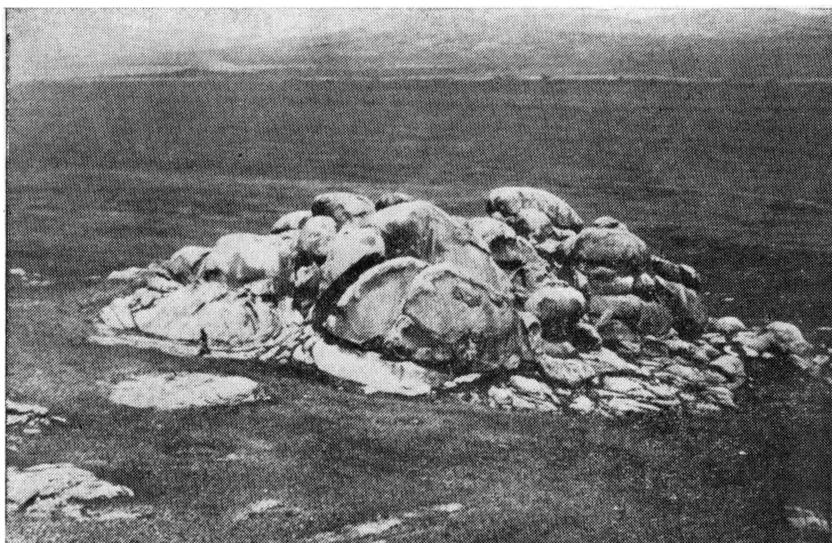


Рис. 35. Скала с петроглифами («колотушка» Сэнгун-Жаба)



Рис. 36. Петроглифы на скале «колотушка» из долины Дэлгер-Мурена («следы человека и барса»)



Рис. 37 Петроглифы в долине р. Тэс
(прорисовка)



Рис. 38. Петроглифы в долине р. Тэс

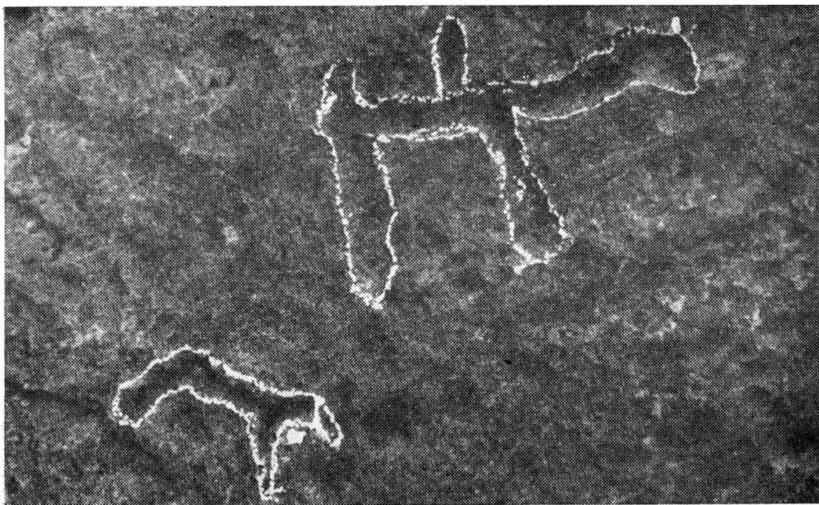


Рис. 39. Петроглифы в долине р. Тэс

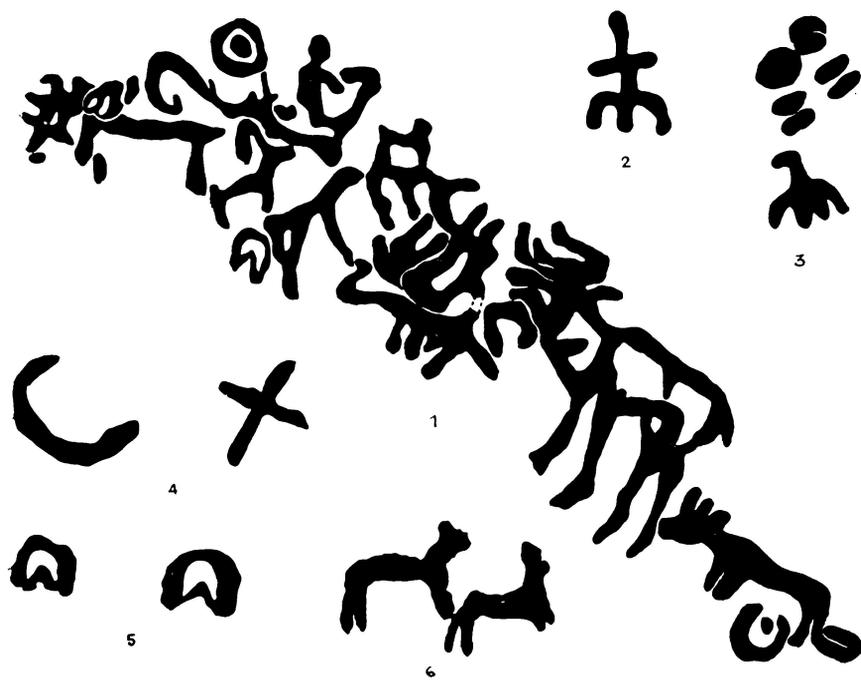


Рис. 40. Петроглифы Хухдийн-обо-2

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии

3

История и культура Центральной Азии в памятниках письменности

| | |
|---|-----|
| Г. М. Бонгард-Левин. К исследованию санскритских текстов из Центральной Азии | 6 |
| С. В. Волков. О проникновении буддизма в Корею | 15 |
| М. И. Воробьева-Десятовская. Памятники письма ххароштии и брами из советской Средней Азии | 22 |
| Н. В. Исаева. Учение локаяты по комментарию Шанкары на «Брахма-сутры» | 97 |
| С. Г. Кляшторный. Новые эпиграфические работы в Монголии (1969—1976 гг.) | 112 |
| Е. И. Кычанов. Кто такие пхинга и пини? | 134 |
| А. С. Мартынов. О «Западном крае» (VII—IX вв.) | 160 |
| В. Н. Романов. К вопросу о жанре дхармасутр | 182 |
| В. И. Рудой. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы | 190 |
| Э. Р. Тенишев, Э. А. Новгородова. Новые рунические надписи в горах монгольского Алтая | 205 |
| Л. Ю. Тугушева. Деловые письма уйгуров из коллекции А. Грюнведела | 209 |
| В. К. Шохин. «Классическая» санкхья по трактату Мадхавы «Сарвадаршана-санграха» | 291 |

История и культура Центральной Азии в свете археологических исследований

Памятники искусства

| | |
|--|-----|
| А. Д. Грач. Центральная Азия как историко-археологический регион | 244 |
| Н. В. Дьяконова. «Иранские» божества в буддийском пантеоне Центральной Азии | 266 |
| Б. А. Литвинский. Буддийский храм Калаи-Кафирниган (Южный Таджикистан) и проблемы истории культуры Центральной Азии | 282 |
| Э. А. Новгородова. Аршан-Хад — древнейший памятник изобразительного искусства восточной Монголии | 306 |
| А. П. Окладников. Из истории древнего искусства Центральной Азии | 311 |
| Список сокращений | 329 |
| Иллюстрации | 331 |

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *М. М. Хасман*
Младший редактор *Т. Н. Толстая*
Художник *А. И. Скородумов*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *Л. Н. Кузьмина*
Корректор *К. Н. Драгунова*

ИБ № 14753

Сдано в набор 03.06.81. Подписано к печати 13.04.83. Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Иллюстрации отпечатаны по высокой печати на бумаге № 1. Усл. п. л. 22,75. Усл. кр.-отт. 23,0. Уч.-изд. л. 21,3. Тираж 2700 экз. Изд. № 4473. Зак. № 190. Цена 2 р. 20 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1
Офсетное производство 3-й типографии
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

2 p. 20 к

1 5 1003