

УДК 821 (091)

## ДРЕВНЕТЮРКСКАЯ ЛИТЕРАТУРА\*

*А. фон Габен, доктор, профессор*

За полукочевой культурой древнетюркских степных империй последовала эпоха городской и сельской жизни, расцвет которой продолжался примерно полтысячелетия, пока ислам не утвердился в бассейне Тарима и не вызвал коренных перемены в духовных идеалах и формах искусства. Первая из эпох оставила нам эпиграфические памятники, вторая же – рукописи. Они и являются предметом нижеследующего исследования.

### ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА

Основанная в 551–552 гг. н.э. в Центральной Азии древнетюркская империя к началу VII в. распалась на две части. Верховный властитель правил в Северо-Восточной Монголии, административный центр соправителя находился, вероятно, вблизи озера Иссык. Большие рунические надписи, найденные в восточной части империи, называют ее народ «голубые тюрки» (кёк-тюрк). По распространенному в Китае и Центральной Азии представлению, макро- и микрокосм делились на четыре квадрата, которые распола-

гались по частям света. Каждому квадрату соответствовали определенные цвет, животное и т.д. При этом «голубой» был символом Востока. Мы предполагаем, что название «кёк-тюрк» относилось к восточной половине империи, а западная обозначалась «ак» – ('белая').

Уже в конце VI в. власть западных тюрков имела прочную основу и распространялась до Хорасана. Плотность населения по сравнению с коренными жителями – иранцами – нам неизвестна. Возможно, тюрки продолжали вести полукочевой образ жизни и имели лишь представителей, собиравших дань в государствах-оазисах. По мере того, как сменялись поколения, западные тюрки имели возможность наблюдать некоторые элементы иранской городской культуры, например, искусство письма и различные религии: культ огня, манихейство, буддизм, несторианское христианство.

Господство восточных тюрков-степняков сохранялось – с перерывом в два-три поколения – с VII в. до середины VIII в. и сменилось затем господством также тюркоязычных уйгуров.

\* Печатается по: фон Габен, А. Древнетюркская литература / пер. с нем. Д.Д. и Е.А. Васильевых // Зарубежная тюркология. – Вып. 1. – М., 1986. – С. 294–344.

Аннемари фон Габен (Annemarie von Gabain, 1901–1993) – виднейшая представительница немецкой тюркологии, много сделавшая для изучения древнеуйгурских памятников, культуры и искусства центральноазиатских тюркских народов, автор одной из первых грамматик древнетюркского языка. Основное внимание в публикуемой статье уделено характеристике литературной значимости первых письменных памятников – орхоно-енисейских и древнеуйгурских, представляющих многие литературные жанры и стили. В этом описании раскрывается эрудиция ученого, одного из лучших знатоков древнетюркских текстов. Обширные синологические знания помогают автору обнаружить связи подлинников и их уйгурских переводов, показать творческий характер обработки древними тюркскими переводчиками и авторами известных религиозных и светских сюжетов, определить особенности языка и стиля разных древнеуйгурских текстов. (Примеч. С. Кляшторного).

Этот народ, обитавший близ северной границы каганата, уже в начале VII в. испытывал влияние буддизма. Военные и политические отношения уйгуров со Срединной империей часто были более тесными, чем у голубых тюрок. В 762 г. уйгуры оказали танскому императору военную помощь против мятежных войск Аньлушаня и отвоевали для империи обе столицы – Лоян и Чанань. Вероятно, в согдийских колониях Северного Китая уйгуры познакомились с манихейством. Вскоре после этого, как сообщают китайские летописи, уйгуры приняли манихейскую религию и сделали ее государственным культом.

Когда империя уйгуров в Монголии в 840 г. была разгромлена кыргызами, уйгуры овладели новыми территориями в Северо-Западном Китае и Восточном Туркестане. Они отказались от прежних форм степного хозяйства и по примеру китайцев и согдийцев поселились в городах и их окрестностях.

Одна часть уйгуров переселилась в Северный Китай, где они были ассимилированы местным населением.

Другая группа поселилась возле Ганьчжоу, в нынешней провинции Ганьсу, т.е. на краю степи в привычных для них условиях. Здесь уйгуры основали небольшое государство, которое на протяжении своего существования должно было отстаивать себя в борьбе с другими народами: китайцами, тангутами, киданями, саками и тибетцами, а также другими тюркскими племенами, как например, байырку, телисами, тардушами, а потом и с монголами. При этом уйгуры оказались восприимчивыми к ценностям чужих культур. В Ганьсу, этой связывающей Китай и Центральную Азию территории, отношения между отдельными народами были весьма тесными.

В Ганьчжоу, а также в Шачжоу (Дуньхуан), не принадлежавшем Уйгурскому государству, были найдены древнетюркские рукописи. Вместе с тем на фресках в Дуньхуане и других местах изображены сановники такого же

вида, как и найденные в Турфане, где эти изображения снабжены тюркскими подписями. Из этих обстоятельств можно заключить, что в Дуньхуане было тюркское население.

Большая часть разгромленных кыргызами уйгуров ушла вместе с одним из принцев правящей династии Яглакар в оазис Кочо < кит. Гаочан, нынешний Турфан, где эти уйгуры вместе с другими народами (среди которых были и тюрки, вероятно, западные) основали свое государство. Более 400 лет процветала здесь созданная ими культура. В монгольскую эпоху здесь возобладали пришедший с юго-запада ислам, а прежние религии были преданы забвению. Летней резиденцией уйгурских государей Турфана – йайла – был район Бешбалык, по северную сторону Восточного Тянь-Шаня. Название Бешбалык ('Пятиградие') не случайно совпадает по значению с названием Пенджикент в Средней Азии. Оазисы Камил (= кит. Хами, вост.-тюрк. Комул) на востоке и Кюсен (= Кюшен, Куча) на западе подчинялись государству уйгуров лишь время от времени.

В Кочо, в этом древнем городе на великом торговом пути, уйгуры познакомились с многовековой городской культурой. Население этого оазиса в прежние времена говорило, вероятно, на одном из индоевропейских языков. В окрестностях Турфана китайские историки с VII в. часто упоминают воинственные тюркские племена теле, но нигде не указывается, что они были оседлыми, возможно, они освоили близлежащие пастбища. Другая часть теле в танскую эпоху жила в Монголии. Они были кочевниками. Неизвестно, переселились ли теле в оазис. Во всяком случае, уйгуры не были, как уже говорилось, первыми тюрками, которые обосновались в Кочо, так как в найденных там рукописях прослеживаются по меньшей мере два различных и по времени независимых друг от друга диалекта. Некоторые из этих рукописей относятся к VIII в., т.е. ко времени существования на Орхоне

Уйгурской империи, которая не могла простираться до Кочо. Поэтому указанные рукописи скорее всего были созданы лицами, принадлежавшими к другим тюркским племенам. Наконец, к предположению о многослойности тюркского населения Турфана приводит следующее. На фресках в Турфане изображены многочисленные знатные мужчины и женщины, которые, поскольку надписи тюркские, определяются как тюрки. Они демонстрируют около семи различных одеяний и десяти различных головных уборов. Таким образом, их костюмы не отражают индивидуального вкуса, а являются, вероятно, типичными для различных племен и к тому же, наверное, зависят от эпохи. Различие в одежде, таким образом, указывает, что в Кочо проживало несколько тюркских племен. В Турфане найдены две почти идентичные монеты китайского типа с легендой уйгурским письмом: *türgiş han ...*<sup>1</sup>. И наконец, в связи с этим вопросом надо упомянуть, что новый правитель Кочо принял титул Идук-кут (Идикут), т.е. титул князя племени басмыл<sup>2</sup>. Поэтому мы предполагаем, что в Турфанском оазисе в доуйгурское время проживали племена тюргешей и басмылов.

Вместе с тем, однако, как свидетельствуют обнаруженные рукописи, в Кочо жили китайцы, согдийцы, саки и так называемые тохары, говорившие на тохарском Б-языке, а также сирийцы и тангуты, позднее в оазисе поселялись иногда тибетцы и монголы.

Вероятно, под влиянием живших в Кочо буддистов уйгуры и другие тюркские племена вновь обратились к религии Пробудившегося. Кроме того, в местечке Булайик (в Турфанском оазисе) имелось поселение христиан несторианского толка, которые также вели миссионерскую деятельность среди тюрков.

Цель настоящего исследования – дать не историю, а панораму древнетюркской литературы. Не углубляясь в позитивистскую филологию, т.е. в

критику текста, историю возникновения, анализ источников и т.д., мы обратим внимание на ту роль, которую различные виды литературы играли в жизни народа. К сожалению, древнетюркские произведения дошли до нас крайне фрагментарно, а их традиция была прервана исламом. Это исследование может расцениваться как первая попытка составить некоторое представление о духовной жизни древних тюрков на основании многочисленных литературных отрывков.

## УСТНАЯ ЛИТЕРАТУРА

### Пословицы

Некоторые литературные виды, как например пословицы, слова оракулов, сказки и эпос, как правило, передаются лишь устно и таким образом ускользают, к сожалению, от нашего познания. В относительно позднее время лишь кое-что из них иногда записывалось. Если в рукописях какая-нибудь мысль преподносится как общая сентенция, значит это могла быть пословица, например: *qang qazyansar, oylı ücün temäz mi*<sup>3</sup> ‘Разве не говорят: «Когда отец получает наследство, это не для сына»?’; возражение со стороны министра: *elig törgüg ayi barım tutar, ayi barım alqınsar, el tıç ndsık tutar biz* «Мы получили богатство, род и закон. Когда богатство исчерпалось, как сохранить нам род и закон?»<sup>4</sup>; свидетель в обычном конфликте между семьями из-за родовых интересов:

*yaımur yaısa, qapung bolsa,  
yabınu krgäk  
yavız kişi yaqın kalsä, abınu krgäk*

«Если во время дождя у тебя есть мешок, ты должен накрыться. Когда приближается злой человек, ты должен скрыться»<sup>5</sup>.

Заметно использование аллитерации и ритма.

### Гадательные книги

В важных государственных делах, а также в случаях личных – серьезных или тривиальных – бед в различной форме обращались к оракулу. Со временем его высказывания становились руководством и записывались. Мы определяем, что по языку, шрифту, орфографии и типу бумаги древнейшими из текстов оракулов и гаданий являются те, которые имеют более благородную форму. На начальном этапе развития культуры высказываниям оракулов должно было придаваться большое значение. Высказывания передавали из уст в уста и отшлифовывали их форму до тех пор, пока они не становились абсолютно четкими и запоминающимися настолько, что хранились и последующими поколениями. Однако с появлением манихейства и буддизма духовные требования стали так многосторонни, что при восприятии мысли в конце концов формой стали пренебрегать, и вслед за этим вся сфера предсказаний попала в руки духовно мелких людей. Волшебные изречения в буддийских текстах остались в целом непереуверенными. Они были – быть может вследствие культового пения и тенденции сохранения в тайне – так испорчены с точки зрения языка, что их первоначальный санскрит не может быть более восстановлен.

Самая древняя гадательная книга основывается на древнекитайской «И-цзин». По книге гадали при помощи шести сломанных или несломанных стеблей растения «пастушья сумка». В соответствии с жанром древнего эпоса и изысканной прозы наиболее важные мысли выделены средствами параллелизма и аллитерации. Таким образом, это произведение не является переводом, оно было лишь вдохновлено китайской «И-цзин». За гадательным знаком «ырк» иногда следует перевод его китайского названия и затем в стихотворной форме дается предсказание будущего, например, стк. 31:

birok šöü šölämäk atly irq kälsär,  
 savin inčä ayur:  
 šöü söläsär  
 yer tälinür  
 kisi sözläsär  
 sav alqınur  
 yol azsar  
 äv tapmaz  
 kiši yangılsar  
 iş bütmöz  
 öz kántügingin bk tutyıl  
 ötüg savqa yarıma  
 ögüz ärtgäli oyratıng, işing bütmöz  
 bäg bolıyalı qilintıng»,  
 yrılyıng yorımaz  
 qilmış işing yayılıy  
 sözlämiş savıng tüdüştüg  
 yäk içkäk ägirür  
 yayı yavlaq altayur  
 күn tngri күlünti čäriging üzä  
 ay tngri badtı qutung üzä  
 öz kántüngkä inanıyl  
 kántü köngülügingin bäk tutyıl  
 at‘özüing küsäsär sn  
 kälän käyik müyüzi täg atıng  
 küüing kötlürgäy

‘И если выпадает знак, который называется «выходить в поход», то он говорит своим словом: когда выступают в поход, земля разверзается. Когда говорят, слово улетает. Когда сбиваются с пути, не находят дома. Когда заблуждается, не выполняет задуманного. Держи себя твердо. Не действуй вопреки просьбе. Ты плещешься, чтобы перейти реку. Твое дело не будет осуществлено. Ты стремился стать князем; твой приказ не будет выполнен. Содеянное тобой враждебно; сказанное тобою полно неприязни. Демоны окружают тебя, враги зло обманывают тебя. Солнце смеялось над твоим войском. Луна зашла над твоим счастьем. Положись на самого себя! Не теряй самообладания! Если ты будешь осторожен, твое имя и твоя слава возвысятся подобно рогу единорога’.

Идейный мир этой гадательной книги не таков, как у мировой религии, но и не принадлежит области сознания лишь пастухов-кочевников. Не род и

семья, а космические силы, демоны и вместе с ними власть и купеческие интересы играют здесь роль. Обращает на себя внимание, что род (стк.59 и сл., 80, 90), так же как и в енисейских надписях, упоминается перед ханом. Быть может, это указание на выборность правителя? В трех случаях (стк.12, 52, 130) встречается просьба: *yirkä, tngrikä sevinč tut!* ‘Земле и небу принесите радость (радостную жертву)!’. Если это правильно понято, прежде чем о небе (небесном боге) думали о земле (богине земли) как о чем-то более действенном, что является свидетельством еще довольно примитивного мышления. Мы полагаем, что это произведение соответствует идейному миру заинтересованных в торговле городских, но все еще живущих родовым укладом тюрков.

В другом виде гадательных книг в зависимости от обстоятельств сначала приводится совсем короткий эпизод, затем суждение: «Это хорошо», «Это плохо». Такой вид гадательных книг был в ходу у манихейцев и христиан.

Одна из книг этого вида – *ırg bitig*<sup>7</sup> – написана рунами и по своей форме очень древняя. Ее стиль тоже в высшей степени отшлифован. Перед каждым отрывком нарисованы три группы из одной-четырех точек, т.е. каждый раз делалось три броска продолговатой игральной костью, у которой пятая и шестая стороны никогда не выпадали вверх, так как они были меньше, чем остальные четыре, т.е. были квадратными, а остальные прямоугольными. «Четыре элемента по третьему классу» дают 64 возможности; текст имеет 65 отрывков, т.е. ожидаемое количество с одним дополнением. В соответствии с результатами каждого броска описывается одна простая сцена, затем следует предсказание. Интересы сосредоточены вокруг охоты, животноводства и домашней жизни. Женщины называются «носящие длинные юбки» – указание на оседлый образ жизни с его нарядными одеждами (например, раздел XV):

*üzä tuman turdï  
asra toz turdï  
quş oyli uça aztï  
kiyik oyli yügürü aztï  
kisi oyli yorïyu aztï  
yana  
tngri qutïnya  
üçünç yïlta  
qop äsän tükäl körüşmiş  
qop ögirär säbinür  
tir  
inča bilinglär  
ädgü ol*

Вверху висел туман,  
Внизу лежала пыль.  
Молодая птица сбилась с пути,  
Молодой зверь сбился с пути,  
Человеческое дитя сбилось с пути.  
Тогда:

по милости неба,  
на третий год  
все увидели себя снова  
в добром здравии.

Все ликуют и радуются.  
Вот что это значит.  
Знайте это!  
Это хорошо.

Таким же образом построена и гадательная книга, которой пользовались христиане<sup>8</sup>, где суждение: «Это хорошо!» находится не в конце, а в начале каждой главы. Орфография четкая, язык правильный, лишь довольно часто нарушается нормальный порядок слов, что может происходить частично вследствие эмфазы, а частично и потому, что сирийский образец передан согдийцами. Это маленькое произведение имеет скромную литературную и религиозную ценность; религиозный элемент является лишь оболочкой или дополнением.

Кроме того, существует еще большое количество гадательных книг, которые не демонстрируют никакой заботы о высокохудожественной форме и которые на основании языка и орфографии датируются более поздним временем. Содержание некоторых из них можно как-то соотнести с влияни-

ем буддизма<sup>9</sup>, но многие из них преследуют вполне практические цели, а именно: рекомендации для стрижки ногтей<sup>10</sup>, стрижки волос<sup>11</sup>, при подергивании частей тела<sup>12</sup>, чихании<sup>13</sup>, укусах мышей<sup>14</sup>, нанесении метки и т.п. Здесь не поднимаются вопросы о закономерностях взаимозависимости людских судеб и событий в космосе; эти тексты относятся к позднему периоду духовного упадка.

### Песни

Как и повсюду в мире, в Центральной Азии тюркские матери пели своим детям колыбельные песни, молодые люди по весне слагали песни о любви, а воины во время маневров, охоты или в боевом походе затягивали воинственные песни. Поскольку они передавались, конечно, устно, то от них сохранилось очень мало. Одна из книг («Песни»)<sup>15</sup>, в которой строчки позднейтюркского письма идут параллельно сгибу, содержит несколько тюркских и монгольских повествований, среди которых и легенда о Нимруде, а также несколько песен. Язык их относительно поздний и в них проявляются уже черты мусульманства. Две песни, однако, кажутся древними народными, их тема – тоска по семье. Четырехстрочные строфы имеют аллитерацию, а второй и четвертый стих – конечную рифму. В каждой строке первой песни по 7–10 слогов, после четвертого слога в большинстве случаев вводится цезура. Во второй песне все строки имеют по 4+4 слога, вторая и четвертая строки заканчиваются всегда словом *ärki*, чаще даже *tärmü ärki*<sup>16</sup>:

1. *adaylarım qaçma qulun*  
*“atam qayda“ tärmü ärki*  
*amraq toymış ini kâlin*  
*“aşam qayda“ tärmü ärki*
2. *beldä turğan beş-on oylan*  
*“begim qayda“ tärmü ärki*  
*bäzäkliktä qızlar qırqın*  
*bärtärlärmü könglin ärki*

3. *qatta turğan qaç ol oylan*  
*“qayda begim“ tärmü ärki*  
*qayuşuluq künin kösär*  
*qayyu ..... ärki?*

1. Мои дети, умчавшиеся жеребята,  
 Наверное, спросят:  
 «Где мой отец?»  
 Мои любимые младшие братья  
 и невестки,  
 Наверное, спросят: «Где мой  
 старший брат?»
2. Пятьдесят героев, стоявших  
 на моей стороне,  
 Наверное, спросят:  
 «Где мой князь?»  
 Девушки и молодые женщины  
 во всем их великолепии,  
 Дадут ли они разбить  
 свои сердца?
3. Много героев, бывших  
 на моей стороне,  
 Наверное, спросят: «Где он,  
 мой князь?»  
 Они ждут дня воссоединения,  
 и забота ... наверное.

Таким образом, здесь певец рискнул избрать монотонность стихов равной длины, однако он по меньшей мере в двух последних строках стиха 3 (ср. с такими же строками стиха 2) при помощи инверсии осуществил акцентуацию. Мы обращаем внимание в тексте на то, что в противовес другим членам семьи дочери сами не задают вопроса (см. стих 2).

### Плачи

У некоторых тюркских народов плачи считаются женским делом. Будучи импровизацией, они не могли передаваться письменно. Неизвестно, существовал ли этот вид литературы уже во времена древних тюрков. В некоторых древнетюркских рассказах бросается в глаза, что женщины, рядом со многими говорящими персонажами, почти никогда не разговаривают, даже если они описываются как красивые и впечатляющие. За исключением

случаев, когда женщина хочет обольстить мужчину, в ее уста вкладываются лишь жалобы о смерти супруга или сына. Это заставляет предположить, что рассказчику-тюрку в различных историях, заимствованных у китайцев, индийцев или других народов, плач и без указания на него кажется чем-то само собой разумеющимся. В «Сутре золотого блеска» оба родителя с воздетыми руками поют (скорбную) песнь «тагшур» (taŕŕur<sup>17</sup>), в которой две строфы, состоящие из строк по семь слогов в каждой. При этом в случае необходимости гласные в конце и в начале слова поются как единый слог:

nä ada ärdi atayim  
körkläkiä ögüküm  
ölmäk ämgäk näcükin  
öngrä kälip ärtürdi

sintidä öngrä ölmäkig  
bulayin ay künkiäm  
körmäyin ärti munï tæg  
uluŕ ačïŕ ämgäkig

Что это была за опасность,  
мой любимый,  
Самое прекрасное сердечко мое,  
Как смертельная мука  
Одолела и уничтожила  
сначала тебя?

Если бы все же прежде тебя смерть  
Нашел я, о мое солнышко!  
Тогда я не испытывал бы такой  
Большой, горькой боли!

За этим следует более длинный плач<sup>18</sup> из восьми четырехстрочных строф, которые, однако, гораздо ближе к китайскому образцу<sup>19</sup>.

Плач матери<sup>20</sup> также обозначен как тагшур:

isig özümtä yigräk  
///ing\* Vipulačantri öz kiäm-a  
turŕurmiŕŕ qangëing bo muntay irinč yrly

bult////////ol  
qangëing xričantri ilig begkä  
////////mäning bo munï tag  
ačïŕ ämgäk ///sözlägil

О мое любимое «я»,  
Вупилакантра, ты, который был  
дорог мне больше жизни!  
Это твой отец, тот, кто такой  
достойный оплакивания  
приказ

Отдал  
Отцу твоему, правителю  
Харикандра,  
Ему расскажи об этой моей  
Страшной боли!

### Эпос

Героические личности древности обычно глубоко занимали воображение народа, так что отдельные их деяния пересказывались и передавались потомкам, а стихотворные формы повествования становились все более изысканными. Как нам известно из примера некоторых тюркских народов недавнего прошлого, определенная форма повествования об отдельных эпизодах передавалась сказителем его ученику и становилась авторской собственностью сказителя и его последователей. Если бы такое сказание было записано, оно превратилось бы в общую собственность рода, народа или даже чужаков, так что «авторскую собственность» сказителя невозможно было бы сохранить. Только через много поколений находится «Гомер» или иной «Lčnnrot», который уже сам не имеет никакого отношения к строгому закону наследования этого вида собственности. Среди сказаний о героях он выбирает лучшую форму, пытается заполнить пробелы новыми, соответствующими этой форме стихами, и в конце концов таким образом возникает «Илиада», «Калевала» или «Манас». Таким образом, эти произ-

\* Косые линии означают число неидентифицированных знаков. (Примеч. переводчика).

ведения имеют гораздо более юный возраст, чем некоторые более древние по происхождению оригинальные сказания.

На древнем восточнотюркском языке сохранился фрагмент эпоса об Огуз-кагане, написанный уйгурским шрифтом. Своеобразие языка выдает его древний возраст. Поэтому кажется закономерным представить его здесь в рамках древнетюркской литературы<sup>21</sup>. Подобно двум древним гадательным книгам, этот эпос также имеет художественную форму самого возвышенного типа. Размеренная рифма, воспринимавшаяся в древности как монотонность, здесь применяется лишь иногда; параллелизм же, напротив, настолько эффективен для восприятия, что уже при простом чтении сразу ощущается мелодия. Насколько же сильнее это должно было действовать при оригинальном исполнении! Изменение нормального порядка слов часто эмфатически подчеркивает смысл. Образные обороты, обладающие сильной выразительностью, выносят изображение за рамки будничности: лицо появившегося на свет младенца-героя было прекрасно, как лик Доброго духа, оно было голубого цвета (голубой = Восток, восход солнца, утро, весна). Уже через сорок дней ноги у него были как у быка, бедра как у волка, плечи как у соболя, грудь как у медведя. Тотчас же он совершает подвиги: играючи справляется с огромным единорогом, который одолел оленя и медведя. В сияющей голубизне открывается ему образ прекрасной молодой девы, красота которой приносит счастье как сам «космос». **Короче говоря – содержание дорыцарское, оно архаично.** По мере развития событий упоминаются исторически известные государства. Это определенно более поздние дополнения или же указания на местность, не имевшую названия в более древние времена. Архаическими формами здесь, вероятно, можно считать следующие.

Иногда часть предложения ставится перед вводимым через параллелизм описанием, чтобы тем самым связать их (стк. 5):

Oşul oyulnung önglüki çirayı kök irdi  
ayızı adaş qızıl irdi  
közläri al  
saçları qaşları qara irdilär irdi

Лицо того сына и вид его были голубыми,  
его рот был огненно-красный,  
его глаза были красные!  
его волосы и брови были черные.

В то время, как первый и второй члены этого периода заканчиваются на irdi, в третьем члене это окончание отсутствует, он оканчивается внезапно словом al ‘красный’ (цвет южного квадранта, лето, полдень, также огонь, следовательно, здесь – огненный), так что слушатель этой цезурой оглушен так же, как и сообщением о том, что глаза были красного цвета. Чтобы затем снова успокоить умы слушателей, четвертый член звучит с игривым излишком глагольной формы irdilär irdi.

В другом месте после выделенного адвербиального определения тихое течение времени выражается тремя одинаковыми простыми глагольными формами (стк. 11):

qirıq kündin song  
bädüklädi  
yüridi  
oynadı

После сорока дней  
он стал большим,  
он бегал,  
он играл.

В одном случае размеренно естественный ход жизни обозначен гармоническим параллелизмом (стк. 15):

yilqılar külti turur irdi  
atlarqa minä turur irdi  
kik av avlaya turur irdi

Он пас скот.  
Он сажился на лошадь.  
Он охотился за дичью.

Сразу после этого двойным адвербиальным определением подчеркивается достижение зрелости (стк. 17):

künlärdin song  
käçälärdin song  
Yigit boldi

По прошествии дней,  
По прошествии ночей  
Стал он молодым мужчиной.

Теперь слушатель, конечно, ждет чего-то нового, скажем, начала героических деяний. Но сказитель удерживает его, применяя двойное адвербиальное определение (стк. 18):

bo çayda  
bo yirdä  
bir uluŷ orman bar irdi

В это время,  
в этом месте  
был огромный лес.

Затем он возвышает голос, агрессивно, как в маршевой песне (стк. 42):

ya birlä  
oq birlä  
şungqarni öltürdi

Луком,  
стрелой  
убил он ястреба.

Среди всей этой в высшей степени искусной и впечатляющей прозы помещен стихотворный текст – речь, которую произносит Огуз-каган, обращаясь к своим подданным. Это программа его правления (стк. 96 и сл.):

män sinlärkä boldum qayan  
alalin ya taqı qalqan  
tamya bizgä bolsun buyan,  
kök böri bolsunııl uran

tämür çidalar bol orman  
av yirda yürüzün qulan  
taqı taluy taqı muran.  
kün tuŷ bolııl kök qurıqan

Я стал вашим королем.  
Возьмемся за лук и щит!  
buyan должен быть нам  
отличительным знаком,  
«Голубой волк» да будет нашим  
отличительным кличем.  
Железные копья – густой лес.  
В охотничьих угодьях  
могут бегать куланы.  
Через все моря, через все потоки  
будь, солнце, нашим знаменем,  
небо – нашим шатром!

Эти рифмующиеся двустипхи имеют по восемь слогов каждый, вероятно, можно даже сказать – по четыре подъема. Стихи, видимо, более поздние, чем художественная проза. Позднее они стали столь излюбленными, что многие из них вошли, например, в изданную сначала Е.Росси<sup>22</sup>, а затем Мухарремом Эргином<sup>23</sup> «Книгу деда Коркуда». Из-за немногих сохранившихся слов неясно, является ли текст о Нимруде<sup>24</sup> повестью или же эпосом.

## Повести

Сказки так же, как и эпос, принадлежат к передаваемой устно, а именно к исполняемой литературе, и поэтому они не сохранились, однако до нас дошло большое количество повестей, которые иногда близки к этой категории.

Й.Прушек<sup>25</sup> считает буддизм благодатной почвой для всего богатого народного письменного творчества Китая, а именно – для повестей, романа, драмы, эпических песен и др.<sup>26</sup> Иногда ріен-вкп, т.е. буддийские повести в стихах с вкраплениями прозы, которые были найдены в рукописях из Дуньхуана, он характеризует как непосредственный источник всех более поздних форм китайского письменного народного творчества<sup>27</sup>. Прушек, та-

ким образом, ищет истоки китайского народного искусства в Центральной Азии, и мы предполагаем, что они находились не только в буддийской сфере. Теория Прушека убедительна, так как известно, что в раннем средневековье в Китае были очень популярны танцы, пантомимы и некоторые мелодии – или «напевы» (?) – из Хотана, Кучи и др. Поскольку речь идет о народном искусстве, мы можем представить себе, что оно распространялось приблизительно так же, как ярмарочные представления. Они, как и сказки, являются мировым достоянием. Одни и те же трюки я видела во время ярмарки «Доминика» в Данциге в 1910 г. и на ярмарке в Пекине в 1938 г. Известно ведь, что и немецкое слово «ярмарка» употребляется в современном языке халха-монголов. Центральная Азия – страна транзитных дорог, караван-сараяв и ярмарок – должна была быть идеальной почвой для расцвета любых видов народных увеселений, в том числе и для искусства литературного исполнительства. Сказки, повести и басни передавались, переделывались и исполнялись в измененной форме с новыми идеями.

В противоположность сильно сокращенному в языковом отношении эпосу и торжественным древним гадательным книгам, повести исполнялись на живом разговорном языке. Для этого литературного жанра тюрки должны были значительно обогатить свой язык. Как будет указано далее, многие из этих повестей включены в буддийские и манихейские произведения, и именно здесь должен быть представлен разговорный язык. Авторы в соответствии с живыми ситуациями текстов учились быть выразительными: увеличивалось число падежей, посредством комбинаций со вспомогательными глаголами произошла дифференциация времен, многочисленные виды действия с этого момента начали выражаться при помощи дескриптивных глаголов, функции ограниченного числа падежей уточнены большим количеством послелогов.

Сложные синонимы теперь углубляют содержание понятия, ставший более гибким разум требует уже большего словарного запаса, и поэтому с помощью нормальных словообразовательных элементов создается множество новых, вторичных словарных основ. Таким образом, в языковом отношении деятельность рассказчиков оказала на тюрков непосредственное воспитательное воздействие. Буддийские, манихейские и христианские миссионеры не находили тюркских эквивалентов для своих теологических понятий и переводили стилистически сообразно собственному синтаксису, чуждому тюркам, употребляя заимствования для более сложных понятий. Тексты повестей, напротив, стремились воздействовать на народ, религиозные рассказчики должны были быть поняты всеми, поэтому они имели смелость даже сокровенное выражать в мирской форме, т.е. на разговорном языке; и тем самым они становились творцами языка!

## БУДДИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

### Повести

Ученые монахи использовали храмовые праздники, чтобы собравшемуся народу легкодоступными повествованиями разъяснить сложности религиозного учения. Эти повести были уже известны и созданы в соответствии с определенной традицией – они были включены в сутры или «Vinayapitaka», однако часто их рассказывали и безо всякого обрамления. Так, санскритская «Divayavadāna» представляет собой сборник назидательных повестей. Вероятно, рассказчик был свободен в выборе развязки уже известного сюжета и мог, пользуясь этим, усилить впечатление от своего повествования. Рядом с индийскими возникали также китайские (например, «Sien-yu-king», 445 г. н.э., записан в Хотане), сакские и согдийские сборники повестей, а затем и тюркские. Некоторые повести мог-

ли быть индийского происхождения, другие же в процессе передачи были составлены из различных элементов и превращались в новые «цепочки мотивов», так же, как это происходило (см. Эберхард и Боратав<sup>28</sup>) в турецкой сказке. Таким образом, бессмысленно искать «верную» или первоначальную форму какой-либо повести, ведь именно отличительные особенности отдельных народов могут быть в высшей степени интересны в социальном аспекте. В буддийском облачении повести – это джатака или авадана, т.е. изображение раннего существования одного из будд или бодисатв. Герой рассказа – человек, бог, демон-йакша или животное. Он совершает необыкновенные поступки и жертвует собой ради блага своего ближнего. Звери, как в баснях, действуют подобно людям.

Повести, пересказанные на древнетюркском, восходят большей частью к более крупным сборникам типа «Daśakarma», или «Daśakarmabuddhavādānamāla». Этот сборник считается переводом или переработкой с языка тохры (или языка Ugu-kūšān) или других, но не непосредственно из санскрита или китайского. Редактор называет себя śāstrakara ‘знаеток шастр’, а обрамляющий рассказ состоит из вопросов ученика «титси» к своему учителю «бахши», которые дают учителю повод для назидательного повествования – литературный жанр, известный также в индийской литературе. Изображение событий, в полной противоположности манихейским повестям, чрезвычайно живое, иногда даже драматичное. Оно должно было сопровождаться оживленной мимикой и жестикуляцией. Герои, короли, придворные, купцы, жены, гетеры, демоны или существа, воплощенные в образах животных, типизированы через манеру своего поведения, как мы видим это в позднем китайском театре: их речь то полна вдохновения, то сурова, добродушна или нежна. Подобную способность к типизации мы наблюдаем и у древнетюркских

художников на турфанских фресках, примерно на 13 картинах из Безиклига, изображающих сцены *pranidhi*<sup>29</sup>. Образ мышления этих повестей простонародно-наивный. Только в представлении совершенно бедного народа высшей и почти единственной добродетелью короля могла быть раздача милостыни, по возможности до полного оскудения казны. Брахманы здесь – не члены привилегированной касты или старцы, стремящиеся к истине, а равнодушные аскеты, имеющие сверхъестественный облик. Единственное назначение женщины – служить отрадой для глаз и сердца и утешать героев в любом, в том числе и причиненном ими самими, страдании. Монахи мудры и кротки, министры всегда подчиняются мнению князя. Таким образом, все психологические осложнения устранены, и повествование оказывает воздействие лишь благодаря внешним событиям и поведению главного героя, которому угрожают гнев, жадность или ослепление какого-либо из персонажей второстепенного значения, т.е. результаты их врожденных дурных наклонностей.

Повествование насыщено радостью обладания богатством, интересом к невиданным дальним странам, наивным ожиданием счастья, достигнутого по возможности простыми средствами, кроме того, подробным, ярким описанием дворцов, полными опасностей путешествиями и стремлением к желанной жемчужине, исполняющей все заветные желания. Что действительно отличает эти повести, несмотря на наивность сюжетов, так это драматичность изображения, предпосылка для развития театрального искусства.

Некоторые из рукописей иллюстрированы. Поскольку эти повести предназначались для устного исполнения, мы предполагаем, что эти иллюстрации были только набросками для картин большего формата, которые вывешивались перед публикой и – как в нашем уличном пении – показывались исполнителями. О том же есть свидетельства из Древней Индии, это одна

из форм культурных народных развлечений.

Количество фрагментарно сохранившихся повестей велико; остроумие и терпение, с которыми А.Ф.Лекок и Ф.В.К.Мюллер составили единое целое из обрывков различных списков, достойны восхищения!<sup>30</sup>

«Naricandra»: король назван не qayan, а ilig или tegin; 'ханский трон' – el xan oqunp. Своих министров он называет qanqlarım buyuqlarım – указание на древнее семейное господство. Придворные дамы рассматриваются как вещь, которая может быть подарена, хотя король обращается к ним ласково singillärim 'мои сестрички'<sup>31</sup>.

«Kañcanasāra»: повесть иллюстрирует чрезвычайную ценность одного-единственного буддийского назидательного стиха<sup>32</sup>.

«Mahendrasena»: здесь упомянуто садистское средство для избавления больного от недуга – с этой целью его обмазывают мясом другого человека<sup>33</sup>. Оно действительно упоминается также в одном медицинском тексте<sup>34</sup>.

«Priyankara»: принц-бодисатва изнурительным самобичеванием добивается от одного брахмана некоторых разъяснений по поводу буддийского учения о бытии<sup>35</sup>.

О стойком принце. Подобно предыдущему, принц жертвует свои кости (для ?), свою кожу в качестве материала для письма и свою кровь для разведения туши, чтобы услышать что-нибудь из учения о бренности<sup>36</sup>.

«Saddanta»<sup>37</sup>: рассказ, который среди прочих имеет варианты на китайском<sup>38</sup> и на «тохарском»<sup>39</sup>. Бхадра, выбор супруга которой описывается в другой повести<sup>40</sup>, обременена одним событием из предыдущего существования: будучи слонихой, она была не замечена слонем. Поэтому теперь она его ненавидит. Он же теперь родился вновь слонем с шестью бивнями, и она требует от своего супруга, короля Брахмадатты, чтобы тот его убил. Охотники, которым поручено это дело, обращаются к королю чисто по-древ-

нетюрски: yaŷiz yir ärkliğı uluŷılıŷı. То, что охотник, одетый в платье kasaya, скрывается в цветах pāgaruŷra, является указанием на культ Майтрейи. Слон видит охотника, однако он не взволнован предупреждением своей слонихи, поскольку в такую же одежду будет облачен и Майтрейя. Охотник целится и попадает в него. Не впадая в один из трех грехов – гнев, слон позволяет охотнику вынуть все шесть своих бивней и почти умирает от боли. Боги проявляют интерес к этому чрезвычайному событию, удивлены им и спрашивают по поводу такой стойкости, не хотел ли слон этим завоевать трон, как Индра или Брахма. Рассказчик заставляет богов высказывать такие соображения, чтобы иметь возможность толкования. Слон возражает, клянясь, что он говорит правду: «Раз я вождь в Samsāra, и раз я не испытываю гнева против охотника, все мои бивни снова будут прочно стоять на месте!» (окончание отсутствует).

«Kalmāsapāda и Sutasoma»<sup>41</sup>: правитель происходит от человека и тигрицы и потому становится людоедом. Он удивлен другим правителем, его верностью своему слову. Он сражен одним лишь звучанием слова «Будда» и выслушивает поучения: «Будды прекрасны подобно дворцам богов... Когда они медленно вступают туда, содрогается тяжелая госпожа – богиня Земля (aŷir uluŷ yir tngri qatunı). Они безразличны к похвале и порицанию, благосклонны ко всем» и т.д.

Повесть о силе любви<sup>42</sup>: тема – смятение, порожденное любовью. При запретных отношениях между мужчинами и женщинами нельзя прибегать к пению, сочинению стихов и писанию писем (yırla-, taŷur-, bitig bitit-), чтобы понравиться женщине. В повести греховные отношения между одним мужчиной и его невесткой продолжают и в следующем существовании. Против этого, учит Будда, помогает декламация «Maitreyasūtra». Таким образом, этот текст также относится ко времени особого почитания Майтрейи.

В некоторых повестях рассказывается о гигантских могучих йакша. В одной из них<sup>43</sup> Арджуна похищает дочь одного из йакша, от преследования которого его защищает брат – история из сокровищницы брахманских рассказов.

Другая повесть<sup>44</sup> рассказывает о борьбе Будды против йакша Атавака, людоеда, которого он при помощи волшебства побуждает к чудесам и тем самым отвечает на вопрос о религиозной истине.

Еще одна повесть<sup>45</sup> о борьбе Будды против демона болезни Каштана. Параллельная версия этой повести содержится в китайском варианте «Avidyarakṣasūtra»<sup>46</sup>. Место действия – Ujjayīni, страна, которая упоминается во многих историях о волшебствах и демонах.

В отрывке<sup>47</sup> рассказывается о жертвенной смерти обезьяны.

«Dantīpāla»: повесть о возмездии за убийство живого существа<sup>48</sup>. В одном из отрывков заяц-джатака рассказывает о стремлении зайца и его спутницы к добродетели<sup>49</sup>.

«Tīśastvustik», т.е. «Diśastvustika-sut-  
ga»<sup>50</sup>, рукопись в форме книги с вертикальными строчками и подстрочными глоссами на брахми, содержит самостоятельную и подробную переработку рассказа о встрече Будды с двумя торговыми людьми Трапуса и Бхалика. Текст на хорошем тюркском языке содержит среди прочего и магическое учение и обещает защиту странствующим купцам, т.е. составлен специально для населения Турфана. Это маленькое произведение близко «Mahamauryi». Кубера упоминается как городской бог Хотана. Это произведение с его достаточной степенью народной веры наверняка было отредактировано жителями Центральной Азии.

Повести, включенные в более крупные произведения, – это повести о «Голодной тигрице» в «Сутре золотого блеска» и повесть о чиновнике в голубом, которая имеется в первой главе ксилографа того же произведения,

но отсутствует в рукописных копиях. Таким образом, она является поздней интерполяцией, а именно – из тибетского. Пространная история о Кальянамкара и Папамкара включена в относительно поздний манускрипт из Дуньхуана<sup>51</sup>. Ее китайская версия интерпретирована Э.Шаванном<sup>52</sup>, тибетская версия имеется у И.Й.Шмидта<sup>53</sup> и у Ф.А.Шифнера<sup>54</sup>. Поскольку древнетюркская версия ближе всего к тибетской, она должна была возникнуть относительно поздно.

Выше мы упоминали об участии богов в происходящем на земле, выражавшемся в удивлении, вопросах и комментариях к событиям, т.е. о теоретическом участии. В авадане о демоне Атавака борьба демона против Будды, происходящая в его собственной глубокой пещере, описывается всевидящими богами. Таким образом, функция богов – разъяснять слушателям смысл событий, быть выразителями их тревоги или даже описывать те события, которые во времени или в пространстве происходят вне арены действий. Это соответствует предположению о том, что во время исполнения некоторых особенно драматических повестей вывешивались рисунки или кулисообразные декорации, чтобы в течение определенного времени наблюдалось «единство места». С большой вероятностью мы можем принять это и для древнетюркской версии «Maitrisimit», школы Вайбхасика<sup>55</sup>. Это переработка, но не перевод с так называемого тохарского. В начале каждой главы говорится: «Этот вопрос учения, необходимо знать в...». Небожители, которые обсуждают здесь предположительное развитие событий, случаи из прошлого, служившие образцом, или одновременные действия в другом месте, – это Вайсравана, защитник-покровитель Центральной Азии, и некоторые небесные военачальники. Если, кроме того, все произведение обозначено еще как «представление» (kōrūnč), вряд ли мы можем сомневаться, что при этом работали с простыми кулисами, могли

иметь место и костюмы. Текст, вероятно, воспроизводился с драматургическим распределением ролей. Таким образом, это произведение следует считать началом театрального искусства, из которого развились храмовые представления в том виде, в каком они разыгрывались ламаистами еще в недавнее время.

После того, как речь шла (вслед за эпосом) о повестях, в частности о буддийских, теперь можно рассказать о других произведениях этой религии, причем из-за фрагментарного состояния рукописей лишь немного может быть определено с достоверностью и, таким образом, невозможно предложить обычную буддологическую классификацию.

### Сутры

Некоторые рукописи из местности Сучжоу обозначены китайским знаком как «агама». Довольно толстая бумага с лощеной поверхностью и поздний дукт вертикально расположенного уйгурского письма с вставленными китайскими примечаниями существенно отличают эти рукописи от турфанских. В противоположность названию «сутра» это не собственно классические тексты, а уйгурские комментарии к отдельным местам китайских версий.

В Берлинском собрании китайских рукописей содержится большее количество списков 25-й главы об Авалокитешваре из «Лотоса благих законов». Точно так же многочисленные списки древнетюркской версии в большинстве своем содержат ту же самую главу<sup>56</sup>. Древнетюркская версия в начале и в конце всех сохранившихся списков соответствует китайскому переводу Кумарадживы, который был создан между 384 и 417 гг. В середину вставлен отрывок на хорошем тюркском языке. Ленинградский список составлен по желанию светского лица по имени Дамогуч Сали. Определяющим для центральноазиатского происхождения вставки является клятва

купцов и караванщика в минуту опасности<sup>57</sup>.

«Сутра золотого блеска» («Altun yağıq») имеется в Берлинском собрании фрагментарно в шести списках из Турфана, и почти полный ксилограф ее находится в Ленинграде. Из берлинских списков самый обширный, судя по шрифту, является довольно древним и, вероятно, датируется X в. Он выполнен в формате больших листов поти. Остальные похожи друг на друга, они имеют формат малых листов поти и примерно на 200 лет моложе. Ленинградский ксилограф, найденный в Ганьсу, относится к 1687 г.! Его издание В.В.Радловым и С.Е.Маловым – не факсимиле, в нем текст набран уйгурскими литерами в соответствии с прочтением издателей. Все рукописи, относящиеся ко времени до начала печатания, и оттиск восходят к переводу Сынгку Сали из Бешбалыка, который работал, вероятно, около 930 г. Он пользовался китайской версией «И-цзин». Оттиск расширен некоторыми комментариями, которые до сих пор не удалось обнаружить в берлинских списках.

В.В.Радлов считает текст «Kuan-ši-im Pusag» (с.VII) «Шесть объектов чувств» (с.91–103) фрагментом из Prajñāpāramitā-sūtra. **Однако эти разъяснения по поводу учения о сознании могут являться в действительности частями других текстов.** Рукопись напоминает самый большой из берлинских списков «Сутры золотого блеска» и, вероятно, выполнена тем же писцом.

Во многих текстах упоминается «Maitrisudur». **Однако это произведение до сих пор не найдено, и нельзя сказать, имелось ли оно на древнетюркском языке.** Свидетельством культа Майтрейи, кроме упомянутой выше игры с изображением Майтрейи, является также «Повесть о силе любви» (см. выше), затем фрагмент у Радлова – Малова<sup>58</sup>: «Вера в бога солнца, нашего помощника и друга, в Майтрею и его грядущее появле-

ние в этом мире». Кроме того, верующие очень часто в конце покаянной молитвы доверительно обращаются к Майтрейе. По времени за почитанием Майтрейи следовал культ Будды Амитабы. Имеется не очень древний список «Abitaki», т.е. китайский «A-mi-to king» = «Amitābhasūtra», выполненный в формате малых листов поти. Частично он находится в Пекине, частично в Париже, несколько листов хранятся в Анкаре. Это, вероятно, расширенный перевод с китайского<sup>59</sup>.

Другой текст об «Amitābhasūtra», видимо «Amitāyaṣavyūha»<sup>60</sup>, содержит много санскритских глосс, которые, скорее всего, не имеют отношения к древнетюркскому тексту.

К относительно позднему времени относятся тексты нескольких апокрифических сутр, из которых сохранились некоторые списки и оттиски: «Säkiz yükmäk» представляет собой дословный перевод китайского «Foshuo-pa-yang-shen-ch'ou-king»<sup>61</sup>. Кроме многочисленных рукописей и ксилографов в Берлине, а также в Лондоне, Токио и Ленинграде, которые уже опубликованы<sup>62</sup>, теперь имеется еще одна у Хуан Вэньби<sup>63</sup> и другая, письмом брахми<sup>64</sup>. Текст содержит краткие формулы буддийского учения о сознании, связанные с темой медитации, затем рекомендации для повседневных нужд, подобные практиковавшимся в Китае предписаниям по домашнему хозяйству. Кроме того, имеются космологические умозаключения о четырех квадрантах макро- и микрокосма с их цветами и животными, и наконец, еще и формула волшебства, которая присутствует также и в классических сутрах. Таким образом, этот текст довольно разносторонен, к тому же он достаточно краток, чтобы светские лица могли его читать с минимальным напряжением. Вероятно, поэтому он был широко распространен и популярен в свое время.

«Сутра о семи созвездиях» («Yitikanäsudur») <sup>65</sup> сохранилась в нескольких рукописях и оттисках; она была пе-

реведена на тюркский в 1328 г. Один из имеющихся оттисков относится к 1329 г., другой – к 1373 г. Этот тантристский текст содержит гадания и магию, которые обращены к божествам созвездий.

Ленинградский ксилограф сутры «Arya gājavavādaka»<sup>66</sup> относительно недавний, поскольку в нем встречаются перебои *t/d*, *s/z* и *q/γ* в середине и конце слова. Текст выполнен на хорошем тюркском языке<sup>67</sup>. Фрагмент содержит проповедь Будды к Прасенаджиту, правителю Кошалы. Колофон может быть приведен в качестве примера: *änät-käk ilindäki upädyäyi çinamitri šila intira bodi-li kälämäçi inyana sin toyin üzä ävirtilip, yangi til üzä yma säpilir orunqa intürülmiš ärür. bodstv oγus-luγ xaγan han yrliγi üzä qoludi sangga širi töbüti tilintin yangirti uyγur tilingä...*, Upadhyaya (монахи-проповедники) по имени Джинамитра и Силендрабодхи велели перевести это (на тибетский) монаху Иньянасена, исправили (*säpil*) и установили (*orunqa intürül-*) на новом языке. По велению императора и короля из рода бодисатв Qoludi sanga šri снова (переложил) это с тибетского языка на уйгурский язык...?

Отрывок из «Mahamayurisūtra» приводится у Радлова – Малова<sup>68</sup>.

Фрагмент оттиска на хорошем тюркском языке, в противоположность мнению В.В.Радлова<sup>69</sup>, выдержан в стиле второй половины «Сутры золотого блеска». Речь ведут бодисатвы Сарасвати и Самантапатири.

Благодарственная молитва<sup>70</sup>, возможно, восходит к одной из «Buddhaśastra».

### Покаянные молитвы

Возможно, среди древнетюркских текстов есть переводы из винайя. Однако «Пратимокша», т.е. предписания для монахов и монахинь, не могли быть записаны на древнетюркском (д-р Д.Шлингloff, устно), они существовали лишь для внутреннего употребления монашеской общины,

светским же лицам не разрешалось присутствовать при их ежемесячном прочтении. Если сами «тохары» никогда не переводили эти предписания из винайя, а лишь комментировали их, т.е. если они читали их на санскрите, это должно было быть безоговорочно принято тюркскими монахами. Они читали пратимокша или на санскрите, или же на каком-либо другом «церковном языке», на сакском или «тохарском». Древнетюркские буддийские тексты служили иногда лишь миссионерским целям и воспитанию светских кругов.

Среди древнетюркских рукописей имеется довольно много покаянных молитв для светских лиц.

«Kṣanti qīlyuluq nom» (неопубликовано) представляет собой перевод китайского «Ts'u-pei-tao-ch'ang ch'an-fa»<sup>71</sup>, который был переведен на китайский неким Ань Шигао, монахом из Бухары, уже в I в. н.э.

«Сутра золотого блеска» содержит обширный текст покаяния<sup>72</sup>; более короткие покаянные молитвы были записаны на книжных свитках по поручению госпожи Утрет<sup>73</sup>, госпожи Кутлуг, ее дочери и сына<sup>74</sup> и другими верующими<sup>75</sup>.

Кающиеся вспоминают о знаменитых личностях прошлого, которые, согрешив, признались затем в своих грехах, раскаялись и совершили кшанти. После этого они получили кшанти от монашеской общины и вновь стали чистыми. На основании такого благотворного примера упомянутые в манускрипте лица также думают теперь вымолить кшанти у «будд трех времен», у «жемчужины учения» и у монашеской общины. Поэтому индивидуального признания в грехах нет, но, принимая во внимание бесконечность существования в прошлом и будущем, перечисляются все теоретически возможные грехи и, таким образом, потенциально порождается раскаяние. Эти выражения покаяния, которые вводятся в молитву, не имеют систематического построения: рядом с таким ужас-

нейшим преступлением, как убийство матери, стоит, например, кража жертвенной пищи – для монахов, плотские наслаждения не запретны для светских лиц, профессия же палача упоминается как греховная. Возмущение против рода и закона (el tögü), раздор между городом и империей (т.е., вероятно, между издавна оседлыми городами и правящими пришлыми тюрками) изображаются как преступление, однако точно так же представляется и любая военная деятельность, без различия между нападением и защитой. Кающиеся просят отпущения грехов не только для себя и своих любимых, но и для всех живых существ. Таким образом, осуществляется идентификация целой массы всех вообразимых грехов и, вследствие греховности, идентификация всех страждущих. Перед лицом Будды в прошлом, настоящем и будущем, шестнадцати махашравака под главенством Пиндола-Бхараджайя и перед лицом еще пребывающего во дворце Тушита Майтрейи и остальных 496 бодисатв Бхадракалпы делается признание. Выдвигается следующее соображение: «Что за польза раскаиваться лишь в муках ада – Avici! Мы должны сделать это уже сейчас и избавиться от неизбежности пребывания в глубинах ада!».

Последнее, вероятно, объясняет происхождение этой формы покаяния для светских лиц. В «Maitrisimit» рассказывается, как Будда Майтрейя волшебством показал своим приближенным грешников в «малом», или «боковом», аду и их мучения. Когда сияние от Угна Майтрейи успокоит этих страждущих, они сподобятся также увидеть Будду и его окружение. Некоторые из них жалуются на страдания, но признают, что они заслужили их за определенные грехи, и сознаются во всех когда-либо совершенных ими грехах монашеской общины, собравшейся вокруг Будды Майтрейи. Тут на них нисходит благодать, они становятся способными воспринять учение Будды, и у них возникает желание к познанию этого

учения. Тотчас же они расстаются с телами, которые имели в аду; они снова рождаются и в новой жизни получают возможность приобщиться к учению Будды. Другие же обитатели ада в стыде отворачиваются и прячутся, чтобы Будда и его приближенные не смогли увидеть их в этом месте наказания. Тут их подхватывает «ветер злого деяния» и бросает их в глубочайшую «бездну ада без возврата». Потрясенные приближенные Будды спрашивают, каким образом возникает подобная разница в поведении. Майтрейя объясняет, что первая группа уже при жизни привыкла к покаяниям, так что теперь это не стоило им большого труда. Последние же еще раньше ожесточили свое сердце и были поэтому недоступны Спасению, т.е. Будда Майтрейя логически связывает призыв к раскаянию с точным фактом покаяния и обстоятельствами ближайшего будущего. Это было, таким образом, вступлением к истинному, психически действенному раскаянию, которое было связано с культом Майтрейи. Перечисление всех мыслимых грехов в более ранних книжных свитках, напротив, показывает, что это тщательное и глубокое исследование души скоро вновь стало формальным, а с появлением культа Амитабхи исчезло окончательно.

В целом эти покаяния означают, что в буддизме Центральной Азии мирянам придавалось важное значение. Это было, видимо, результатом религиозного рвения и щедрости светских феодалов в Уйгурском государстве.

### Магические тексты

Если уже в таких классических сутрах, как «Altun yuğuq», содержатся магические формулы, то нет ничего удивительного в том, что с притуплением религиозного чувства ко времени начала распространения тантризма тексты с магическими формулами дхарани в качестве ядра создавались или хотя бы переписывались с верой в их действенность в немалом количестве.

Текст «Sarva-durgati-pariśodhana-uṣṇīsa-vijaya-dharani»<sup>76</sup> приблизительно соответствует произведению<sup>77</sup>, которое было переведено на китайский в 676 г. Одному из божественных сынов предсказывается конец его небесного существования и жалкое возрождение больным, слепым человеком. В ужасе он спешит к богу Индре, чтобы получить совет и помощь. Король богов замечает, что сей божественный сын должен был бы возродиться даже в облике свиньи, собаки, лисы, обезьяны, ядовитой змеи, орла и ворона. Чтобы уберечь его от таких страданий, Индра обращается к Будде и получает для того, над кем нависла угроза, формулу заклинания, которая обладает силой такого рода, что должна быть записана и укреплена на видном издалека месте, например, на верхушке знамени. Кого коснется хотя бы ее тень, становится безгрешен. По пятнадцатым числам месяца надо мыться, чистить свою одежду и поститься. Если после этого тысячекратно повторить формулу заклинания, все страдания останутся далеко, и (с.44, стк.26; с.46, стк.60) новое рождение произойдет в стране Сихавати (т.е. культ Амитабхи).

«Ārya-sarva-tathāgata-uṣṇīsa-sitatapatrā-nāma-aparājītā-dhāraṇī», древнетюркское «Alqu-ančulayu kälmişläri-ning uşnir lakşan-larintin önmiş atı kötrülmiş sitatapatra atly utsuqmaqşız darni»<sup>78</sup> сохранилось в виде ксилографа с подстрочными санскритскими глоссами письмом брахми; орфография характерна для позднего времени. Произведение представляет собой довольно точный перевод № 1016 по каталогу В.Наңжо, которое было переведено на китайский в эпоху Юань. В обеих версиях заметно тибетское влияние.

«Dharanisūtra», которую читали для помощи при родах<sup>79</sup>, и еще один фрагмент другого текста такого же рода относятся к сравнительно недавнему времени.

Склонность к магии и к истолкованию чисто случайных событий с

течением времени у древних тюрков все более, очевидно, расширялась, ср. (ТТ IV, стк.16 и далее): «Среди живых существ... много таких, которые почитают демонов и колдунов (qam); они гневаются на землю, небо, будд, род, короля, князя и княгиню»<sup>80</sup> (стк.130): «Когда-то были верующие, которые не спрашивали пророков и астрологов»; (стк.229): «Почему ради мертвого тела выбирается благоприятный день (для погребения)?»; (стк.245): «Хорош каждый год и каждый час»; (стк.257): «Календарь считается полезным, но для несправедливости»; (стк.264): «Напрасно обращаются к bikäci (< сир. 'христианский мудрец'?), пророкам и звездочетам. В действительности все происходящее является результатом собственных действий». Несмотря на эти неодобительные слова, в «Säkiz yükmäk» влияние тантризма не отразилось. В противоположность древним гадательным текстам, написанным на довольно чистом тюркском языке с их отработанной формой, имеются, как показывают орфография и язык, в высшей степени тривиальные тексты более позднего времени, в которых термины волшебства индийские, а календарные обозначения зачастую китайские.

Тантристским является текст, помещенный у Хуан Вэньби, а также «Волшебный ритуал»<sup>82</sup> – произведение, которое близко тибетскому «Demčogtantra» и переведено на уйгурский («Punya-śri»). Это последнее важно с точки зрения истории церкви, так как там перечисляются «дважды двадцать два учителя» от Вадждадхары до Сакья пандита и Пхасбы, т.е. перечень доходит вплоть до XIII в.

Наряду с астрологическими имеются также и астрономические тексты, которые написаны не для магических целей, а для исчисления буддийских храмовых праздников и др. Характер календаря имеет также один из текстов, опубликованных Радловым – Маловым<sup>83</sup>, и другой, написанный на брахми<sup>84</sup>. Это лист календаря, кото-

рый, по сообщению Л.Базена<sup>85</sup>, должен быть датирован 1277/78 г. В ТТ VIII помещен еще один подобный текст<sup>86</sup>. В его содержании нет ничего, что бы говорило о принадлежности к буддизму. Но это можно предположить, исходя только из того обстоятельства, что для него выбрано письмо брахми.

## Филология

Выше уже указывалось на спонтанное развитие языка благодаря практике рассказывания и письменному фиксированию повествования. С течением времени к этому прибавлялось планомерное совершенствование языка в схоластических интересах, а иногда и стремление правильнее передавать имена и термины из санскрита или же точнее их переводить.

О подобных целях свидетельствуют санскритско-древнетюркские сборники примечательных слов из определенных классических произведений, таких как «Udānavarga»<sup>87</sup>, «Samyuktagama»<sup>88</sup>, глоссы, отрывки или параллельные санскритско-древнетюркские тексты из «Mahāvagga»<sup>89</sup>, «Catusparšatsūtra», «Mahāvadanāsūtra»<sup>90</sup> и даже из одной небуддийской индийской поэмы<sup>91</sup>. Все эти тексты, выполненные письмом брахми, относительно поздние, относятся, вероятно, к X в. Таким же образом, как уже отмечалось, в «Сутре золотого блеска» к выдержкам из текста даны более пространственные пояснения на древнетюркском. Более поздним (применявшимся в основном в ксилографах) является метод, при котором подстрочно добавлялись санскритские – и совершенно неверные – эквиваленты письмом брахми к отдельным, написанным или напечатанным уйгурским шрифтом именам или терминам (например, «Tiṣastvustik», «Dharani» и др.).

Так же, как в Китае, правильная передача санскрита стала возможной только со времени эрудированного и пунктуального Сюань-Цзана (VII в.), в древнетюркском лишь к концу существ-

ования Уйгурского государства начали ценить филологическую точность. В этот период мы можем предполагать существование прямо-таки академий, в которых над переводами работают специалисты по разным дисциплинам: знатоки санскрита, согдийского, сакского «тохарского» и китайского; догматики, стилисты, фонетисты и др. Мы предполагаем это на основании изучения тюркских текстов IX–XIII вв. и методов деятельности китайцев и монголов. Уйгурские ученые были привлечены к переводам сочинений на другие языки<sup>92</sup>. В предисловии от 1306 г. к каталогу буддийских произведений того времени<sup>93</sup> в качестве сотрудников названы 29 ученых и знатоков китайского, санскрита, уйгурского и тибетского, которым, как следует из более раннего предисловия 1289 г., было поручено сравнивать тексты, сверять переводы, перепроверять их и придать окончательную форму переизданию в целом, выполненному по приказу императора Хубилая. Эта работа продолжалась с 1285 по 1287 г. Среди занятых в ней ученых находились некий Шрамана из Бешбалыка и «академик» по имени Тойин Тутун, которые должны были переводить уйгурские слова. Необходимость знания иностранных языков переводчиками буддийских книг засвидетельствована также Ф.В.Мюллером<sup>94</sup>.

Согдийская версия «*Vajraçhedikasūtra*» переписана человеком, носившим тюркское имя Кутлуг, а два из «тохарских» списков «*Maitrisimit*» сделаны по распоряжению лиц с тюркскими именами.

В относительно позднее время, т.е. в период монгольских династий Китая, мы видим возрождение буддийского религиозного рвения<sup>95</sup>. С 1246 г. Кодан, сын Угэдэя, имевший своей резиденцией Ганьсу, стал проявлять интерес к буддизму. С 1253 г. при Хубилае, ставшем великим ханом в 1260 г., находится тибетский монах Пхасба. Примерно с 1275 г. всемогущий и внушающий страх министр

Сенге, уйгур, определяет также дела церкви<sup>96</sup>. В 1264 г. буддийская церковь получает самоуправление. Это могло послужить поводом для благословения всей императорской семьи в послесловии к оттиску «*Yetikänsudur*».

Свидетельством учености уйгурских буддистов является ТТ VB<sup>97</sup>: это произведение о «вере» (скр. шрадха) часто ссылается на другие классические произведения, но не только на самые известные сутры и шастры, а также на китайские конфуцианские труды, а именно на «Лунь-юй» (стк. 103 и 112) и «Чунь-дзю» (стк. 120).

### Манихейские рукописи

То обстоятельство, что все манихейские рукописи сохранились в крайне фрагментарном состоянии, создает при малом формате манихейских книг совершенно особые трудности для идентификации. К тому же наши знания о манихействе до открытия турфанских находок ограничивались высказываниями его противников, и наконец, известно, что в каждой стране оно стремилось приспособиться к формально господствующей там религии. По этим причинам сначала было весьма трудно решить, какие тексты должны рассматриваться как манихейские. После важного открытия Ф.В.К.Мюллера, что в этих рукописях представлена действительно подлинная литература манихейцев, а некоторые тексты содержат типичные высказывания, в сомнительных случаях иногда ориентировались уже по материально-формальному признаку: тексты относительно малого книжного формата с манихейским письмом или с более мягким дуктом уйгурского письма, а также с пунктуацией, в которой имелся красный кружок вокруг одной или петля вокруг двух черных точек, рассматривались как вероятно манихейские. Лишь относительно нескольких отрывков сохранились сомнения, не воспользовались ли когда-либо маги, христиане или буддисты в

силу существовавшей тенденции формами, принятыми в манихейской письменности (имеются в виду отрывки о Митросе<sup>98</sup>, об агнце<sup>99</sup> и вопросы монаха Ананды<sup>100</sup>). Эта мысль, возможно, останется неподтвержденной, все три текста могут также принадлежать и манихейской письменности.

Некогда «религию света» среди тюрков распространили согдийцы: среди уйгуров – с 762 г., а среди тюрков Кашгара и Таласа, – несколько раньше. Некоторые из древнетюркских манихейских текстов, которые определяются как более ранние по роду бумаги, орфографии и несовершенству языка, отчетливо демонстрируют среднеперсидское посредничество. В противоположность этому более поздние тексты в языковом отношении безупречны или даже отшлифованы. Несмотря на то, что «тохарские» тексты имеют почти исключительно буддийское содержание, лишь один из древнетюркских текстов<sup>101</sup> был удивительным образом переведен с «тохарского» и притом в довольно позднее время, возможно – в X в. Синкретизм являлся основой манихейства, отсюда многочисленные приспособления религиозных форм и образов к культуре Митры, буддизму и христианству. Отсюда же – по меньшей мере теоретическое – стремление к терпимости по отношению к буддистам, что показано в «Покаянной молитве манихейца»<sup>102</sup>. В ней грехом называется осквернение в храме места Будды Шакьямуни (*azu vrxarda šakimun burxan yirin artatdīm ärsär*). Как упоминалось выше, манихейство было распространено у тюркских родов в Кочо еще до того, как уйгуры основали там около середины IX в. свое государство, поэтому манихейские тексты написаны как на п-, так и на у-диалекте. Последние большей частью относятся к более позднему времени.

Экскурс в литературный жанр, на который отважился здесь автор, нуждается еще в некоторых исправлениях, сделанных более умелой рукой!

## Рассказы

Манихейские произведения также содержат рассказы; они называются среднеперсидским словом *azant*, *azand* ‘рассказ’. В. Банг-Кауп предполагает<sup>103</sup>, что манихейцы вплетали в свои проповеди и сочинения притчи, которые совершенно естественным образом постепенно развились в более длинные повествования и в целые назидательные рассказы. Материалы этих рассказов заимствовались иногда из хорошо известных литературных источников. Так, история о сверлильщике жемчужин<sup>104</sup> сохранилась как в одном (неопубликованном) древнетюркском буддийском сборнике, так и в одном манихейском произведении на согдийском языке. Эпизод о первом выезде верхом Будды, когда он был еще принцем, передан в манихейском рассказе<sup>105</sup>. Другой манихейский рассказ<sup>106</sup> восходит к древней книге Еноха. Враждебность магов против манихейцев иллюстрирует история о господине Ати, можаке<sup>107</sup>. Вероятно, благодаря посредничеству сирийцев-христиан у манихейцев был распространен эзоповский роман<sup>108</sup>. В «Прекрасной книге мудрого Йозипаса» Эзоп отвечает на вопрос, почему свинья визжит, когда ее приводят на бойню, а овца, которую привязывают для стрижки, не блеет.

А.Ф. Лекоком опубликованы и другие рассказы. Это рассказ о борьбе *Zroš* Бурхана против демонов и колдунов, о каме в Вавилоне (на архаичном языке)<sup>109</sup>, рассказ, содержащий религиозные сравнения<sup>110</sup>, рассказ с назидательной притчей<sup>111</sup>. В МШ<sup>112</sup> еще один рассказ помещен под № 30 (с. 43). Там же (с. 30, № 13) находится рассказ об астрологе-брахмане. Далее в рукописи следует повествование о королеве *Pärikän*, где содержится топоним *Arag*.

## Молитвы и гимны

Манихейские рукописи, в отличие от буддийских, донесли до нас весьма торжественные гимны. Так как эти

гимны исполнялись во время богослужений, они должны были записываться [см. МШ<sup>113</sup>, поощрение и увещание; между строк – слова *baş* или *sri*, т.е. указание начинать гимн или выдерживать паузу (?)]. Особенно важно, что гимны пелись по-тюркски<sup>114</sup>. Плодами четвертого дерева жизни – дерева благоразумия – были соблюдение поста и пение гимнов во славу света и его эманации. Главное духовное лицо в манихейских божественных домах, *tngrilik*, носило персидский титул *āfīn sār* ‘глава, руководитель гимнов’. Переписывание гимнов и заучивание их наизусть были особенно похвальным занятием для тех, кто стремился к совершенству в монастырской школе<sup>115</sup>. Гимны в древнетюркском языке обозначались словами *küg*<sup>116</sup> или *baş*, *başta*, *başik* = *başig*, которые имеют родство со среднеиранским *bâlah* ‘гимн’.

Один великолепный тюркский гимн (*adīnçiy turkçä başik*)<sup>117</sup> состоит из 27 строф, конец отсутствует. В большинстве случаев в каждой строфе по четыре стиха с обильными аллитерациями и каждые 7–13 строк – без регулярной цезуры. Здесь еще действует принцип древней художественной прозы: избегать монотонности, важное подчеркнуть нерегулярностью, одинаковые мысли связывать параллельной формой. Этот гимн отшлифован по форме и поучителен по содержанию:

tözün bilgä ksilär  
 tlrilälīm.  
 tngrining bitigin biz  
 isidälīm  
 tört ilig tngrilärkä  
 tapinalīm  
 tört uluv ämgäkdä  
 qurtulalīm  
 tört ilig tngrilärdä  
 tanıvmalar  
 tngrī nomin  
 tudavmalar  
 tünärīg yäklärkä  
 tapunuvmalar  
 tümänlig irinçu

qilıymalar  
 tübintä ol'oqma  
 ölmäki bar  
 tünärīg tamuqa  
 tüşmäki bar  
 tümänlig yäklär  
 kälir tiyür  
 tumanıy yäklär ayar  
 tiyür  
 tünärīg tünçülä basar  
 tiyür  
 tumunliy tägir tiyür

Вы, благородные, мудрые люди,  
 давайте соберемся!

Писание господне  
 послушаем!

Четырем царственным богам  
 воздадим почести!

От четырех страшных мучений  
 мы хотим быть избавлены.

Перед четырьмя царственными  
 богами

свидетельствующие,  
 божественному учению  
 угрожающие;  
 темных демонов  
 почитающие,

бесчисленные грехи  
 свершающие.

В конце их также  
 ждет смерть.

В мрачный ад  
 их ждет низвержение.

Тогда должны прийти  
 бесчисленные демоны.

Демоны тумана должны (их)  
 запугать

мрачными ... должны они (их)  
 подавить.

Они будут окружены и т.д.

В этом гимне незаметно следов перевода, вероятно, это было оригинальное тюркское произведение, которое исполнялось устно.

«Гимн богине утренней зари»<sup>118</sup> (*vam vaıınung bas*) так же безупречен с точки зрения языка, художествен в литературном отношении и торжествен, как и подобает гимну, благодаря повторов и параллелизмам.

«Гимн четырем великим сущностям»<sup>119</sup> (бог, его свет, его сила и его мудрость), возможно, представляет собой перевод, но без искажений. По содержанию это назидательный текст, форма же его довольно безыскусна: две строфы по шесть стихов в каждой.

В отличие от этих более древних поэтических произведений гимн «Моему отцу, Мани, моему Будде»<sup>121</sup> выдержан в других художественных принципах: здесь заметен отказ от акцентирующей нерегулярности. Четыре стиха каждой строфы связаны аллитерацией: все стихи в одной строфе начинаются либо с одних и тех же гласных – при этом не делается различия, между *o/ö* и *u/ü* – или с одних и тех же согласных, за которыми следуют одинаковые гласные. Число слогов не постоянно, цезура отсутствует (строфа 14):

tutçi üzüksüz munitäg  
toyumuy ažunuuy ünitmaqlıy  
toz topraqqa patilip  
turqaru mongul ärtılär  
az nızvanıqa ajuqur  
artayu yoqadaturta  
amvrđisniy ot üzä  
anga yürüntäg qiltıngız  
övkä nızvanı üzä quturup  
ögsüz köngülsüz ärtılär  
öz tözlärin uqıtıp  
öglärin köngüllärin  
yivtingız  
bis azuntaqı tınlıylarıy  
biligsiz biligdin öngi  
ödurtungüz  
bilgä biligta yaratdıngız  
farnibranka sanlıv qiltıngız

Постоянно и всегда так:  
о перерождении и бытии забывая,  
утонули они в пыли и земле;  
и были они всегда /как/ безумные,  
они были жадностью отравлены,  
и когда они, погибая, умирали,  
из целебной травы  
вы им лекарство приготовили,  
они сошли с ума от гнева,  
они утратили рассудок  
и добрые чувства.

Вы заставили их понять свои корни  
и соединили их чувства и их разум.  
Живые существа в пяти формах  
существования  
вы избавили от невежества,  
вы обратили их к мудрости.  
Вы сделали (их) принадлежащими  
к паринирвана.

Упоминание трех основных грехов – алчности, гнева и невежества – свидетельствует о близости к буддизму.

Одна искренняя молитва или гимн<sup>122</sup> (с.26 вверху, стк.11) взывает к будде Мани<sup>123</sup>, просит защиты от «дьявола злого деяния» (*ayıy qılınçly şmnu*<sup>124</sup>), а также об освобождении из царства тьмы старухи (*qurlqa* ‘дьяволица смерти’, с.24 внизу – 25 вверху). Кстати, укажем, что в том же тексте (с.28), вероятно, в колофоне, упоминается *agçüni*. Х.Людерс высказал соображение, что это искаженное скр. *agjuna* ‘белое’, т.е. династийное имя правителя Кучи.

В одной смешанной среднеперсидско-древнетюркской рукописи имеется<sup>125</sup> гимн, возможно, построенный на аллитерации, обращенный к «богу, новому дню, новому месяцу, новому году».

Одна молитва или гимн<sup>126</sup> обращена к Мани, апостолу и Будде, который «защищал нас, когда мы *уууғ + җағу* пришли». Кроме того, текст содержит благопожелание за «ваш достойный похвалы закон (*törü*)».

М III, № 33<sup>127</sup> – это песня (*kük*), которую сложил Тонга Кюл-Таркан, а М III, с.45<sup>128</sup>, представляет собой восхваление.

### Классические произведения и дидактические тексты

Книга двух корней (*iki yiltiz nom*) является версией китайского текста, который интерпретировали Э.Шаванн и П.Пельо<sup>129</sup>. По мнению В.Хеннинга<sup>130</sup>, это должно быть знаменитая «*Şabuhragan*», одна из семи книг, созданных Мани! Найдено несколько фрагментов древнетюркского

текста<sup>131</sup>: М I, с.23–30, по Шаванну и Пельо с.164; М I, с.7–17, по Шаванну и Пельо с.343 и 128; М III, с.15 внизу – с.22, по Шаванну и Пельо с.541–545, 547–548; 567–571; 573; 578; 583–584. Древнетюркский текст имеет существенные отступления от китайской версии, значит, он не является переводом с китайского. Некоторые дидактические тексты – подобно буддийским шастрам – построены как ответы учителя (yoŕti) на вопросы учеников (titsi). К этой категории относится текст М III<sup>132</sup> «Хвала и просьба учеников к учителю» (titsilär yoŕtiŕa alkisi ötüki). Часть этого же произведения представляет собой фрагмент М III<sup>133</sup> с «Примечанием мудреца». Эта тема также является формальным заимствованием из буддизма с его «отличительными признаками великого человека» (Махапуруша), а именно Будды или мирового властителя, с тридцатью двумя физическими особенностями (лакшана), перечисление которых по-тюркски содержится в ТТ VIII<sup>134</sup>, текст G, стк. 55–72. Манихейские признаки, впрочем, совершенно иные.

М III, № 18<sup>135</sup> также содержит наставление «моим ученикам». Ответ божественного Будды на вопрос монаха Ананды (anant toyun)<sup>136</sup> о причинах, по которым все живые существа совершают грехопадение по трем дурным путям, гласит, что это – отсутствие страха и раскаяния. Это звучит как призыв к покаянию, подобно тому, как это было в буддизме. Проповедь о дне смерти<sup>137</sup> (М III, № 5); предостережение слушателям в форме цитаты из Будды Мессии (Машиха Бурхан)<sup>138</sup> (М III, № 6); поучение о ложных и истинных электах и о многоликости трех основных буддийских грехов (алчность, гнев и невежество) как о дьяволах алчности, бесстыдства и похоти, демонов всего нечистого (az uvutsuz suq yäk aŕix-siz yäklär). Более четко подражание буддийской триаде выражено в ТТ II В<sup>139</sup>, где упоминаются жадность (az), гнев (övkä) и «три разбойника», третий по-

рок во фрагменте отсутствует. В ТТ III также перечисляются жадность, гнев и безрассудство (az nizvani, övkä, ögsüz köngülsüz).

Близость к основным идеям христианства проявляется в тексте (М III, № 22)<sup>140</sup>, где описывается установление светлой чистой религии волшебства. Апостолы должны съесть мясо невинного, чистого агнца, но не разрушать его останки, «с этим заветом он передал им печать приказаний».

Против алчности (az) направлено также содержание текста среднеперсидско-древнетюркского сборника, предназначенного для слушателей<sup>141</sup>. С точки зрения диалекта и графики он подобен ТТ III<sup>142</sup> (-käy, ofut, baq(i)r, totvместо gäy и т.д.).

Во фрагменте одного дидактического текста<sup>143</sup> перечисляются свойства бога ветра.

В.Томсеном издан текст философского и религиозного содержания, тщательно написанный прекрасными рунными<sup>144</sup>. В нем говорится: tanuqluŕ sab, tamyalıŕ bitig išidmiŕtä körü körmiŕ yig ‘лучше видеть убедительное слово и надежную книгу, чем только слушать их’. Иными словами, это – требование не только слушать священные тексты, но и самостоятельно читать или переписывать их. Текст написан тяжеловесным, т.е. архаичным, но чистым, без ошибок, тюркским языком.

### Предписания для электов и аудиторов, покаянные молитвы

Следует предположить, что в манихействе, так же как и в буддизме, на каком-то церковном языке читались предписания и приказы, а также покаянные молитвы для «духовных лиц» (здесь электов). Следовательно, они вряд ли могут быть обнаружены на древнетюркском. Все же в одном коротком фрагменте<sup>145</sup> речь идет о передаче пяти приказов для электов, «пяти предписаниях, собранных в одном едином приказе» (bir üŕü qıın biŕ ėxŕapt), по В.Хеннингу<sup>146</sup>. Часто,

однако, тексты сообщают о предписаниях для слушателей, например М III, № 20<sup>147</sup>.

Полная покаянная молитва для слушателя по имени Хуастуанифт может быть почти целиком реконструирована по различным спискам, выполненным уйгурским и манихейским письмом. Она написана на п-диалекте, на хорошем тюркском языке, т.е. не обнаруживает признаков перевода. Пятнадцать отрывков содержат догмы и предписания, а затем относящиеся к ним возможные грехи: «Если мы должны были совершить..., то теперь мы молим о спасении от греха». Отношение этих признаний в грехах к аналогичным буддийским не ясно. С точки зрения буддийской догматики считается в порядке вещей раскаиваться в тех грехах, которые были совершены в других формах существования и просить о прекращении цепи перерождения, у манихейцев же «Книга предписаний для слушателей» Мани и зороастрийские «Patīt», иногда «patit-i knūs»<sup>148</sup>. Покаянная молитва на китайском языке у Вальдшмидта-Ленца<sup>149</sup>, согласно Хеннингу<sup>150</sup>, напротив, предназначена для электов.

Еще одна молитва издана В.Бантом и Ф.В.К.Мюллером<sup>151</sup>. Текст расположен на половине двойного книжного листа, на другой половине которого находится среднеперсидский манихейский текст. Таким образом, это – сборник рукописей, скорей всего молитвенник.

«Chuastuanift», опубликованный А.Ф.Лекоком<sup>152</sup>, аналогичен фрагменту у Ф.В.Мюллера. Здесь также содержится древнетюркский дидактический текст об алчности<sup>153</sup>. Он был изготовлен для raym(a)st fr(a)zind: yazintimiz ärsär. tngirim amtimn raym(a)st frazind ökünürmn(.) yazuqta boşunu ötünürmn. mnastar hirzach. qutluvuy pads//// (Затем начинается второй отрывок). Кроме того, на одном из следующих листов этой рукописи, за пределами текста, в форме четырех больших + сплетены:

raymst  
frzind a/a  
arsun ‘il  
asi tiaua  
hrii aya

Раймастфразенд был, согласно Хеннингу<sup>154</sup>, священник (veřtar), чем и объясняется его персидское имя. Он читал текст для аудиторов. Этот манускрипт выполнен манихейским письмом, как и другой, из Лондонского собрания<sup>155</sup>. Один список уйгурским письмом находится в Ленинграде<sup>156</sup>. Оба последних списка не имеют колофонов и также, конечно, имени Раймастфразенд.

### Филология

Найдены древнетюркские манихейские тексты, написанные рунами и уйгурским письмом. Тексты, написанные рунами, по диалекту близки к надписям, таким образом, они должны были быть созданы не уйгурами, а каким-то другим тюркским народом. Манихейское письмо в более ранний период было несколько тоньше и мельче, в более позднее время оно выполнялось широким тростниковым пером и более черной тушью, например, в лондонском списке «Chuastuanift»<sup>157</sup> и в ТТ III<sup>158</sup>. Вероятно, три вида письма были в ходу у трех различных тюркских родов или в разных культурных центрах. Чтобы они были понятны братьям по вере из других родов, требовался сравнительный алфавит. Так, на оборотной стороне одного фрагмента с китайским буддийским текстом сохранился сравнительный алфавит рунами и позднеуйгурским письмом кисточкой<sup>159</sup>. Аналогичный отрывок содержит сравнение между рунами и манихейским письмом, причем каждый рунический знак в манихейском письме передается Г + С, т.е. руническое письмо было, таким образом, в сущности слоговым алфавитом. Впрочем, последующие сопоставления алфавитов не слишком точны. Видимо, у составителей возник-

кала неуверенность относительно звукового значения рун.

Сохранились не только свидетельства заботы об алфавите, но и образец переводческой деятельности (ТТ IX)<sup>160</sup> – как упоминалось выше, безупречный по форме и, следовательно, оригинальный гимн Мани на так называемом тохарском Б-языке неумело, иногда не связанными друг с другом группами слов, переведен на древнетюркский. Эта двуязычная рукопись включена в книгу с чисто тюркскими текстами, в ней содержатся, кроме того: гимн Мани (ТТ Ш)<sup>161</sup>, рассказ («Агазан») и другие молитвы и дидактические тексты вместе с колофоном, включающим наиболее употребительные благопожелания верующим, роду и государству.

## ХРИСТИАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Как уже говорилось, христианские, а именно несторианские, тексты найдены только в селении Булайык. Наряду с большим количеством фрагментов на сирийском, среднеперсидском и согдийском лишь четыре отрывка написаны на тюркском. Ясно, что богослужение велось на сирийском языке.

Свидетельством перевода Библии является двойной лист с уйгурским письмом, на котором рассказывается о посещении тремя магами младенца Христа в Вифлееме. Текст восходит к протоевангелию от св.Иакова. Существенно дополнение: в ответ на подарки младенец Христос отламывает кусок от своих яслей, и притом так легко, как будто они из теста. Маги кладут подарок на своего мула, однако подарок оказывается слишком тяжел. Они бросают его в колодец, мимо которого они как раз проходят. Оглянувшись через некоторое время, они видят, что из колодца поднимается яркое сияние с искрами огня. В испуге они понимают, что выбросили нечто ценное, «и потому до сих пор маги почитают огонь» (И I, с. 5–10)<sup>162</sup>. Такого добав-

ления нельзя найти ни в одном из многочисленных вариантов этого эпизода на других языках; он мог появиться только в Центральной Азии как результат миссионерства среди огнепоклонников.

Многочисленные рассказы на согдийском о мучениках свидетельствуют о живом интересе к героическим святым раннего христианства. «На древнетюркском также сохранился фрагмент описания предсмертных страданий св.Георгия, а именно его последняя молитва»<sup>163</sup>. Хотя для этого текста найдены очень близкие аналоги на латыни и других языках, формулировка, в которой св.Георгий дает великие обеты в ответ на призыв господа и его слуги, напоминает буддийские обеты на божественные призывы Амитабхи, «kuan-shi-yin p'usa» и др. Сам бог в сознании молящегося несколько отодвинут на задний план: «Кто б от востока до запада ни позвал меня, к тому хочу я прийти и вызволить его из любой беды» и т.п. Заметим, кстати, что согдийское сочинение о мучениях св.Георгия<sup>164</sup>, так же, как древнетюркский рассказ о магах (см. выше), направлено против культа огня, независимо от отклонений в изображении Махакали – божества-покровителя в ламаистском буддизме, которое часто представлено в ужасном виде.

При всеобщей любви к гадательным текстам не вызывает удивления, что и среди христианских текстов найден один древнетюркский отрывок этого жанра (см. выше).

И наконец, имеется небольшой отрывок труда по медицине, который выполнен письмом эстрангело.

## Медицина

Медицинские произведения в большинстве случаев ограничены наукой о лекарственных средствах. Термины – тюркские, а иногда и заимствованные из санскрита, китайского и других языков в искаженной центральноазиатской форме<sup>165</sup>.

## Деловые документы

Так же, как и на сакском языке Хотана, многочисленные документы на древнетюркском языке свидетельствуют о тщательном регулировании акций купли-продажи и передачи ссуд. Чаще всего они относятся к продуктам сельского хозяйства или землям, реже – к наличным деньгам<sup>166</sup>.

## Эпистолярный жанр

У Хуана Вэньби представлено подлинное письмо<sup>167</sup>.

- (1) yinda inanču tarхан bag qutınga
  - (2) bag bars amуа ötügüm
  - (3) iraytın üküс köngül aytu
  - (4) ötümi täginür biz (.)  
ädgümü äsänmü nätäg yrqlar siz
  - (5) äsänin ... nädügin işidip artıy  
sävinür biz.
- (окончание отсутствует)

‘Его превосходительству бегу тархану (по имени) Инанчу в Йин (?)’. После того как назван адресат, глубоко продавлено и следует имя отправителя: bag Bars Amуа ‘мое покорнейшее (писание)’. Последнее слово опущено как логически самое важное при модальных глаголах с оттенком уважения<sup>168</sup>. Третья строка, которая содержит начало письма, вставлена пятой: ‘Издадека от всего сердца, позволяем мы себе спросить: хорошо или нет изволите вы себя чувствовать? Мы слышали о Вашем добром здравии ... и очень радовались’.

На оборотной стороне этого письма имеется

- (1) yinda inanču tarхан
- (2) qutınga bag bars ötügüm

Таким образом, письмо было сложено так, что оборотная сторона служила для адреса и конверт не требовался. Мы видим, что начало такое же, как позднее в монгольском: за именем адресата следует «мое слово».

Аналогичные копии четырех писем приведены А.Ф.Габен<sup>169</sup>. Оба первых письма направлены индийским монахом из Наланды Сюань Цзану в Китай. Разумеется, они были написаны на санскрите, китайский перевод сохранился в архиве монастыря. Не указывается, что он был дословным. Оба последних письма написаны Сюань Цзаном, мастером хорошего стиля, на говэнь (классический письменный язык) и в этой оригинальной форме добавлены к его биографии. То, что было прислано индийскому адресату, представляло собой лишь перевод.

В уйгурском переводе трех писем в качестве вступительной формулы даны местонахождение и имя отправителя: uluу tvqaç ilintaki, toyin huintso и формула äsängü bitigim ‘мое неприкосновенное письмо’. За этим следует указание места и имя адресата, окруженное почетными определениями: ortun änätkäk ilintäki magadalıy üç ayılıq nom bilmiş inanprbi açarıqa ‘ведущему свой род из Магадхи, что в стране Средняя Индия’, мастеру Инанпрабха, понимающему Tgritaka. Конец<sup>171</sup> не содержит никакой заключительной формулы, лишь «ежедневно с нижайшим почтением преклоняюсь до земли (перед Вами)».

Четвертое письмо<sup>172</sup> имеет похожую вступительную формулу. Здесь вместо qutınga в упоминавшемся выше фрагменте письма стоит adaqınga ‘к ногам (такого-то...)’. Эти формулы не китайского происхождения. Там обычно пишут: «он почтеннейше посылает» или «передает он письмо».

Первое письмо<sup>173</sup> содержит прямую речь, т.е. это эпистолярная форма; в китайском оригинале, напротив, употребляется 3-е лицо, т.е. первоначально эпистолярная форма отсутствовала.

Второе письмо<sup>174</sup> подобно третьему, однако, будучи переводом с санскрита, оно не имеет такой же ценности для определения формальных элементов, как третье и четвертое письма.

### Военная наука

В связи с упоминанием об эпистолярном жанре необходимо сказать еще об одном небольшом манускрипте. Заметно, что он был тщательно сложен. Мы полагаем, что по нему (так же, как и по подлиннику письма с надписью на «обороте» или скорее на внешней стороне, и так же, как по сохранившимся письмам немецких гуманистов) можно установить, что благодаря определенному способу складывания конверт становится лишним. Упомянутый манускрипт – в противоположность существовавшему ранее толкованию – представляет собой счет за обед военного отряда в 30 человек 18 мая, который был написан «низким рабом» по имени Багатур Чигши. При письме рунами он пользовался кисточкой.

Другие военные документы называют лиц, которые 23 апреля прошли или покинули крепость Миран. Еще в одном отрывке упоминается о выдаче панцирей (yaŋiŋ) и пропусков (yaŋliŋ?). Даже в этом расположенном на юге пункте полностью отсутствуют тибетские элементы. Упомянуты Сутчубалык и Кочобалык, т.е. Сучжоу и Турфан. Бумага этих документов грубая, обильно пропитанная клеем и крахмалом.

### Историография

Один маленький фрагмент доказывает, что у древних тюрков действительно уже существовало летописание<sup>176</sup>. Судя по дукту и по форме книги (сброшюрованная книга), этот фрагмент мог возникнуть в кругах манихейцев, к тому же он написан на п-диалекте. Содержание определить пока нельзя.

Историческую ценность представляют посвятительные надписи и колофоны. К последним принадлежат буддийские надписи на столбах<sup>177</sup>. Приписка в ксилографе 1373 г. в форме изысканной аллитерации выражает мольбу о благодати для монгольского императорского дома, затем – в простой прозе – для дарительницы (из

скромности?), а затем опять в форме аллитерации – для всей семьи (ТТ VII, с.52)<sup>178</sup>.

Особенно богаты исторически ценными отрывками манихейские тексты<sup>179</sup>, так как благословение служителей всей (существующей) церкви, в установленном по рангам порядке, после хвалы посланцу, а затем и благословение служителей провинциальной церкви, для которых была создана песня, являлось составной частью богослужения. Благодаря тому, что названы их имена, мы узнаем кое-что о градациях в сознании манихейцев, а именно об отношении духовного авторитета к светскому и к собственной пастве. Показательны также формы датировки, так как посредством этих форм выражалось отношение к какому-либо государству или религиозной общине.

Благословения такого рода и колофоны приведены Ханеда Тору<sup>180</sup>, М I, с.31 = М III, с.36, № 17, М III, с.33, № 15, М III, с.36–37 (относится к той же книге, что и ТТ VII, с.19 и далее с датировкой по Ездигерду, 989 н.э.), М III, с.40, № 23, М III, с.40, № 24 (упоминание о флаге и барабане как о знаке пожалования леном?); М III, с.41, № 27, М III, с.43, № 29, М III, с.46, № 35–38.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Древнетюркская литература возникла как дальнейшее развитие устной народной тюркской литературы. Вместе с тем с началом переводческой деятельности в ней появилась новая струя, послужившая отправной точкой для дальнейшего литературного развития. Это новое было начато миссионерами, развито самими тюрками и доведено ими до полного завершения. В течение полутысячелетия эта литературная культура находила свое собственное выражение. Древние, законченные по форме и глубокие по смыслу гадательные книги постепенно утрачивают свое значение, более поздние – тривиальны.

Старой художественной прозе эпоса следовать невозможно. Вместо нее все лучше удаются стихи в форме аллитерации, а позже к ним прибавляется и конечная рифма. Стиль повествования становится образным и живым, дидактические тексты разных религий освобождаются от первоначального преобладания чужеземного элемента. Меняется даже терминологическая лексика: число заимствований сокращается, их первоначально неверное написание исправляется. Язык становится выразительным. Культурное возвышение уйгуров со времени их поселения в городах дает им большой авторитет. Поэтому та культура, которую переняли монгольские завоеватели, – это не культура согдийцев, саков, киданей или китайцев. Одежду, письмо и древнейшие формы буддизма они переняли у уйгуров. Этот тюркский народ в культурном и политическом отношении достиг превосходства над другими тюркскими племенами в бассейне Тарима.

ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> F.W.K. Müller. Uigurica. II. – ABAW. 1910, № 3, В., 1911, с.49; Huang Wên-pi. T' u-lu-fan k' ao-ku ki. – В «K' ao-ku-hü». № 3, Peking, 1958, табл.103.

<sup>2</sup> A.V. Le Coq. Türkische Manichaica aus Chotscho. III. – ABAW. 1920, № 2, В., 1922, с.33–35.

<sup>3</sup> P. Pelliot. La version ouigoure de l'histoire des princes Kälyānamkara et Pāpamkara. – T'P. Vol.15, Leiden, 1914, с.3, стк. 8.

<sup>4</sup> Там же, с.9, стк. 1.

<sup>5</sup> W. Bang und G.R. Rahmeti. Lieder aus Alt-Turfan. – AM. T. 9, 1933, с.130.

<sup>6</sup> W. Bang, A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. I. Bruchstücke eines Wahrsagebuches. – SBAW. 1929, № 15.

<sup>7</sup> V. Thomsen. Dr. M.A. Stein's Manuscripts in Turkish. «Runic» Script. – JRAS, 1912, с.187–228.

<sup>8</sup> W. Bang-Kaup. Türkische Bruchstücke einer nestorianischen Georgspasaion. – «Muséon», T.39, Louvain, 1926, с.53.

<sup>9</sup> G.R. Rahmeti. Türkische Turfan-Texte. VII. – ABAW. 1936, № 12, В., 1937, с.38–41.

<sup>10</sup> Там же, с.43.

<sup>11</sup> Там же, с.43.

<sup>12</sup> Там же, с.44.

<sup>13</sup> Там же, с.44.

<sup>14</sup> Там же, с.46.

<sup>15</sup> W. Bang und G.R. Rahmeti. Lieder., с.129–140.

<sup>16</sup> Там же, с.132 и сл.

<sup>17</sup> A.V. Gabain. Alttürkische Grammatik. 2 Aufl. Lpz., 1950, с.281.

<sup>18</sup> Там же, с.281.28–282.28.

<sup>19</sup> (Kyoto-Tripitaka) Мандзю дзокё (или Дайнихон дзакудзокё). Киото, 1902–1905, 30 тао (папок), 347 тетрадей.

<sup>20</sup> W.K. Müller. Oigurica. III. Uigurische Avadāna-Bruchstücke. I-VIII. – ABAW. 1920, № 2, В., 1922. с.21, 10.

<sup>21</sup> W. Bang, G.R. Rahmeti. Die Legende von Oghuz-qaghan. – SBAW, 1932, с.683–724.

<sup>22</sup> E. Rossi. II «Kitâb-i Dede Qorquc». Racconti epico-caval-lerechi dei turchi Oghuz. Tradotti e annataati con «facsimile» del Ms.Vat.Turco 102. – «Città del Vaticano», 1952.

<sup>23</sup> Muharrem Ergin. Dede Korkut kitabı. Ankara, 1958.

<sup>24</sup> W. Bang und G.R. Rahmeti. Lieder., с.129, примеч.

<sup>25</sup> J. Prušek. Die Chin-tai-shu, Erzählende Volksgesänge aus Ho-nan, – «Asiatica. Festschrift für F. Weller». Lpz., 1954, с.453.

<sup>26</sup> Там же, с.455.

<sup>27</sup> J. Prušek. The Narrators of Buddhist Scriptures and religions Tales in the Sung Period, – AOr, N 10, 1938, с.376 и сл.; он же: Researches into the Beginnings of the Chinese Popular Novel. – AOr. N 11, 1939, с.91.

<sup>28</sup> W. Eberhard und P.N. Boratav. Typen türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, Steiner, 1953.

<sup>29</sup> A.V. Le Coq. Türkische Manichaica aus Chotscho. I-III.-ABAW.Anhang 1911, В., 1912; 1919, № 3; 1922, № 2.

<sup>30</sup> P.W.K. Müller. Uigurica III.

<sup>31</sup> Там же, с.4–27.

- <sup>32</sup> Там же, с.27–34.
- <sup>33</sup> Там же, с.34–46.
- <sup>34</sup> G.R. Rahmeti. Zur Heilkunde der Uiguren. I. – SBAW, 1930, с 451-473.
- <sup>35</sup> F.W.K. Müller. Uigurica III, с.46-50.
- <sup>36</sup> Там же, с.50–52.
- <sup>37</sup> Там же, с.52–61.
- <sup>38</sup> E. Chavannes. Cinq cent contes et apologues extrait du Tripitaka chinois et traduit en français. T.1-3, 4, P., 1910, 1911, 1934.
- <sup>39</sup> F. Sieg und W. Siegling. Tocharische Sprachreste. I. B.-Lpz., 1921, с. 31, 222, 250.
- <sup>40</sup> F.W.K. Müller. Uigurica II, с 20–24.
- <sup>41</sup> F.W.K. Müller. Uigurica III, с.62–74; Huang Wên-pi, табл. 99–100.
- <sup>42</sup> F.W.K. Müller. Uigurica, III, с.75–90.
- <sup>43</sup> F.W.K. Müller. Uigurica. II, с.24–27.
- <sup>44</sup> T. Kovalski (ed.), A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. X. Das Avadāna des Dämons Ātavaka. Bearbeitet von Tadeusch Kovalski. – ADAW. 1959, № 1, с.1–366.
- <sup>45</sup> F.W.K. Müller (hrsg. von A.V.Gabain). Uigurica IV. – SBAW. 1931, № 24, с. 677–699.
- <sup>46</sup> Kyoto-Tripitaka, палка 26, 9, с.842–844.
- <sup>47</sup> V.W. K. Müller. Uigurica. IV, с.700–732.
- <sup>48</sup> Там же, с.704–715.
- <sup>49</sup> Там же, с.716–724.
- <sup>50</sup> H.W. Bailey. Irano-Indica III. – BSOAS. Vol.13, 1949, pt.2; с.407; W.Radloff. Tišastvustik, ein in türkischer Sprache bearbeitetes buddhistisches Sūtra. – «Bibliotheca Buddhica». T.12.SPb., 1910.
- <sup>51</sup> G. Huart. Les plus anciens monuments de l'écriture arabe en Chine. – JA. 1913, с.177–191; P. Pelliot. La version ouïgoure de l'histoire des princes Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara. – T'P. Vol.15. 1914, с.225–272.
- <sup>52</sup> E. Chavannes. Une version chinoise du conte buddhique de Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara. – T'P. Vol.15. 1914 с.469.
- <sup>53</sup> I.J. Schmidt. Der Weise und der Tor. Buddhistische-Legenden. Aus dem Tibetischen Übers, von I.J.Schmidt. Theil 1-2, Pbg-Lpz., с.230–252, 262–282.
- <sup>54</sup> F.A. Schiefner. Tibetan Tales. «Trubner's Oriental Series». Vol. 33, L., 1906. с 279–285.
- <sup>55</sup> A.V. Gabain, H. Scheel. Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibha-sika-Schule. Wiesbaden, 1957.
- <sup>56</sup> W. Radloff. Kuan-ši-im Pusar. – «Bibliotheca Buddhica». T.14. Pbg, 1911; F.W.K. Müller. Uigurica. II.
- <sup>57</sup> W. Radloff. Kuan-ši-im Pusar, с.43 и перевод, с. 21.
- <sup>58</sup> W. Radloff und S. E. Malov. Uigurische Sprachdenkmäler. Materialien nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S.Malov hrsg. J., 1928, с.177 и сл.
- <sup>59</sup> B. Nanjio. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford, 1883, № 26.
- <sup>60</sup> W.W. Radloff und S.E. Malov. Uigurische Sprachdenkmäler, с. 148; вероятно также: B. Nanjio. A Catalogue..., № 23(5), 25, 26, 27, 863.
- <sup>61</sup> Тайсе синею дайцзюкэ. Т. 1–100. Токио, 1924-1935.
- <sup>62</sup> W. Bang und A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. IV. – SPAW. 1930. T.24.
- <sup>63</sup> Huang Wên – pi, табл.106-107.
- <sup>64</sup> A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. VIII. – ADAW. 1952, № 7, B., 1954.
- <sup>65</sup> G.R. Rahmeti. Türkische Turfan-Texte. VII. – ABAW. 1936, № 12, B.,1937,с.23–25, 48-52; M. Lewicki. O tekście san-skricko-tureckim w pismie brahimi, wydanym przez Stönnnera. – RO. T. 12. Lwów, 1936, с.249; L. Ligeti. Sur le colophon du «Yitikan sudur». – «Asiatica. Festschrift für F.Weller». Lpz.,1954, с.397–404; Huang Wên – pi, табл.98.
- <sup>66</sup> W. Radloff. Kuan-ši-im Pusar, с VII с.69-90.
- <sup>67</sup> B.Nanjio. A Catalogue..., № 988.
- <sup>68</sup> W.W. Radloff und S.E. Malov. Uigurische Sprachdenkmäler, с.110 и сл., B. Nanjio, № 306-311. R. Radloff. Kuan-ši-im Pusar, с.103–109.
- <sup>70</sup> Huang Wên – pi, табл.108, оттиск.
- <sup>71</sup> B. Nanjio, A Catalogue..., № 1106.
- <sup>72</sup> W. Radloff, S. Malov. Suvarṇabhāsa (uigurische Redaktion). – «Bibliotheca Buddhica». T.17, 27, Pbg., 1913, 1930, с.133-141; W. Bang, A.V. Gabain. Uigurische Studien: Das Sündenbekenntnis aus dem Suvarṇabhāsa; Anhang: Ein weiteres stabreimendes Sündenbekenntnis. – UJ. 1930, с.193–210.
- <sup>73</sup> F.W.K. Müller. Uigurica. II, с.76 и сл.
- <sup>74</sup> Там же, с.84.
- <sup>75</sup> W. Bang, A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. 17.

- <sup>76</sup> W.K. Müller. *Ügurica*. II, с.27-50.
- <sup>77</sup> B. Nanjio. *A Catalogue...*, № 348.
- <sup>78</sup> F.W.K. Müller. *Uigurica*. II, с.50–57.
- <sup>79</sup> W.W. Radloff und S.E. Malov. *Uigurische Sprachdenkmäler*, с.183.
- <sup>80</sup> Huang Wên – pi, табл.73–80.
- <sup>81</sup> W. Bang, A.V. Gabain. *Türkische Turfan-Texte*. IV, с.16 и сл.
- <sup>82</sup> Huang Wên – pi, табл.109; F.W.K. Müller. **Ein uigurisch-lamaistischer Zauberritual aus den Turfanfunden**. – SBAB. 1928, с.381-386.
- <sup>83</sup> W.W. Radloff und S.E. Malov. *Uigurische Sprachdenkmäler*, с.172.
- <sup>84</sup> A.V. Gabain. *Türkische Turfan-Texte*. VIII, с.73–76.
- <sup>85</sup> L. Bazin. см. настоящий сборник.
- <sup>86</sup> A.V. Gabain. *Türkische Turfan-Texte*. VIII, с.63–66.
- <sup>87</sup> W. Bang, A.V. Gabain. *Türkische Turfan-Texte*. III. Der grosse Hymnus auf Mani. – SBAW, 1930, № 13, тексты В, Е.
- <sup>88</sup> Там же, текст А.
- <sup>89</sup> Там же, текст С.
- <sup>90</sup> Там же, текст G.
- <sup>91</sup> Там же, текст D.
- <sup>92</sup> St, Julien. *Mélanges de géographie asiatique*. – JA. 1849, с.366.
- <sup>93</sup> B. Nanjio. *A Catalogue...* № 1612.
- <sup>94</sup> F.W.K. Müller (hrsg. von Lentz). *Sogdische Texte II*. – SBAW. с.566–571.
- <sup>95</sup> P. Rachnevsky. *Die mongolische Grosskhane und die buddistische Kirche*. – «Asiatica. Festschrift für F.Weiler». Lpz., 1954, с.489 и сл.; с.493.
- <sup>96</sup> Там же, с.494.
- <sup>97</sup> W. Bang und A.V. Gabain. *Türkische Turfan-Texte*. V. Aus buddhistischen Schriften. – SPAW, 1931, № 14, текст В.
- <sup>98</sup> A.V. Le Coq. *Türkische Manichaica aus Chotscho*. II. – ABAW. 1919, № 3, с.5 и сл.
- <sup>99</sup> A.V. Le Coq. *Türkische Manichaica aus Chotscho*. III. Bebst einem christischen Bruchstück aus Bulayiq. – APAW. 1920, № 2, В., 1922, с.39.
- <sup>100</sup> Там же, с.44, № 31.
- <sup>101</sup> A.V. Gabain und W. Winter. *Türkische Turfantexte*. IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf «Tocharisch» В mit alttürkischer Übersetzung. – ADAW. 1956, № 2, В., 1958.
- <sup>102</sup> A.V. Le Coq. *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores*, – ABAW, 1910; Anhang, 1911, с.27 и сл.
- <sup>103</sup> W. Bang-Kaup. *Manichäische Erzähler*. – «Le muséeon», T.44, Louvain, 1931, с.2,
- <sup>104</sup> Там же, с.4.
- <sup>105</sup> Там же, с.7.
- <sup>106</sup> Там же, с.13 и сл.; W. Henning, *Neue Materialien zur Geschichte der Manichäismus*. – ZDMG. 1936, с.5 и сл.
- <sup>107</sup> W. Bang-Kaup. *Manichäische Erzähler*, с.17 и сл.
- <sup>108</sup> A.V. Le Coq. **Türkische Manichaica aus Chotscho.III**; L. Rasonyi. **Das uigurische Asop – Josipas-Fragment**. – «Byzantisch-griechische Jahrbüchern», T.VII. Athen, 1930, с.429–443.
- <sup>109</sup> A.V. Le Coq. *Koktürkisches aus Turfan*. – SBAW, 1909. № 14, с.1508; он же: *Ein manichaisch-uigurisches Fragment aus Idikut-Schahri*. – SBAW, 1908, № 19, с.398–414.
- <sup>110</sup> Он же: *Türkische Manichaica aus Chotscho*. I. – ABAW. 1911, Anhang, 1912, с.17 и сл.
- <sup>111</sup> Он же: *Türkische Manichaica aus Chotscho*. III, с.14–15.
- <sup>112</sup> Там же, с.43.
- <sup>113</sup> Там же, с.28 и 29.
- <sup>114</sup> W.Bang. *Manichäische Hymnen*. – «Le Muséeon». T. 38, Louvain, 1925, с.1.
- <sup>115</sup> A.V. Le Coq. *Türkische Manichaica aus Chotscho*. III, с. 21 внизу.
- <sup>116</sup> A.V. Le Coq. *Türkische Manichaica aus Chotscho*. II, с.7.
- <sup>117</sup> Там же, с.10-12.
- <sup>118</sup> Там же, с.9 внизу – 10; W. Bang. *Manichäische Hymnen*, с.4 и далее.
- <sup>119</sup> W. Bang. *Manichäische Hymnen*, с.23.
- <sup>120</sup> A.V. Le Coq. *Türkische Manichaica aus Chotscho*. II, с.10; W. Bang. *Manichäische Hymnen*, с.22 и далее.
- <sup>121</sup> W. Bang und A.V. Gabain. *Türkische Turfan-Texte*. III, с.183-211.
- <sup>122</sup> A.V. Le Coq. *Türkische Manichaica aus Chotscho*. III, с.24-28, см. также с.26 сверху, с.11.
- <sup>123</sup> Там же, с.27, VIII, лист II (verso 10 – так!)
- <sup>124</sup> Там, же, с.24 внизу.
- <sup>125</sup> Там же, с.28, № 10.

- <sup>126</sup> Там же, с.40, № 25.
- <sup>127</sup> Там же, с.45.
- <sup>128</sup> Там же.
- <sup>129</sup> B. Chavannes, P. Pelliot. Un traité manichéen retrouvé en Chine. – JA. 1912–1913.
- <sup>130</sup> W. Henning. The monuments and inscriptions of Tang-i Sarvak. – AM. 1952. Vol.2, pt.2, с.210.
- <sup>131</sup> A.V. Le Coq. **Türkische Manichaica aus Chotscho. I; E. Chavannes, P.Pelliot. Un traité manichéen retrouvé en Chine.**
- <sup>132</sup> A.V. Le Coq. Türkische Manichaica aus Chotscho. III, с.12, № 6.
- <sup>133</sup> Там же, с.13, № 6, раздел III.
- <sup>134</sup> A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. VIII. Texte in Brachmī-schrift, текст G, стк. 55–72.
- <sup>135</sup> A.V. Le Coq. Türkische Manichaica aus Chotscho. III, с.36, № 18.
- <sup>136</sup> Там же, с.44, № 31.
- <sup>137</sup> Там же, с.10, № 5.
- <sup>138</sup> Там же, с.11, № 6.
- <sup>139</sup> W. Bang und A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. II. Manichaica. – SPAW. 1929, № 22, текст Б, с.411–429.
- <sup>140</sup> A.V. Le Coq. Türkische Manichaica aus Chotscho. III, с.36, № 22.
- <sup>141</sup> Там же, с.29.
- <sup>142</sup> W. Bang und A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. III, с.183–211.
- <sup>143</sup> W. Bang und A.V. Gabain. Bin uiguriaches Fragment über den manichäische Windgott. – UJ, Bd 8, H.3/4, 1928, с.248–256.
- <sup>144</sup> V. Thomsen. Dr. M.A.Stein's Manuscripts in Turkish «Runic» script from Miran and Tunhuang. – JRAS. L., 1912, с.215–217.
- <sup>145</sup> A.V. Le Coq. Türkische Manichaica aus Chotscho. III, с.38 и сл., № 12.
- <sup>146</sup> W. Henning. Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch. – SBAW. 1936, № 10, В., 1937, с.50.
- <sup>147</sup> A.V. Le Coq. Türkische Manichaica aus Chotscho. III, с.38, № 20.
- <sup>148</sup> W. Bang. Manichäische Laien-Beichtspiegel. – «Le Muséon». Т.36. 1923, С.139 и сл.
- <sup>149</sup> E. Waldschmidt und W. Lentz. Die Stellungen Jesu in Manichäismus. – ABAW. 1926, с.123 и сл.
- <sup>150</sup> W. Henning. Bet- und Beichtbuch.
- <sup>151</sup> W. Bang. Manichäische Laien-Beichtspiegel; F.W.K. Müller. Handschriftreste in Eatrangeloschrift aus Turfan. XI. – APAW. Anhang. 1904, с.104
- <sup>152</sup> A.V. Le Coq. Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manicha'ischen Auditores.
- <sup>153</sup> A.V. Le Coq. Türkische Manichaica aus Chotscho. III, с.29.
- <sup>154</sup> W. Henning. Bet- und Beichtbuch, с.12.
- <sup>155</sup> A.V. Le Coq. Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tunhuang being a Cofession-prayer of the Manichaeen Auditores. – JRAS. 1911, с.277–314.
- <sup>156</sup> W. Radloff. Chuastuanift, das Bussgebet der Manichäer. SPb., 1909.
- <sup>157</sup> A.V. Le Coq. Dr. Stein's Turkish Khuastuanift from Tunhuang being a Confession-prayer of the Manichaeen Auditores.
- <sup>158</sup> W. Bang und A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. III. Der grosse Hymnus auf Mani, с.432-450.
- <sup>159</sup> A.V. Le Coq. Koptürkisches aus Turfan, с.1060.
- <sup>160</sup> A.V. Gabain und W. Winter. Türkische Turfan-Texte.
- <sup>161</sup> W. Bang und A.V. Gabain. Türkische Turfan-Texte. III.
- <sup>162</sup> См. также: Bang – Каур. Georgspassion, с.43 и сл.; A. Bombaci. Storia della letteratura turca dall'antico impero di Mongolia all'Odisrma Turchia. Milano, 1956, с.33 и сл., с.493.
- <sup>163</sup> W. Bang – Каур. Georgspassion, с.64.
- <sup>164</sup> O. Hansen. Die buddhistische Literatur der Chotan-saken, der Sogdier. Die christliche Literatur der Sogdier. Handbuch der Orientalistik, Leiden, erscheint demnächst. (Berliner sogdische Texte I., 1941), с.9.
- <sup>165</sup> G.R. Rahmeti. Zur Heilkunde der Uiguren I und II. – SBAW. 1930; 1932; см. его же: Türkische Turfan-Texte. VII.
- <sup>166</sup> A.V. Le Coq, W. Radloff. – В кн.: Grünwedel. Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903 – ABAW, 1906; Huang Wên-pi, табл.81, 84-89, 96-97; W.W. Radloff und S.E. Malov. Uigurische Sprachdenkmäler, сс.1–32, 33–35, 40–59, 112–148, 153–156, 169–171, 202–216.
- <sup>167</sup> Huang Wên-pi, табл.87.
- <sup>168</sup> A.V. Gabain. Alttürkische Grammatik, § 254.
- <sup>169</sup> A.V. Gabain. Briefe der uigurischen Hüen-tsang Biografie. – SBAW. 1938, № 29, с.375–451.
- <sup>170</sup> Там же, с.1862–2031.
- <sup>171</sup> Там же, с.2031.
- <sup>172</sup> Там же, с.2034–2147.

<sup>173</sup> Там же.

<sup>174</sup> Там же, с.1813–1853.

<sup>175</sup> V. Thomsen. Dr. Stein's manuscript., с.218.

<sup>176</sup> A.V. Le Coq. Bin manichäisches Buchfragment aus Chotscho. – Festschrift für V.Thomsen, Lpz.,1912, с.145–154.

<sup>177</sup> F.W.K. Müller. Zwei Pfahlschriften aus den Turfanfunden. – ABAW. 1915, N 3.

<sup>178</sup> L. Ligeti. **Sur le colophon du «Yitikan sudur», с.397-404; A.V. Gabain. Alttürkische Daturungsforma.** – UAJ (B), 1955, с.191–203.

<sup>179</sup> W. Henning. Bet- und Beichtbuch, с.10 внизу.

<sup>180</sup> Haneda Tôru. A propos d'un texte fragmentaire du prière manichéenne en ouïgour, provenant de Turfan. – «Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko», № 6, Tokyo, 1932, с.1–21.

#### Библиографические сокращения и сокращения источников

ABAW – Abhandlungen der (Berliner, d. h.) Preussischen Akademie der Wissenschaften.

ADAW – Abhandlungen der (Berliner, d. h.) Deutschen Akademie der Wissenschaften.

AM – Asia Major. L.

AOr – Archiv Orientalni. Praha.

BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London.

JA – Journal asiatique. P.

JRAS – Journal of the Royal Asiatic Society Great Britain and Ireland. L.

RO – Roznic Orientalistycny. Lwów (Kraków), Warszawa.

SBAW – Sitzungsberichte der (Berliner, d. h.) Preussischer Akademie der Wissenschaften.

T'P – T'oung Pao, ou Archive concernant l'histoire, les langues, la géographie, l'ethnographie et les arts de l'Asie Orientale. Paris-Leiden.

UAJ(B) – Ural-altaische Jahrbücher. Wiesbaden.

UJ(B) – Ungarische Jahrbücher. B.

#### Аннотация

Основное внимание в публикуемой статье уделено характеристике литературной значимости первых письменных памятников – орхоно-енисейских и древнеуйгурских, представляющих многие литературные жанры и стили. Автор дает целостную панораму древнетюркской литературы. Древнетюркская литература возникла как дальнейшее развитие устной народной тюркской литературы. Вместе с тем с началом переводческой деятельности в ней появилась новая струя, послужившая отправной точкой для дальнейшего литературного развития. Это новое было начато миссионерами, развито самими тюрками и доведено ими до полного завершения. Особое внимание уделено А. ф. Габен древнеуйгурской литературе. Автор статьи выявляет связи подлинников и их уйгурских переводов, показывает творческий характер обработки древними тюркскими переводчиками и авторами известных религиозных и светских сюжетов, определяет особенности языка и стиля разных древнеуйгурских текстов.

**Ключевые слова:** зарубежная тюркология, древнетюркская литература, письменные источники, Центральная Азия, древние уйгуры.

#### Summary

The main attention is paid to the description of the literary significance of Orkhon-Yenisei and ancient Uyghur written monuments which represent many literature genres and styles. The author gives a complete panorama of ancient Turkic literature. Ancient Turkic literature emerged as the further development of oral folk Turkic literature. However, along with the start of translation work appeared a new trend, which served as a starting point for further literary development. It was started by missionaries, developed and completed by the Turks themselves. A. V. Gabain pays special attention to ancient Uyghur literature. The author reveals the connection of originals and their Uyghur translations, shows the creativeness of processing of ancient Turkic translators and authors of famous religious and secular subjects, and determines the peculiarities of the language and style of different ancient Uyghur texts.

**Key words:** foreign turkology, ancient Turkic literature, written sources, Central Asia, ancient Uyghurs.