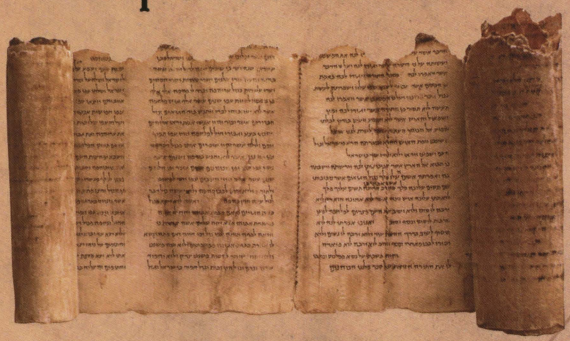
А. К. Каиржанов

Palaeoturcica:

Манихейство
Буддизм
Христианство



ОЧЕРКИ ПО ЯЗЫКОВЕДЕНИЮ
• КРИТИКА • ПЕРЕВОДЫ

Горячая линия–Телеком

А. К. Каиржанов



Palaeoturcica:

Манихейство
Буддизм
Христианство

• ОЧЕРКИ ПО ЯЗЫКОВЕДЕНИЮ
• КРИТИКА • ПЕРЕВОДЫ

Москва
Горячая линия – Телеком
2019

УДК 94(5):291.2+8
ББК 63.3(5)+83.3(5)+81
К89

Рецензенты:
доктор филол. наук, профессор Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева *Ш. И. Ибраев*;
доктор филол. наук, профессор Одесского национального университета имени И.И. Мечникова *Е. Н. Степанов*;
доктор филол. наук, профессор Павлодарского государственного педагогического института *З. К. Темиргазина*.

Каиржанов А. К.

К89 Palaeoturcica: Манихейство. Буддизм. Христианство. Очерки по языковедению. Критика. Переводы. – 2-е изд., испр. – М: Горячая линия – Телеком, 2019. – 210 с. ил.

ISBN 978-5-9912-0777-5.

Книга представляет собой философское исследование, посвященное конфессиональной ситуации раннего и позднего Средневековья тюркской ойкумены: Западного и Восточного Туркестана. Сочетание методов компаративистики и современных приемов лингвистики с глубоким хронологическим анализом текстов позволило автору воссоздать целостную картину духовного мира древних этносов Центральной Азии, основанную на авторской концепции. Во втором блоке — очерки по языковедению, критические статьи и переводы.

Для специалистов, преподавателей, аспирантов, будет полезна студентам и магистрантам вузов, а также широкому кругу читателей, интересующихся истоками древнейшей культуры народов Евразии.

ББК 63.3(5)+83.3(5)+81

Адрес издательства в Интернет WWW.TECHBOOK.RU

ISBN 978-5-9912-0777-5
© А. К. Каиржанов, 2019
© Издательство Горячая линия — Телеком, 2019

ВВЕДЕНИЕ

Начиная с III в. н.э., сначала в Иран, а затем и в пределы Западного и Восточного Туркестана стали проникать из Византийской империи, Сирии, Вавилона, Египта носители различных сакральных систем — манихейства, несторианского христианства, сдобренных компиляциями из разных учений гностицизма и неоплатонизма, христианства и мистических воззрений Востока и Запада. С Востока — из Северной Индии, Кашмира, Тибета, позже из Китая — к южным границам тюркских государств просачивались буддийские миссионеры, носители идей махаяны и хинаяны. Все они оставили следы своего влияния в мировоззрении тюркских народов, а также письменные свидетельства своего величия в таких городах, как Самарканд, Бухара, Тараз, оазисах Турфана, Кочо и Тарима, на подступах к Восточнотюркскому каганату на берегах Орхона и Селенги, вплоть до верховьев Енисея. Правители тюркских каганатов умели манипулировать сакральными воззрениями, например, буддизма или христианства, преследуя, прежде всего, геополитические цели во время выхода на историческую арену.

Этот обширный регион притягивал к себе в разные эпохи многих путешественников и ученых: в наше время многочисленные археологические и этнографические экспедиции, посвященные изучению письменных памятников, архитектуры, языка, обычаев и нравов автохтонного населения этого региона. Многие памятники культуры и рукописи были вывезены за пределы тех регионов, где они были обнаружены, и сегодня хранятся в музеях и библиотеках в основном в Европе, да и в других местах мира. Так, например, коллекция А. Стейна хранится в Британском музее, А. фон Ле Кока — в Берлинской библиотеке, коллекция П. Пельо — в Парижской библиотеке, С.Ф. Ольденбурга — в Институте востоковедения РАН в Петербурге, коллекция Отани Сёсина — в Японии, а также редкие рукописи и артефакты в других странах.

Изучение этого материала, собранного в разное время, стало объектом исследования многих ученых. Изданы тысячи трудов

и статей по разным вопросам идеологии, философии, религии, культуры, языка и истории народов, освещенных в рукописях ойкумены.

Мы в настоящей работе попытаемся осветить и вскрыть проблемы, связанные с миссионерской деятельностью носителей разных сакральных систем, проникших в исследуемый регион как с Запада, так и с Востока. Интерес к этой проблеме у меня появился еще в 90-е годы XX в., когда была завершена мною докторская диссертация, посвященная языку письменных памятников Византии рубежа VIII–IX вв., а также тому, как эти тексты переводились в Выдубицком монастыре в XI в. при дворе киевского князя Ярослава Мудрого. Наряду с другими византийскими сочинениями мы выбрали и определили крупный по объему текст — «Хронику» Георгия Амартола, в которой мы обратили свое внимание на то обстоятельство, что в содержании этого произведения очень много мест посвящено религии и ересям, борьбе с ними и как эти еретики спасались и уходили от преследования на Восток. Поэтому сегодня, тщательно перечитывая среднегреческий текст, изданный Карлом де Боором, и текст «Хроники» Георгия Амартола, изданный в начале XX в. Василием Михайловичем Истриным, мы попытались проследить за деятельностью миссионеров, которые действовали вначале в Иране, а затем оказались в тюркской среде, и стали выявлять, кто из них и что внес в идеологическую составляющую Западного и Восточного Туркестана.

В итоге нашего исследования мы обнаружили, что в некоторых исследованиях моих предшественников допущен ряд неточностей в освещении конфессиональной ситуации исследуемого региона. Это коснулось некоторых как западных, так и наших отечественных ученых. Мы ни в коем случае не умаляем их заслуг, они проделали гигантскую работу, и это неоспоримый факт: они обогатили тюркологию нарративными источниками. Однако большинство теоретических работ было написано в начале и середине XX в., а в настоящее время появилась настоятельная потребность и возможность для уточнения некоторых фундаментальных положений исследуемой эпохи и освещения

их с новейших научных методологических основ для изучения и обнаружения, как же все-таки складывалась та или иная сакральная система эпохи раннего и позднего Средневековья тюркской ойкумены.

Возникает естественный вопрос: а почему мы должны доверять подобным нарративным источникам, таким как «Хроника» Георгия Амартола, да и другим источникам, независимо от того, что они были опубликованы недавно, например, публикациям по манихейству Е.Б. Смагиной и других?

Исследуя манихейскую доктрину, мы осмыслили основные идеи в трудах ранних гностиков, заново обратились к трудам Плотина, фактически создавшего неоплатонизм, обратили внимание на информацию Георгия Амартола в его всемирной истории и на издание Е.Б. Смагиной, посвященное манихейству, с приложением основных трудов Мани и его последователей, и, конечно, на другие издания нарративных источников.

Теперь что касается «Хроники» Георгия Амартола. Автор хроники трудился над своим детищем, начиная с 842 г., в одном константинопольском монастыре. Когда он завершил свою хронику, то сей труд стал самым читаемым среди других византийских хроник, превосходя любую из них по числу переработок и продолжений. Хроника эта по охвату событий — полная, или всемирная, история; по пафосу — христианско-монашеская; по составу — принципиально компилятивная, освещающая тонкости всех сакральных и идеологических явлений своего времени. Временные рамки — от Адама до современника Георгия Амартола императора Михаила III (842–867). Содержательный стержень этого труда можно определить так: с одной стороны, «царствования» ойкумены, с другой, описание религиозных течений с фактологической точностью и четкой характеристикой тех или иных ересей, оппонирующих ортодоксам православной церкви. Такие источники дают сведения для уточнения и объективного освещения религиозной ситуации раннего Средневековья в целом и, главное, помогают определить, какие же процессы оказывали воздействие во время ста-

новления и распространения той или иной религии в регионах Центральной Азии.

В отдельном блоке настоящей книги содержатся очерки по языковедению, критические статьи и переводы, представлены очерки разных лет по теоретическим проблемам языковедения (1-я часть), а также критические статьи, посвященные творчеству современных писателей Грузии и России (2-я часть). В 3-й части предоставляется вниманию читателей поэтический перевод древнетюркского памятника письменности в честь Кюльтегина (VIII в. н.э.). Этот памятник был переведен нами еще в начале 90-х гг. XX в., доработан и опубликован в литературных изданиях России, Польши и Канады в 2018 г.

ЧАСТЬ I
Манихейство

1.1. Сакральные системы на территории древних тюрков

Вводные замечания

Персы, парфяне, хионiты, аланы, эфталиты постоянно воевали с гуннами, а еще раньше с хунну (Поднебесная империя и сяньбийские племена), позже они вели борьбу и с древними тюрками, что, разумеется, не располагало их друг к другу. В мирное время между этими народами устанавливалась нейтральная комплиментарность. Однако влияние, например, персидской культуры на тюркские народы имело место. Так, например, рудименты зороастризма — религии благородных персов и парфян — проникали и в тюркскую среду. Однако манихейство, возникшее в III веке в сасанидском Иране и вобравшее в себя идеи гностицизма, неоплатонизма, зороастризма, христианства, буддизма, гонимое в Византии, Иране, позже разгромленное в Европе и во время арабских завоеваний Центральной Азии, ненадолго находило пристанище в этих пределах, прежде всего, из-за проповеди жизнеотрицающих ценностей в среде простых людей. Однако манихейство было одним из самых мощных учений Востока, которое оставило следы в Европе, на Великом шелковом пути, в Семиречье, в городах Мавераннахра и на территории Восточного Туркестана, где были найдены манихейские сакральные тексты и разнообразные памятники письменности. Рассмотрим философию гностицизма и неоплатонизма, прежде чем приступить к анализу идей манихейства и тюркских текстов манихейского содержания.

Философия гностицизма

Гностицизм возник в начале новой эры в условиях напряженного духовного ожидания после распятия Иисуса Христа из

Назарета и апостольской проповеди в интеллектуальной среде. Это учение — симбиоз синтетических мистических учений Запада и Востока, возникшее на территории от Дамаска до Александрии. Основателем этого учения был Валентин, который в 140 г. отправился в Рим из Александрии, затем по неизвестным причинам оказался на Кипре и умер там около 160 г. Он написал «Тайное учение Февры», от этого сочинения дошли до нас только фрагменты. Его учение было развито его последователями и получило название «гностицизм» [1; 2], происходящее от греческого слова *гнозис*, которое понимается и осмысляется как высшее мистическое знание, посредством которого душа человека (*пневма* — от греч. *Pneuma* 'дуновение, ветер') возвращается к духовному первоисточнику. Эта пневма обитает в материальном мире, в том числе и в человеке. Человеку пневма помогает освободиться, прежде всего, от страдания. Гнозис связывается непосредственно с Софией, которая обладает силой, волей, в ней сосредоточены вера и мудрость, и эти компоненты могут быть и у человека, так как и он является сотворенным в материальном мире. Сама София сотворена из плеромы.

Это учение дуалистично. Апологеты этого учения считают, что существует Бог, но он скрытен, невидим и находится вне исторического времени, то есть он не имеет никакого отношения ни ко времени, ни к пространству. Богу свойственны три ипостаси, эксплицируемые и выражаемые определенными понятиями. 1) Плерома — это вневременный и внепространственный мир света, обладающий абсолютной свободой и благостью. 2) Эон — это безличный святой дух, мощная волна исключенного времени. Они могут исходить в мир вещей и на человека в том числе, могут переместиться в историческое время, но он никогда не смешивается с ними. Эон возникает из плеромы в виде мощного вырванного сгустка духовного света. 3) Ангелы — это высшие духовные существа, исторгнутые плеромой. Одним из ангелов является Демиург. Он творит из себя вместе с добром и зло, то есть в нем живет свет во тьме внутри него. Демиург — творец Вселенной и человека. При творении из себя он не осознает, что творит благодаря энергии Бога. Свет всегда жаждет

вырваться из тьмы, однако такое освобождение невозможно без акта искупления. Но это искупление является чисто мистическим, и, чтобы освободиться, душа должна постичь абсолютную реальность света плеромы. Это происходит в схватке человека с мировой историей, человек, погибая, побеждает космическую силу и входит в мир плеромы. Кроме того, акт искупления — это очищение, которое позволяет постичь абсолютную сущность плеромы. Именно в это время появляется искупитель, останавливающий время. Плерома насылает на него эонов, но люди в это время исключены от времени. Этот искупитель обладает импульсом энергии. Он останавливает время в себе. В этот момент времени мир, Космос стоит перед выбором между жизнью и смертью, свободы и несвободы вневременного бытия, духом и материей, знанием и неведением. Как только произойдет этот акт, так сразу же на него восходит эон, то есть искупитель нисходит из мира света во тьму, чтобы затем, погибнув, включить всех во вневременность для того, чтобы всех вытолкнуть к извечному Свету-Богу.

Итак, в I веке н.э. еще не было канонического текста Нового Завета, хотя в это время появилось множество вариантов Евангелия, например, от Фомы, Варнавы, Иуды и др. Возникает естественный вопрос, почему были оставлены и канонизированы только четыре Евангелия: от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, а остальные были сожжены и уничтожены? Это было время, когда Иисуса еще воспринимали как первооткрывателя, пророка и человека, получившего божественное Откровение и божественную мудрость. Гностики считали себя катарами, то есть очищенными, они знали тайные знания – гнозис и ведали, как обрести бессмертие, как познать самого себя, проповедовали, как обрести бога в самом себе. Гностицизм преподносит религию только в индивидуальном порядке, человеку не нужен церковник. Они утверждали, что человек рождается с божественной искрой внутри себя, и он должен научиться разжечь эту искру, освобождая свет внутри себя от бренного тела, познавая самого себя, с целью войти в мир света. И для этого даже использовали

египетскую мифологию и считали, что освобожденный свет может войти в голову, например, Осириса. Человек должен понять, кто ты, как сотворил бог тебя. И этот акт был не столько интеллектуальным, сколько мистическим, парадигма очерчена — идти от плюральности к сингулярности, то есть только индивиду по силе познать гнозис, воскресение возможно каждому человеку, как это сделал Христос. Так, гностическое христианство стало распространяться в I и IV вв. н.э., и это продолжалось до тех пор, пока не возникла оппозиция в лице ортодоксального крыла христианства на Вселенском Никейском соборе (325 г.), и тогда, когда были приняты в жесточайшей борьбе символы кафолической веры на последующих соборах (например, на IV Вселенском Халкедонском соборе в 451 г.). Арианство, гностицизм и другие секты были объявлены еретическим явлением.

Философия неоплатонизма

Вводные замечания

Философия неоплатонизма возникла в III в. н.э. и получила свое дальнейшее развитие в течение четырех столетий вплоть до начала VII в. Эта сакральная философия была связана с именем Плотина и его учеников. Плотин попытался реанимировать некоторые идеи Платона в тот период, когда античность и ее философия была уже на излете. В это время античная философия уже уступала свое место новому христианскому философствованию, отправляющемуся от христианского Откровения. Неоплатонизм стал предтечей поздней Римской империи и возник в смутные времена, когда ранняя Римская империя еще не исчезла, а поздняя Римская империя еще не наступила. Это был некий вакуум, уложившийся в течение полувека: с 235 г., когда был убит последний солдатский император из рода Северов, и до 284 г., когда власть в Риме оказалась в руках жестокого Диоклетиана, который ввел в империи вариант восточного деспотизма — доминат.

Плотин — последний оригинальный философ-идеалист, теолог, религиозный мистик античности. Он родился в нижнем Египте в г. Ликополе. Когда ему исполнилось 28 лет, он уехал в Александрию и в течение 11 лет учился у Аммония Саккаса, который в своих учениях пытался объединить учения Платона и Аристотеля. В 244 г. он поселился в Риме, создав свою школу. Среди его учеников были Ориген и Порфирий. Позже Ориген превращается в знаменитого христианского философа-вольнодумца, за что был обвинен в еретическом поползновении и осужден как философ-еретик. Об этом пишет в своей «Хронике» Георгий Амартол. Ориген был ярким философом и властителем дум своего времени. Он считал, что подлинной философией является только христианская философия.

Порфирий же прекрасно знал содержание текстов Ветхого и Нового Заветов. В своих публичных выступлениях он крайне раздраженно высказывал мысль, что нет систематического изложения христианского учения. В преклонном возрасте он стал записывать свою устную речь и изложил свою философскую систему. После смерти Плотина его труды были отредактированы и изданы его учеником Порфирием. Труд был составлен из шести разделов, в каждом из которых было помещено девять частей. И от греческого слова «девятка» произошло и название «Эннеады» (αι Εννεαδες) [12].

Основные понятия Плотина

Плотин сумел систематизировать учение Платона о воплощении триады в природе и космосе. Единое — Божество, которое является неизъяснимой первосущностью, стоящей выше всякого постижения и порождающей собой все многообразие вещей путем излияния — эманации. Единое изливается или излучается вне себя от избытка, или изобилия, своей совершенной полноты, притом неизменно пребывая в себе. Получается, что изливая из себя Единое, оно не теряет своей энергии. Излияние (эманация), или излучение (радиация), Единого (по Платону, Абсолют, Божество) есть Ум, двоица, то есть появляется первое

различение в Едином на мысли и бытии, или его саморазложение на мыслящего и мыслимого. Действием Ума нераздельная полнота Единого расчленяется, вычленяется на множественность идей, образующих мысленный мир. Однако у Платона не идеи создают наивысшую реальность, но только Единое есть не что иное, как тождество всего идеального и материального, это первопринцип, из которого путем разделения изливается (путем эманации) идеальное и материальное. Он утверждал, что существует начало одновременно и неподвижное, и в то же время вечно динамичное, подвижное и движущее. Это есть Душа Космоса и Душа всего, что она вбирает в себя, которая дает способность двигаться и жить всему живому и быть связанным с неживым [3, с. 48–50].

Эти идеи не являются сутью каких-либо внешних предметов, созерцаемых Умом, а его собственное вечное состояние самого Единого. За этим первым кругом эманации, где Единое при помощи Ума различает в себе и обращает на себя идеально, следует его реальное различение и обращение на себя, определяемое движением Души — ψυχη. Душа не мыслит уже непосредственно Единое как свою внутреннюю предметность, а стремится к Единому или желает его как чего-то действительно от нее различного, к чему она сама относится не как мыслимое только, но и как реальное начало «другого» θατερον.

Итак, Единое (Бог), Ум, Душа, как считает Плотин, составляют три начальные ипостаси, из которых эксплицируется положительное содержание Вселенной. Душа существенная часть двоицы — начало реальной множественности, но которая распадается на высшую и низшую Душу. Низшая Душа — природа — φυσις. Высшая Душа порождает богов и астральных духов, низшая душа (природа) размножается на демонические, человеческие, животные и растительные души. Как свет и тепло по мере своего удаления от своего источника ослабевают, так и эманации божественного света и тепла — через Ум и Душу — постепенно теряют силу в природе и лишаются истины и блага в материи, которая и превращается в Зло. Нравственная задача состо-

ит в возвращении Души из материального мира, наполненного Злом, через чувственное к идеальному состоянию, а от него — к божественному началу. Плотин, возражая идеям гностиков, считает, что возвращение Души в Единое (Богу) возможно только на нравственных началах во время этого процесса. Нужна истинная добродетель, а без этого Бог — пустое слово. Для этого человек, прежде всего, должен заниматься аскетизмом и практической нравственностью, которые вкупе и являются условием обожествления жизни человека. Идеал человека — человек, отрешенный от мира созерцанием и аскетизмом, стыдящийся, что он имеет тело [1; 4].

Плотин жил и трудился в III веке н.э., именно в это время происходило крушение Римской солдатской империи, и вместе с ней произошла аннигиляция античной мысли и философии. Основав свою школу в Риме, он увидел, что мысль античности превращается в ничто, в пустоту, образовался некий духовный вакуум [123]. Эту пустоту заполнил Плотин вместе со своими продвинутыми учениками — Оригеном и Порфирием, которые уже находились под влиянием христианской мысли Откровения, Ветхого и Нового заветов. Именно в этой школе произошла сакрализация Платона и возник так называемый неоплатонизм, и это направление философии стало основой и прелюдией христианской философии Средневековья.

Итак, обобщая основные понятия Плотина, мы определяем следующее понятие – Адрастия ('Αδράστεια 'неотвратимая') [121; 122; ДРС, 1, с. 36], которое вытекает из «Федры» Платона. Это понятие вбирает в себя сверхчеловеческую справедливость, мудрость, красоту и судьбу. Другими словами, Адрастия – это неотвратимость Судьбы, Космоса, а Космос представляет собой прозрачный световой Шар и к тому же являет собой умный Мир. Кроме того, Адрастия есть Гармония, являющаяся как часть в теории пассивизма Плотина, когда все предопределено и оправдано только мудростью Адрастии. Душа восходит в Единое (Благое) и пронизывается Светом, и в этом Едином и Ум также освещен и пронизан светом.

Манихейство

Вводные замечания

Манихейская религия эклектична по своей сути, вобрав в себя идеи раннего христианства, гностицизма, неоплатонизма и других мистических и сакральных учений Востока, например, элементы зороастризма и буддизма различного толка. Рассмотрим некоторые идеи, которые стали основными элементами этой религии, основателем которой был некий Мани. Он считал, что существует единая, изначальная истинная религия, посылаемая Богом в виде откровения, то есть существующая для всего мироздания в целом. Другие религии, по его мнению, являются позднейшими искажениями его истинной веры.

Мани (Маний) — лицо историческое. Родился 14 апреля 216 г. н.э. в Вавилоне, в одном небольшом селении. Родители — Патик и Мариам — были членами иудео-христианской секты, по-арабски «аль-муктасила», а по-гречески — Βαπτισται («баптисты» или «крестители»). В этой среде воспитывался Мани с четырех лет. Эти секты отличались аскетизмом, ношением белых одежд, существовал обряд ежедневных омовений и очищения пищи путем омовения. Основателем секты был некий Элхасай, по его имени первоначальные единоверцы Мани назывались элхасаитами [5, с. 509]. По легенде, первое божественное откровение Мани получил на тринадцатом году жизни и последующие 12 лет готовился к роли основателя истинной религии. В 240 г. н.э., когда ему исполнилось 24 года, он стал религиозным реформатором [6, с. 107; 7, с. 205]. В своих проповедях он критиковал некоторые обычаи элхасаитов, которые за это изгнали его, и с ним ушли некоторые члены секты, в том числе и его отец Патик. Миссионерские дороги привели его в Мидию, Киликию, на север Индии, в Парсу и Месену.

На первых порах он имел успех, шахиншах Шапур I приблизил его и позволил ему заниматься миссионерской деятельностью на землях всей империи Сасанидов, несмотря на ожесточенное сопротивление со стороны ортодоксов зороастризма. С 240 по 242 г. он составляет свои основные книги манихейско-

го канона, в том числе «*Шапуракан*», написанную на среднеперсидском языке, все остальные книги были написаны на арамейском языке. От этих книг сохранилось несколько фрагментов и цитат, по которым можно судить об их содержании. «*Живое евангелие*» — сохранились фрагменты этой книги — введение и начало первой главы. Считается, что в этом произведении должно было быть 22 главы, в которых излагалась манихейская космогония [18, с. 69; 19, с. 423–424]. «*Сокровище жизни*» — только в турфанских текстах имеются отдельные ссылки на эту книгу, в коптских текстах и у Бируни. Кроме того, у блаженного Августина и Еводия имеются цитаты из этого сочинения. Считается, что книга состояла из семи глав и в ней излагается история пленения Души Живой и предлагается учение о путях ее освобождения [18, с. 69]. «*Прагматия*» — о содержании этого трактата неизвестно [19, с. 417–418]. «*Книга таинств*» — упоминается об этой работе Мани у Бируни и ан-Надима. В ней имелись притчи и излагались некоторые положения манихейства [19, с. 406–407]. «*Книга гигантов*» — сохранилась частично в турфанских текстах, имеются цитаты в коптских текстах. Эта книга является переработкой ветхозаветного апокрифа «*Книга Еноха*», в которой излагается легенда о пленении гигантов — сынов ангела и смертных женщин. Считается, что было несколько версий этой книги: персидская, греческая, согдийская, древнетюркская, арабская и коптская [19, с. 408–413]. «*Шапуракан*» — это единственное сочинение Мани, написанное на среднеперсидском языке, посвященное Шапуру Первому. В книге излагается учение о приходе на землю «истинной религии». Описываются некоторые моменты из его жизни. Книга не дошла до наших дней, сохранились лишь цитаты у Бируни [19, с. 414–415]. «*Образ*» — это книга-иллюстрация к манихейской доктрине Мани. Отдельные сведения об этой книге цитируются в коптских источниках [18, с. 70]. *Эпистолярное наследие* Мани. Это сборник посланий к своим ученикам и верующей пастве. В Берлинском музее хранилась единственная коптская версия этого сборника писем, которая во время Второй мировой войны канула в Лету. Отдельные письма сохранились в отрывках среди турфанских

текстов, цитируются арабскими авторами. «*Книга псалмов и молитв*» — некоторая часть этой книги вошла в коптскую книгу «*Манихейская псалтырь*» — написана другим автором, в книге описывается мученическая смерть Мани в темнице шахиншаха Ирана. Отдельные отрывки сохранились на парфянском, тюркском, согдийском и китайском языках.

Во время обитания в Иране Мани посылает своих учеников с миссионерской миссией в другие страны. Так, Мар Адда отправился в Римскую империю. Ср., например, как описывает на основе имеющихся источников Георгий Амартол в середине IX в. прибывших в Византию манихеев: «*При [василевсе] Аврелиане ... Маний [фактически посланник Мани Мар Адда] проклятый появился, от которого манихейское имя на многих распространилось. [Он] Христа и Святого Духа из себя, беснуясь, изображавший. Поэтому и водил за собой 12 учеников, как Христос. Из всех ересей все скверное собрав, из Персии в Ромейскую землю пришел. ... [утверждал, что] друг другу противостоят два начала [Свет и Тьма]*» [32, с. 254].

Во второй половине III в. Мар Аммо (Фома) с единоверцами был направлен в Центральную Азию. Сам Мани проповедовал в Персии. Однако в 70-х гг. III в. н.э. произошел разрыв между Шапуром I и Мани, и только после смерти шахиншаха спустя 2 года Мани, наконец-то, взыскал благорасположение со стороны его преемника Хормизда I, который выдал ему охранную грамоту. В это время Мани отправляется с миссией в Ктесифон, он получает известие, что Хормизд I почил в бозе, и на престол взошел Бахрам I (273–276), которого поддерживала верхушка зороастрийской религии. Они увещевали нового правителя, что манихейство представляет собой еретическое извращение истинной зороастрийской религии. Особенно в этом деле преуспел жрец Картир, который получил титул мобеда (верховного жреца) и стал советником шахиншаха. По велению правителя Мани схватили и заключили в темницу. В заточении он назначил своим преемником Сисинния и скончался 2 марта в цепях и колодках. После смерти ему отрубили голову и выставили на городских воротах [7; 8]. В течение пяти лет после смерти

Мани положение манихеев в Иране было неопределенным. С 289 года началась новая волна гонений на манихеев. В это время погибает Сисанний, главенство над манихейской церковью переходит к Иннаю, который, по манихейскому преданию, вылечил Бахрама II (276–293) от болезни, благодаря чему манихеи получили трехлетнюю передышку. Однако новые притеснения начались уже при Хормизде 2 (302–309) и продолжались в течение всей сасанидской эпохи, что привело к повальному исходу манихеев из страны [8, с. 3]. Мар Аммо в Мерве обращает в свою веру местную аристократию. В Хорасане, Бактрии основывает манихейские общины. Около 580 г. произошел раскол между западным Вавилонским и Восточным манихейством, приведшим к обособлению церкви денаваров-манихеев (ср.-перс. dēnāvar 'податель веры'), которая отказалась подчиняться вавилонскому патриарху и учредила местное патриаршество в Самарканде. Основателем денаварской церкви был Шад Ормизд.

Принципы манихейства

В основных принципах манихейства наблюдаем эклектичное заимствование из арсеналов гностицизма и неоплатонизма для того, чтобы представить народам, что это совершенно новая религия и притом самая истинная во Вселенной. Прежде всего, это последовательный дуализм, соединяющий идеи гностицизма и неоплатонизма, а также элементы зороастризма и христианства. Позже, когда они оказались в Центральной Азии, то переняли некоторые принципы буддизма различного толка и каноны тенгрианства. Многие ученые считают, что манихейство — религия гностическая. Однако космогонические мифологемы и персонажи этой религии имеют сходство не только в гностицизме, но мы обнаруживаем их и в других древних религиях и мистических учениях Запада и Востока эпохи позднего эллинизма.

Манихейство a priori выдвигает основной тезис, что извечно существуют два несотворенных, совершенно антагонистических, чуждых друг другу начала: *Благое — Свет* и *Злое — Тьма*

(*Мрак*), разделенные границей в бесконечном пространстве. Согласно коптской версии, области Света и Тьмы (Мрака) ориентированы вертикально: Благое — Свет расположено наверху, в высоте (отсюда, по-видимому, наблюдается совпадение манихейского Света с Täŋri), а Злое — Мрак — внизу, в бездне. Однако по вавилонским источникам, два начала ориентированы по сторонам света: Свет — это Благое, которое господствует на севере, западе и востоке, Злое — Мрак — только на юге [9, с. 786].

Царство Света — Благого находится в состоянии инерции, покоя, безмятежности и гармонии, как это описывается у гностиков и неоплатоников. Мани персонифицирует Свет, который объявляется Отцом Света (отцом Величия или Богом Истины), он же является Первородителем. Здесь наблюдаем заимствование и у гностиков, и у неоплатоников. В отличие от концепции Мани, Тенгри обладает мощной потенцией для порождения жизни на земле. Тенгри — это Голубое небо, которое является неперсонифицированным верховным божеством и местом его обитания. При дальнейшем рассмотрении обнаруживаем у Мани эклектичное соединение свойств античных богов и других свойств, присущих различным религиозным системам — христианству и буддизму. Ср., например, Свет — Благое и его эманации, — боги и ангелы совершенны, благи, мудры и прекрасны. Из христианства перенимается число 12, которое трансформируется в 12 эманаций Отца Света, они же — 12 сыновей, или венцов, или эонов, которые вечно пребывают с Отцом Света в царстве Света, и у них нет тьмы-мрака. Даже одну из заповедей христианства — «пути господни неисповедимы» — Мани перефразирует так: божества безмерны, их красота, мудрость и совершенство непостижимы для человеческого разума. Б.А. Литвинский и Е.Б. Смагина обнаружили связь манихейства с восточной народной традицией, в которой царство Света понималось более конкретно — в виде прекрасного и благоухающего рая, где повсюду растут деревья со сладкими плодами, а царство Мрака, напротив, безобразно, зловонно, там средоточие зла, дисгармонии, где царствуют распри. Результаты эманации находятся в вечной

борьбе друг с другом. Материя объявляется местом обитания Мрака, и, как они утверждают, существуют пять миров Мрака, находящихся в пещерах, которые соответствуют пяти стихиям [5, с. 512].

«*Священная история*» манихейства начинается с того момента, когда Злое начало Мрак позавидовало красоте Благого начала Свету и решило завоевать его. В результате этой борьбы в эманации Материи появились демоны, которые использовали пять мрачных стихий — дым, огонь, ветер, воду и тьму, результатом их эманации появился монстр — двуполое начало Мрака, которое путем эманации порождает «Сухое и Влажное», «Жаркое и Холодное», «Огонь и Наслаждение». Эти демоны агрессивны и жестоки, им свойственно «безумие».

Из пяти миров Мрака Материя изливает пять деревьев, в результате их эманации появляются разные виды растительного мира и пять видов вкуса — соленый, горький, сладкий (пресный), кислый и острый. Дальнейшая эманация производит пять видов демонов: демоны мира Дыма (верховный над стихиями) — двулапые существа – монстры, демоны мира Огня — четвероногие львы, демоны мира Ветра — крылатые орлы, демоны мира Воды — плавающие рыбы, демоны мира Тьмы — пресмыкающиеся твари — драконы. Демоны находятся в междоусобной борьбе. Вследствие этой борьбы от этих демонов четырех стихий эманируют четыре вида живых тварей, а из мира Дыма рождаются люди, которым придаются имманентные свойства двулапых существ-монстров. Кроме того, из тел демонов эманируют металлы — золото, серебро, железо, медь, свинец и олово. У каждого мира, а также у миров «Сухого и Влажного», есть свой повелитель — царь. У четырех миров цари имеют облик животных: у мира Огня — лев, у мира Ветра — орел, у мира Воды — рыбы, у мира Тьмы — дракон. Верх над всеми мирами одерживает царь мира Дыма, именуемый также царем Мрака, князем Тьмы, Ахриманом. Это пятиликий монстр, имеющий львиную голову, орлиные крылья, драконье туловище, лапы, как у двуногих демонов, и рыбий хвост, то есть этот демон обладает всеми свойствами и признаками четырех стихий мира, и эти свойства присваиваются царем мира Дымом, он же царь Мрака, он же князь

Тьмы, он же Ахриман. Этот монстр — колдун, верховное божество зла, заимствованное из иранской мифологии, противник Ахура Мазды [10].

Итак, Ахриман трансформировал в себя всю энергию Мрака и направил ее на борьбу со Светом. Чтобы остановить и нейтрализовать агрессию Ахримана, Отец Света «вызвал» (в коптских текстах нельзя применять термины «рождать», «творить», они применяются к силам Злого начала) из себя две божественные эманации: Великого Духа (или Мать Жизни, вероятно, заимствование из тенгрианства образа Умай) и Первочеловека. В южных пределах тюркского каганата Первочеловека обозначали персидским именем Ахура Мазда, который направляется для битвы в ту часть пространства, которую захватил Князь Тьмы. Так, например, Ахура Мазда отвечал Заратустре: «*Мне имя — Вопросимый, второе имя — Стадный, а третье имя — Мощный, четвертое — я Истина, а в-пятых, — Все Благое, шестое имя — Разум, седьмое — я Разумный, восьмое — я Учение... девятое — Ученый... восемнадцатое — Целитель, девятнадцатое — Создатель, двадцатое — я Мазда*» [11, с. 184]. И этот Первочеловек «вызывает» пять стихий-эманаций, но только светлых своих сыновей (Одеяний), которые служат ему щитом и одновременно являются оружием — воздухом, ветром, светом, водой и огнем. Эти стихии противостоят пяти стихиям Мрака — дыму, ветру, тьме, яду (воде) и пожару (огню). Ему удается остановить силы Мрака ценой выдачи своих сыновей (Одеяний), которые смешались со своими врагами-стихиями Князя Тьмы. Так образовалась область смешения — хаос, из которого был создан материальный мир. В этой борьбе части Первочеловека не смогли уже вернуться назад. В итоге Первочеловек остается без защиты и оружия. Тогда Отец Света «вызывает» Духа Живого. Безоружный и беззащитный Первочеловек взмолился к Богу Свету, а Дух Живой внял его мольбам. В этот момент произошла метаморфоза — мольба превращается в Зов, а ответ Духа Живого — в Слух (Ответ), которые стали самостоятельными божествами в материальном мире. Дух Живой спускается вниз и спасает Первочеловека, возвращая его в область Света.

Далее Мани и его последователи развивают *концепцию космогонии*, то есть описывается история порождения материального мира — космоса из смешения — хаоса. Перед манихейством стоит задача — разделить светлый и темный элементы хаоса, вернуть светлый элемент в Небесную обитель, а темный элемент сбросить в бездну.

В манихействе Отец Света наделяется бесконечными возможностями для «вызова», и он «вызывает» из себя еще две эманации — Друга (Возлюбленного) Света и Великого Зодчего, которые занимаются строительством эсхатологической обители для новых светлых эонов, получивших только что освобождение от сил Мрака. В это же время Дух Живой и Великий Дух (Мать Жизни) опускаются в область хаоса (смешения) и начинают создавать материальный мир. Сверху этот мир ограничен десятью небесами, снизу — основанием земель и геенной, а стенами им служат три стихии — вода, огонь и тьма. Земля создается из тел демонов князя Тьмы, небеса — из их шкур и душ. Звезды и планеты — вожди демонов князя Тьмы, они связаны демиургами в звездной сфере (Колесе), которые располагаются между десятью твердями (небесами) и материальной основой (Землей). Пять царей миров князя Тьмы превратились в пять планет, а двенадцать вождей стали зодиакальными созвездиями. Из светлых стихий Огня и Воды создается Солнце и Луна — два божественных светила, они же являются Кораблями Света.

Ср. этнографический параллелизм тенгрианского канона, в котором Солнце и Луна являются символами жизни. Кстати, эти светила имеют высокую частотность употребления в енисейских эпитафиях, например: Älim qanïm sizä bökmädim, // **kün aj** ölürtim, jïta (E, второй памятник из Кызыл Чира, 4) — *Увы! Мое государство и мой хан, я вами не насладился, // я не стал ощущать солнце и луну*. Эти светила для древних тюрков являются символами жизни, видеть и ощущать и солнце, и луну значит жить, бренное тело после смерти обычно кремировали, по-видимому, после этого акта исчезало зло, а душа связывалась с этими светилами. Ведь не чувствовать, не ощущать солнце и луну значит потерять свою живую душу, а с потерей души наступает смерть материальной оболочки.

Манихейство пыталось усложнить свою сакральную доктрину за счет других сакральных систем, привлекая для этого мифологические системы разных народов. Так, Дух Живой над всеми ярусами мира ставит своих пятерых сыновей: Светодержца, царя Чести, Адаманта Света, царя Славы и Омофора. Здесь обнаруживаем заимствование из греческой мифологии, из произведений Гомера, Гесиода и Эсхила. Ср., например: Адамант — αδαμάντινος — это слово обозначало 'стальной, крепкий как сталь' [12, I, с. 31]. Омофор состоит из двух основ — 'ομός 'один и тот же', 'единодушный' [12, II, с. 1174] и φόρος 'несущий, влекущий, попутный' [12, II, с. 1743]. Здесь наблюдаем заимствование из греческой мифологии об Атласе, который буквально переводится как 'многотерпеливый' [12, I, с. 259]. Именно он в греческой мифологии поддерживает на своих плечах небесный свод. У манихеев эманации Духа Живого охраняют пять уровней мира, смиряя связанных там демонов князя Тьмы.

Манихейство исходит из следующего положения, чтобы Свет беспрепятственно восходил вверх, Отец Света «вызывал» из себя бога Митру, который явился в мир на Солнце. Митра создает свои эманации — двенадцать дев с целью возбудить страсть у демонов князя Тьмы, чтобы они извергнули светоносное семя, которое называется «выкидышами». От них объясняется происхождение животных и растений. В парфянских и согдийских манихейских текстах солнечное божество, которое должно завершить освобождение плененного света из тьмы, связывается с именем Митры, заимствованным из «Авесты» [13, с. 361–362]. Далее в манихействе описываются трудности на этом пути, связанные с безуспешными попытками материи завладеть образом Митры. Сотворенные материей архонты демонов мира Дыма и «выкидыши» замыслили подменить Митру своим Посланцем, который бы задерживал в себе частицы Света, выступая в роли светил в материальном мире. И тогда Сакла, предводитель «выкидышей», и его супруга породили первых людей — Адама и Еву — и вложили в них частицы Света. Итак, тело человека принадлежит Материи, а душа светоносна. Но «благая душа» смешана с «темной душой» — страстями и злыми помыслами, которые были вложены в нее демонами.

Далее мы обнаруживаем ветхозаветную интерпретацию сюжета о древе добра и зла. Отец света «вызывает» еще одно божество — Иисуса-Сияние. Он подавляет мятеж демонов и воплощается в Еву, а затем открывает Адаму тайну божественного происхождения его души и показывает ему пути спасения. Адам и Ева вскоре прозревают и получают истинное знание божественных истин. Затем они порождают «поколение праведных», носителей небесного откровения, основателем которого стал третий сын Адама и Евы Сиф, от которого происходят, по версии Библии, все народы. Этот персонаж занимает значительное место в гностической и апокрифической литературе. Так, Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» [I, с. 71] изложил легенду, в которой Сиф и его потомки оставили завещание людям на трех стелах, что представляет собой контаминированное с неоплатонической теорией о троичности природы Бога. Это изложение — пересказ гностического сведения об этом явлении. Сиф получает от ангела «ветвь радости», которую вручает Адаму, в результате чего он, прозрев, понимает, что перед ним ветвь от древа познания добра и зла. Именно по этой причине был использован этот образ для усиления манихейской доктрины. Итак, манихейский материальный мир представляет собой perpetuum mobile, который служит для освобождения частиц Света. Эти частицы являются сутью Духа Живого, которые различными путями поднимаются вверх, к небесным твердям и далее к царству Света. Темная часть проваливается в преисподнюю. Этим разделением ведают божества, обитающие в основном на Луне и на Солнце.

Манихейская доктрина преследовала свою главную цель — борьбу за человеческие души. Ведь человек, обладая сознанием и волей, мог способствовать или оказывать сопротивление в освобождении светлого элемента своей души под воздействием «бессознательного ОНО». А для этого священнослужители манихейства пытались дать человеку «истинные знания», чтобы он исповедовал истинную религию манихейства. Для этого используется Иисус, который «вызывает» и посылает на землю свои эманации: Апостола — Ἀπόστολος ('посол; апостол' [12, I, с. 217]), Разум Света и Двойника-Параклета. Манихей-

ский Апостол основывает истинную церковь и появляется во плоти всякий раз, когда возникает угроза для манихейской истинной церкви. К нему ниспосылается Двойник-Параклет — Παράκλητος ('защитник; утешитель' [12, II, с. 1242]) — это дух, открывающий ему его предназначение, помогает ему и охраняет его. Разум Света вселяется в тех, кто уверовал в манихейскую истинную религию и превратился в прихожанина этой церкви.

По мнению манихеев, для освобождения Света, томящегося в материальной оболочке, имеется ряд препятствий. Это зависит от принадлежности того или иного человека к той или иной ступени манихейской иерархии. Быть Праведником, или Избранником. Простой смертный может только соблюдать установленные правила манихейской церкви, сможет переродиться после смерти в Избранника. Для этой цели прихожанин должен использовать всю свою жизнь только «чистую» пищу, и только в этом случае он сможет освободить из себя частицы Света. По-видимому, явление перерождения было заимствовано из канона индуизма или буддизма.

Перед смертью Праведника перед ним появляется Дева Света (Форма), которую сопровождают три ангела: один подает ему сосуд с амброзией, другой одевает его в белые одежды, третий надевает на голову венец. И только затем Дева Света ведет светлую душу ввысь. Вначале эта душа попадает к «Столпу» Славы, который является не только Совершенным Человеком, но и эманацией Иисуса-Сияния. Затем светлые души восходят на Луну, где окончательно подвергаются очищению от скверны Мрака, после чего поднимаются к Солнцу, оттуда попадают в царство Света. Даже лунные фазы объяснялись по-манихейски: при наполнении Луны душами наступает полнолуние, при исходе душ на Солнце образуется ущербность Луны.

Б.А. Литвинский и Е.Б. Смагина [5, с. 516] считают, что манихейское учение о метапсихозе — индийского происхождения. Если в душе совмещены частицы Света и Мрака, то она неправедная и в то же время не совсем грешная, и возрождается в другом теле. Хотя у орфиков и платоников имеется такое же учение о перевоплощении души в другом рождении [14, с. 8–9]. Однако, по канону манихейства, душа, предавшаяся греху, низверга-

ется в ад вместе с силами князя Тьмы и остается там до апокалипсиса. Людей пугали концом света, который настанет, когда почти вся смешанная стихия будет разведена. После длительной войны сынов Света с сынами Мрака двуединое божество Зов-Ответ (оно же Помысел Жизни) очистит остатки праведных душ и соединит их в эсхатологическом создании — Последнем Изваянии. Изваяние поднимется вверх, а остатки Мрака упадут в преисподнюю. Людские души подвергнутся судебному разбирательству Иисусом-Сиянием. Затем материальный мир будет сожжен в Великом Огне, который продлится в течение 14 068 лет. После этого мужское начало Мрака будет заключено в Глыбу (ком в виде шара), внутри которой будут томиться грешные души, а женское начало — в Яму или в ковчег. Между Глыбой и Ямой (ковчегом) будет проложена непереходимая стена, чтобы они не смогли соединиться вновь и не начали войну со Светом. Души, когда-то обитавшие в материальном мире, проведут такой же срок заключения в царстве Света, пока не забудут свою скорбь, и только после этого эти очищенные души смогут окончательно соединиться с Отцом Света. Такова манихейская доктрина, которая есть результат эклектичного соединения идей гностицизма, неоплатонизма, христианства, зороастризма и других мистических верований как Востока, так и Запада. Теперь приступим к рассуждению о манихейской иерархии, которая разделяется на три ступени.

Иерархическая система манихейства

Первая, низшая, ступень в иерархической системе манихейства — рядовые верующие, их называют «послушниками (слушателями)». Им вменяются три основные обязанности: молитва, пост и милостыня [10, с. 230]. Манихейские молитвы обращены к Солнцу и Луне. Принято считать, что они совершенные создания, в которых обитают божества и куда попадут души молящихся. Поститься нужно по воскресеньям, а также по сакральным праздникам. Милостыня — главнейшая обязанность рядового верующего. Это любое подношение общине: еда и одежда, земля или дом, отданные церкви, дитя или раб, посвященные церкви.

Подавать милостыню иноверцам — грех. Этим актом «послушник» помогает силам Ахримана. Поощрялось переписывание сакральных книг. Эти обязанности простого смертного могли импонировать кочевникам, так как молитвы, обращенные к Солнцу и Луне, были привычным явлением, и это на первый, поверхностный, взгляд не противоречило тенгрианству. Но другие обязанности и запреты навряд ли были приняты древними тюрками. Например, простому смертному запрещалось убивать животных, а есть можно было только купленное или подаренное мясо. Вряд ли мог тюрок принять запрет и на деторождение. Кроме того, пассионарному тюрку предписывалось смирение, воздержание и послушание. Наоборот, пассионарий всегда мобилен и заносчив, он не умеет сдерживать своих эмоций и не ведает, что такое воздержание, хотя он живет в рамках обычного древнего права того или иного племени. Послушание — это удел субпассионариев городов Центральной Азии.

Вторая, промежуточная, ступень. Сюда относятся избранники (праведники) обоего пола, которые должны были вести идеально праведную жизнь. Они ставят перед собой две цели — спасение собственной души от перерождения, то есть мечтают достигнуть царства Света и очистить душу живую. Пищу употребляли только растительную — огурцы, дыню, в которых, по канонам манихейства, содержится больше светлых частиц, чем в других овощах и фруктах. Эти светлые элементы как бы помогают душе освободиться от темного материального элемента и тем самым дают возможность вознестись в царство Света. Однако этого было недостаточно, нужно было еще наложить на себя ряд ограничений, так как праведником можно стать тогда, когда человек не причиняет вреда Свету, связанному в материи. Это означало, что праведник не мог никого убивать, срезать или срывать растения, готовить пищу и заниматься мирскими делами. Он должен был ограничить себя в движениях, ходьбе, считалось, что при ходьбе затаптывается душа растений и насекомых. Кроме того, он не должен был мыться, чтобы не тревожить душу воды. Этот обычай манихеев, по-видимому, проник и в православные монастыри. Мицос Александропулос рассказывает в своей книге «Сцены из жизни Максима Грека» [15, с. 69–75]

о монахе Мисаиле из Волоколамского монастыря, что сей инок «(...) *верил, что мыться грешно, и потому кожа его потемнела, а тело издавало вонь*». Кроме того, сей маленький тощий старец утверждал, что он во время исихии видел, как «(...) *отделилась душа, белое облачко, от тела великого князя Ивана и вознеслась на небо* (...)». Известно, что манихейские традиции вначале проникли в обычаи павликиан, а затем они получили дальнейшее продолжение у дуалистических сект — богомилов и альбигойцев. Какими путями манихейские обычаи оказались в Волоколамском монастыре — неизвестно.

Итак, основные ограничения, налагаемые на избранников, трактуются как «три печати»: 1) «печать руки» — табу на пролитие крови, то есть на причинение вреда Душе Живой; 2) «печать уст» — табу на животную пищу и горячительные напитки; 3) «печать лона» — безбрачие.

Пропитание и одежду для них должны были обеспечивать келейники-послушники. Избранники занимаются молитвами, ведут проповеди, переписывают сакральные рукописи и совершают миссионерские путешествия [16, с. 282].

Третья, высшая, ступень. К этой ступени относятся пресвитеры-домоправители, епископы и учителя. Если верить подсчетам Х. Шедера, то в манихейской церкви было 360 пресвитеров, 72 епископа и 12 учителей [17, с. 11–16]. Главой манихейской церкви был преемник Мани, его резиденция вначале была в Вавилоне, а затем, после первого гонения, оказалась в Иране, после очередного притеснения манихеи нашли пристанище в Самарканде, позже они, после гибели Восточнотюркского каганата в середине VIII в., оказались в Восточном Туркестане среди токуз-огузов. В 745 г. токуз-огузы потерпели поражение от уйгуров, а те, в свою очередь, с 840–847 гг. были подчинены енисейскими киргизами.

Итак, манихейство — это гонимая отовсюду сакральная доктрина, вобравшая в себя идеи других конфессий, религиозно-философских и мистических учений как Востока, так и Запада. Постепенно в течение нескольких веков эта доктрина стала пессимистическим мировоззрением социального протеста. Это мироощущение стало привлекательным, прежде всего, для

местной аристократии и для субпассионариев, занимающихся торговлей на Великом шелковом пути, периферии тюркских государств раннего Средневековья. Кроме того, манихейство стало утверждать, что все социальные институты и другие верования являются воплощением злого начала. Они полагали, что зло — вечно существующее явление, оно *a priori*, его уничтожение невозможно, пока существует окружающий материальный мир со всеми его радостями и печалями. Манихеи призывали, людей не искать счастья на этой земле, отказаться от мирских благ, иначе после смерти их ждут перерождения в ужасных демонов, и в конечном итоге они попадут в кромешный ад.

Предварительное заключение

История манихейства связана постоянной борьбой, прежде всего, с христианством на Западе, когда население Западной Европы не могло и даже не хотело различать христианскую систему от манихейской антисистемы, так как при поверхностном восприятии казалось, что они одинаково признают сочетание двух стихий: Света и Мрака. Однако манихеи считают «мраком» материю и особенно человеческое тело, а христиане видят в материальном мире творение Божие и благословляют радости жизни, брак, любовь к родине. Это соперничество манихейства с христианством началось с конца III в. и продолжалось вплоть до XII в., хотя в начале этого времени обе эти религии подвергались гонениям, начиная с Диоклетиана, Нумериана, Феодосия и кончая императором Гонорием. Исход манихеев начался в VI в., когда центром манихейства стала Равенна, а в X в. — Лангедок. Смутные времена в Европе продолжалось в течение X–XII вв. Так, например, французские манихеи-альбигойцы изнуряли свою плоть постом и самобичеванием, либо аскезой, либо неистовым коллективным развратом, после чего, как считали адепты манихейства, ослабленная материя должна выпустить душу из своих оков. Французские манихеи были похожи на французских католиков. Для того чтобы выжить в одном и том же кормящем ландшафте, манихействующие феодалы, рыцари и католики высказывались за развитие системы только в

самых противоположных направлениях; только угрюмо молчали крестьяне, не поддаваясь увещеваниям манихеев. Сталкиваясь, манихеи стремились уничтожить материю, которую христиане считали творением Бога, а манихеи — злом. Так манихеи вели себя везде: в Византии, Европе, Иране, Центральной Азии и на подступах к Поднебесной империи. В связи с тем что они вели среди населения навязчивые жизнеотрицающие проповеди, на них началась повальная охота еще при папе римском Льве I, который еще в 443 г. призывал бороться с этой ересью. Наличие двух стереотипов поведения и ее непримиримость стали глобальным явлением. На этом смутном кровавом фоне появились первые ростки инквизиции, которые привели к охоте на «ведьм»: истреблению манихеев и их приверженцев. В конечном итоге, тем, кто уцелел от преследований, пришлось искать убежище в других странах.

Но что же произошло с манихеями в Центральной Азии?

Итак, в VI в. произошел массовый исход иранских манихеев на Восток и Северо-Восток. Далее из Центральной Азии манихеи просачиваются и в толерантную Поднебесную империю. В 694 г. в Чанъан прибывает манихейский миссионер по имени Футотань — «один из семидесяти», то есть это был высокопоставленный миссионер из высшей иерархии манихейства, по-видимому, согдиец по происхождению; согдийцы в то время были главными проводниками манихейства в Центральной Азии [7, I, с. 391–392]. С этого времени китайцы стали тщательно изучать премудрости этой конфессии, и только в 732 г. император Сюаньцзун издает указ, в котором учение Мани объявлялось «туземной» религией западных ху (‘варваров’) — 明教 мин-цзяо, или 摩尼教, букв. «религия Света» [20, с. 154–155].

В середине VIII в. манихейство распространилось на земли Уйгурского (Объединенного) каганата. В состав Уйгурского каганата входили басмалы, уйгуры, карлуки и ряд других тюркских и нетюркских племен. Однако после гибели Восточного тюркского каганата уйгурская партия во главе с родом ягдар отобрала власть у басмалов и создала свой каганат. Так, в 647 г. они объединили под своей властью многие племена, поэтому мы это государство обозначаем как Объединенный каганат.

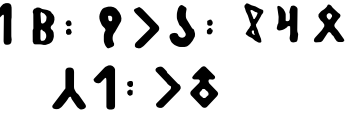
В 759 г. Бегю-каган вторгся в пределы Поднебесной империи, воспользовавшись очередной «замятней» в ней, разорил северные провинции, а затем захватил столицу империи Лоян. Именно здесь в 762–763 гг. уйгурский каган встретился с манихейскими проповедниками, и несколько позднее манихейство было объявлено «истинной» религией. Все остальные религии, в том числе и буддизм, оказались не у дел, но их миссионеры продолжали проповедовать свою религию наравне с манихейскими [20, с. 186–197]. Обращение в манихейство преследовало, прежде всего, экономическую и политическую цели — привлечь на свою сторону богатых согдийских купцов, которые торговали по тракту Великого шелкового пути. Кстати, так поступали почти все каганы тюркских государств. Известно, что привычка — вторая натура человека, так гласит народная мудрость. Поэтому привычку манипулировать религиозными воззрениями унаследовала и правящая верхушка Объединенного каганата. В 779 г. Бегю-каган был физически отстранен от власти, а новый правитель и его наследники вплоть до 795 г. стали проводить антиманихейскую политику. Однако новая династия в 795 г. восстановила прежний статус манихейства. Так манихейство воцарилось в стране и, в конечном итоге, выжило, когда Уйгурский (Объединенный) каганат, начиная с 840 г., был разгромлен енисейскими киргизами и была захвачена столица Харыбамыз на Орхоне. Однако война между ними тянулась до 847 г., когда уйгуры, потеряв своего кагана, разделились на две части: одна ушла в Турфан, а другая — в Ганьжоу [27]. Киргизы в своем большинстве поклонялись Тенгри и Умай, а также параллельно практиковали шаманизм. Кроме того, определенная часть исповедовала несторианское христианство, а другая вошла в лоно манихейства.

Теперь необходим ретроспективный обзор, что же происходило в Средней Азии в 640–704 гг. В 640–657 гг. Западнотюркский каганат раздирала межплеменная рознь и династийная междоусобица. В 704 году Танская империя пыталась управлять западнотюркскими племенами руками ставленников из каганского рода Ашина. С этой целью танские войска вторгаются в Семиречье. Однако непрекращающаяся борьба тюрков против китайской экспансии и ставленников Ашина привела к возвы-

шению тюргешей и установлению в 704 г. их политической гегемонии в Семиречье.

Кстати, для простого обывателя-китайца империя Тан в цветовом восприятии представлялась весьма пестрой, тогда как Ранняя Цинь — белой, а Хань — красной. Голубой с золотой главой Бори на штандартах символизировал империю тюрков, черный — Тибет, желтый — империю Вэй.

Эту пестроту империи Тан можно объяснить тем, что 618-й год стал переломной датой не только для Поднебесной, но и для всей Центральной Азии. Выдающийся полководец, талантливейший администратор и политик Ли Ши-минь, которому лавры победителя не давали покоя, решил не просто завоевать страны с разными культурами, но сроднить эти культуры, заменив длительным и постоянным общением исконное противостояние цивилизованного Китая кочевым варварам. Если до 618 г. культурные контакты проходили стихийно, то с этого года их начали поощрять сознательно. Начался процесс аккультурации: множество китайцев осело в тюркских кочевьях и городах и сумело породниться со своими гостеприимными хозяевами. В тюркскую речь начали проникать китайские обычаи и слова. Об этом свидетельствуют надписи одной керамической плиты из Семиречья (хранится в музее президентского центра Астаны).



Транскрипция с транслитерацией:

[bᵃrïz boj kᵃlťïr to ič]

Русский перевод: «*Барыз собрал* [*голодающий*] *народ и накормил* [*его*] *жидкой мучной похлебкой*». Обращает внимание китайское слово «to ič — tho», которое обозначает жидкую мучную похлебку бедняков. Как свидетельствует Л.Н. Гумилев, тюркские отважные воины становились под знамена полководца Ли Юаня. Их принимали на службу, не задаваясь праздным вопросом: кто они, китайцы или тюрки. Многие брали в жены изнеженных китайских дев и, довольные новой судьбой, видели смысл жиз-

ни в военной службе или придворной карьере у Ли Ши-миня. Так создавалась метисная империя, так умножилась народность «табгач» и таким образом была проломлена Великая китайская стена как в прямом, так и в фигуральном смысле.

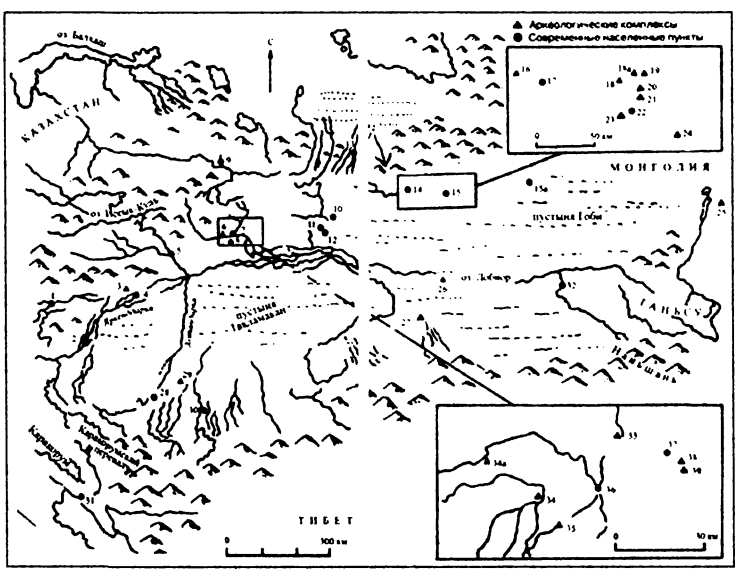
В Китае рос интерес ко всему иноземному. Составлялись двуязычные китайско-тюркские словари. Тюркская музыка стала модной и в эпоху Тан получила полное признание. Одежда кочевников, их нравы и обычаи стали импонировать китайской знати, и так возникла мода на все тюркское. На пирах подавались тюркские мясные блюда под тюркскую музыку. Тюркская одежда — зеленый или коричневый чапан с воротником, запахнутый слева направо и подпоясанный широким кожаным ремнем инкрустированный серебром, — стал в Танскую эпоху обычной повседневной одеждой китайцев.

Танская империя претендовала на мировое господство. Это определило ее дальнейшую политику, ее небывалый расцвет и кровавый закат. Объединение Поднебесной империи и Великой степи имело свою оборотную сторону: не совпадали динамические стереотипы поведения контактирующих этносов, то есть были не только различными фазы этногенеза, но и не совпадала комплиментарность между ними, которая сохраняла рефлекс в исторической памяти многих поколений: вековой неприязнью между ними. Танские императоры пытались опереться на всех, а в критический момент, когда в 751 г. у города Атлах развернулось великое сражение между аббасидским военачальником Зиядом ибн Салихом и китайским полководцем Гао Сяньчжуном, местное население восстало против китайцев. Битва продолжалась пять дней. В решительный момент в тылу танцев восстали карлуки и перешли на сторону арабов. Танские войска вынуждены были оставить пределы Семиречья. Арабы тоже не смогли удержаться в Таласской долине и отступили в Шаш [43].

Однако арабы, используя хитрую дипломатию, натравливали одни мелкие княжества против других и сумели завоевать ряд городов и весей Средней Азии. После захвата их земель они уничтожали манихеев и приверженцев зороастризма в Иране и Средней Азии, параллельно внедряя ислам повсеместно в Центральной Азии.

Приведем слова выдающегося полководца Кутейба ибн Муслима из династии Омейядов, который после захвата Самарканда около 714 г. дал следующее распоряжение своему брату, возглавлявшему арабский гарнизон: «*Не разрешайте ни одному многобожнику [манихею или зороастрийцу] входить в какие-либо ворота Самарканда до того, как ему будет поставлена глиняная печать, и если глина высохнет прежде, чем он выйдет из города, — убейте его. И если после закрытия ворот на ночь вы обнаружите в городе кого-нибудь — убейте его*» [26].

Арабы принуждали жителей покоренных стран Средней Азии принять ислам, преследовали людей, которые придерживались и поклонялись своим старым верованиям, и даже заставляли изменить стереотипы поведения, отражающиеся в обычаях и культуре коренных народов региона.



Средневековая карта Восточного Туркестана

Таким образом, нарративные источники показывают, что ни толерантные китайцы, ни енисейские киргизы не смогли вытеснить манихейство в Центральной Азии и Восточном Туркестане.

Манихейство, зороастризм канули в Лету благодаря наступательному воинствующему исламу, объявившему эти религии еретическими. Вначале они подверглись аннигиляции в Иране, а затем и в Средней Азии, и этот процесс длился не одно столетие, и только к XV в. манихейство было зачищено в пределах Восточного Туркестана, манихеи были перебиты, а их книги сожжены. Буддийские ламы поспешно уходили в Тибет и в Поднебесную империю. Ислам превратился в доминирующую религию, религиозную пропаганду вели шейхи, странствующие дервиши и суфии. Увеличилось количество верующих среди городского населения, были возведены мечети и ханаки. При мечетях появились медресе, где обучали арабской грамоте, а вместе с арабским языком население было приобщено, например, к античной культуре и ее философии. В этом отношении в Центральной Азии никакого надуманного Карлом Ясперсом осевого времени между Востоком и Западом не могло быть. Новая религия научила людей почитать священную книгу мусульман Коран. Так ислам превратился не только в мировую религию, но и стал мировоззренческой концепцией для мусульман Евразии.

1.2. Древнетюркские тексты манихейского содержания

Вводные замечания

Появление манихеев в южных пределах тюркских государств и возникновение тюркской манихейской литературы являются результатом теснейших многовековых тюрко-иранских торговых и дипломатических отношений.

Одним из первых исследователей тюркского манихейства был немецкий ученый Х. Шёдер, который указывал, что манихейская миссия была неотделима от деятельности согдийских купцов-манихеев из Семиречья, Турфана и Дуньхуана, которые, начиная с 694 г., донесли эту антисистему до столицы Танской империи Чанъян [21, с. 26]. Об этой черте предпринимательства и ростовщичества манихеев в Центральной Азии писали А. Адам, С. Лайн и П. Циме [23–25]. Вдоль этой караванной дороги

в древних городах оазиса Турфана, Дуньхуана и в меньшей степени на берегах Орхона были обнаружены манихейские памятники письменности. На берегу Орхона была найдена Карабалгасунская стела с надписями на тюркском, согдийском и китайском языках, прославлявшая Мани и его «учение света». Это говорит о том, что в городах Центральной Азии эта система нашла благодатную почву среди купечества и местной аристократии. А горожане-ремесленники и тюркские кочевники продолжали поклоняться своим древним богам, прежде всего, Тенгри и Умай. В пользу нашей версии говорят собранные Ч. Валихановым материалы во время поездки по Казахстану и Центральной Азии. В очерке «Тенгри (Бог)» он пишет, что казахи почитают звезды «душами людей; если видят падение звезд, то говорят: «Моя звездочка стоит еще!» и делают два раза воздушное движение, думая, что одна душа [жан бірсу-ақ] и, следовательно, индивидуум должен умереть» [28, с. 209]. Далее он приводит некоторые мифологические представления казахов — «Соленое озеро называется *кен*, место, куда брошен взгляд аруахов или аулие» [Ibid., с. 209]. Может быть, местом погребения тюркских каганов и тегинов не случайно выбрана Кошо-Цайдамская долина с ее солеными озерами, которые, по тенгрианскому канону, находятся под защитой аруахов. Кроме того, Ч. Валиханов приводит один ритуальный рудимент тенгрианства — крестное знамение, которое делают, если случайно наступят на кости животного, если прольется молоко, если перейти через конские джели, если увидят кузнечную наковальню [Ibid., с. 209–210].

Так, трудно определить датировку первых манихейских книг, но вызывает естественную трудность определение времени написания и древнетюркских текстов манихейского содержания. Об этом указывает Л. Базен — первые манихейские тексты относят то к середине VIII в., то к концу X — началу XI в. [29, с. 297–308].

Древние тюрки были великими веротерпимцами, по этой причине богатые согдийские купцы-манихеи в 795 году возвели в Отюкенской черни в Ордубылаке манихейскую церковь. Эти сведения обнаружены в одной рукописи из оазиса Турфана, относящейся ко второй половине VIII века [29, с. 311–313]. Манихейские тексты создавались только в монастырях. Об этом сви-

детельствует Й. Асмуссен [30, с. 260]. Они создавались вначале по образу и подобию ранних христианских сочинений в монастырях Египта под влиянием коптского манихейства. Благодаря веротерпимости тюрков монастыри появились вдоль трансконтинентальной дороги Великого шелкового пути. В это же время проникают в тюркские пределы и буддийские институты различного толка. Хуан Вэньби и Питер Циме [31, с. 331–338], исследуя три письменных памятника, установили, что в одном из них названы манихейские тюркские монастыри в оазисе Турфана — Яр-Хото, Кочо и Сольми. Эти монастыри содержались за счет богатых подношений со стороны согдийских купцов-манихеев: деньгами или товарами. В тексте, например, упоминается пожертвование хлопчатобумажной ткани. В «Ïrq bitig», написанном руническим письмом, обнаруживаем сведения о манихейском монастыре «Великое облако» около Дуньхуана, построенном в начале X в. Около селения Караходжа А. фон Ле Кок обнаружил рукопись манихейского содержания «Iki jïltïz nom» («Священная книга двух основ») VIII в., в колофоне которого содержится список манихейских монастырей в городах Семиречья — Йананкенте, Ордукенте, Чигильбалыке, Кашу. Главная цель этого сочинения наряду с изложением основных основ манихейства — «(...) пробудить веру в стране» [Западнотюркского каганата], то есть пробудить население для принятия истинной веры. Получается, что манихейство приняли только богатые согдийские купцы, а народ еще в VIII веке молился своим древним богам.

Итак, в VIII в. в Средней Азии и Восточном Туркестане доминировала толерантность среди тюркских народов, и благодаря этому манихейство прочно закрепилось вдоль трансконтинентальной трассы, построив монастыри, пыталось пробиться с проповедями вглубь страны. Об этом свидетельствуют некоторые памятники манихейства на берегах Орхона (Карабалгасунская стела, манихейская церковь в Ордубалыке), стали возводиться монастыри в оазисе Турфана. Согдийские купцы-манихеи и церковные иерархи разного уровня преследовали цель — «пробудить веру» в тюркских землях для того, чтобы торговать и получать прибыль от торговли и, подчинив местную аристократию, возвыситься над всеми и управлять по своему усмотрению народами этого региона.

В манихейских текстах исследователи обнаружили некоторые сведения относительно внутренней жизни манихейских монастырей. Так, манихейская религиозная община имела дихотомическую структуру. Ее подавляющее большинство составляли верующие, остававшиеся в миру богатыми купцами и городскими жителями, их называли «слушающими». Тюркское население называло их согдийским словом nïγošaq, но иногда использовался тюркский эквивалент — äšidtäči, или äšidšiči. «*Слушатели*» имели своего главу, которого называли nïγošaqpat. Тех же, кто посвятил себя литературной и переводческой деятельности, называли «*избранными*», по-согдийски dintar. Древнетюркские тексты манихейского содержания упоминают, что динтары всегда носили белые одеяния и были в белых митрах. На одной из стен монастыря в Кочо были обнаружены фрески монастырского скриптория — ряд писцов с каламами в руках, сидящих на скамье за узким столом. Перед ними большие бумажные листы. Судя по одинаковой белой одежде и высоким белым колпакам-митрам, все они принадлежат к «*избранным*» [33, с. 66–67; 34, с. 354]. Ср. фрески из Кочо, где изображены иерархи манихейской церкви [35] (см. иллюстрации).

В среде «*избранных*» известны три высшие ступени манихейской иерархии. Первосвященниками у них были двенадцать учителей, один из которых был «главой». Этих учителей тюрки именовали согдийским словом možaq, а для обозначения «главы» специального термина не было обнаружено. Престол главного možaq (архиепископа) находился в Кочо. В 719–732 гг. в Лояне был еще один главный центр манихейской церкви, однако после некоторых притеснений со стороны империи Тан главный možaq покинул эти пределы, а в столице Уйгурского (Объединенного) каганата в качестве главы был только ученик епископа [36, с. 402]. Вторую ступень манихейской иерархии занимали автаданы (епископы). В тюркских текстах упоминается Täŋri avtadan («*божественный, небесный автадан*») и alqyščy avtadan («*автадан-панегирист*»). Наконец, третью ступень среди манихейских иерархов занимали махистаки — mahistaq («*старейшины*»), возглавлявшие литургию. Как указывает Л. Базен, главой манихеев Уйгурского (Объединенного) каганата в 795 г. был «*божественный наставник и новый Мани, махистак Айгын*» [29, с. 312].

Итак, согдийцы были первыми манихеями на тюркской земле, они ввели не только принципы организации общины и терминологию иерархов, но привезли с собой тот круг сакральных книг, которыми стали пользоваться тюрки-динтары, которые под руководством согдийских манихеев начали переводить эту сакральную литературу на тюркский язык. Некоторые переводы были выполнены непосредственно со среднеперсидского или даже с парфянского оригинала, встречаются переводы и с тохарских языков. Как утверждает С.Г. Кляшторный, «(...) *через посредство согдийцев тюрки-манихеи восприняли характерные для "учения света" сюжеты, образы и литературные формы, определявшиеся нуждами литургии, миссии и экзегетики*» [34, с. 355].

И наконец, несколько слов о новых источниках по манихейству. Так, в 2011 г. Е.Б. Смагина на основе анализа ранних источников издала монографию «*Манихейство*», в которой представлено подробное исследование основных положений этой религии, в конце книги помещено приложение, в котором приведены основные сочинения Мани, переведенные на русский язык. В настоящее время эти источники представляют большую научную ценность для изучения памятников древнетюркской письменности манихейского содержания. Кроме того, такой труд является весомым подспорьем, прежде всего, для исторического исследования языка и текста тюркских памятников письменности [22]. В 2014 г. ученые кафедры алтаистики Сегедского университета (Венгрия) издали полную версию тюркского памятника манихейского содержания «*Хуастуанифт*» — покаянная молитва манихеев, созданного в Восточном Туркестане, по-видимому, в VII в. [42], что дает возможность для сравнительно-исторического исследования языка этого памятника, сравнивая с современными тюркскими языками в области фонетики, лексики, а в литературоведческом аспекте — изучения текста.

Древнетюркские манихейские сочинения

Известно, что распространеным видом сочинений в согдийской и тюркской манихеике являлись панегирические гимны и покаянные молитвы [34, с. 355]. Гимны — kü̈g baš, bašik — ис-

полнялись в молитвенных домах во время литургии, пением руководил динтар, носивший иранский титул afrin sar («глава гимнов»). В монастырских школах ученики, стремившиеся стать динтарами, учили наизусть манихейские гимны, это считалось, наряду с соблюдением поста, самым богоугодным деянием. Известны не только переводные, но и оригинальные тюркские гимны, которые, бесспорно, были превосходными образцами древней тюркской поэзии. Обращает на себя внимание одна особенность этой поэзии — *параллелизм*, который выполнял важную функцию эмоционального воздействия на слушателей.

Популярными были следующие гимны: «*Гимн богине утренней зари*», «*Гимн четырем великим сущностям*» (восхваление Бога Света, его силы, его мудрости), «*Гимн моему отцу Мани, моему Будде*» и др. [37, с. 232–234; 30, с. 167–261; 38, с. 1–55; 34, с. 355–357].

Подвергнем анализу некоторые гимны, опубликованные Л.Ю. Тугушевой в 1970, 1973, 1978 гг. [39].

1. *Гимн, посвященный богине утренней зари* — Taŋ Täŋri kelti

Taŋ Täŋri kelti
Taŋ Täŋri özi kelti
.....
Taŋ Täŋri
Jïdlïγ jïparlïγ
Taŋ Täŋri
Taŋ Täŋri

Явилась богиня утра,
Явилась сама богиня утра.
.....
Богиня утра,
Благоухающая,
Сверкающая,
Богиня утра,
Богиня утра.

Л.Ю. Тугушева считает, что здесь звуковой строй стихов имитирует бой барабанов. Однако этот гимн является результатом заимствования одного божества из пантеона ведийской религии. Это образ богини Ушас. Это розовощекая дева, богиня утренней зари, она сопровождает братьев Асвин — два брата возничие. Имя их, производное от *асва* (лошадь — equus), характеризует их как ездоков. Они находятся в связи с каким-то световым явлением раннего утра: сумерками, первыми лучами света, утренней звездой. Богиня составляет пару с вечерней звездой. Они приветливы, помогают и охраняют наступление дня. Ушас избрала братьев Асвин себе в мужья, и каждое утро спешит к месту свидания. Явление Ушас (богини утренней зари) служит сигналом для наступления дня: с него начинается утренний рассвет; она, катаясь в лучезарной колеснице, прокладывает путь солнцу. И вот наступает пробуждение жизни на земле: птицы вылетают из гнезд, огонь вспыхивает в очаге и на алтаре; люди ищут себе пропитание; жрецы возносят хвалебные дифирамбы и снова надеются с помощью жертвы приобрести себе богатства. Именно этот поэтический образ ведийского гимна заимствуется манихеями, чтобы петь дифирамбы Богу Света. Это стихотворение свидетельствует о поэтической инкорпорации манихейства и ведийской религии. Иначе говоря, наблюдается попытка упрощения поэтической мысли в ведах с целью обогащения литургии манихейства.

2. *Большой гимн в честь Мани.* Сохранилось 123 четверостишия этого гимна [39]. В VIII в. в тюркские пределы проникают и буддийские ламы, несущие хинаянское или махаянское учение буддизма. В этом гимне наряду с манихейскими идеями встречается и терминология буддийской сакральности: *нирвана* (санскр. nirvāna), *сансара* (санскр. samsāra), *авис* (санскр. avīci) — это название одного из отделов ведийского *ада*, tört toγum обозначает ‘четыре рожденья’ и многие другие лексические заимствования. Здесь Мани идентифицируется с Буддой, тем самым указывая, что буддийское вероисповедание является неистинной религией. Кроме того, заимствуются из арсенала буддизма три главных греха: алчность, гнев и невежество. Итак, в этом гимне мы наблюдаем отношения инкорпорации между манихейством и си-

стемой буддизма, то есть наблюдается попытка одностороннего обогащения арсенала манихейства.

Кроме того, в структурно-семантическом отношении здесь каждое четверостишие распадается на два смысловых отрезка, каждый из которых дополняет смысл друг друга. Это служило одним из средством эмоционального воздействия на «слушателей».

Приведем для анализа этого явления два отрывка из публикации Л.Ю. Тугушевой:

Altï qačïγ üze azmïšlarqa
Aγmaq inmek ažunlarïγ körkittiŋiz //
Avišd tamu emgekin biltürtüŋüz
Alqatmïšd bišd qat teŋri jirinte toγurtuŋuz

сбившимся с [праведного] пути из-за своих
шести чувств,
Ты показал верхние и нижние миры, //
Муки ада avici. Ты им дал познать,
Ты возродил их в благословенной пятиярусной
стране богов.

Qutrulγu jol jïŋaqlarïγ tilejü
Qoptïn sïŋar il ulušlarïγ keztiŋiz //
Qutqarγu tïnlïγlarïγ taptuqta
Qodmadïn qamuγunu qutqartïŋïz

ища пути к спасению,
Ты обошел страны всех направлений; //
Найдя существа, подлежащие спасению,
Ты не покидал [их] и всех освобождал.

В этих стихах наблюдаем дистрибутивную предикацию (см. подробнее теоретические выкладки по этому вопросу в «очерках по языковедению» настоящей работы), где бинарные части текста отражают близкие по смыслу целенаправленные сентенции манихейства, которые должны быть понятными и, главное, изменить ментальность и мышление «слушателей». Подобное

построение текста было известны манихеям, когда они штудировали сакральные среднегреческие и коптские тексты, составленные в Египте и Византии. Ср., например, текст из Синайской псалтыри: ἐπ ὀργην ἐχθρων μου ἐξετεινας την χεῖρα σου // καὶ ἐσωσε μὲ δέξια συ [40, с. 164,190] — на гнѣвъ врагъ монхъ простретъ рѹкоѹ твоѭ // и спе мѧ десница твое [Ibid., с. 177, 137, 7]. Однако такое построение текста было известно и древнетюркским авторам. Ср., например, отрывок текста из «*Памятника в честь Могилян-хана* (*Бильге-кагана*)»: Bu järdä maŋa qur boltï; // män özim qaγan olurtuqïm [41]. — '*В этой стране мне достался высокий чин* (букв. *пояс, как знак, символ высокого достоинства*) // *и я сам стал каганом*'.

Кроме того, в этом манихейском тексте обращает внимание следующее выражение: «*Из-за своих шести чувств*». Манихеи штудировали и индийские философические тексты, в которых освоили и психологическую составляющую индийской психологии. Пять чувств европейской психологии дополнили шестым чувством индусов — исполнительные органы: руки, ноги, задний проход и детородные органы. Поэтому, может быть, это место нужно было перевести так: «*Из-за того, что не сдерживали органы деятельности, поэтому и сбились с праведного пути*», то есть, чтобы идти праведным путем, нельзя удовольствоваться первым этапом обуздания чувств, удержанием их от действия: за первым шагом следует несравненно более трудный — обуздание внутренней деятельности желаний, которое далеко не всегда подчиняется высшей воле человека. Это отказ от радости жизни, прежде всего, продолжение рода человеческого, которое манихеями объявляется злом. Поэтому мы предлагаем это место перевести следующим образом:

сбившимся с [праведного] пути из-за своих
внутренних желаний,
Ты показал верхние и нижние миры (...).

3. «*Гимн четырем великим сущностям*» — adïčï türče bašik.

Это великолепный тюркский гимн. К сожалению, сохранилось только 27 строк. Гимн призывает следовать учению Мани,

по выражению А.-М. Габен, «отшлифован по форме и дидактичен по содержанию» [44, с. 232].

Ср. транскрипцию текста и перевод, опубликованный Л.Ю. Тугушевой:

Tüzun bilge kišiler tirilelim
Täŋriniŋ bitigin biz išidelim
Tört ilig täŋrilerke tapïnalïm
Tört uluγ timgekde qurtulalïm.

Благородные и мудрые люди,
давайте соберемся,
Учение Бога послушаем,
Четырем главным богам поклонимся,
От четырех великих мук освободимся.

В этом отрывке гимна обнаруживаем заимствование из буддизма: *«От четырех великих мук освободимся»* — перелицована основа учения о четырех благородных истинах: существует страдание, его причины, состояние освобождения и путь к нему. Манихеи понимают, что в буддизме нет противопоставления духа и материи, что буддизм не признает бога творца, бога-созидателя. Манихеи эти четыре истины приспосабливают для своих целей — достижения освобождения души как частички света от оков материи. А для этого «слушатель» должен следовать манихейскому пути — праведным взглядам, праведному поведению, праведным усилиям, праведной речи, праведному образу мыслей, праведной памяти, праведному образу жизни, праведному самоуглублению. Но только все это должно соответствовать тем нормам, которые рекомендованы иерархами манихейской церкви: отказаться от радости жизни, помогать манихейской церкви и готовиться и претворять свои усилия по освобождению света из бренного тела человека.

.....
Tüpinte ol'uqma ölmeki bar
Tünerig tamuqa tüšmeki bar
Tümenlig jekler kelir tijür
Tumanlïγ jekler ajar tijür.

А в конце еще есть смерть,
Есть темный ад,
Придут десять тысяч демонов, говорят,
Угрюмые демоны будут
распоряжаться, говорят.
.....

Здесь намечена участь тех, кто не последует манихейскому пути, и их души греховные будут низвергнуты в кромешный манихейский ад.

Tardïč teg etözin qodur tijür
Tavarï turγuru qalïr tijür
Tetrü sačlïγ qurtγa jek kelir tijür
Tolïlïγ bulüt teg tonqï qašlïγ tijür.

Он покинет свое тело, подобное
тенётам, говорят,
Его имущество останется после него,
говорят,
Придет косматая старая ведьма,
говорят,
С бровями мохнатыми, как туча,
несущая град, говорят.

Простой смертный «слушатель» должен неуклонно соблюдать установленные правила манихейской церкви, и только в этом случае после его смерти свет свободно вырывается из его тела, разрывая сети, поднимаясь на лунную ступень для дальнейшего очищения от материальных грехов. А если человек плохо соблюдал манихейские правила, то ему уготована встреча с «косматой старой ведьмой», которая низвергнет его греховную душу и тело после смерти в кромешный ад. Однако образ «косматой старой ведьмы» перенят из тюркской мифологии. Она — джин смерти, болезни, и этот джин умеет перевоплощаться в старую ведьму с косматыми распущенными волосами, с грудями такой величины, что она всегда забрасывает их за плечи. Этот джин может нестись со скоростью страшного красного урагана, сметая

все на своем пути. Красный цвет — атрибут победы джина [28, с. 211–215]. Отметим, что использование мифологического образа «косматой старой ведьмы» не является единичным и спорадическим, так как о частотности его употребления свидетельствует отрывок из следующего манихейского гимна (публикация Л.Ю. Тугушевой).

Tetrü sačlïγ qurtγa jek kelipenin
Tanmïš özütlerig tutupanïn
Tünerig tamuqa tartar tijür
Töpüsin toŋtaru tïqar tijür

Косматая старая ведьма придет,
Отрекшиеся души схватит
И потащит в кромешный ад,
говорят,
Опрокинув вниз головой, сунет
[туда], говорят.

4. *«Лирические» стихотворения.* В Уйгурском (Объединенном) каганате появляются свои поэты, принадлежащие к местной и правящей аристократии. Например, поэты-манихеи Тонга Кюль-тархан и Арпынчур-тегин. Так, Арпынчур-тегину принадлежит гимн в честь Мани (публикация Л.Ю. Тугушевой).

Bilegüsür jiti važïr tijür
Bilegüsür jiti važïr tijür
Važïrda ötvi biligligim tüzünüm jaruqum
Važïrda ötvi biligligim bilgem jaŋam

Алмаз остр и неточенный, говорят,
Алмаз остр и неточенный, говорят,
Острее алмаза мой мудрый,
благородный, светлый,
Острее алмаза мой мудрый,
всеведущий наш слон.

В этом гимне проявляется склонность автора к аллегории — под «слоном» подразумевается Мани и его «учение света».

Другое стихотворение Арпынчур-тегина, представляющее и по форме, и по содержанию «лирическое» произведение, посвящено, по мнению Р.Р. Арата и Л.Ю. Тугушевой, «земной любви» [45, с. 18; 39, с. 241].

Jaruq täŋriler jarlïqazun
Javašïm birle
Jaqïšïpan adrïlmalïm
Küčlüg prištiler küč birzün
Közi qaram birle
Külüšügin oluralïm.

Пусть распорядятся ясные боги,
Чтобы мы с моей благонравной,
Встретившись, не расставались, //
Пусть могущественные ангелы придадут силы,
Чтобы мы с моей черноглазой
жили, веселясь.

На самом деле это аллегория. Если бы во второй строке стихотворения было сказано так: «Чтобы мы с моей любимой», то в этом случае мы могли бы говорить, что это произведение относится к любовной лирике. Однако обратите внимание на значение слова «благонравная» — ‘чистота душевная’, которое является семантической калькой с санскрита. Этот образ навеян учением о трех пракрити (природах): *божеской*, *асур* (светлый дух, облако с точки зрения маздаизма). Эта вера древнее ведийской религии и имеет изначальный положительный характер. И, наконец, *ракшасы*, являющиеся злыми духами, людоедами. «Душевная чистота» — это отсутствие обмана, выполнение работы с чистым сердцем. Бесстрашие, сердечная чистота по преимуществу образуют божественную природу. Итак, аллегорический смысл данного стихотворения идентичен сакральному тезису из Иса Упанишад: «*Человек, понимающий, что все творения совмещаются в едином Боге и сознающий таким образом единство бытия, не имеет ни печали, ни иллюзий*». Ср. еще один отрывок из Иса Упанишад:

ॐ असतो मा सद्गमय ।
तमसो मा ज्योतिर्गमय ।
मृत्योर्मा अमृतं गमय ।

[Om Asato Maa Sad-Gamaya |
Tamaso Maa Jyotir-Gamaya |
Mrtyor-Maa Amrtam Gamaya]

Ом веди меня от заблуждений к истине /
Веди меня от тьмы к свету /
Веди меня от смерти к бессмертию [46].

Сравните, еще один аллегорический манихейский гимн, опубликованный Питером Циме в 1968 году [47, с. 45–51], в котором утверждается доминирующая мысль — идти праведным путем Мани, не уклоняясь ни на десно, ни на шюе.

Kök böriteg sini jorïjïn
Qara quzγunteg topraq üze qalajïn
Igke kömüri
Bilegüke jarïteg bolajïn

Серым волком за тобой
ходить пусть я стану,
Черным вороном на земле
пусть я останусь,
Углем против болезни,
Плевком на точильном камне
пусть я стану!

5. *Дидактические сочинения.* К этому жанру относятся переводные покаянные молитвы, которые предписывают как себя вести в том или ином месте. А.-М. Габен и С.Г. Кляшторный считают, что эти молитвы в основном предназначались для «избранных» [34, с. 357].

Широкую известность и популярность в среде «избранных», а также у «слушателей», получила покаянная молитва «Хуастуанифт», названная так по имени заказчика этого текста. Известно, что она была переведена на тюркский язык с несохранившегося согдийского текста [48, с. 32–41; 30, с. 235–236].

Л.В. Дмитриева на основе лондонской, берлинской (манихейским письмом) и петербургской (уйгурским курсивом) копий сумела составить полный свод этого сочинения, состоящий из 221 строки. Выполнила русский перевод с текстологическими комментариями [49, с. 214–232]. Й. Асмуссен, исследуя этот памятник, определил важность этого сочинения для понимания сути манихейской религии и этики [30].

Эта покаянная молитва выполнена в форме мольбы о прощении и покаянии, в ней содержится полный репертуар прегрешений, возможных с точки зрения веры и этики манихейства. Кроме того, молитва содержала перечень манихейских добродетелей. Композиционно она состояла из разделов, оканчивающихся формулой: «Прости наши прегрешения! — Manastarhirza!» Текст покаянной молитвы не датирован. В.В. Радлов и С.Е. Малов считают, что этот текст был составлен в V в. н.э. [50]. Время составления этого памятника письменности на тюркском языке, вероятно, было не в V в., а в VII в., так как в это время отмечается начало распространения манихейства в Средней Азии и далее — в Восточном Туркестане. Британский список включает текст из 338 строк, разделенный на 22 раздела, каждый из которых представляет отдельную группу грехов и покаяний. Ленинградский (петербургский) список начинается с 28-ой строки (с 5-го раздела). Особенность текста состоит в том, что наблюдается частое опускание гласных звуков (например, «quvlad(y)m(y)z»). Что касается расхождения в списках, то в этом отношении они незначительны. Однако в некоторых местах они имеют существенное значение для интерпретации текста. Так, например, из двух вариантов фразы: «nečäeväkurunčaqyed(i)m(i)z ersär» (британский список, строки 112–113) и «nečäeväkkišiurunčaqïnyedim(i)z ersär» (петербургский список, строка 49) содержание последнего списка отличается от первого сравниваемого списка.

Рассмотрим венгерское издание этого памятника письменности [42], сравнивая с изданием С.Е. Малова [50]. Сравнительный анализ показывает нам, что венгерские ученые использовали британский список, который был подготовлен для издания А. фон Ле Коком. Имеются отличия в венгерском варианте издания, касающиеся, прежде всего, употребления некоторых дополнительных знаков. Так, в британском списке часто после слов, оканчивающихся на гласные **ï, ü, i, u**, употребляются те же самые буквы **ï, ü, i, u**. По-видимому, такие идентичные бинарные гласные обозначают долготу гласных, используемых во время литургии. Ср., например: t(ä)ngri-i, qaralï-ï, k(ä)ntü-ü и т.д. Кроме того, в британском списке после конечных гласных букв **a, ä** проставлена буква **h**, например, qïlïnčïngä-h, hirza-h, biligingä-h и т.д. Знак **h** появляется и после долгого гласного **ī**: k(ä)lti-i-h, t(ä)ngri-i-h, jäkli-i-h и т.д. По-видимому, буква **h** в конце слова указывает, что предыдущие долгие гласные произносятся с густым придыханием во время литургии. В венгерском издании эти дополнительные знаки не проставлены. Складывается впечатление, что авторы венгерского издания пытались несколько упростить британский список и тем самым сделать свое издание несколько отличным от британского аналога.

Подобные фонетические особенности в манихейских гимнах можно объяснить следующим обстоятельством: манихеи изучали кондакарные песнопения (кондаки) [120], предназначенные для христианской ранневизантийской литургии. В этих текстах записывались внутрислоговые удвоенные, утроенные гласные в словах, предназначенных для хорового пения во время церковной службы. По-видимому, составители манихейской покаянной молитвы знали подобные тексты, составленные, возможно, учениками Василия Великого (ок. 329–379), Иоанна Златоуста (347–407), и активно использовали бинарные гласные одного и тоже качества в гимнах для эмоционально-экспрессивного воздействия своими молитвами на «слушателей» [51; 52].

Глубокое сращение манихейства с буддизмом и христианством несторианского толка отражено, прежде всего, в дидактическом сочинении «*Священная книга двух основ*». Как полагают

Г. Халун и В. Хеннинг, в этой книге отражаются идеи Мани, записанные им в одной из его семи работ. Другие дидактические произведения построены в форме диалога, по-видимому, под влиянием античной философии и буддийской шастры: учитель — baxšy отвечает на вопросы ученика — titsi [53, с. 184–212]. Подобное эклектичное сращение разных религиозных систем обнаруживаем и в манихейском жанре рассказа — azant (ср.-перс.). Манихейство обладало удивительным свойством проникать в недра других религиозных систем, упрощая их изнутри и превращаясь в антисистему этим же верованиям. Манихейские проповедники искусно пользовались и жанром короткого рассказа, или притчи, прежде всего, для своих проповедей, черпая материалы из литературной или фольклорной традиции ведийской религии, буддизма, христианства, тенгрианства. Ср., например, книгу «Ïrq bitig» X в. из Восточного Туркестана, составленную в манихейском монастыре «Великое облако», состоящую из 65 притч, заимствованных из разных источников.

Дальнейшее развитие этого жанра привело к известной самостоятельности. Наглядным примером такого рода трансформации является библейская «*Книга Еноха*», превратившаяся в «*Книгу гигантов*». В тюркском переводе Енох назван Хунохбурхан — Будда Енох. Эта манихейская книга стала одной из семи канонических сочинений «учения Света» [54, с. 3–11; 55, с. 52–74].

Индийские сюжеты нашли отражение в рассказах о принце Шакьямуни, о сверлильщике жемчуга, о брахмане-астрологе и др. Манихеи-согдийцы пересказывали историю жизни «мудрого Йозипаса», которую узнали тюрки под именем bilge Josypas, то есть познакомились с баснями Эзопа.

Таков широкий круг литературных связей манихейской прозы и поэзии, получивших отражение в тюркских памятниках письменности. Манихеи пользовались и эпистолярным жанром для апологетики своего «учения света». Так, например, дошло до нас письмо некоего согдийца, манихейского динтара, переведенное на тюркское наречие. Письмо сообщает о доброжелательном отношении к идеям манихейства со стороны уйгур-

ского Бегю-кагана, о прибытии четырех согдийских динтаров в столицу Уйгурского (Объединенного) каганата, о ночной беседе с каганом о вере, о процедуре провозглашения новой религии в этой стране [56, с. 31–32].

К сожалению, общая беда всех манихейских рукописей — крайняя их фрагментарность, которая стала серьезным препятствием на пути их источниковедческой и историографической интерпретации. Объяснить эту фрагментарность можно только тем обстоятельством, что манихейство было уничтожено проповедниками ислама, и их книги были «прочитаны» пожирающим огнем, а их иерархи подверглись жестокой казни. Ни толерантные китайцы, ни сами тюркоязычные народы не хотели и не принимали в этом деле никакого участия. По отношению к манихейству у них установилась нейтральная комплиментарность, поэтому и сохранились их тексты в полном объеме до завоеваний их пределов арабами. Однако во время и после исламизации Ирана, Средней Азии и Восточного Туркестана остались жалкие крохи былого величия, былого могущества манихейской религии. Манихеи сумели спрятать остатки своих книг, рукописей в пещерах, определенное число которых было обнаружено и собрано в первое десятилетие XX века экспедициями Аруэля Стейна, Поля Пельо, Альберта фон Ле Кока, Отани Сёсина и Сергея Федоровича Ольденбурга.

Предварительное заключение

Внедрение манихейства, одобренное и поддержанное «Царем веры», то есть манихейским патриархом в Вавилоне, в Средней Азии и Восточном Туркестане привело за собой изменение и системы письма — на смену руническому алфавиту пришло новое манихейское письмо, хотя манихеи продолжали пользоваться руническим письмом на бумаге вплоть до второй половины X в., а также уйгурским курсивом при переводе манихейских текстов и при составлении оригинальных тюркских произведений. В этих текстах наблюдаем заимствования образов из различных мировоззренческих систем как Запада, так и Востока:

зороастризма, ведийской религии, буддизма, несторианского христианства и других мистических теорий разного происхождения. Кроме того, наблюдаем рефлексы и рудименты гностицизма и неоплатонизма. Все это представлено и приспособлено для оправдания доминирующей концепции манихейства — «учения света» и пути освобождения «света» из материального мира.

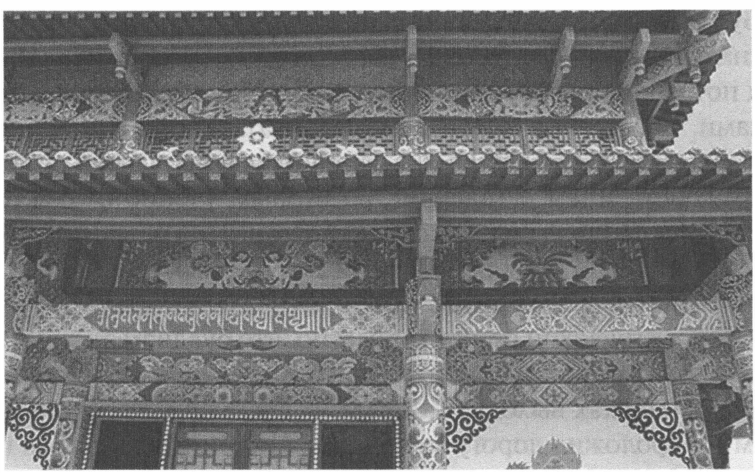
Итак, памятники древнетюркской письменности, обнаруженные на территории Центральной Азии, составляют лишь малую часть того, что было создано тюркскими этносами этого региона. Например, руническое письмо использовалось в разных сферах жизнедеятельности тюркских народов — сакральной, деловой, военной, дипломатической, историко-биографической, а также для записей разных видов фольклора. Так, время существования и функционирования руницеского письма определить трудно, хотя его нижнюю временную границу можно отнести к V или к началу VI в. н.э., а верхнюю временную границу, по-видимому, — ко второй половине XI в. Именно с этого времени руническое письмо стало уступать уйгурскому курсивному письму. Сравните свидетельство персидского историка XIII в. Джувейни, который попросил у сопровождающих его людей во время посещения развалин Ордубалыка прочесть руническую надпись Карабалгасунской трехъязычной стелы, — местные люди объяснили, что это может «прочесть» только шаман во время камлания [61, с. 53–61].

Проповедь манихейства осуществлялась при помощи согдийских купцов-манихеев и через новоявленных неофитов — представителей высшей и местной аристократии. Так, в «Хуастуанифте» — покаянной молитве читаем: «*Бетюрмиш-тархан закончил Хуастуанифт — моление о грехах слушателей*» [50, с. 125]. Однако не только аристократы, но и qara budun (народ) в земледельческих районах испытывали на себе силу манихейской религии. Большинство городского населения и близлежащих районов было втянуто в лоно манихейства и неуклонно следовало правилам жизни «слушателей». Для того чтобы прокормиться, населению каганата нужно было заниматься земледелием, а

на окраинах страны кочевники не придерживались этих запретов, потому что они занимались животноводством, используя тебенёвку, и эти запреты манихейства просто игнорировались, они оставались в лоне своей старой религии. Так, Р. Груссе приводит одно свидетельство, что высшие иерархи манихейства были удовлетворены достигнутыми успехами, по-видимому, в среде городского населения, что «*страна диких нравов, наполненная дымящейся кровью, превратилась в страну, где питаются овощами, страна убийств — в страну стремления к добрым делам*» [57, с. 174]. Однако Л.Н. Гумилев указывает, что «природная воинственность уйгуров не исчезла от поста и молитв, и внешняя политика Уйгурского каганата продолжала оставаться активной» [58, с. 382].

В течение VII–IX вв. силы Уйгурского каганата были подорваны изнутри: произошло разложение аристократии. Манихеи знали одну великую мудрость — «*Как люди высшие действуют, тому низшие подражают*». Началась междоусобица. В это время енисейские киргизы, которых возглавил выдающийся полководец Ажо, объявивший себя ханом в 818 г., с 80 000 войском вторгся на земли Уйгурского каганата, разгромил уйгуров и установил свое господство. Однако трудно согласиться с китайскими летописями, повествующими о том, что воинственные киргизы вдруг допустили китайцев на свои земли, чтобы они у них дома беспрепятственно хозяйничали и уничтожали бы манихейские книги и разоряли бы их монастыри [59, 1, с. 337]. В это время, наоборот, на территорию Восточного Туркестана бежали из Средней Азии последние уцелевшие манихеи от преследования со стороны воинствующих арабов.

Итак, манихейство, буддизм и христианство несторианского толка получили уникальную возможность развиваться параллельно в Восточном Туркестане, то есть между ними сложились паритетные отношения. Об этом свидетельствуют манихейские источники, в которых зафиксированы известия, например, о манихейских монастырях во второй половине X в. на территории Восточного Туркестана [60, с. 166].



ЧАСТЬ II
Буддизм

2.1. Буддизм на окраинах тюркских государств

Вводные замечания

Буддизм первоначально был религией узкого круга монахов, принадлежащих к касте кшатриев, для удовлетворения сакральных потребностей просвещенных людей, не являющихся брахманами. Это учение нужно рассматривать в двух отношениях: во-первых, теория буддизма в основных своих чертах стоит на своем собственном основании, во-вторых, учение Будды было предназначено тем, кто не мог удовлетвориться обычным философствованием в рамках брахманизма. Рассмотрим более подробно эти отношения буддизма.

1. С практической стороны заметно, что буддизм окончательно порывает с пристрастиями индусов к аскетизму. Буддизм в своих установках выходит за пределы брахманизма, своим учением он проложил дорогу за пределы Индии и тем самым превратился в мировую религию, сохранив в своем учении жизненную силу индийской сакральности.

2. Учение Будды давало ясный ответ, что же из себя представляет *страдание*, отчего оно происходит (*причины*, вызывающие страдания) и каким образом можно *освободиться* от него. Кроме того, Будда был весьма далек и от мирских забот. Члены буддийской общины, отталкиваясь от учения Будды, не пытались решать какие-либо мирские проблемы, эти проблемы ими игнорировались и не имели для них никакого значения. Будда не признавал никакой брахманической святыни: ни богов, ни жертв, ни Веды, ни их философию. Он держался в стороне от них. Будда не хотел отнимать у них ни йоты, не желал воспользоваться ни одной строчкой из их идеологической доктрины. Он искал для себя *путь спасения*, которое прошлое не могло ему

указать. Он хотел быть блаженным и, найдя спасение, пожелал *указать дорогу* к нему и другим людям, основав для этого монашескую обитель.

Преимущество буддизма заключалось в том, что во главе этой религии была поставлена определенная личность в качества непререкаемого образца и представителя высшего благочестия. Это была личность Будды, вначале человека и гуру, позднее — святого, но не бога, так как буддизм отвергает бога и божественное творение. Именно этого преимущества не доставало у ведизма со всеми его 500 божествами и его обширной теологией. В буддизме все просто и серьезно — повествуется о деяниях святого человека, как он нашел спасение и каким путем он шел к нему, его короткая речь к людям и доступные изречения его мудрости, наполненные глубоким смыслом, — все это должно было оказать на народ иное влияние, чем пространные гимны о богах и судьбах богов брахманизма, которые к тому же, обладая мистическим наполнением, для большинства оставались непонятными. К этому преимуществу присоединяется и этическое превосходство: переход от религиозного эгоизма к симпатии к верующим. Буддист должен думать не только о своем спасении, но и о спасении других. Он обладает состраданием к судьбе человечества, ведь Будда не хотел по достижении совершенства войти только сам в нирвану, он хотел возвестить человечеству истину и этим указать путь другим для их спасения.

Буддизм является открытой религиозной системой: вступление в лоно буддизма обусловлено было не рождением, как, например, в брахманизме или иудаизме, а *обращением*, то есть жить согласно с истиной, проповеданной Буддой. Итак, буддисты образуют не народ, не закрытую касту, но общину, объединенную невидимой связью святых истин всех людей, принявших эту веру [62, с. 67–73].

Итак, буддизм начинает распространяться в южных пределах тюркских государств. Так, А.Н. Самойлович в историко-географическом очерке [88, с. 3–10] приводит сведения о том, что в Самарканде и Бухаре до завоевания арабами (VII–VIII вв.) были буддийские монастыри, хотя в одном и том же городе

были храмы христиан и огнепоклонников. Например, в окрестностях Балха еще при сасанидах процветал буддийский монастырь «Наубехар». Вблизи Самарканда в горах и области Шавдар находилось несторианское селение. В Бухаре существовал базар Махруз, где два раза в год проходила ярмарка буддийских идолов. В древней части Бухары рядом с Рамуш был храм огнепоклонников [Ibid., с. 6–9]. Буддийская религия стала созвучной настроениям городских субпассионариев многих княжеств Центральной и Средней Азии. Однако на кочевников Великой степи это учение не оказало существенного влияния. Находясь в лоне тенгрианства, они не могли искренне принять буддизм, и он был для них непонятным и чуждым в силу того, что если они, кочевники, и подвергались аккультурации, то за короткое время взаимного общения их ценностные ориентации оставались незыблемыми.

Приступим к изложению буддийской литературы.

Канон буддийских текстов носит название *типитака* — на языке пали (язык буддийского канона в форме, существующей на о. Шри-Ланка. Используется как язык буддийской религии), на санскрите — *трипитака* («тройная корзина»). Ранние буддийские тексты были записаны на языке пали на пальмовых листьях и занимали три корзины, отсюда и название канона. Три части, на которые он делится, носят названия: *винайя-питака* — это этика, включающая дисциплину и церемониал, *сутра-питака* — догматика и *абидхамма* — метафизика.

Буддийская литература подразделяется на южные и северные источники. Например, северные источники имеют те же главные части, что и южные, но отличаются от них в некоторых существенных пунктах, канон менее определен и закончен. Это объясняется тем, что в то время, как южное ответвление буддизма имеет одну общую традицию, северное направление распадается на многие секты, различные воззрения которых обнаруживаются и в буддийской литературе. Прежде всего, сюда относится обширная литература, найденная в Тибете, заключающая в себе множество канонических и апокрифичных сочинений в переводах, которые составлены по санскритским и палийским

оригиналам, начиная с VII в. н.э. Например, «*Канджура*» состоит из ста рукописей, а «*Танджура*» — из 225.

Буддизм распространяется сначала в Тибете, начиная с VII в. В это время правил царь Сонгцэн-гампо, который постоянно проявлял великую заботу о духовной культуре своего народа и под влиянием двух своих жен, из которых одна происходила из Непала, а другая была китайской принцессой, ввел буддизм в своей стране, за что обе царицы пользовались божескими почестями. Однако религия, введенная в Тибет в VII в., не была уже древним учением монашеской обители: это был махаянизм. Учение и практика этого направления были пронизаны шиваизмом и тантризмом. Это учение, попавшее на новую почву, было иным, чем у себя в Индии, так как народы Тибета находились на другом витке этногенеза. Поэтому для понимания и осмысления тибетского, кашмирского и китайского буддизма, проникшего в Западный и Восточный Туркестан, необходимо обратиться к следующей рубрике.

Буддизм в Западном и Восточном Туркестане

Для понимания центрально-азиатского буддизма необходимо учесть два момента. Во-первых, произошло заметное изменение религиозного мировоззрения самих тибетцев, оказавшихся на окраинах Восточного Туркестана. Они начали со сбора санскритских буддийских текстов и переводили тексты махаяны на тибетский язык. Они начали проникать в пределы Дуньхуана, что позволило тибетцам познакомиться с китайским буддийским центром и перенять их опыт организации библиотечного дела и тиражирования буддийских сочинений при помощи ксилографии. Состав тибетского буддийского канона («*Канджура*» и «*Танджура*») представлял из себя исключительно махаянические тексты, которые были популярными на окраинах каганата, в городах, еще со времени Тобо-хана. Эта популярность проявлялась в среде аристократии и торгового люда, то есть эта религия имела определенное локальное распространение в пределах полусамостоятельных городов-полисов. Во-вторых, тибетский народ в своей основной массе был носителем

архаичного язычества, народного представления — практики *ми-чой* (тиб. mi chos 'религия людей') и сложной религиозной системы — *лха чой* (тиб. lha chos 'религия богов'). Религия *бон* осмысляется либо как смесь шаманских и анимистических верований, либо как смесь индуизма и философии буддийской школы *Ньингма* (буддийский орден в Тибете). На самом деле *бон* — исконная тибетская религия, повлиявшая на развитие пришедшего в VII в. в Тибет буддизма. Они оказывали друг на друга перманентное влияние, и сформировалась своеобразная «система сообщающихся сосудов», приносящая взаимное духовное обогащение [63]. Такое бинарное сакральное состояние способствовало скорейшему и безболезненному восприятию махаянского пантеона, а затем и переосмыслению функций ряда бодхисатв, таких как Авалокитешвара, ставшего духовным покровителем Тибета, Вайрочана — покровителя Хотана, Манджурши — покровителя демонов вод и др. Тибетцы на окраинах каганата приняли участие в формировании нового направления буддизма — *ваджраяны*.

М.И. Воробьева-Десятовская пишет, что «буддийские мантры и дхарани, сходные по форме с заклинаниями и воинскими кличами тибетских племен, равно как и прочих горцев и кочевников, обитавших в Восточном Туркестане и на прилегающих территориях, легко могли включить в свой состав эти заклинания. Именно поэтому дхарани из Восточного Туркестана... апокрифичны и не следуют правилам составления индийской дхарани и мантр». Далее она указывает, что «йогический транс напоминал транс шаманов, хорошо знакомый тибетцам...», и делает следующее обобщение: «Поэтому, с одной стороны, тибетцы легко могли воспринять эти стороны буддийской практики, найденные в Дуньхуане, которые показывают, что становление тантризма как основного направления тибетского буддизма в последующий период началось в годы пребывания тибетцев в Восточном Туркестане. Таким образом, тибетцы также внесли свой вклад в формирование центрально-азиатского буддизма и заложили основы тантризма, использовав местные наджраянские традиции» [64, с. 187]. Для этого М.И. Воробьева-Десятовская приводит доказательства из письменных источников, из которых явствует, что тибетцы в VII–VIII вв. «продолжали

придерживаться традиционных верований»; об этом свидетельствуют их имена, не связанные с буддийской традицией. Ср., например: «Большинство же имен небуддийские: они содержат элементы lha "бог", khro "гневный" и др.». Далее она приводит список имен собственных из документов, хранящихся в Петербургском отделении Института востоковедения РАН: *Чхадраг* «тот, у кого надежная доля», *Ка-драг* «благополучный», *Тагсия* «удачливый тигр» и др. [Ibid., с. 188].

О том, что тибетцы, попав в Восточный Туркестан, сохраняли свои традиционные обычаи, говорят документы, в которых содержатся описания некоторых обрядов *бон*. Так, умерших оплакивали жены, «семь шаманов *бонпо* и два старших шамана, всего девять, все вместе, с того времени, когда жена начинает оплакивать [умершего], ежедневно требуют, чтобы каждый человек [участвующий в церемонии], выпивал по десять полных ложек вина...» [Ibid., с. 188].

Ф. Томас привел один языческий обряд изготовления klud — чучела из соломы, при помощи которого живые пытаются дать выкуп, умилостивить душу умерших, чтобы помочь отправить ее в царство мертвых: «*В сумерки в виде одной порции еды душа должна быть помещена в thugs-klud. Затем, после того как дана полная ложка еды для вселения души, на следующий день три полные ложки пищи, смешанной с ячменем, должны быть даны чучелу. Считая, что душа уже вселилась после принятия одной ложки пищи, несут во двор в определенное место, в которое должен прийти злой дух, хворост и вместе с хворостом выбрасывают чучело, быстро произнеся бранные слова...*» (док. M1, VI, 2a [65, 4, с. 480]). После этого чучело, по-видимому, сжигали. Описанная церемония представляет собой типичный обряд религии бон и шаманизма, к тому же этот обряд сохранился у народов Сибири и Европы.

На территории Западного и Восточного Туркестана и Дуньхуана начали возводить буддийские монастыри, храмы и ступы по прямому указанию цэнпо, но утверждать, что местное население так быстро переходило в лоно новой религии, было бы опрометчивым утверждением. Даже при глубокой и длительной аккультурации ценностные ориентации сохраняются у контактирующих этносов. Этот процесс длительный и иногда зависит от не-

которых социальных факторов и потрясений, от которых иногда зависит выбор жизни или смерти, но в отношении буддизма этого явления не наблюдалось из-за толерантности господствующей власти к различным верованиям того времени [66; 67]. Кроме того, буддизм имел свои специфические черты: помимо махаянских сутр, в Дуньхуане были обнаружены тибетские рукописи, содержащие мантры и сутры ваджраяны. В монастырях были найдены тексты, в которых проповедовался тантризм — «Панчаракшасутру» («Сутра пяти защит»). Эти и другие подобные тексты были написаны в традициях махаяны, знаменуют собой переход к ваджраяне и представляют собой сборники сутр и заклинаний. Это вызывало определенные трудности для понимания, осмысления и принятия этой веры кочевниками. В этих текстах содержится описание буддийского пантеона, например, в двух хинаянских сутрах из берлинской Турфанской коллекции — «Атанатикасутра» и «Махасамаджасутра» — описываются имена божеств, ракшасов, якшей, злых и добрых духов (в том числе духов земли, гор, вод, воздушного пространства) — всего около 500 единиц наименований. Все это вызывало естественные трудности для понимания у простых людей. Такие буддийские тексты предназначались только священнослужителям и монахам [64, с. 189–190]. Но не это было главным, миссионерская деятельность среди населения затруднялась естественными причинами и условиями: тибетцы воспринимались коренным населением настороженно, они хотели быть своими среди чуждого им народа, у которых не совпадали стереотипы поведения с автохтонным населением, хотя позже между ними установилась стойкая нейтральная комплиментарность. Хотя после распада Уйгурского каганата в 840 г. часть сары уйгуров во главе с шадом Текином ушла в провинцию Ганьсу, где они вошли в лоно тибетского буддизма, сохраняя элементы шаманизма, которые в качестве ценностной ориентации не подверглись аннигиляции. Тогда как манихеи использовали для проповедей помощь согдийских купцов и авторитарную власть местной аристократии, что приводило к определенному успеху по внедрению своей религии, прежде всего, среди городского населения.

Итак, буддизм, манихейство, несторианское христианство сосуществовали в едином вмещающем и кормящем ландшафте, и каждая религия боролась за души местных этносов. Буддийские авторы Турфана и Тарима, чтобы быть более успешными в своих миссионерских действиях, превращались в настоящих вольнодумцев, создавая оригинальные тюркские сочинения, пытались перетянуть на свою сторону людей. Наше «панорамное» видение проблемы позволяет сделать следующие широкие обобщения.

Предварительное заключение

На окраинных землях тюркского каганата, в Западном и Восточном Туркестане параллельно существовали как минимум два мировоззрения: древнеарийский культ Митры-бон и разные формы буддизма — кашмирский тантризм, китайская форма чан-буддизма созерцания и индийские хинаяна и махаяна. Все эти сакральные течения были, по своей сути, прозелитическими и распространялись в оазисах бассейна Тарима и Забайкалье. В Яркенде и Хотане восторжествовала махаяна, которая затем была вытеснена воинствующим исламом, в Куче, Карашаре и Турфане утвердилась хинаяна, которая мирно уживалась с несторианским христианством, а в Забайкалье распространилась бон — религия предков и потомков Чингисхана. С христианством религия бон находила общий язык, но китайские учения тюрки, тибетцы и монголы почему-то отвергали, это коснулось и чан-буддизма. Это было не случайным явлением, потому что с Китаем и китайцами у тюрков комплиментарность была отрицательной, а вот с Тибетом — положительной, но с конкретным тибетцем отношения становились нейтральными, то есть переходили в прагматическую плоскость общения [43, с. 382].

2.2. Древнетюркские тексты буддийского содержания

Коллекция древнетюркских рукописных и ксилографических памятников письменности составляет либо фрагменты, либо относительно полные списки тех или иных произведений,

которые в той или иной степени отражали буддийский канон. Кроме того, сюда нужно отнести апокрифы и сочинения, которые были предназначения для чтения и были идеологически связаны с буддизмом, то есть в большей или меньшей степени имели отношения не только с буддизмом, но и с другими религиозными системами или сектантскими течениями внутри мировых религий. Буддийские памятники письменности написаны в подавляющем количестве так называемым уйгурским курсивом, в меньшем числе — руническим письмом, или встречаются тексты на бумаге и на отдельных предметах и иссеченные на скалах одиночные надписи. Например, на правом берегу реки Или, в ущелье Тайгак имеется надпись, выполненная письмом брахми и буквами греческого алфавита [66, с. 51]. Так, например, руническую надпись обнаруживаем на монете из Монголии: «qum^{a}š b^{a}qšy qutl^{u}y bolzun» — «*да будет благословен Кумаш-бакши*» [68]. Этимология имени неясна, что касается b^{a}qšy, то это слово обозначает ‘буддийский вероучитель, наставник’ [69, 5, с. 501], которое встречается в «Сутре золотого блеска» (X в.) [70, с. 82] и в древнетюркских манихейских текстах VIII–IX вв. Это слово имело широкое хождение в устной речи тюркских народов, приобретшее устойчивое значение ‘лекарь, занимающийся лечением больных от разных недугов’ [71, 2, с. 56].

Летом 1969 г. Ф.Х. Арсланова вела раскопки могильника, расположенного на правом берегу Иртыша, вблизи с. Зевакино Шемонаихинского района Восточно-Казахстанской области. Была обнаружена находка в кургане № 146 — бронзовое зеркало с рунической надписью (IX–X вв.). Палеографическое сопоставление надписи показало, что она ближе всего относится к енисейскому варианту рунического письма. Текст внешней зоны: isi / kün^{i}s^{i}n / säsär / quty / b^{a}s^{a}r /. — Перевод: «*Знатная женщина освобождается от своего [чувства] зависти [гнева].* Ее счастливый удел [ее благость] наступает». Текст внутренней зоны: jäbči / jägrän / s(?)lü /. — Перевод: «Ябчи — рыжий ... дракон» [72, с. 306–315]. Весьма вероятна связь слова jäbči с рядом терминов, передающих значение ‘ярко-красный, пурпурный цвет’ (järin, jäpkil, jäpkin, jäpün) [12, с. 257]. По-видимому, предпочтительнее перевод — «огненный (ярко)-красный ... дракон». Как отмеча-

ют Ф.Х. Арсланова и С.Г. Кляшторный, изображения драконов на зеркалах получили особое распространение в VIII–X вв., в Танской империи был учрежден официальный императорский культ пяти драконов в 713–714 гг., а дракон, как известно, является буддийской символикой.

Этот текст содержит идею прижизненного воздаяния. Содержание этой короткой фразы подводит читателя к идеологической системе, в основе своей отвергающей наиболее сильные эмоции мирского бытия. Построение сентенции в форме оппозиции состояния благости чувству характерно, прежде всего, для буддийской этики, буддийского «пути спасения», где подавление неблагоприятных мирских дхарм в сотеорологическом аспекте является одним из элементов психики архата. В буддизме развита и идея воздаяния (bujan < санскр. punya) как обретения благодати (qut, qut bujan) при жизни [73, с.48]. Эта находка верхнего Прииртышья, хотя и косвенно, указывает, что *кимаки* (восточная ветвь кыпчаков) не избежали влияния буддийской религии.

На территории Семиречья мы имеем единственную буддийскую надпись на скале в ущелье Тайгак, на правом берегу реки Или, высеченную греческими и латинскими литерами, и текст — письмом брахми: «Om mani padme chum» — «*О, сокровище на красном лотосе, аминь*», «кириллическая» надпись ИСАГ 1080 (буддийское летоисчисление) [66, с. 51].

А.-М. Габен считает, ксилография появилась в Турфанском оазисе в относительно позднее время. Этим способом тиражировались тексты, написанные только уйгурским курсивным письмом [74, с. 221–223]. Существует другой подход в датировке древнетюркских буддийских памятников письменности, созданных уйгурским письмом, в работе Й. Лаута, который выделил раннюю группу переводных сочинений и назвал их «доклассическим слоем». Й. Лаут считает, что первые переводы буддийских текстов на тюркский язык сделаны с согдийских переводов, и, следовательно, эти переводные тексты сохранили лингвистические приметы более древних тюркских манихейских текстов VIII–IX вв. Естественно, что при позднейших переписках языковые различия стирались, но в некоторых рукописях XI в. сохранились рудименты более древних языковых форм и слов, заимствованных из согдийского языка. К таким

«доклассическим» текстам Й. Лаут относит найденную в 1959 г. в Хами древнетюркскую рукопись «Майтрисимит» (293 листа), которая дошла до нас в фрагментарном виде [75].

Подавляющее количество поздней буддийской литературы — это проза, переведенная с китайского языка. Эти переводы приписываются Шынгко Шели-тугунгу. Известно, что он переводил и с тохарского языка, и с санскрита, об этом свидетельствуют колофоны в некоторых рукописях. Такое многообразие языков и письменности Й. Асмуссен объясняет тем, что две независимые линии буддийской традиции, сложившиеся за пределами Индии, сакско-тохарская и согдо-китайская, слились только в тюркских переводных памятниках письменности [30, с. 145].

Приведем один уникальный фрагмент с текстом буддийского содержания (шифр хранения Sj3Kr/7), датируемый Л.Ю. Тугушевой VII–VIII вв., который был приобретен Н.Н. Кротковым и сейчас находится в коллекции древнетюркских рукописей Санкт-Петербургского отделения ИВ РАН [39, с. 105, 250]. 13 вертикальных стихотворных строк древнетюркского текста написаны беглым курсивом и обрываются на середине строки. Стихотворение, посвященное восхвалению Будды, представляет собой старейшее поэтическое сочинение на тюркском языке, записанное на бумаге.

1. B[urxa]n atlïγ baqši-qa
2. Budγïl arïγ özinkä
3. Bursaŋ quvraγ ärdini-kä
4. Bodumïn tutušu ïnanurmän

5. Ba üšik-tin bälgürmiš
6. Badma linqu-a-ta törümiš
7. Bärkišlämiš aj üzä
8. Baγdašïnu olurur

9. ärtiŋü jörüŋ tört qol-luγ
10. [a]druq-ïn ärdini tümäklig
11. …tidim tüpü-lüg

12. äsri torqu bältürük-lüg
13. El[i] gi-dä tolp

1. В учителя по имени Будда,
2. В его чистую (священную) сущность,
3. В общину драгоценную,
4. Всем своим существом я верую.

5. Он появился из буквы ба,
6. Он возник из (цветка) красного лотоса,
7. Подобне луне в период полнолуния,
8. Он сидит, скрестив ноги.

9. С четырьмя необычайно белыми руками,
10. Каждая из которых (украшена) драгоценностями,
11. ...с головой, увенчанной диадемой,
12. С полосатым шелковым поясом,
13. В руках все [39, с. 105].

Привлекает внимание сочетание слов — Bursaŋ quvraγ ärdinikä («в общину драгоценную»), которое имеет отношение к буддийской магической формуле: «Om mani padme chum» — «*О, сокровище на красном лотосе, аминь*», которую писали на флагах, или оставляли записи на камнях у дороги, что служила оберегом для буддиста во время его странствий по пределам страны. Ведь Будда появился из буквы «*ба*», а его община драгоценна и возникла из цветка лотоса.

Анализ этого произведения может привести и к парадоксальным предположениям, например, по проблеме заимствования некоторых слов в том или ином языке, и к возможности определения языка-посредника в процессе заимствования. Так, М. Фасмер вслед за А. Брюкнером, Маценауэром и А. Преображенским считает, что слово *бурса* («духовное училище, общежитие при нем») проникло в русский язык из польского языка — *bursa*, начиная с XVI в., или благодаря немецкому слову *Burse*.

Это слово восходит к среднелатинскому слову *bursa*, в греческом слово βύρϛα — «мешок», но в результате семантического сдвига получило значение «товарищество» [76, 1, с. 247]. Однако в латинском и среднегреческом языках слово *bursa* могло подвергнуться диффузии непосредственно из тюркского языка, которое было привнесено купцами по Великому шелковому пути вначале в Византию, а затем в результате дисперсии оно было усвоено некоторыми европейскими языками. Ведь у сочетания слов bursaŋ quvraγ — только одно значение: «община».

Теперь о поэтическом своеобразии этого стихотворения. Это произведение представляет собой не простое восхваление Будды, а является поэтической парафразой буддийской сакральной магической формулы. По форме и по размеру оно приближается к интонации живой тюркской речи, а по содержанию насквозь пронизано идеями буддизма.

Близкими по содержанию к этому стихотворению обнаруживаем стихи Чисуя Тудуна, посвященные буддийской тематике. Приведем некоторые отрывки его стихов из публикации Л.Ю. Тугушевой.

Bir aγïz qja edgü söz bar sözlejin saŋa
Birdem kirtgünüp tuɗγïl jemü sizinme maŋa //
Biratja tigli mani sinte tip birgil aŋa
Birök tapsar ol erdinig ne satïγ muŋa

Я имею сказать нечто хорошее, скажу (это) тебе,
Прими с полным доверием, хорошо (?),
и не сомневайся во мне
Скажи, что жемчуг, называемый «причинностью»,
у тебя и отдай ему,
Если он обретет эту драгоценность, что может быть
ей противопоставлено?
.....

Aqaš-taqï aj teŋri-ni atqanmïš bolup

Aj-a-taqï erdini-ni ïčγïnïp salm-a //
Alqu ödte taštïn sïŋar tilemiš bolup
Anuq buz-nï suv timetin arsïqïp qalm-a

Прельстившись луной на небосклоне,
Не упусти драгоценность, (лежащую) на ладони; //
И всякий раз, судя по внешнему виду,
Явный лёд не признавая водой, не оставайся
в заблуждении.

.....

Jaj-qï suv-nï qïšqï ödte buz tijür-ler
Jana jaj-ïn qïš-qï buz-nï suv tip tijür-ler //
Jaŋïlduq-ta čïn burqan-nï [köŋül] tijür-ler
Jaŋïlmaduq-ta [köŋül]-ni ök burqan tijür-ler

Вешнюю воду зимой льдом называют,
Снова весной зимний лед водой называют, //
В [момент] заблуждения истинного Будды
мыслью называют,
Когда не заблуждаются, мысль Буддой называют.

Каждая строфа распадается на две семантически уравновешенные части. Мысли одной части эксплицируются во второй. Такое явление нами описано в первой части — очерках по языковедению настоящей работы. Мы обозначаем его как дистрибутивную предикацию, наблюдающуюся в тех местах древнетюркского дискурса, которые напрямую связаны с конфессиональной ситуацией. Иначе говоря, они связаны с системой религиозных установок, — всюду, где автор понуждает читателя / слушателя обратить внимание на важность той или иной мысли, сентенции или на особенность тех событий, которые он описывает, оценивает и т.п. Эта предикация была известна византийским и славянским авторам. По-видимому, это следствия или последствия культурно-исторических связей разных супер-

этнических объединений друг с другом. Приведем один пример из «Синайской псалтыри»: νομοδέτησον μὲ κε ἐν τὴ ὁδώ σον // κὰτ ὁδήγησον μὲ ἐν τρίβω ἐνυέια [40, с. 112, 148] — законъ положи мзне гн пѹть твон // н наставн мѧ на стьзѣ правѣю [Ibid., с. 32, XXVI, II].

Такую систему стихосложения разрабатывал и другой поэт — Пратья-шири. Он в своих стихотворениях о мудрости оставил образцы подобного стихосложения. Приведем отрывки из его сочинений из публикации Л.Ю. Тугушевой.

Jükünürmen bilge bilig paramit qutiŋa
Qop-ï arïγ münegüsüz jig öküš tip //
Qopdïn sïŋar burqan-lar-qa ögidilmiš
Qolulaju ülgülejü bolγu-luy-suz
Quruγ bilge bilig saŋa jükünürmen

Я поклоняюсь величию (благодати)
добродетели, мудрости,
Во всем чистой, безупречной, лучшей, обильной
(ее) считая, //
Буддами всех сторон прославленная,
Не поддающаяся измерению,
Отрешенная мудрость — тебе я поклоняюсь!

Qutrulmaq-nïŋ jalaŋuz jolï siz bolmaq-tïn
Qop-tïn siŋar jana aïin jol joq-ïntïn
Qut-qa tegmiš burqan bašïn tözun-lerke
Qop ödler-te tapïnγuluγ tajaq-ï siz

Потому что Ты — единственный путь спасения,
Потому что во все стороны нет иного пути, //
Ты, достигший благодати Будды, для благородных
Являешься опорой во все времена, достойной
поклонения!

Итак, сущность этого явления в языке буддийских поэтов состоит в том, что об одном и том же в сходной поэтической конструкции говорится дважды: это некая остановка поэтической мысли, повторение близкой мысли, близкого суждения, или новое суждение, но о том же самом явлении, событии, мысли.

Подобное сходство с поэтическими творениями Чисуя Тудуна и Пратья-шири обнаруживаем в творчестве другого поэта — Кики, посвященном восхвалению будды Амитабхи. Ср., например, отрывок из его стихотворения:

Abita teŋri burqan-ïγ
Ajaju saqïnmaq ömekig //
Amrïlïp olurγu djan-ïγ
Aju söz-leju birelim.

О том, как о божественном
Будде Амитабхе
С благоговением думать, //
О дхьяне, где обретают успокоение,
Давайте же расскажем.

В этом стихотворении воспевается один из будды махаяны и ваджраяны Амитабхи. Основным каноническим текстом Амитабхи является «Сукхавативьюха», созданный в I веке н.э. Амитабха достиг состояния будды, но прежде он был бодхисатвой по имени Дхармакара. Именно он создал вокруг себя поле будды, как указывают тексты, он обладал всеми совершенствами, вокруг которого страдающие люди могли бы возрождаться, уверовавшие в Амитабху. Это поле называется буддийским раем сукхавати, которым он стал управлять. В другом тексте «Амитаюрдхьяна сутре» (VII в.) приводятся способы созерцания и постижения Будды (дхьяна, где обретают успокоение) и 16 способов для достижения рая *сукхавати* [77, с. 41]. Культ Амитабхи возник в Индии в начале нашей эры и оттуда проник в оазисы

Тарима. Поэты-буддисты используют часто «*страну полного счастья*» — artuqraq meŋilig uluš-uγ — это есть буддийский «*западный рай сукхавати*», который сумел создать Амитабха. Он находится на западе, одет в красное одеяние, сидит на павлиньем троне в позе созерцания, держа чашу подаяния в руках. Его праджней считается Пандаравасини, из нее эманирует бодхисатва Авалокитешвара. Земным соответствием Амитабхи считают Шакьямуни.

Из анализа тюркских буддийских стихотворений явствует, что авторы хорошо знали все тонкости канонических текстов махаяны, связанные с представлениями об Амитабхе, в том числе с содержанием сутр «Сукхавативьюха» и «Амитаюрдхьяна». Так, в оазисах Тарима и Турфана создавались буддийские школы, в которых обучались и тюркские отроки. Главная цель миссионеров — это перетянуть воинственных кочевников в лоно буддизма, используя для этого метод «мягкой силы», тем более, они находились в постоянной оппозиции к манихейским и христианским общинам в Восточном Туркестане. Буддийские общины поддерживала императорская власть Поднебесной, она желала и стремилась при помощи буддизма смягчить природную агрессивность кочевников и закрепиться в западном крае «четырех инспекций» — так называли китайцы еще в раннем Средневековье земли Восточного Туркестана.

Наряду с Амитабхой в буддийской поэзии тюрков фигурирует популярный в махаянском буддизме образ бодхисатвы Манджушри. Его называют единственным учеником Будды Шакьямуни, именно он провозглашается мудрейшим, как и бодхисатва Вималакирти [78, с. 83–116]. В буддийской поэзии предлагается для türk budun образ будды грядущего Майтрейя, грядущего ученика Манджушри, обитавшего в Täŋri Тушита до времени сошествия в мир, населенный людьми. Сохранилось только 20 стихов неизвестного автора, в которых он обращается к Майтрейе. По своей эмоционально-экспрессивной силе эти стихи приближаются к древней тюркской народной лирической

поэзии. Приведем один отрывок стихотворения неизвестного автора из публикации Л.Ю. Тугушевой.

Tört šlokluγ nom üze
Tutčï öger-men üzüksüz

Tüs berip munï teg bujanïγ
Tušajïn siziŋe majtri

Sansarta irinč mini teg
Saqïnsar erti kim me joq

Šašmaqsïz burqan bolmïšta
Saqïnγïl mini majtri.

При помощи законов шлоки
Непрестанно тебя прославляю.

Вот так, утратив с тобой, Майтрейя!
В сансаре нет никого,
Кто бы мог подумать обо мне, бедняге.

Став незаблуждающимся буддой,
Подумай обо мне, Майтрейя!

Этот фрагмент представляется каким-то отрывком эпической поэмы, так как начало стихотворения начинается со слов: Tört šlokluγ nom üze («при помощи законов шлоки»). Шлока — это особый размер стиха: 2 (8 + 8), являющийся основным в эпической поэзии древней Индии. Настоящий фрагмент состоит из четырех двустиший и в структурно-семантическом отношении распадается на две части, каждая часть эксплицирует значение друг друга с одинаковой силой. Такая оппозиция предназначена для раскрытия значения концепта samsara, который обозначает ‘проистечение’, ‘мировой поток жизни’ [79, с. 327]. Этот текст

отражает в определенной степени древнеиндийское абстрактно-религиозное созерцательное мироощущение окружающей действительности. Ведь samsara в «Бхагавадгите» — это Пракрити в ее проявлении. Это и Пуруша, который, попав в этот поток, уносится им до тех пор, пока у него не появятся сила и желание выбраться из потока «на тот берег». Сказано, что мудрые переплывают сансару на корабле знания. Вишну-Кришна говорит, что он извлекает преданных ему бхакт из сансары силой любви. В анализируемом фрагменте лирический герой, утратив добродетель, надеется выбраться из сансары не с помощью мудрости и знания, а все его помыслы о спасении направлены к Майтрейе, который должен найти бедняге путь спасения. Перед нами типичное субпассионарное состояние человека, который зажат в тисках мирской жизни и не знает, как найти выход из создавшегося положения. Ему остается войти в лоно буддизма и надеяться на помощь Майтрейи.

Сохранившийся фонд буддийской поэзии на тюркском языке составляет около 1500 стихотворений. Этот фонд показывает, что эти тексты были главным оружием буддийской миссии среди тюркского населения по усмирению агрессивного начала у кочевников, эта миссия увенчалась успехом в городах Центральной Азии. Тибетские, кашмирские и китайские миссионеры при помощи буддийских школ в южных пределах каганата, искусно используя привычные и любимые формы народной поэзии тюркских народов, находили психологически приемлемые способы пропаганды буддийской веры, внедряли свои идеи в головы субпассионариев Тарима и Хотана и там находили благодатную почву для расширения своей веры. Они специально в своих проповедях и в поэзии сознательно отказывались от абстрагированных форм изложения своей веры. Буддизм стал соритмичным настроению и состоянию людей городов Восточного Туркестана. Что касается большинства кочевников, то они вместе с опомнившимся каганом Тобо-ханом (Таспаром) отказались от этой веры в пользу привычного для тюркских народов тенгрианства.

Утверждения С.Е. Малова, К. Кудара, П. Циме и других ученых о том, что основной священный канон буддийской письменности был переведен на тюркский язык, подтверждается археологическими разысканиями. В 1901 г. немецкий исследователь Г. Хут вел археологические разыскания в Восточном Туркестане и подверг исследованию орнаментацию некоторых керамических сосудов. Так, на одном сосуде он обнаружил сходство с буддийскими памятниками искусства северо-западной Индии. Кроме того, на сосуде «Урна с прахом» определил два типа людей — один из них «воинственный», а другой — «женственный». Прически мужского населения Хотана напоминали китайских паломников [80, с. 150–157]. Итак, канон буддийской письменности, состоящий из «трех корзин» (Трипитаки), был переведен на тюркский язык, Тхеравада — фрагментарно [50, с. 142; 81, с. 269–318].

По мнению С.Г. Кляшторного, самыми полными и наиболее распространенными буддийскими памятниками письменности тюрков были произведения махаянического толка, которые были обнаружены в Турфанском оазисе. Однако он здесь же утверждает, что оба толка буддизма бытовали в тюркской среде одновременно, но только территориально были разграничены [34, с. 363].

А.-М. Габен считает, что специальные тексты Винаи являлись дисциплинарным уставом сангхи, тексты «Пратимокша-сутры» и некоторые другие были написаны более сложным абстрагированным языком. Эти тексты предназначались для специального внутреннего пользования, то есть служили для узкого цехового применения. Подобные книги и правила монастырского братства — tojyn, tojun — оглашались на определенном литургическом языке, может быть, на санскрите или на тохарском языке, и, конечно, литургия и сами тексты были недоступны для понимания простыми людьми [44, с. 227–228]. А.-М. Габен и К. Кудара пишут, что буддийские монастыри отгородились неприступной стеной от окружающей их жизни. В этих монасты-

рях сложилась собственная школа экзегетики «Абхидхарма», в лоне которой проблемы дхармы, по-тюркски *darma*, рассматривались в метафизическом и этико-психологическом аспекте. Эти вопросы излагаются в тюркской книге «Абхидхармакоша-сутры», которая хранится в стокгольмском собрании центрально-азиатских рукописей [74, с. 222; 82, с. 325–346].

В XI в. появились тюркские переводчики буддийских книг. Самым талантливым из их числа был Шынгко Шели-тутунг, который сделал прекрасный перевод буддийской сутры «Altun jaruk». Две легенды из этой сутры опубликовал с русским переводом С.Е. Малов [50, с. 137–199]. Тюркские переводы Шынгко Шели-тутунга преследовали миссионерскую цель — обращение в буддийскую веру kara budun, и главная особенность его переводных текстов заключается в том, что они написаны ярким и доступным для понимания языком.

Миссионерская деятельность буддистов дала свои первые ощутимые результаты лишь к XI в. В это время среде мирян возросла популярность Амитабхи (владыки «рая Сукхавати») и его эманации Авалокитешвары, который в тексте «Саддхармапундарике» уже представлен как милосердный бодхисатва-спаситель, помогающий тем, кто уверовал в него. Он может принимать разные облики и, отзываясь на мольбу страждущих субпассионариев, проникать для их спасения в разные сферы сансары.

Тюркская версия «Саддхармапундарики» восходит к китайскому источнику, где Авалокитешвара является самым популярным образом махаяны. Здесь он именуется Гуаньшиинь — 'наблюдающий за звуками мира'. К сожалению, в тюркском переводе сохранилась лишь 25-я глава, которую в китайских списках именуют как «Сутра лотоса благого закона». Эта глава была издана В.В. Радловым по рукописи Азиатского музея [83]. Тюркский перевод этой сутры был осуществлен в конце IV — начале V в. знаменитым Кумараджиевым. Особый колорит петербургскому списку этой сутры придает вставка, содержащая обет бодхисатве, приносимый купцами-буддистами оазиса Тарима

в момент опасности [Ibid., с. 21]. Такой же эмоционально-экспрессивный колорит окрашивает и другой тюркский перевод «Дишаствустиксутры» [84]. В этой небольшой по объему рукописи, написанной уйгурским курсивом, имеются подстрочные глоссы на языке брахми. Она является переработкой с целью приблизиться к духу простонародья Центральной Азии [37, с. 224]. В этой сутре Кубера (Вайшравана) — бог якшей в индуизме и бог процветания в северном буддизме — назван богом Хотана.

Распространению буддизма среди народа способствовали тексты *аваданы* и *джатаки*, составляющие больший процент в сутрах махаяны и хинаяны. Персонажами авадан выступают представители простого народа, а в джатаках — животные [85].

Содержание в буддийских текстах сформировало особый мир таримской буддийской мифологии, и это произошло благодаря тому, что тюркские переводчики и авторы оригинальных сочинений опирались на исконно тюркские фольклорные традиции, которые и сделали возможным восприятие идей буддийской религии в этнической среде горожан Центральной Азии. Эти элементы в творчестве авторов буддийских текстов подвергались исследованию Р. Арата, С.Г. Кляшторного и др. Так, С.Г. Кляшторный отмечает, что «при переводе или переложении на тюркский язык религиозных текстов уйгурские переводчики нередко передавали живую речь персонажей буддийских авадан привычными выражениями и пословицами (sav), явно восходящими к обиходной речи читателей-тюрок» [34, с. 367]. Об этом свидетельствуют публикации Р. Арата, который утверждает, что существовали отдельные сборники «мудрых речений». Список «мудрых речений» открывается словами Yime türk savynda bar («из тюркских пословиц имеются еще»). Он приводит восемь пословиц. Ср., например, некоторые из них: Er quty beliŋ, sav quty teriŋ — *«Достоинство мужа — в страхе [который он внушает], ценность воды — в [ее] глубине»*; qoču taγynta qaplan joq, quduγ suvynda balyq joq — «*В горах Кочо нет тигров, в колодезной воде нет рыбы*»; taγta uz joq, saj jasyta bel joq — «*В горах нет прохода,*

на равнине нет холма» [45]. Приведем одну пословицу из работы П.М. Мелиоранского («Киргизские пословицы и загадки») [86, с. 48–49], которая по своей форме идентична пословицам Кочо.

Атанда жоқ арғымқ, ананда жоқ арғымқ, саған не керек? Шал қоадан қарғымақ. — «*С отцовской (стороны) у тебя нет аргамака (скакуна-жеребца), с материнской (стороны) у тебя нет аргамака. Что же тебе надо? Выпрыгнуть из плетеного загона*», то есть «человеку без славных предков не отличиться, не возвыситься».

Из этого сравнения мы видим, каковы были в древности общие корневые истоки праязыка тюркских народов. Паремия — это составляющая часть идиоматичного состояния языка этноса, сформировавшаяся в древности и сохранившаяся во времени для всех родственных языков.

В назидательных буддийских новеллах встречаются вставные конструкции, которые восходят к фольклорной основе тюркских народов, их именуют taγsur («стих») или уг (jуг) — «песня». В казахском фольклоре такой жанр обозначается термином «жыр». Это жанр песни, выражающий скорбь об умерших или погибших. Шынгко Шели-тутунг в «Altun jaruk» приводит jуг («песня-плач»), посвященную погибшему сыну:

Ne ada erti adajym
Körkle kja ogüküm
Ölmek emgek nečükin
Syntyda öŋre ölmekig
Bulajin ni künki am
Körmejin erti muny teg
Uluγ ačyγ emgekig

Что за беда случилась, мой любимый?
О, мое прекрасное дитятко!
Так почему же смертные муки
Прежде [меня] погубили [тебя]?
Мне бы быть в могиле

Прежде тебя! Что за день!
Тогда не терзался бы я
Великой тяжкой болью! [50, с. 178–179].

Приведем для сравнения заключительную часть «Жоқтаған жыр» (из собрания В.В. Радлова) [87, с. 32], в которой находим сходство по форме построения с жанром jуг у Шынгко Шели-тутунга.

Хан иеміз кеткенде,
Бір күнде кетті базарым.
Жаздыгүні болғанда,
Күннің көзі байланған,
Ақ сұнкар ұшып айналған.

Когда ушел от нас мой хан,
Вмиг исчезли и радости мои.
Случилось летом,
Померкло солнце,
Сокол белый, покружившись, улетел.
(перевод А.К.)

В казахском тексте предвестником смерти являются затмение солнца, а белый сокол — символ дневного света, исчезающий во время затмения. У Шынгко Шели-тутунга могила как тьма, закрывающая свет разума от тяжкой боли утраты.

Предварительное заключение

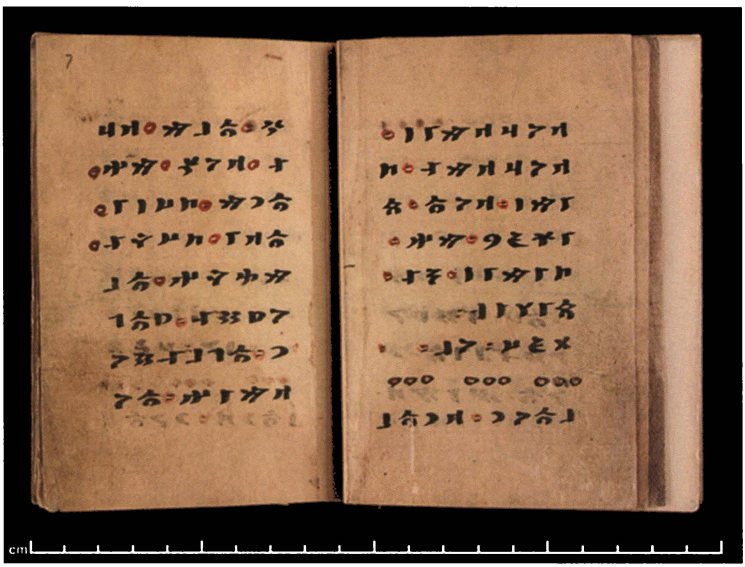
Таким образом, буддизм в Западном (до VII в.) и Восточном Туркестане (к XI в.) и в южных пределах каганата постепенно трансформировался в тюркоязычной среде и в течение длительного времени стал отдаляться не только от тибетской культурной традиции буддизма, но и от кашмирской версии этого религиозного течения. Если в первые века буддийской миссии среди тюрков связь с индийской и тибетской культурной ойкуменой ощущалась сильнее, то в первое тысячелетие трудно постигае-

мые понятия буддизма подверглись вытеснению простой идеей посмертного воздаяния на «чистой земле» в «западном рае Сукхавати». Это совпадало с душевным складом субпассионариев Самарканда, Бухары, Тарима, Турфана и Хотана. Этот душевный склад городского жителя удерживала слабеющая популярность культов Майтрейи и Авалокитешвары, так как усиленная мольба к милости божества сформировала особую силу покаяния и обрядов, обетов и магических формул. К тому же появились специальные ритуальные действа, которые предопределяли помощь Täŋri — покровителя в выходе из сансары. Эти идеи развивались в буддийской переводной канонической и оригинальной апокрифической литературе, созданной на тюркском языке.

Однако буддизм был вытеснен из Западного Туркестана арабами в VII–VIII вв., а в оазисах Тарима, Турфана и Хотана он был уже на излете. Правители и население этого региона Восточного Туркестана и на окраинах тюркских каганатов не дождались той помощи от буддизма, на которую они так ратовали и надеялись. Особенно это проявилось во время вторжения войск халифата в течение 1207–1211 гг. на эти территории, местное субпассионарное население не смогло устоять перед натиском агрессивных и пассионарных арабов, и вместе с гибелью княжеств Центральной Азии был вытеснен и буддизм в восточные пределы ойкумены восторжествовавшим исламом.



Манихейские иерархи (фото Альберта фон Ле Кока, 1910 г.)



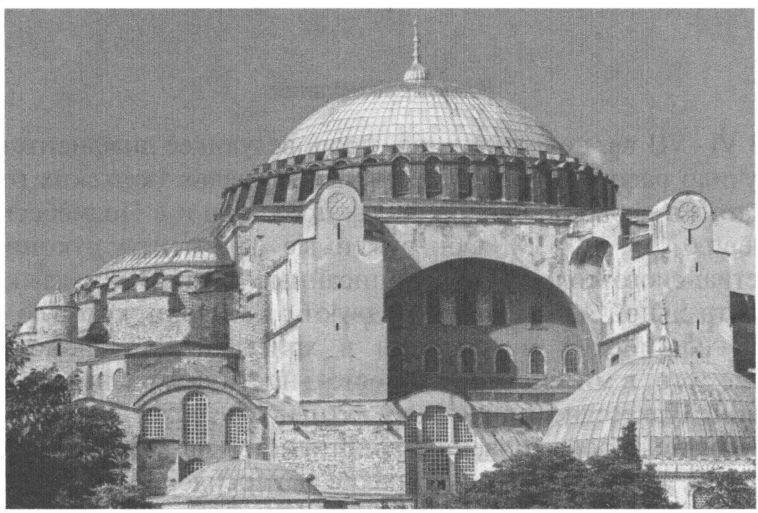
«Ïrq bitig» — манихейская книга рассуждений откровений X в. из монастыря «Великое облако». Коллекция А. Стейна, хранится в Британском музее



Тибетский буддийский храм сарыуйгуров, Сунань, 2012 г.
(фото М. Ескеевой)



Фрагмент из «Диатессарона» на среднегреческом языке из раскопок в г. Дура-Европосе в 30-х гг. XX в. (хранится в библиотеке Йельского университета, США)



ЧАСТЬ III
Христианство

3.1. Христианское диафиситство на окраинах тюркского каганата

Вводные замечания

В VI–VII вв. несторианство, проповедующее диафиситство, получило распространение в южных пределах тюркских государств, а в первой половине VII в. проникло и в Поднебесную империю [89, с. 533]. Обнаруженные фрагменты рукописей христианского содержания, написанные согдийским языком, в Центральной Азии свидетельствуют о той роли, которую сыграли согдийские миссионеры в христианской проповеди. Кроме того, в миссионерской деятельности в Западном и Восточном Туркестане принимали активное участие и иранские несториане. Проникновению христианства на Восток способствовали, прежде всего, сирийские и персидские купцы-христиане. Об успешной деятельности несторианских священнослужителей говорят свидетельства, опубликованные в очерках А.Н. Самойловичем в 1903 г. (извлечения из труда В.В. Бартольда): вблизи Самарканда были несторианские селения, в Бухаре рядом с храмами зороастризма возводились христианские церкви. В окрестностях Балха в IX в. был буддийский монастырь «Наубехар» [88, с. 3–10]. Христиане в Средней Азии были великими веротерпимцами, находясь в толерантной среде населения.

Истоки христианского диафиситства

Сирийская христианская церковь, арамейская в своей основе, определилась во II в., но формально подчинялась константинопольскому патриарху, и только в середине V в. окончательно отделилась от православной церкви после ожесточенных дебатов по поводу сущности Христа, соотношения его божественной и человеческой природы. Ср., например, свидетельства визан-

тийского хронографа Георгия Амартола: «Появился некий Павел из Самосаты, который стал утверждать, что Христос имеет два естества, существующие раздельно: физическое и духовное. Затем появляется Феодор из Киликии, утверждавший, что Христос — обычный человек, являющийся одним из нас, которому посчастливилось получить благодать Божию именоваться богом и благодаря Иорданскому крещению сподобиться дара Святого Духа. Поэтому в Христе два безначальных отделенных друг от друга естества. Появляется Несторий родом из Германикии Сирийской, который, заняв престол епископа в Константинополе, стал оппонентом ортодоксальному христианству (V в.). Он злонамеренно говорил о двух естествах Христа, вслед за Павлом и Феодором, своими отцами, следуя. Этот злобный Несторий стал третьим защитником иудейской ереси, утверждая, что Христос сам по себе — это одно, а Бог Слово — другое» [32, с. 255–256; 90, с. 322–324].

В 451 году на IV Вселенском Халкедонском соборе был принят православный (кафолический) догмат о неслиянности и нераздельности божественной и человеческой природ Иисуса Христа. Однако сохранение их особенностей при совмещении в едином лице вызвало ожесточенные возражения и споры с обеих сторон. Восточная Сирийская церковь склонилась к диафиситству, учению, разграничивавшему две природы и допускавшему возможность лишь относительного, внешнего их слияния. Это направление получило название несторианство — по имени константинопольского патриарха Нестория (умер в 431 г.). Он был самым ярым апологетом диафиситства, осужденного за ересь уже после его смерти на III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г.

Однако киликийская, египетская и западная сирийская церкви придерживались прямо противоположной позиции, склоняясь к монофиситству — учению о единой, божественной сути Иисуса Христа, а человеческую природу считали лишь атрибутом Бога-Сына, не имеющим самостоятельного значения. Последователей этого учения стали называть «яковитами» — по имени Якова Барады (541–578), одного из ярких и агрессивных сторонников этого направления VI в., а само учение получило наименование — *монофелитство* (μύνος ‘единственный’, θέλημα ‘воля’). Учение монофелитов представляло собой официальный

компромисс ортодоксальных и монофиситских взглядов: у Иисуса Христа две природы, но одна воля и энергия — Бога-Человека. Монофелитство было осуждено как ересь на шестом Вселенском соборе 680–681 гг. [90, с. 18; 91, с. 36].

В ходе противостояния диафиситов с монофиситами верх взяли последние. Несториане-диафиситы вынуждены были бежать в Нисибин, этот город в то время принадлежал сасанидскому Ирану. Они утвердились среди христиан Ирана, и в 484 году персидская христианская церковь, приняв несторианство, окончательно отделилась от Западной Сирийской церкви.

Несторианская церковь начала оказывать влияние по двум основным для нее направлениям — Индия и государства Юго-Восточной Азии, Западный и Восточный Туркестан и Китай. Это влияние распространялось в основном по тракту Великого шелкового пути, вокруг которого возникали торговые колонии и караван-сараи. Продвижение христиан на Восток усилилось, когда начались гонения на них в Иране. Об этом сообщают киликийские источники [92, с. 158–159]. В V–VI вв. христианство начинает проникать в Согдиану, затем диафиситство получает пристанище в Семиречье, об этом свидетельствуют археологические данные, а также сирийские, согдийские и тюркские надписи и тексты [93].

Проникновению христиан в Западный Туркестан способствовали некоторые исторические события. Так, в 565 г. тюрки нанесли поражение эфталитам, а в 566 г. произошел раздел владений эфталитов между Ираном и каганатом. В 567 г. Мугань-каган посылает посольство в Иран, там тюркских послов вероломно убивают по приказу шахиншаха Ирана. В 568 г. Мугань-каган готовится к войне с Ираном и отправляет посольство Маниаха в Константинополь, чтобы заручиться поддержкой василевса державы Пурум. В это время Мугань-каган проявляет активный интерес по контролю над трактом шелкового пути. Купцы-несториане получили доступ для передвижения по этой важной торговой артерии, а такой возможности они не хотели упустить, и стали вести искусную и бойкую торговлю между Востоком и Западом. Попутно занимались проповедью и внедрением христианства среди местного населения. А предпринятый тюрками

поход в 569 г. против Ирана был попыткой оттеснить иранцев от этого великого тракта. Однако со смертью Мугань-кагана изменяется и отношение к несторианам. Так, взошедший на престол Ашина Тобо-каган обращает свой взор к буддистам, но затем, спустя некоторое время, приходит горькое разочарование. Это можно объяснить тем, что идеология буддизма была не по душе пассионарным тюркам, она, скорее, была созвучна настроениям субпассионариев городского населения, но только не агрессивным и воинственным тюркским витязям. Однако широкие слои тюркского населения не принимали христианства по двум причинам: во-первых, литургия велась на согдийском языке и была понятна только согдийскому этносу, во-вторых, христианство распространялось стихийно, не насильственным путем, то есть без государственной поддержки. Л.Н. Гумилев отмечает одно обстоятельство в характере тюркских правителей. Тюркский каган рассматривал, например, принятие диафиситского христианства только ради общего оформления единого фронта, с одной стороны, против Ирана и мусульманских стран, с другой, против злейшего врага — Китая [94, с. 106]. Как только цель была достигнута, тюрки оформляли другую идеологическую концепцию, например, Тобо-каган пытался использовать буддизм в своих целях, чтобы вместе с Тибетом выступить против Поднебесной империи, но когда цели достигались, тогда и забывалось обещание о принятии чуждой для них веры.

Итак, начиная с VII в. и уже к середине VIII в. обстановка в Центральной Азии коренным образом стала изменяться. К этому времени завершается завоевание арабами Ирана и Средней Азии, они принесли с собой новую религию — ислам, которую насильно внедряли местному населению под высоким налоговым давлением или угрозой смерти.

Источниковедческие вопросы христианства

Представление о христианской литературе Центральной Азии дают найденные в Восточном Туркестане фрагменты религиозных текстов. Большая часть фрагментов обнаружена в

развалинах монастырей в Булайике, расположенных на севере оазиса Турфана, а также на территории Кочо. Эти тексты были собраны экспедициями Альберта фон Ле Кока в 1902–1914 гг. [95, с. 17]. Рукописи были написаны на парфянском, среднеперсидском, согдийском, сирийском (древний диалект арамейского языка) и древнетюркском языках. Сохранились, к сожалению, лишь отдельные рукописи, листы и фрагменты христианских и манихейских текстов. Фрагменты датируются VII–XI вв., среди них преобладают согдийские тексты. А.Б. Никитин считает, что согдийский язык среди христиан Центральной Азии был вторым сакральным языком церкви наряду с сирийским языком. Вторичность согдийского языка объясняется тем, что на этот язык были переведены сакральные тексты с сирийских источников. Переводились евангельские тексты, произведения теологов, мемры (легенды о мучениках), гомилии, гимны и молитвы. Среди ветхозаветных текстов преобладают псалмы и новозаветные фрагменты в сирийском каноническом варианте — Пешитта (сводная версия четырех евангелий). Сохранились фрагменты двуязычных новозаветных текстов, в которых отдельные эпизоды и фразы и даже целые отрывки написаны на сирийском языке и сопровождаются согдийским переводом [89, с. 544].

Источниковедческим вопросам христианства посвящены специальные труды и статьи С.С. Аверинцева, В.А. Матвеенко и Л.И. Щеголевой, В. Зундермана, Э. Захау, О. Хансена, П. Циме, Й. Асмуссена, А.Б. Никитина и других ученых, в работах которых представлены истоки и состав христианской литературы Центральной Азии.

Далее представим краткую источниковедческую сводку христианской литературы.

Сирийские сакральные тексты

Фрагмент «*Худры*» состоит из шести листов. Он представляет собой несторианский часослов. Э. Захау считает, что данный текст был создан в X–XII вв. [96, с. 966]. Текст *гимна*, исполнявшегося в день св. Марии в пятницу после Рождества. Этот гимн мог быть в составе несторианских сборников гимнов.

Э. Захау определяет дату его составления — IX–X вв. [96, с. 970]. Фрагмент из *диафиситского служебника* представляет собой отрывок из рождественского гимна. На листе имеются пометки, указывающие, на какую мелодию этот гимн должен исполняться [96, с. 974]. *Сирийский текст* IX–X вв., который хранился в императорской библиотеке в Запретном городе Цзыцзиньчэн и был описан Саэки. Этот текст является фрагментом «*Дакдам ва дхатар*», который был включен в диафиситский изборник и предназначался для воскресных богослужений. Этот текст, возможно, попал в Китай вместе с сирийскими купцами-миссионерами [97, с. 316].

Среднеперсидские и парфянские сакральные тексты

Рукопись *переводных псалмов* на 12 листах. Эта рукопись была отредактирована в середине VI в. несторианским патриархом Мар Аббой. Фрагмент содержит псалмы 94–99, 118, 121–136 несторианского канона. Й. Асмуссен сличил данный текст псалмов с канонической сирийской Псалтырью и выявил некоторые расхождения. При этом он установил, что среднеперсидский перевод имеет общие сходные черты с массоретской редакцией, разработанной в VI–X вв. в талмудических академиях Вавилона и Палестины [98].

Отрывки апокрифического текста «*Речений Иисуса*», исследованные В. Зундерманом, определены как фрагменты, близкие к «*Логиям*» Евангелия от Фомы, известного по коптской версии из Оксиринха [99, с. 404].

Мелкий на двойном листе фрагмент *Псалтыри* на парфянском языке. В. Зундерман полагает, что парфянский отрывок евангельского текста, содержащий повествование из «*Страстей Иисуса*», входил в какое-то неизвестное манихейское сочинение [99, с. 389]. Последовательная расположенность фрагментов соответствует «*Диатессарону*», представляющему собой «евангельскую гармонию» (διὰ τεσσάρων, букв. означает ‘через четыре’), составлен Татианом около 170 г. с использованием четырех канонических евангелий. Татиан пытался создать еди-

ное повествование о жизни и учении Христа. Принято считать, что «*Диатессарон*» играет важную роль в изучении формирования новозаветного канона. Так ли это было на самом деле? Для прояснения этого вопроса обратимся к Хронике Георгия Амартола: «*А после Адриана царствовал Антонин Благочестивый, 22 года. При нем Поликарп, ученик Иоанна евангелиста, Юстин философ и Дионисий, епископ Коринфский, мучены были, и Татиан и Вардисиан, еретичеству начальники, и Прискилла и Максимилла, лжепророчицы фригийские, известные были*» [90, с. 309; 32, с. 245]. Во времена Георгия Амартола в ортодоксальной Византии Татиана считали гностиком, исказившим канонические сакральные тексты, к тому же он был верным учеником гностика философа Юстина (см. иллюстрации).

Несториане использовали до V в. сирийскую версию «Диатессарона» для богослужения. Кроме того, манихеи заимствовали из него многое, растащив на цитаты евангельские истории и похождения Христа для усиления своей сакральной доктрины [99, с. 389].

Ф.В.К. Мюллер в 1915 г. изучал ираноязычные тексты в оазисе Турфана, где были найдены два крупных (девять и четыре отдельные листы) текста и два мелких отрывка с псалмами на новоперсидском языке и параллельным сирийским текстом [100, с. 215].

Согдийские фрагменты христианского содержания

Перевод *псалмов* с сирийской Псалтыри. Фрагмент сохранился в копии, сделанной В. Ленцем.

Компилятивные *новозаветные тексты*. В 1907 г. Ф.В.К. Мюллер, сопоставляя и сравнивая согдийские тексты с другими сакральными евангельскими текстами, привел квантитативную характеристику: 19 цитат взяты из Евангелия от Луки, 16 — от Матфея, 15 — от Иоанна и три — из послания к галатам [100]. Эти отрывки заимствованы не из канонических текстов четырех Евангелий, а из диафиситских сочинений несториан, которые использовались при литургии, на это указывают и сирийские заголовки [101, с. 93].

«*Речения Иисуса*». Это неканоническая согдийская версия, основой которой могло быть одно из апокрифических евангелий [99, с. 403].

Отрывок из апокрифических «*Деяний апостола Петра*» в свободном переложении. Фрагмент повествует о торжестве апостола Петра над Симоном-магом, которого Георгий Амартол считает основным оппонентом апостола Петра, представителем гностического учения, «*отца всех ересей*». Он подвергает критике гностические взгляды Симона-мага на 12 листах своей «Хроники» [90, с. 10, 157, 227, 252–255, 257–260, 306–307; 102, с. 17; 101, с. 45]. Место происхождения этого апокрифического фрагмента неизвестно, есть только предположение, что он первоначально был переведен в Сирии или Палестине около 190 г. Принято считать, что первым переводом считается латинский [103, I, с. 133].

Фрагмент *апокрифа* пророка Даниила, который соответствует в большей степени сирийской версии [100, с. 96]. Георгий Амартол приводит в хронике цитаты из пророчеств Даниила на 40 страницах, в которых осуждаются люди за разные грехи и преступления [90].

Фрагмент *апостолического учения*, который представляет собой краткое изложение апостолического канона. Излагаются основы организации христианских общин и литургия [101, с. 98]. «Учение апостолов» известно и под другим названием — Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων. Оно написано в первой половине III в. в Сирии. Причина появления этого памятника письменности в том, что апостолы, видя опасность со стороны лжеучителей, собрались и составили это учение, в котором прописали нравственные основы церкви и дисциплины христианина. Оригинал не сохранился. Есть только переводы учения на сирийский, арабский, эфиопский и коптский языки. Однако в IV веке это учение было интерполировано еретиками — гностиками и манихеями.

Фрагменты *мемр*. Сюда относятся многие переводные отрывки жизнеописаний христианских мучеников. К середине XX в. были отождествлены отрывки жизнеописаний святых Анахиты, Абухормизда, Пефиона, Ядзина, Тарбона, Шахдоса, Евстафия, Феодосия, Сергия, Барбашемина, Мидиса, Ктесифона [102, с. 18; 101, с. 96], св. Георгия [104], св. Серапиона Сидонита [101, с. 96]. Об этих мучениках обнаруживаем следующие сведения в «Хронике» Георгия Амартола: в Сардике в 343 г. состоялся собор,

на котором были осуждены Маркелл и Фотин, объявившие, что «Христос — худой человек», второй собор — в Гангpах, против мессалиан, учеников Евстафия Севастийского, которых стали именовать евхитами, призывавшими христиан отказаться от крестного знамения и поста. Они утверждали, что нужна только молитва, за что были изгнаны в Памфилию. Сергий, патриарх константинопольский, проповедовавший монофелитство, обвиняется за соглашательство с диафиситами. О св. Георгии он пишет: «*До Кара это было (199 г.), при царствовавших прежде в Риме Траяне и Севере. После того как Кар умер от красной немочи, а Карин ослеплен был, Карина убил некий Апр римлянин, и воцарился Нумериан (2 года). При нем мучены были святой Георгий и святой Вавила в Антиохии. Этого Нумериана убил Диоклетиан, бывший в сане дуки Мисийского*» [90, с. 358, 18, 326]. О Серапионе обнаруживаем сведения в лекции Ф.К. Бёркитта: Серапион стремился, как повествует о нем Евсевий, чтобы христиане не читали канонические Евангелия. Сирийские епископы разрешили читать еретическую гармонию «Диатессарон» своей пастве по одной простой причине, что этот текст был написан на родном сирийском языке [106]. Итак, в мемрах несториан признавались святые мученики монофелитов, диафиситов и монофиситов.

Согдийские нарративные описания о епископе Бар Шаббе и царице Шир и о христианизации Восточного Ирана [101, с. 95]. Бар Шабба — основатель христианской общины Мерва, столицы Северного Хорасана. Он проповедовал в этом городе в конце IV в. н.э. во времена царствования Шапура II. Успех его миссии подтверждается археологическими данными: бронзовые монеты с изображением креста [105, с. 164–170].

Согдийский перевод *гомилии* сирийского теолога-поэта Мар Бабия Меньшего из Нисибина (начало VII в.) [107, с. 64–67]. Практика составления гомилии предназначалась для защиты основных догматов христианства. Так, одна гомилия Афраата «*О мессии, что он сын божий*» направлена против иудеев, заявлявших, что христиане поклоняются человеку, которого называют сыном божиим вопреки слову самого Бога: «Я есмь Бог,

и нет Бога, кроме меня». Афраат утверждает, что он Сын Божий и Бог, рожденный от Бога.

Сочинения христианских богословов, как греческих, так и сирийских. Фрагменты сочинения Евагрия Понтийского «Против еретиков», написанного в конце IV в. в Египте. Перевод сделан с сирийской версии, в которой содержатся цитируемые Евагрием отрывки из Ветхого Завета. Отождествлено семь фрагментов этого произведения [102, с. 97; 107; 101, с. 97]. Георгий Амартол дает следующую справку, что Евагрий — философ из Александрии во время правления Константина III. Он был последователем известных богословских мужей каппадокийских, знал сочинения философов Оригена, Дидима Слепца. Однако спустя более столетия отношение к Евагрию меняется, и его вместе с Оригеном и Дидимой Слепцом причисляют к числу еретиков, которые были осуждены на 5-м Вселенском соборе за свои «вольнолюбивые» философские высказывания, иногда выходящие за рамки ортодоксальной православной религии. Кроме того, Григорий Амартол приводит его некоторые смелые высказывания, например, «*...он называет еврейский язык сирийским, потому что в древности Иудейскую землю Сирией именовали и палестинцев сначала сирийцами называли*» [90, с. 58]. *Сочинения Палладия*, одного из талантливых учеников Евагрия, посвящены жизнеописанию своего учителя Евагрия в «Лавсаике»; известно другое сочинение — «*Диалог о жизни св. Иоанна Златоуста*». Сохранился только согдийский фрагмент Палладия [108, с. 117].

Лист из «*Речений св. отцов*» вошел в состав сборника изречений египетских монахов, составленный в конце V в. на среднегреческом языке, в основе которого лежит коптская устная традиция [101, с. 97; 107, с. 70–73].

Отрывок *исторического текста* об основании христианской общины в сирийской стране [101, с. 98–99]. Так, Ф.К. Бёркитт приводит из «Церковной истории» Евсевия следующее высказывание, что эта история и приведенные в ней факты не вызывают сомнения в их подлинности и древности. Это рассказ о начале христианства в Эдессе. Правитель этого города отправляет посольство в Иерусалим для встречи с Мессией. Посольство от

имени Абгара просит Мессию, чтобы он приехал в Эдессу и жил бы с ними и исцелил бы от болезней людей и самого Абгара, правителя Эдессы [106].

Кроме того, сохранились следующие мелкие фрагменты на согдийском языке: дидактическая молитва из избранных сочинений раббана Шемаона, фрагмент на пяти листах об обретении истинного креста в Иерусалиме, отрывок сочинения сирийского богослова Дадишо Катрая, фрагмент из труда сирийского автора Иоанна Дейлемита, послание пресвитера Сергия монаху Давиду, диалог ученика и учителя о Ное и св. Марии, фрагмент, содержащий рассуждения о десяти заповедях и о пищевых запретах и др.

Итак, сравнительный анализ христианских текстов, обнаруженных в Центральной Азии, показывает, что фрагменты текстов в общей сложности являются согдийскими. Это свидетельствует, что главными проводниками диафиситского христианства на Востоке были согдийские миссионеры.

3.2. Древнетюркские памятники письменности христианского содержания

На севере Турфана, в предгорьях Тянь-Шаня, около Булайика и Куртка при раскопках монастырских развалин экспедиция А. фон Ле Кока отыскала немалое количество бумажных фрагментов с рукописными текстами на сирийском, среднеперсидском и согдийском языках. Вместе с этими фрагментами были обнаружены тексты рукописей, написанные уйгурским и сирийским письмом на тюркском языке. Эти памятники письменности были написаны христианами диафиситами. Малое число тюркских рукописей объясняется тем, что литургия велась на сирийском языке, тюркские же тексты были апокрифами и служили не только для чтения, ибо главное их назначение — пропаганда христианства среди местного населения [102, II, с. 29; 109, с. 48–49; 34, с. 365–367; 110, с. 399–429].

Самыми крупными и значительными по содержанию и по объему являются два фрагмента на тюркском языке.

Крупный фрагмент был издан Ф.В.К. Мюллером в 1908 г. [111, с. 5–10], а затем С.Е. Малов в 1951 г. публикует этот тюркский текст с русским переводом [50, с. 131–138].

Этот текст рукописи содержал тюркскую версию о поклонении волхвов младенцу Христу. Основой текста явилось апокрифическое Евангелие от Иакова. Повествование Иакова в тюркской среде было дополнено еще одним эпизодом, известным только в тюркской версии: *младенец Христос отламывает кусок каменных яслей и вручает его волхвам. Они бросают слишком тяжелый камень в колодец, и вдруг над колодцем поднимается ослепительное сияние. Волхвы начинают каяться в содеянном, и «от того случая причиной почитания огня волхвам служит это обстоятельство»* [50, с. 131–138]. По сирийской версии число волхвов было 12. Кроме того, фраза «почитания огня» связывает этот текст с иранской мифологией, персонификацией огня с Атаром: *Бог создал небо, воды, землю, растения, животных, человека и «во всем этом был распределен огонь»* [112, с. 72]. По «Видевдату» и «Михр-яшта» огонь смертен, его существованию постоянно угрожают силы тьмы.

Итак, этот фрагмент тюркской рукописи не только дополняет эпизод апокрифического Евангелия от Иакова, но и содержит аллюзию на иранскую мифологию Атара. Ср., например: «(...) *вот почему с тех пор и по сей день маги поклоняются огню*», — утверждается в отрывке. Об этих огнепоклонниках и их храмах писал в своих путевых записках в путешественни по Персии Марко Поло, о них же обнаруживаем сведения в очерках В.В. Бартольда, посвященных Западному Туркестану [113, I, XI; 88].

А. фон Ле Кок в 1922 г. опубликовал другой фрагмент — *молитву* из жития св. Георгия [114, с. 48–49]. Главная мысль молитвы в «Житии Георгия» — сохранение чистоты души и верность своей вере, призыв к «укреплению духа воинству на супостаты одоление». Приведем историческую справку о св. Георгии из «Хроники» Георгия Амартола. Во время царствования Нумериана подвергается мученической смерти в Антиохии св. Георгий вместе со св. Вавилой. Во времена Диоклетиана, Нумериана, Кара, Карина христиане испытывают страшные гонения. Они приказывали, чтобы по всем городам и странам христианские

церкви разрушить, а их книги сжечь. По их указам повсюду хватали христиан, требовали у них отречься от своей веры и приносить жертву только эллинским богам. Из-за этого многие христиане были перебиты, они приняли «страстотерпческий венец». Среди них был и св. Георгий [90, с. 326].

Был найден и опубликован ряд других фрагментов. Например, один из них определялся то как отрывок из гадательной книги [115, с. 1202–1218], то как апокрифическое речение [116, с. 693–696]. П. Циме опубликовал несколько мелких отрывков христианского содержания из Берлинского собрания рукописей [117, с. 661–668; 118, с. 271–272; 119, с. 221–232].

Определение точной даты создания тюркских христианских текстов вызывает определенные трудности. Это связано, прежде всего, с тем, что анализ содержания этих текстов показывает, что на их составителей явное влияние оказывали не только буддийское мироощущение, но и другие мистические воззрения народов Востока.

Предварительное заключение

Сирийская христианская церковь стала соперничать и противостоять византийской церкви, стремилась превратить сирийский язык, наряду со среднегреческим, в сакральный язык. И когда она окончательно оформила свои догматы в русле диафиситства, то долгие споры и жестокие обвинения друг друга в ереси продолжались еще на нескольких Вселенских соборах, пока не произошел полный разрыв Сирийской церкви с теми, кто желал еще компромисса со стороны монофелитов к диафиситам. Оставались непримиримыми только монофиситы, которые сами еще не определились в своих основных символах веры, и только обвинив в ереси несториан, в 451 г. на IV Вселенском соборе приняли свои догматы веры. А за двадцать лет до этих событий, в 431 г., умирает патриарх Несторий, диафиситы-несториане начали подвергаться гонениям в метрополии и вынуждены были спасаться от верной гибели; начался их исход на Восток. Вначале они закрепились в Иране. Здесь в 484 г. произошло отделение Восточной Сирийской церкви от Западной Сирийской. С этого времени начинается исход несториан в пределы Западного и Восточного Туркестана. В этой части ой-

кумены начался процесс христианизации среди автохтонного населения: возводились монастыри, при них появлялись приходские школы, где молодые отроки стали получать наряду с религозным и светское образование.

Представители христианского диафиситства в Западном и Восточном Туркестане создали переводную христианскую литературу на тюркском языке. Тюркские христианские памятники письменности в основном сложились из переводов среднеперсидского, парфянского, сирийского и согдийского языков, в основе которых лежат тексты, созданные на сакральном среднегреческом языке.

Заключение

Монография «*Palaeoturcica: манихейство, буддизм, христианство*» посвящена сакральному движению разного толка и направления как с запада, так и с востока на территорию Западного и Восточного Туркестана.

История манихейства связана, прежде всего, с борьбой с христианством на Западе, когда в ойкумене люди не хотели и не умели отличить идейные основы христианства от манихейства, при некритическом восприятии казалось, что они одинаково признают сочетание двух стихий: Света и Мрака. Но манихеи считают «мраком» материю и человеческое тело, приносящее зло, а христиане видят в этом мире творение Божие и благословляют радости жизни, брак, любовь к родине. Эта борьба манихейства с христианством началась с конца III в. и продолжалась вплоть до XII в., хотя в начале своего появления и те и другие подвергались жестоким гонениям в Римской империи. В Византии началась охота на представителей манихейства, и их подвергали мучительной смерти. Массовый исход манихеев начался в VI в. сначала в Равенну, а в X в. — в Лангедок. Смутные времена охватили всю Европу, и это продолжалось в течение X–XII вв. Французские манихеи-альбигойцы изнуряли свою плоть постом и самобичеванием, аскезой и коллективным развратом, после чего, как они думали, ослабленная материя должна выпустить душу из своих оков. Эти манихеи были похожи на тех же католиков. Для того чтобы выжить, манихействующие феодалы со своими рыца-

рями и напуганные католики бюргеры (Burger) высказывались за развитие устойчивой социальной системы общества, но высказывали противоречивые по отношению друг другу взгляды. Все это приводило и углубляло кризис в обществах и грозило распадом и аннигиляцией многих государств, и только прижимистые, но умелые и трудолюбивые крестьяне (Bauer) старались держаться в стороне от этих разрушительных сил. Так манихеи вели себя везде одинаково: в Византии, Европе, Иране, Центральной Азии и на подступах к Поднебесной империи. В связи с пропагандой отрицания жизни на них началась охота еще при папе римском Льве I (443 г.). Наличие двух стереотипов поведения и его непримиримость превратились в глобальное явление. На этом кровавом фоне появились первые ростки инквизиции, которые привели к истреблению манихеев и их приверженцев, позднее в этом кровавом водовороте оказались многие безвинные люди.

В VI в. произошел массовый исход иранских манихеев в Западный и Восточный Туркестан и далее в Поднебесную империю. В 694 г. в Чанъане толерантные китайские мудрецы начинают изучать манихейскую доктрину.

В середине VIII в. манихейство находит благодатную почву в Уйгурском (Объединенном) каганате. В 759 г. Бегю-каган встретился с манихейскими проповедниками, и несколько позднее манихейство было объявлено «истинной» религией. Манихейцы умели привлечь на свою сторону богатых согдийских купцов, которые торговали по тракту Великого шелкового пути. Так манихейство воцарилось в стране, и когда каганат был захвачен енисейскими киргизами (840–847), манихеи выжили и адаптировались в изменившихся условиях. Уйгуры разделились на две части: одна ушла в Турфан, а другая — в Ганьжоу. Киргизы в своем большинстве поклонялись Тенгри и Умай, а также параллельно практиковали шаманизм. Кроме того, определенная часть исповедовала несторианское христианство, а другая находилась в лоне манихейства.

В VIII в. Танская империя претендовала на мировое господство. Это определило ее дальнейшую политику, ее небывалый расцвет и кровавый закат. Танские императоры пытались опе-

реться на всех, но в критический момент покоренные народы восстали против них, и тогда арабы в 751 г. у города Атлах нанесли китайцам сокрушительное поражение.

Однако арабы, используя хитрую дипломатию, натравливали одни мелкие княжества против других и сумели завоевать ряд городов и весей Средней Азии. После захвата их земель они уничтожали манихеев и приверженцев зороастризма в Иране и Средней Азии, параллельно внедряя ислам повсеместно в Центральной Азии. Арабы принуждали жителей покоренных стран Средней Азии принять ислам, преследовали людей, которые придерживались и поклонялись своим старым верованиям, и даже заставляли изменить стереотипы поведения, отражающиеся в обычаях и культуре коренных народов региона.

Таким образом, наше исследование источников показывает, что ни толерантные китайцы, ни енисейские киргизы не смогли вытеснить манихейство из Центральной Азии и Восточного Туркестана. Манихейство, зороастризм канули в Лету благодаря наступательному воинствующему исламу, объявившему эти религии еретическими. Ислам превратился в доминирующую религию, религиозную пропаганду вели шейхи, странствующие дервиши и суфии. Увеличилось количество верующих среди городского населения, были возведены мечети и ханаки. При мечетях появились медресе, где обучали арабской грамоте, а вместе с арабским языком население было приобщено, например, к наследию античной культуры. Новая религия научила людей почитать священную книгу мусульман Коран. Так ислам превратился не только в мировую религию, но и стал мировоззренческой концепцией для всех мусульман Центральной Азии.

Теперь что касается памятников письменности. Обнаруженные на территории Центральной Азии, они составляют лишь малую часть того, что было создано тюркскими этносами этого региона. Например, руническое письмо использовалось в разных сферах жизнедеятельности тюркских народов — сакральной, деловой, военной, дипломатической, историко-биографической, а также для записей разных видов фольклора. Время существования и функционирования рунического письма определить трудно, хотя его нижнюю временну́ю границу можно отнести к V в. или к началу VI в. н.э., а верх-

нюю временну́ю границу, по-видимому, — ко второй половине XI в. Именно с этого времени руническое письмо стало уступать уйгурскому курсивному письму. Проповедь манихейства осуществлялась при помощи согдийских купцов-манихеев и неофитов — представителей высшей и местной аристократии. Однако не только аристократы, но и *qara budun* (народ) в земледельческих районах испытывали на себе силу манихейской религии. Большинство городского населения и близлежащих районов было втянуто в лоно манихейства и неуклонно следовало правилам жизни «слушателей». Для того чтобы прокормиться, населению каганата нужно было заниматься земледелием, а на окраинах страны кочевники не придерживались этих запретов, потому что они оставались в лоне своей старой религии.

Итак, манихейство, буддизм и христианство несторианского толка получили уникальную возможность развиваться параллельно в Западном и Восточном Туркестане, то есть между ними сложились паритетные отношения.

На окраинных землях тюркского каганата, в Западном и Восточном Туркестане, параллельно существовали как минимум два мировоззрения: древнеарийский культ Митры-бон и разные формы буддизма — кашмирский тантризм, китайская форма чан-буддизма созерцания и индийские хинаяна и махаяна. Все эти сакральные течения были, по своей сути, прозелитическими и распространялись в оазисах бассейна Тарима и Забайкалье. В Яркенде и Хотане восторжествовала махаяна, которая затем была вытеснена воинствующим исламом, в Куче, Карашаре и Турфане утвердилась хинаяна, которая мирно уживалась с несторианским христианством, а в Забайкалье распространился бон — религия предков и потомков Чингисхана. С христианством религия бон находила общий язык, но китайские учения тюрки, тибетцы и монголы почему-то отвергали. Это коснулось и чан-буддизма, так как между этими народами исстари сложилась отрицательная комплиментарность.

Таким образом, буддизм в Западном (до VII в.), Восточном Туркестане (к XI в.) и в южных пределах каганата постепенно трансформировался в тюркоязычной среде, и в течение длительного времени отдалялся не только от тибетской культурной традиции буддизма, но и от кашмирской версии этого религиозного течения. В первое тысячелетие трудно постигаемые понятия

буддизма подверглись вытеснению простой идеей посмертного воздаяния на «чистой земле» в «западном рае Сукхавати». Это совпадало с душевным складом субпассионариев Самарканда, Бухары, Тарима, Турфана и Хотана. Буддийские идеи развивались в переводной канонической и оригинальной апокрифической литературе, созданной на тюркском языке.

Буддизм был вытеснен из Западного Туркестана арабами в VII–VIII вв., а в оазисах Тарима, Турфана и Хотана он был уже на излете. Особенно эта тенденция проявилась во время вторжения войск халифата в течение 1207–1211 гг., местное население не смогло устоять перед натиском агрессивных и пассионарных арабов, и вместе с гибелью княжеств Центральной Азии буддизм был вытеснен в восточные пределы ойкумены восторжествовавшим исламом.

Сирийская христианская церковь всегда соперничала и противостояла византийской церкви и считала, что сирийский язык является сакральным языком. Она окончательно оформила свои догматы в русле диафиситства. Однако дискуссия между этими церквами продолжалась еще на нескольких Вселенских соборах, пока не произошел полный разрыв Сирийской церкви с теми, кто желал еще компромисса со стороны монофелитов к диафиситам. Только агрессивные монофиситы, объявив еретиками приверженцев Нестория, в 451 г. на IV Вселенском соборе приняли свои догматы веры. Диафиситы-несториане, подвергаясь гонениям в империи, вынуждены были спасаться и уходили на Восток: в Иране они создали свой центр несторианства. В 484 г. произошло отделение Восточной Сирийской церкви от Западной Сирийской. С этого времени начинается продвижение несториан в пределы Западного и Восточного Туркестана. В этой части ойкумены начался процесс христианизации среди автохтонного населения: появились христианские общины, представители которых вели миссионерскую деятельность среди местных жителей страны.

Представители христианского диафиситства в Западном и Восточном Туркестане создали переводную христианскую литературу на тюркском языке. Тюркские христианские памятники письменности являются апокрифическими по своему содержанию и сложились из переводов среднеперсидского, парфянского, сирийского и согдийского языков, в основе которых лежат тексты, созданные на сакральном среднегреческом языке.

Conclusion

The monograph "Palaeoturcica: Manichaeism, Buddhism, Christianity" is dedicated to the different sacral movements and directions to the territory of Western and Eastern Turkestan both from the West and the East.

The history of Manichaeism is primarily connected with the struggle with Christianity in the West, when in the Oecumene people didn't know distinction between the ideological basis of Christianity and Manichaeism. Having accepted uncritically it seemed that they equally recognized the combination of two elements: Light and Darkness. The Manicheans believe "darkness" to be matter and a human body that brings evil, but Christians see the creation of God and bless the pleasures of life , marriage, love for the homeland in this world. This struggle of Manichaeism with Christianity began at the end of the third century and continued until the XII century, although at the beginning of their appearance, both of them were subjected to cruel persecutions in the Roman Empire. The hunting for representatives of Manichaeism began in Byzantium, they were exposed to painful death. The mass exodus of the Manichaeans began in the 6th century, first in Ravenna, then in Languedoc in the 10th century. Troubled times swept all Europe, and it continued throughout the X–XII centuries. The French Manichaeans-Albigenses exhausted their flesh with fasting and self-flagellation, penance and collective debauchery, after which, they thought, that weakened matter would release the soul from its chains. These Manichaeans were similar to the same Catholics. In order to survive, Manichaeans feudal lords and frightened Catholics with their knights voiced their oppositions for the development of a stable social system of society, but in directions. All this led and deepened the crisis in societies, and threatened the disintegration and annihilation of many states, and only squeezed peasants tried to stay out of these destructive forces. So the Manichaeans behaved everywhere the same way: in Byzantium, Europe, Iran, Central Asia and on the outskirts of the Celestial Empire. In connection with the propaganda of the a life's negation, the general hunting began under Pope Leo I (443 year). The presence of two stereotypes of behavior and its

intransigence turned into a global phenomenon. The first sprouts of the Inquisition appeared on this bloody background, which led to the extermination of the Manichaeans and their adherents. Later, many innocent people were involved in this bloody whirlpool.

In the VI century there was a massive exodus of Iranian Manichaeans to Western and Eastern Turkestan and further to the Celestial Empire. In 694, in Chang'an, tolerant Chinese sages began to study the Manichaean doctrine.

In the middle of the VIII century, Manichaeism finds fertile ground in the Uighur (United) kaganate. In 759, Begu kagan met with Manichaean preachers. Later, Manichaeism was declared as a "true" religion. The Manichaeans knew how to attract rich Sogdian merchants who traded along the Great Silk Road. Thus, Manichaeism prevailed in the country, when the Khaganate was captured by the Yenisei Kyrgyz (840–847). The Manichaeans survived and adapted under the changed conditions. The Uighurs split into two parts: one went to Turfan, and the other went to Ganzhou. The Kyrgyz mostly worshiped Tengri and Umai, and also practiced shamanism. In addition, a certain part professed the Nestorian Christianity, and the other was in the bosom of Manichaeism.

In the VIII century, the Tang empire planned world domination. This determined her future policy, her extraordinary heyday and bloody decline. The Tang emperors tried to lean on everyone, and the conquered peoples rebelled against them at a critical moment. Then the Arabs defeated the Chinese at the city of Atlas in 751.

However, the Arabs used cunning diplomacy: they set some small principalities against others and managed to conquer a number of cities and races of Central Asia. After the seizure of their lands they destroyed the Manichaeans and Zoroastrian adherents in Iran and Central Asia. Parallel to this, they introduced Islam throughout Central Asia. The Arabs forced the inhabitants of the conquered countries of Central Asia to accept Islam. They persecuted people who worshiped and adhered to their old beliefs, and even forced to change the stereotypes of behavior, which reflected in the customs and culture of the indigenous peoples of the region.

Thus, our study of sources shows that neither tolerant Chinese, nor the Yenisei Kirghiz were able to oust Manicheism in Central Asia and Eastern Turkestan. Manichaeism, Zoroastrianism sunk into oblivion thanks to the offensive militant Islam, who declared these religions heretical. Islam turned into a dominant religion, religious propaganda was led by sheiks, wandering dervishes and Sufis. The number of believers increased among the urban population, mosques and khanaks were built. Madrassas appeared at the mosques, where they taught Arabic literacy, and the population was attached to, for example, to the heritage of ancient culture with the Arabic language. The new religion taught people to read the holy book of the Muslims named Koran. So, Islam became not only a world religion, but it has become a worldview concept for all Muslims in Central Asia.

Monuments of writing, which were discovered in the territory of Central Asia, are only a small part of what was created by the Turkic ethnoses of this region. For example, the runic letter was used in various spheres of life of the Turkic peoples — sacral, business, military, diplomatic, historical and biographical, also it used for records of various types of folklore. Thus, the time of the existence and functioning of runic letters is difficult to determine, although the lower time boundary of which can be attributed to the V century or the beginning of the VI century AD, and the upper time boundary, apparently, can be attributed to the second half of the XI century. Since then, the runic letter began to yield to the Uighur cursive letter. The sermon of Manichaeism was performed with the help of Sogdian Manichaean merchants and neophytes — representatives of the highest and local aristocracy. However, not only aristocrats, but also qara budun (people) in the agricultural areas were affected by the power of the Manichaean religion. Most of the urban population and surrounding areas get caught into the Manichaeism stream and the rules of the "listeners'" life were fully followed by them. In order to feed themselves, the population of the Kaganate was in need of agriculture's development, but the nomads, who lived on the outskirts of the country, didn't adhere to these prohibitions, because they remained in the bosom of their old religion.

So, Manichaeism, Buddhism and Christianity of the Nestorian sense received a unique opportunity to develop both in the Western and Eastern Turkestan, that is, they formed parity relations.

At least two worldviews existed in the marginal lands of the Turkic Kaganate, in Western and Eastern Turkestan: the ancient Aryan cult of Mithra-bon and various forms of Buddhism-Kashmir Tantrism, the Chinese form of Chan Buddhism of contemplation and Indian Hinayana and Mahayana. All these sacred streams were inherently proselytical and spread in the oases of the basin of Tarim and Transbaikalia. Mahayana triumphed in Yarkand and Khotan. Then it was superseded by militant Islam. The Hinayana, which were in peace with Nestorian Christianity, settled in Kucha, Karashar and Turfan, the Bon religion of the ancestors and descendants of Genghis Khan spread in Transbaikalia. The Bon religion found a common language with Christianity, but the Turks, the Tibetans and the Mongols rejected it Chinese teachings for some reason, this also affected to the Chan Buddhism. Since there was a negative complimentality between these peoples.

Thus, Buddhism in the Western (before the VII century) and Eastern Turkestan (by the 11th century) and in the southern limits of the Khaganate was gradually transformed in the Turkic-speaking environment, and for a long time began to distance itself not only from the Tibetan cultural tradition of Buddhism, but also from the Kashmir version this religious trend. In the first millennium, the hard-to-grasp concepts of Buddhism resulted in the displacement by the simple idea of posthumous retribution on "pure land" in the "western Sukhavati paradise". This coincided with the emotional make-up of the sub-passionarians of Samarkand, Bukhara, Tarim, Turfan and Khotan. Buddhist ideas developed in the translated canonical and original apocryphal literature, which created in the Turkic language.

Buddhism was ousted from Western Turkistan by the Arabs in the 7th–8th centuries, and in the oases of Tarim, Turfan and Khotan, it was already on the way out. Especially this trend manifested itself when there was the invasion of the caliphate during the period 1207–1211 years. The local population could not resist against the aggressive and passionate Arabs, as well as the destruction of the principalities

of Central Asia, Buddhism was forced out to the eastern limits of the oikumene, which triumphed in Islam.

The Syrian Christian church has always competed and opposed the Byzantine church and believed that the Syriac is a sacred language. She finally formalized its dogmas in line with diaphysitis. However, the discussion between these churches continued at several Ecumenical Councils, until the complete breakdown of the Syrian Church from those, who wished to compromise on the part of monophyletes to diaphysites. Only aggressive monophysites have declared Nestorius adherents as heretics and adopted their dogmas of faith at the IV Ecumenical Council in 451.

Nestorian diasicists were persecuted in the empire, were forced to flee, and left for the East: in Iran they created their center of Nestorianism. The separation of the Eastern Syrian Church from the Western Syrian Church took place in 484. And from that time, the Nestorians moved to the within the Western and Eastern Turkestan. In this part of the oecumene the process of Christianization began among the indigenous population: Christian communities appeared and their representatives conducted missionary activity among the local inhabitants of the country.

Christian diaphysitism in Western and Eastern Turkestan created translated Christian literature in the Turkic language. Turkic Christian literary monuments are apocryphal in content, and were formed from translations of the Middle Persian, Parthian, Syriac and Sogdian languages, which based on text written in the sacred Middle Greek language.

Литература

1. *Соловьев В.С.* Гностицизм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 84. 4-е изд., доп. — СПб., 1890–1907.
2. *Лосев А.Ф.* Гностицизм. Итоги тысячелетнего развития // История античной эстетики. — Т. VIII, кн. I–II. — М., 1994.
3. *Лосев А.Ф.* Жизненный и творческий путь Платона // Платон: апология Сократа. Критон. Ион. Протагор. — М., 1990. — С. 48–50.
4. *Плотин.* Сочинения // Плотин в русских переводах. — СПб.: Алетейя, 1995. — 672 с.
5. *Литвинский Б.А., Смагина Е.Б.* Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос. Языки. Религии. — М., 1992. — С. 508–532.
6. *Asmussen J.* Der Manichaismus // Handbuch der Religionsgeschichte. — Göttingen, 1975.
7. *Henning W.* Selected papers. — T. 1-2. — // Acta Iranica. — Vol. 14–15. — Teheran-Liege, 1977.
8. *Boyce M.* A reader in Manichaean Moddle Persian and Parthian. Texte with notes // Acta Iranica. — Vol. 9. — Teheran-Liege, 1975. — P. 1–3.
9. The Fihrist of al-Nadim. — Vol. 2. — N.Y., 1970.
10. Kephalaia. — Bd. 1. — Hrsgb. H. Polotsky und A. Bohlig. — Stutgart, 1940. — Bd. 2, 1966.
11. *Келимбетов Н.* Древние литературные памятники тюркских народов / Пер. с казах. Госман Толегулулы. — Алматы, 2013. — 424 с.
12. *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. — Т. 1–2, М., 1958.
13. *Топоров В.Н.* Митра // Мифологический словарь. — М., 1990. — С. 361–362.
14. Орфики — последователи древнегреческого поэта и певца Орфея. Суть этого воззрения состоит в том, что в человеке временно пребывает божественное начало, некий демон (душа), оказавшейся в теле по причине изначального греха. Душа после смерти тела подвергается реинкарнации в последующих перерождениях, в результате нескольких перерождений искупятся все грехи человека. См.: *Джованни Реале и Дарио Антисери.* Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1994. — Т. 1. — С. 8–9.
15. *Александропулос М.* Сцены из жизни Максима Грека. — М., 1983.
16. *Gershevitch I.* The Bactrian fragment in Manichaean seript // Acta antiqua academiae scientiarum Hungaricae. — T. 28. — Fasc. 1–4. — Budapest, 1980.
17. *Schaeder H.* Iranica // Abhandlungen der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. — Bd. 3. F. 10. — Gottingen — Berlin, 1934.
18. *Boyce M.* The Manichaean literature in Middle Iranian // Handbuch der Orientalistik. Abt. 1. Bd. 4. Absch. 4. LFG. 1/ — Leiden-Koln, 1968.
19. *Klima O.* Manis Zeit und Leben. — Prag, 1962.

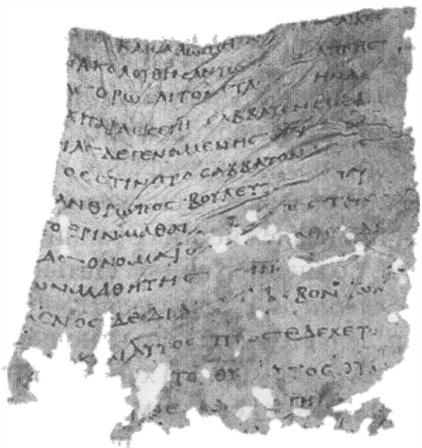
20. *Chavannes E., Pelliot P.* Un traite manicheen retrouve en Chine // Journal Asiatique. Ser. 11. Vol. 1. — Paris, 1913.
21. *Schaeder H.* Der Manichaismus und ein Weg nach Osten // Glaube und Geschichte. Festschrift für Fr. Gogarten. — Giessen, 1948.
22. *Смагина Е.Б.* Манихейство: по ранним источникам. — М., 2011. — 519 с.
23. *Adam A.* Manichaismus // Handbuch der Orientalistik. — Abt.1. Bd. 8. — Lieden-Koln, 1961.
24. *Lien S.* Precept and practice in Manichaean monasticism // Journal of theological Studies. NC. Vol. 32. — 1981.
25. *Zieme P.* Zum Handel im uigurischen Reich von Qoco // Altorientalische Forschungen. Bd. 4. — Berlin, 1976.
26. История ат-Табари / Пер. с араб. В.И. Беляева, О.Г. Большакова, А.Б. Халидова. — Ташкент: Фан, 1987. — С. 126–145.
27. *Бартольд В.В.* Киргизы (исторический очерк). — Фрунзе, 1927. — 19 с.
28. *Валиханов Ч.* Собрание сочинений в пяти томах. — Т. 1. — Алма-Ата, 1984.
29. *Bazin L.* Les calendriers turks anciens et medievauc. — Lille, 1974.
30. *Asmussen J.* Xuastuanift. Studies in Manichaeism // Acta theological Danica. Vol. 7. — Copenhagen, 1965.
31. *Zieme P.* Manichaisch-turkische Texte. — Berliner Turfantexte. — 5. — Berlin, 1975.
32. *Матвеенко В.А., Щеголева Л.И.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). — Русский текст, комментарий, указатели. — М., 2000. — 544 с.
33. *Gabain A.-M.* Das uigurische Konigreich von Chotscho (850–1250) // Sitzungsberichte der Koniglisce Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. — Berlin, 1961. № 5.
34. *Кляшторный С.Г.* Хунну и тюрки // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос. Языки. Религии. — М., 1992.
35. *Le Coq von A.* Chotscho. Facsimile-wiedergaben der wichtigeren funde der ersten koniglich preussischen expedition nach Turfan in Ost-Turkistan. — Berlin, 1913.
36. *Le Coq von A.* Turkische Manichaica aus Chotscho. 1. — Ergebnisse. Bd.1. — 1972.
37. *Gabain A.-M.* Altturkische Schreibkultur und Druckerei // Philologiae Turcicae fundamenta. — T.2, Wiesbaden, 1964.
38. *Bang W.* Manichaische Hymnen. — Le Museon. — Vol.38. — 1925.
39. *Тугушева Л.Ю.* Древние уйгурские стихи: (рукопись из собрания ЛО ИВАН) // Советская тюркология. — М., 1970. № 2. Она же. Поэтические памятники древних уйгуров // Тюркологический сборник. — Л., 1973.
40. *Северьянов С.* Синайская псалтырь: Глаголический памятник XI века. — Петроград: Издание Отделения русского языка и словесности Российской академии наук, 1922. — 177с.
41. *Жолдасбеков М., Сарткожа К.* Атлас Орхонских памятников (русский перевод Н.Г. Шаймердиновой). — Астана, 2006.

42. *Biacsi Monika, Danka Balazs, Otot-Kovacs Eszter.* Huasztuanift: Az otörök manicheus gyonas. — Szeged, 2014. — 165 p.
43. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. — Москва, 1999. — Т. 12.
44. *Gabain A.-M.* Die Schreiber des altturkischen Brahmi Texte // Handbuch der Orientalistik. — Vol. 28/5. — Leiden-Koln, 1964.
45. *Arat R.R.* Eski turk siiri. — Ankara, 1965.
46. Om asato ma sadgamaya // webkind. ru / text
47. *Zieme P.* Turkce bir mani siiri // TDAY, 1968. — Pp. 45'51.
48. *Henning W.* Ein manichaisches Bet und Beichtbuch // APAW, Bd. 10. 1936.
49. *Дмитриева Л.В.* Хуастуанифт (Введение. Текст. Перевод) // Тюркологические исследования. — Л., 1963.
50. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. — Тексты и исследования. — М.-Л., 1951.
51. *Стржалковская А.Д.* Генезис и оформление ранневизантийской литургии: автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Белгород, 2012.
52. *Перелешина В.Ю.* Древнерусские песнопения книги Обиход в литургическом контексте: типология и структура: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. — М., 2008.
53. *Haloun G., Henning W.* The compendium of the doctrines and the styles of the teaching of Mani // Asia Maior N.S. Vol. 3. London — Leipzig, 1952.
54. *Henning W.* Ein manichaisches Henochbuch // Sitzungsberichte der Konigliche Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philokogischhistorische Klasse. — Berlin, 1934.
55. *Henning W.* The Book of the Giants // Bulletin of the School of Oriental (and African) studies, London institution (University of London). — Vol. 11. Pt. 1. — London, 1943.
56. *Bang W., Gabain A.-M. von.* Turkische Turfan — texte. 2 // Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan. — Forschung. Bd. 2. — Leipzig, 1972.
57. *Grousset R.* L'Empire des Steppes. — Paris, 1960.
58. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. — М., 1993.
59. *Бичурин Н.Я.* (*Иакинф*). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. — Т. 1–3. — М.-Л., 1950–1953.
60. *Каиржанов А.К.* Ïrq bitig // Абай Каиржанов. Palaeoturcica: Знак и семантика. Миф и культура. — Ростов н/Д, 2018. — С. 166.
61. *Ala-Addin Ata-Malik Juvaini.* The history of the World congueror. — Vol. 1. 1958.
62. Буддизм // Иллюстрированная история религии. — Т. 2. — Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, г. Сортавала, 1895.
63. *Бураев Д.И.* Религия бон и проблемы сакрализации власти в Тибетском государстве VII–IX вв.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — Улан-Удэ, 2001.
64. *Воробьева-Десятовская М.И.* Тибетцы // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос. Языки. Религии. — М., 1992.
65. *Thomas F.* Tibetan documents concerning Chinese Turkestan. Vol. 1–7 // Journal of the royal Asiatic society of Great Britain fnd Ireland. — London, 1927–1934.

66. *Каиржанов А.К.* Palaeoturcica: Знак и семантика. Миф и культура. — Ростов н/Д, 2018.
67. *Каиржанов А.К.* Palaeoslavica: Византизм и славянство. — Ростов н/Д, 2018.
68. *Кляшторный С.Г.* Монета с рунической надписью из Монголии // Тюркологический сборник. — М., 1973.
69. *Бартольд В.В.* Бахши // Сочинения. Т. 5. — М., 1968.
70. Древнетюркский словарь. — Л., 1969.
71. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. — 1976. — 2 т., 566.
72. *Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г.* Руническая надпись на зеркале из верхнего Прииртышья // Тюркологический сборник 1972 г. — М., 1973.
73. *Rachmati G.R.* Turische Turfan. — Texte. VII. — Berlin, 1937, p. 48 (отрывок из «Сутры семи светил», стк. 19–21).
74. *Gabain A.-M. von.* Voriskamische alturkische Literatur // Handbuch der Orientalistik. Leiden-Koln. Abt. 1. Bd. 5. H. 1. 1963.
75. *Laut J.* Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmaler. — Wiesbaden, 1986.
76. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. — М., 1964.
77. *Мялль Л.Э.* Амитабха // Мифологический словарь. — М., 1990.
78. *Kara G., Zieme P.* Die uigurischen Uebersetzungen des guruyogas Tiefer Weg von Saskya Pandita und der Manjusrina-masamgiti. — Berliner Turfantexte. Vol. 8. — Berlin, 1977.
79. Философские тексты «Махабхараты», вып. 1, кн. 1. — Бхагавадгита / пер. с санскрита Б.Л. Смирнова. — Ашхабад, 1977.
80. *Huth G.* Die neue archäologische Entdeckungen in Ost-Turkestan // Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie. Ethnologie und Urgeschichte. Berlin: Verlag von A. Ascher und Co., 1901. — S. 150–157.
81. *Kudara Kogi, Ziemi P.* Uigurische Adama-Fragmente // Altorientalische Forschungen. Bd. 10. 1983, № 2.
82. *Kudara Kogi.* A fragment of on Uigur version of the Abhidharmakosakara // Journal Asiatique. T.269. — Paris, 1981.
83. *Radloff W.* Kuan-si-im Pusar. Ein turkische Uebersetzung des XXV Kapitels der chinesischen Ausgabe des Saddharmapundarika. — St.-Pbg., 1911.
84. *Radloff W., Stael-Holstein A.* Tisastouotik. Ein in turkischer Sprache bearbeitetes buddhistisches Sutra. — St.-Pbg., 1910.
85. *Gabain A.M. von.* Die altturkische Literatur // Philologiae Turcicae fundamenta. — Wiesbaden. — T. 2, 1964.
86. *Мелиоранский П.М.* Киргизские пословицы и загадки // ЗВОРАО. — 1893. ET. VII. — С. 48–49.
87. *Радлов В.В.* Алтын сандык / Составитель и предисловие Сеита Каскабасова. — Алматы, 1993.
88. Западный Туркестан со времени завоевания арабами до монгольского владычества: историко-георгафический очерк / Сост. А.Н. Самойлович. — СПб., 1903.

89. *Никитин А.Б.* Христианство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос. Языки. Религии / Под ред. Б.А. Литвинского. — М., 1992. — С. 533–549.
90. *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. — Т. 1. — Петроград, 1920. — 612 с. Boor de Carolus. Georgii monachi chronicon. — Lipsiae, 1904.
91. *Аверинцев С.С.* Философия VIII–XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII вв. — М., 1989. — С. 36.
92. *Каиржанов А.К.* Рецензия на книгу Эдуарда Вартанова «Донские армяне как факт истории и этнофикция» // Международный литературно-художественный альманах «Рукопись». — Ростов н/Д, 2018. № 29. — С. 158–159. См.: *Егише.* О Вардане и войне Армянской. — Ереван, 1971.
93. *Борисов А.Я.* Сирийская надпись на сосуде из Тараза // Известия АН КазССР. Вып. 1/46. Серия «Археология». — 1948; *Кызласов Л.Р.* Ак-Бешим // Труды киргизской комплексной археолого-этнической экспедиции. — Т. 2. — М.-Л., 1953; *Лившиц В.А.* Согдийцы в Семиречье: лингвистические и эпиграфические свидетельства. Письменные памятники // Проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная научная сессия ЛО ИВАН. 1–2. — М., 1981; *Рempель Л.И.* Некрополь древнего Тараза // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории матриальной культуры АН СССР. Вып. 69. — М., 1957.
94. *Гумилев Л.Н.* Поиски вымышленного царства. — М., 1970.
95. *Boyce M.* A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichean seript in the German Turfan collection // Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut fur Orientforschung. — Berlin, 1960, p.45.
96. *Sachau E.* Literatur-Bruchstuke aus Chinesisch Turkistan // Sitzungsberichte der Konigliche Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologischhistorische Klasse. — Bd.47. 1905.
97. *Saeki Y.* The Nestorian documents and relicts in China. — Tukyo, 1951.
98. *Asmussen J.* Christians in Iran // Cambridge history of Iran. Vol. 3. Pt. 2. — Cambridg, 1983.
99. *Sundermann W.* Christliche Evangelientexte in der Uberlieferung der iranisch-manihaischen Literatur // Mitteilungen der Institut fur Orientforschung. Bd. 14. H. 3. — Berlin, 1968.
100. *Muller F.-W.-K.* Ein syrischt-neupersisches Psalmenbouchstuck aus Chinesisch Turkestan. — Berlin, 1915.
101. *Hansen O.* Die buddistische und christische Literatur der Sogder // Handbuch der Orientalistik. Bd. 4. H. 2. Vol. 1. — Lieden-Koln, 1968.
102. *Asmussen J.* The Sogdian and Uighur-Turkish Christian Literature in Central Asia before the rise of Islam. — A Survey of Indological and Buddhist studies. Volume in honour of Professor Y.W. de Yong on his sixtieth birthday. — Canberra, 1982.
103. *Quasten J.* Patrology. Vol. 1–3. Utrecht-Brussels-Antwerp-Westminster, 1950.
104. *Hansen O.* Berliner Sogdische Texte. — 1 // APAW. — Berlin, 1941.

105. *Никитин А.Б.* К истории христианства в Мерве // Проблемы истории, филологии, культуры. — Магнитогорск, 2015. — С. 164–170.
106. *Бёркитт Ф.К.* Очерки по истории христианства в Сирии // Лекции, прочитанные в церкви св. Маргариты в Лондоне 1904 году.
107. *Hansen O.* Berliner Sogdische Texte. — 2. Wiesbaden, 1954.
108. *Benvenist E.* Etudes sur quelques textes Sogdiens chretiens. 2. // Journal Asiatique. Vol. 247. — Paris, 1959.
109. *Gabain A.-M. von.* Einführung in die Zentralasienkunde. — Darmstadt, 1979.
110. *Uray G.* Tibets collections with Nestorianism snd Manicheism in 8 centuries // Wienner Studies zur Tibetologie und Buddhismus — Kunde. H. 10. — Wien, 1983.
111. *Muller F.-W.-K.* Uigurica. 1. — Abhandlungen der Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologischhistorische Klasse. — Berlin, 1908, № 2.
112. *Лелеков А.А.* Атар // Мифологический словарь. — М., 1990. — С. 72.
113. Книга Марко Поло. — М., 1955.
114. *Le Coq A. von.* Turische Manichaica aus Chotscho. — 3 // Abhandlungen der Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1922, № 2.
115. *Le Coq A. von.* Ein christliche und ein manichaische Manuskript — fragment in turkischer Sprache aus Turfan // Sitzungsberichte der königliche Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. — Berlin, 1909.
116. *Arlotto A.* The so-called Christian oracle book // Monumenta Serica: Journal of Oriental studies of the Catholic University of Peking. Vol. 29. — Tokyo, 1970–1971.
117. *Zieme P.* Zu einigen Problemen des Manichaismus bei den Turken // Traditions religieuses et parareligieuses des peuples altaiques. — Paris, 1972.
118. *Zieme P.* Zwei Erganzungen zu der christlichturkischen Handschrift. Vol. 2. Bd. 1. // Altorientalischen Forschungen. Bd. 5. — Berlin, 1977.
119. *Zieme P.* Ein Hochzeitssegen uigurischer Christen // Scholia. Beitrage zur Turkologie und Zentralasienkunde. — Wiesbaden, 1981.
120. *Успенский Б.А.* Древнерусские кондакарии как фонетический источник // Славянское языкознание: VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973. — М., 1973. 121 с.
121. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: итоги тысячелетнего развития истории античной эстетики. – М., 1994. – Т. VIII, кн. 1 и 2.
122. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. – М., 2014.
123. *Плотин.* Трактаты 1–11 / Изд. подгот. Ю.А. Шичалин (вступит. статья, греческий текст, перевод, комментарии). – М., 2007. – 440 с.



Очерки по языковедению

Критика

Переводы

1. Посессивное мышление древних тюрков

Мы исследуем ядерную природу категории посессивности в языке и мышлении древних тюрков. В настоящей работе «оставляем за бортом» исследования периферии поля посессивности, то есть собственно лексические и синтаксические средства выражения значения принадлежности. Сравните, например, контекст, относящийся, по мнению автора статьи, к 30-м гг. I в. н.э.: «oj sänhir älšig ïtï — «*посла ой-сенгира пайцза*» [8]. Здесь значение посессивности определяется через его отношение к некоторому высокому или высшему лицу (ср.: sä хуннуский титул «шаньюй» ‘высший, высокий’). В этом коротком контексте наблюдаем относительную номинацию, которая выражается синтаксическими средствами (ср., например, аналогичные сочетания в русском языке: *его книга, книга Николая*).

Древнейшему мышлению вначале гораздо легче было определять свойства и признаки предметов и затем обозначать значение принадлежности тех или других предметов, чем, например, разыскивать детерминированные связи и отношения одних вещей с другими. Итак, в древнейшую эпоху человеческое мышление из всей бесконечной области взаимоотношений явлений научилось выделять, в первую очередь, отношение посессивности. Это было обусловлено экстралингвистическими факторами: отличительным свойством организации жизни, например, древних тюрков, которые были подвержены в той или иной степени водовороту центростремительной силы соборности. Коллективность была связана с племенным союзом «Эль» (Äl). Не индивид «Я» (bän, män), а коллективное сознание имело глобальное значение и силу, регламентировавшее жизнь каждого члена того или иного племенного объединения или рода.

Мы не отождествляем древних тюрков и «тюркют» (сяньбийский термин, введенный П. Пельо и О. Прицаком) в связи с тем,

что тюрки, находясь в среде тюркоязычных племен, утратили родной сяньбийский язык в результате того, что «плавильный котел» тюркского койне племен заставил их пользоваться только тюркским языком. Теперь насчет тюркских рун. Мы уверены, что тюркское руническое письмо не являлось первым и единственным письмом древних тюрков. Считаем, что существовала не дошедшая до нас другая система письма, отголоски этих письменных систем демонстрируют нам руноподобные знаки, свидетельствующие о прототюркской письменности [15–17]. Появление и угасание этих письменных культур случилось не только в западной части, но и на востоке ойкумены, возможно, еще в предыстории — в эпоху безвременья, выразившееся в утрате некоторых древнейших памятников письменности. К счастью, некоторые единичные памятники уже найдены [8, с. 440–441]. Отметим, что рудименты, осколки этих письменных традиций живы в мифологии тюркских народов. И реконструкция праязыка тюрков уже проведена при помощи методов и приемов сравнительно-исторического языкознания [13].

Под реконструкцией мы понимаем не только восстановление исходной праформы посессивности или прасостояния, но и любое приближение к ней. А для этого необходим анализ, по-видимому, и мифологических представлений, сохранившихся рудиментов, отражающих посессивное мышление в произведениях фольклора. Это проявляется отчетливо, прежде всего, в определенных лексемах или в их сочетаниях, обозначающих посессивные отношения.

Мы считаем, что древнетюркская категория посессивности определялась изначально (a priori) только синтетическими средствами, то есть в пределах отдельно взятого слова или универбы.

Анализ эксцерпированного материала дает основание для следующего предварительного заключения. Во-первых, категория посессивности возникла вместе с формировавшейся личностью человека [4]. Во-вторых, как только человек начал отражать в словах отношения между вещами, так и начали проявляться посессивные отношения, оформляясь при помощи грамматических средств, отраженных в аффиксах, и при помощи этих

средств человек стал обозначать и отражать окружающие реалии коллективной принадлежности. Это проявилось в структуре общего языка определенного рода, племени, обитающих в одном и том же вмещающем и кормящем ландшафте степного ареала Евразии. Так появилось понимание взаимоотношения предметов, в первую очередь, как отношения посессивности, коллективной принадлежности.

Для понимания посессивного мышления, определяющимся синтетическим образом, современному исследователю необходимо не брать в расчет аналитические конструкции типа «*моя книга, сестра, mein Buch, Schwester*».

Об аналитических образованиях посессивности говорил еще А.Ф. Лосев: «Когда мы говорим *мой*, *твой*, *свой*, то здесь выступает та предельная абстрактность мышления, когда эти местоимения оказываются применимыми решительно ко всем бесконечным предметам без всякой детализации» [4, с. 294]. В древнетюркском языке развивали предельную абстрактность мышления не местоимения, сочетаясь с субстантивами, а посессивные аффиксы (-**m**/1 лицо), (-**n**/2 лицо), (-**i**/3 лицо), которые были применимы не только ко всем бесконечным вещам без всякой детализации, но и оказались наиболее экономными средствами выражения значения принадлежности.

В современном казахском языке мы иногда наблюдаем и не замечаем в речи «масло масляные» аналитические посессивные конструкции типа ***menin basïm*** (букв. 'моя голова моя'). Это можно объяснить следующим обстоятельством: влиянием индоевропейских языков, по-видимому, в первую очередь, русского языка. Во времена тюркского каганата (VI–VIII вв.) тюркский язык являлся языком международного общения в Восточной части Евразии [2]. Ср., например: в украинском языке сегодня комфортно чувствует себя древнетюркский рудимент-аффикс принадлежности **-енко** в фамилиях типа *Горенко*, *Короленко*.

Древние тюрки, открывшие впервые для себя категорию посессивности, превратили ее в основополагающую и одновременно составляющую часть своего мировоззрения. Во многих современных тюркских языках категория посессивности может

охватывать все имена без исключения в синтетических формах, чего нельзя сказать, например, об индоевропейских языках. Ср.: *segïzim, agašïm, ïdïsïm, kozim* и т.п.

Древнейшие одиночные рунические надписи Горного Алтая демонстрируют высокую частотность синтетических форм посессивности, аналитические конструкции для того времени были редким явлением [15; 16].

В первом тысячелетии до н.э. категория посессивности была привилегией только тех имен, которые обозначали части человеческого тела, ближайших родственников по крови и всякую органическую часть любого целого, а также предметов первой необходимости, но затем очень медленно она стала распространяться на имена, которые обозначали реальную и ирреальную действительность. Ср.: «älim, qanïm sizä bökmädim // kün aj ölürtim, jïta» (E, Второй памятник из Кызыл-Чира, 4) — «*Мое государство и мой хан, я вами не насладился, // я не стал ощущать солнце и луну, увы!*» [5].

Это явление объясняется так называемым процессом «отождествления» имен [4] на базе более высокой «грамматической рефлексии». Синтетическая посессивность сформировалась на почве «отождествления» человека и природы: древние тюрки, находясь в условиях племенного союза «Эль», меньше всего ограничивали свое «Я» пределами своего физического тела. Это его «Я» суммируется из многих вещей и предметов окружающей его действительности и вообще многого из того, что ему принадлежит. Об этом убедительно свидетельствуют этнографы и археологи, которые описывают, например, сжигание вещей покойника и его самого, включая самых близких ему людей и животных. Ср., например, описание Л.Н. Гумилевым похорон Кюль-тегина. Сожженный прах Кюль-тегина был скрыт памятником, построенным китайскими мастерами, присланными императором Сюань-цзуном. Развалины этого сооружения были открыты в 1889 г. Н.М. Ядринцевым, изучались в 1890 г. финской экспедицией А.О. Гейкеля, в 1891 г. — В.В. Радловым. В 1958 г. были детально исследованы археологом Л. Йислом [2].

Итак, во всех современных тюркских языках значение принадлежности передается аффиксацией, которая формирует посессивную семантику всех классов имен. Эта грамматическая категория является общезначимой для тюркских языков, как, например, категория рода для европейских языков. Появление некоторых синтетических форм, например, в славянских языках объясняется результатом тенденции экономии языка. Появление аналитических конструкций посессивности в тюркских языках есть результат влияния индоевропейских языков. Эти конструкции в тюркском языке появились, начиная с VII–X вв., затем с конца XIV в., когда древнерусский в указанные столетия стал обладать статусом международного языка. Синтетические формы в древнерусском языке могли возникнуть до VIII в. Начиная с XI в., половцы (кыпчаки) вновь восстановили тюркский как язык международного общения.

Таким образом, на начальной ступени посессивного мышления отсутствовало тождество «Я» и «НЕ-Я», то есть отражалась недифференцированность мировоззрения тюркского человека. Это мировоззрение зафиксировалось в виде дифференцированных и детализированных представлений посессивности, то есть отношение «Я» — «НЕ-Я» все еще оставалось нерасчлененным и слитным в аффиксах принадлежности. Другими словами, эту нерасчлененность и слитность наблюдаем только в морфологических средствах: в аффиксах посессивности **-m**/1 лицо — *basim* «моя голова», (**-n**/2 лицо — *betin* «твое лицо»), (**-i**/3 лицо — *kozi* «его глаза»).

Эти морфологические формы посессивности являются не только следствием посессивного мышления древних тюрков, но и отражают последствия (рудименты) древнейших форм посессивного мышления первого тюркского «Эль» (Äl). Рудименты древнейших форм посессивности не только отражают древнейшее представление слитности «Я» и «НЕ-Я», но и превратили эту слитность, коллективность («Я» — «НЕ-Я») в основополагающую категорию грамматики для всех современных тюркских языков.

Известно, что сочетание лексем (аналитическое сочетание) представляет собой минимальный контекст. Исследования З.К. Ахметжановой [1] и З.К. Дербишевой [9] доказывают, что в тюркских языках для выражения посессивности роль контекста и ситуации крайне незначительна и ничтожна.

Итак, ведение прямолинейного типологического сопоставления посессивности между языками разной структуры может привести к некорректным выводам. Это касается, прежде всего, определения типологической близости и отдаленности рассматриваемой категории грамматики в сравниваемых и сопоставляемых языках.

Типологическая близость выражается в том, что в славянских языках, по-видимому, были заимствованы некоторые морфологические средства посессивности из других языков. Ср., например, «застывший» посессивный аффикс **-енко** в современном украинском, некоторые притяжательные прилагательные аффиксы в русских прилагательных на **-н** (*сестрицын*) и др.

В тюркских языках аналитические посессивные конструкции, вероятно, являются стремлением носителей языка к парафразам.

Типологическую отдаленность посессивности в сравниваемых языках определяем следующим образом. В славянских языках первичным был и есть аналитизм посессивных констукций (*моя книга*). В древнетюркском языке первичным был и остается синтетизм посессивности, который образовался благодаря агглютинативной деривации лексем. Кроме того, в русском языке посессивность является полицентрической. В тюркских языках она была моноцентрической, то есть принадлежность выражается чисто грамматическими средствами (специальными аффиксами принадлежности).

В русском языке посессивность включает разноуровневые компонеты (лексические единицы, синтаксические конструкции с родительным падежом и т.п.). Кроме того, для русского языка характерна богатая разноуровневая наполняемость периферии поля посессивности. Это прилагательные с множеством аффиксов: *-ин, -ов, -ий, -н, -ск, -чат-*; притяжательные место-

имения *мой, наш* и др. Сюда же относится множество лексем, варьирующих отдельные элементы посессивного отношения: *приобрести, купить, дать* и др. [3].

В тюркских языках это выглядит намного проще: это, прежде всего, изафеты: *he bolu, satu, beru, alu* и др. Отметим, что эта простота является величайшим достоянием тюркских языков. Это, во-первых, отвечает общему правилу «минимальной траты произносительной энергии» [6], во-вторых, тюркским языкам изначально была присуща «тенденция к экономии выражения» [7].

Вопросы происхождения притяжательных аффиксов. Грамматическая категория принадлежности, свойственная имени существительному, представлена во всех тюркских языках. Эту грамматическую категорию установил в 1956 году Н.К. Дмитриев и дал ей следующее определение: *«[эта категория]... выражает одновременно и предмет обладания, и лицо обладателя»*. Категория принадлежности выражается несколькими способами:

1) морфологически, то есть с помощью особых морфем — аффиксов принадлежности, присоединяемых к основе существительного. Два варианта аффиксов: а) основа оканчивается на гласный: татарск. -m, -ŋ , -sə (-se), -gəz (-giz), -lari (-lärə); б) основа оканчивается на согласный: башкирск. -im (-əm, -om, -өm), -ïŋ (-əŋ, -oŋ, -өŋ), -i (-ə, -o, -ө). Ср., татарск. *a:t-ïm* (*«мой конь»*); тофаларск. *atam* (*«мой отец»*), *ataŋ* (*«твой отец»*), *atasï* (*«его (ее, их) отец»*), *ataŋar* (*«ваш отец»*);

2) морфолого-синтаксически, то есть с помощью личных местоимений в форме род. падежа, находящихся в препозиции к определяемому, и соответствующих им аффиксов принадлежности, присоединяемых к концу названия предмета обладания. Ср., турецк. *benim dostum* (*«мой друг»*), *onun dostu* (*«его друг»*); якутск. *qï:hïm* (*«моя дочь»*), *qï:hïŋ* (*«твоя дочь»*), *qï:hïbït* (*«наша дочь»*); в тофаларск. используется способ смешения морфологического и синтаксического, например: *siiŋ ibiŋ* («твой олень»), *oŋnuŋ baliï* («его рыба»), *bistiŋ boolarïbïs* («наши ружья»);

3) синтаксически, то есть с помощью сочетания притяжательной формы личных местоимений с названием предмета обладания. Ср., узбекск. *mäniŋ uj* (*«мой дом»*), *säniŋ uj* («твой дом»), *uniŋ*

иjї (*«его (ее) дом»*); тофаларск. *miiŋ* (*miim*) (*«мой»*), *siiŋ* (*«твой»*), *oŋnuŋ* (*«его, ее»*), *bistiŋ* (*«наш»*), *silerniŋ* (*«ваш»*), *olarïŋnïŋ* (*«их»*). Например: *miim aъt* (*«мой конь»*), *silerniŋ boo* (*«ваше ружье»*).

Аффиксы принадлежности известны в тюркских языках с глубокой древности. До нас дошла фраза на языке хунну, сохранившаяся в китайской летописи IV в., выполненной иероглифами. В.П. Васильев прочитал эту фразу так: *«сю чжи тилэй гян пугу тугоудан»*. В.В. Радлов восстановил тюркское звучание: *«süsi sülägän pugu tutkan»* — (*«войско выйдет, Пугу будет схвачен»*). Ср., лексему süsi < sü («войско») + si (аффикс принадлежности). Ср., значения слов: *sülä- «ходить с войском, совершать набег»* (18, с. 517), tut- *«3. Ловить, захватывать (в плен)»* (18, с. 591), Puγu(a), см., Buγa qan (имя собственное) (18, с. 120). Нам представляется, что эту предикацию необходимо читать так: *«Отправиться с войском в поход и Бугу захватить в плен»*.

Выводы по происхождению посессивных аффиксов. Во-первых, посессивные аффиксы тюркских языков могут быть возведены только к формам родительного падежа личных местоимений. Во-вторых, семантическое и функциональное развитие постпозитивных местоимений шло по пути постепенного свертывания лексического и усиления формально-грамматического значения, сопровождаемого постепенной утратой «острого» ударения. В-третьих, процесс стяжения местоимений в 1-м и 2-м лице происходил по-разному: местоимение 1-го лица, утратившее самостоятельное ударение (то есть приобретшее «тупое» ударение), стало терять составляющие его звуки с конца, вследствие чего сохранило лишь начальный звук [**m**], ставший морфемой принадлежности 1-го лица ед. числа. Местоимение 2-го лица сохранило конечный [**ŋ**] в качестве морфемы принадлежности 2-го лица ед. числа (близкие взгляды обнаруживаем у Ш.Х. Акбаева). Однако возникает вопрос: почему по-разному протекал процесс сокращения для форм 1-го и 2-го лица. Для выяснения этой сложной проблемы необходимо применить методы изоморфизма (установление подобия явлений). В тюркских языках сложившиеся притяжательные аффиксы продолжали постепенно стираться, превращаясь в односложные притяжательные

морфемы, подчиняясь действию закона гармонии гласных, что отвечало их аффиксальной природе. Так, оказавшись в положении аффиксальных морфем и приняв на себя второстепенное ударение («тупое» ударение), эти морфемы стали упрощаться в фонетическом отношении. При этом второстепенное ударение падало на второй слог притяжательного аффикса, то есть форма **mänin** > **-m** как результат губной ассимиляции **ŋ** > **-m** под влиянием начального **-m**, форма **sänin** сократилась до **-ŋ**.

Литература

1. *Ахметжанова З.К.* Функционально-семантические поля русского и казахского языков. — Алма-Ата, 1989.
2. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. — М., 1993.
3. Категория притяжательности в славянских и балканских языках. — М., 1983.
4. *Лосев А.Ф.* О типах грамматического предложения в связи с историей мышления // А.Ф. Лосев. Знак. Символ. Миф. — М., 1982.
5. *Малов С.Е.* Енисейская письменность тюрков: Исследования и тексты. — М.-Л., 1952.
6. *Поливанов Е.Д.* Статьи по общему языкознанию. — М., 1968.
7. *Сепир Э.* Язык. — М., 1934.
8. *Сарткожаулы К.* Гуннское письмо // Альманах алем. Вып. 1. — Алма-Ата, 1990.
9. *Дербишева З.К.* Функциональная грамматика русского и кыргызского языков. — Бишкек, 2003.
10. *Акбаев Ш.Х.* К вопросу о происхождении посессивных аффиксов в тюркских языках // Тюркологические исследования. — М., 1976. — С. 7–10.
11. *Дмитриев Н.К.* Категория принадлежности // Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. — М., 1956. — Ч. 2. — С. 22–37.
12. *Каиржанов А.К.* О поссессивном мышлении в тюркском языке // А.К. Каиржанов. Синергия языка. — Астана, 2004. — С. 61–66.
13. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: морфология / Под ред. Э.Р. Тенишева. — М., 1988. — 542 с.
14. *Кондратьев В.Г.* Очерк грамматики древнетюркского языка. — Л., 1970. — 64 с.
15. Васильев Д.Д. Корпус тюркских рунических надписей Южной Сибири. — Часть 1. Древнетюркская эпиграфика Алтая. — Астана, 2013. — 268 с.
16. *Тыбыкова Л.Н., Невская И.А., Эрдал М.* Каталог древнетюркских памятников Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 2012.
17. *Кызласов И. Л.* Азиатские рунические надписи на пиршественных сосудах // Вопросы тюркологии. — М., 2010. № 1. — С. 36–41.
18. Древнетюркский словарь. — Л., 1969.

2. Племена Половецкого поля

В начале второго тысячелетия н.э. в средневековой письменной традиции арабской и персидской историографии Востока и летописных сводах Древней Руси впервые появились обозначения «Дешт-и-Кыпчак» и «Половецкое поле», получившие эти наименования по названию правящей династии кыпчаков [1, с. 472–481]. Дешт-и-Кыпчак занял территорию пояса евразийской лесостепной зоны от западных отрогов Алтая и Хингана на Востоке до лесистых восточных склонов Карпат на Западе.

В XI в. персидский географ Насир-и-Хусрау в своем сочинении «Сафар-намэ» [2] именует эту лесостепную зону как Дешт-и-Кыпчак, что в переводе обозначает 'степь, страна кыпчаков'. Половецким полем в древнерусских летописных источниках называлась область степных равнин к северу от Причерноморья и к северу от Предкавказья, заселенная половцами, и это обозначение дано по внешним признакам — от древнерусского слова *половца*, что обозначает 'рыжий цвет соломы', то есть этот народ отличался от восточных славян одним признаком — цветом своих волос [3]. Еще в эпоху эллинизма в VI–I вв. до н.э. этот этнос, или близкие к нему, обозначали по-разному как *комы* (Аристофан, Птолемей), *команы* (Плиний) или *хоаманы* (Мела) [4]. Так, И.В. Пьянков, анализируя античные итинерарии, пытался разобраться, где же расселялись эти народы среди других племен. Какое значение вкладывали античные авторы в эти этнические наименования, они, к сожалению, не указали.

Мы попытаемся в нашей работе разобраться, как и почему в этих пределах этот народ, обитающий в одном и том же вмещающем и кормящем ландшафте, получил разное наименование: кыпчаки, половцы, куманы (команы), и главное, уточнить происхождение и значение некоторых кыпчакских этнонимов, являющихся частью этого мощного для своего времени государственного образования.

Знаете, иногда приходит человеку откровение, когда он после долгой суеты и трудных штудий вдруг остается тет-а-тет с природой. Когда жаворонки над твоей головой щебечут и чертят

круги по воздуху, и под мягкими лучами летнего солнца настоящая жизнь и пережитое прошлое кажутся равнозначным благом. Именно в такую минуту становится ясным и понятным то, что вчера казалось скрытым от твоего взора, когда поднимешь лицо вверх, закрыв глаза, чтобы не слепило солнце, и несколько минут подряд слушаешь неумолкаемую песню степного жаворонка, караторгая. Вдруг как будто с голубого неба приходит к тебе озарение, и все, передуманное тобой, свободно отражается в слоге, ясным становится то, что было вчера недоступным и непонятным.

Так, например, объединять кыпчаков, половцев и куманов под единым термином «кумано-кыпчаков», как это предлагает Петер Голден, не стоит, так как эти этнонимы появились на разных землях и формировали разные государственные образования, вобрав в свою целостность многие тюркские племена, сохранив общий для всех кыпчакский язык [5]. Этнический состав Дешт-и-Кыпчак был необычайно пестрым — здесь находили убежище преследуемые туменами Чингисхана племена найманов, меркитов, кереитов. Заселяли эти просторы племена, двигаясь только на Запад, собственно кыпчаки, усуни, канглы, алшыны, жалаиры, аргыны и др. Именно на этой территории образовались крупные фратрии. Так, в состав западных кыпчаков вошли куба-кыпчаки (кубанги), котаны (предводителем этого племени был известный хан Котян), канглы и др. В восточной части тюркской ойкумены обитали шаграй кыпчаки, сары-кыпчаки, кара-кыпчаки, орен-кыпчаки, торыайгыр-кыпчаки и др. А ведь куманы представляют собой только одну небольшую западную часть племенного союза Дешт-и-Кыпчак.

Приступим к анализу кыпчакских этнонимов.

Этнонимы с тотемическим компонентом

В числе кыпчакских ханов, погибших в сражении в 1103 г., древнерусские летописные своды называют имена *Алтунопа*, *Арсланопа*, *Китанопа* и *Ченгеропа*. Вторая часть — «*опа*» («*оба*») — в этих сложных именах встречается в кыпчакских родовых

или племенных вождей конфедерации Дешт-и-Кыпчак. «*Опа*» («*оба*») связывается со словом *апа*, означающим старшего предка. Сравните, например, в «Памятнике в честь Кюль-тегина» отрывок из первой строфы: «*Киси оглынта узе ечюм апам...*» — «И над детьми Умай и Тенгри воссели мои предки...» [6]. В этом случае этноним *Алтыноба* (*Алтынопа*) понимается как «Золотой предок», но ни в коем случае как «вождь рода Алтын», как это предлагает нам Петер Голден. Кстати, в Аршалинском районе Акмолинской области есть озеро Сарыоба, которое означает «Белый предок». *Арсланоба* — это тотем рода, племени. Это этноним кыпчакского племени, что в переводе означает «Лев предок». По-видимому, древнерусский летописец хотел показать, что погибли в 1103 г. люди из племени *Алтыноба*, а не какого-то конкретного человека. Древнерусские источники упоминают два рода или племени, вожди которых носят имена *Айе*, сын *Асена*, сын хана *Гиргена*. *Айопа* образовано соединением двух тюркских слов «*ай*» и «*апа*». В этом имени отражается тотемическая семантика — «*Лунный предок*». *Кытайоба* (*Китанопа*) — это этноним тюркского племени, называемый *кытай*. Ср., например, отрывок из «Памятника в честь Кюль-тегина»: «*На тризну послы из разных стран прибыли... Скорбь от киргиз, учкурыкан, отуз-татар, кытай и татабый...*». Позже это название послужило для обозначения китайской империи Ляо. После ее падения в 1124 г. от рук безжалостных и жестоких чжурчжэней тюркоязычные племена *кытай* будут искать убежища в пределах Центральной Азии, где сумеют создать государство Каракитай в Центральном Туркестане. Позже оно войдет в состав Дешт-и-Кыпчак. Однако это племя не кануло в Лету, его этническое обозначение под именем кытай обнаруживаем в родовых ответвлениях у современных тюркских народов: казахов, каракалпаков, киргизов, крымских татар, башкир и узбеков.

Этноним *Йетыоба* состоит из двух основ — *йеты* («*семь*») и *оба* (*апа*) «предок». Это сложное слово обозначает «*седьмой предок*». В древнерусских летописях обнаруживаем этноним *Етебичи* с идентичным значением. Кроме того, в текстах Мубаркшаха, аль-Димашки, Нувейри и ибн-Халдуна находим искаженную

форму этого этнонима в виде *Итоба*. Трудно согласиться с Петером Голденом, который толкует первую часть основы этого слова от тюркского «собака». Для обоснования нашей точки зрения приведем некоторые экстралингвистические факторы по прояснению значения этой основы.

Древние тюрки не любили собак. Такое пейоративное отношение закреплено и в казахской паремии. Например, *собачий сын*; *пусть я буду собакой последней*; *собака собаку посылает, а последняя — свой хвост* (когда кто-то не желает делать дело и перепоручает кому-либо, а дело, в конечном счете, остается невыполненным) и другие. Такое презрительное отношение к собаке отпечаталось в ментальности тюркских народов, что определяется при помощи языковой картины мира. Ведь жизнью своей кочевник обязан, как минимум, двум своим верным друзьям — собаке и коню. Разгадка такого отношения кроется в такой туманной временной дали ментальности кочевника, что современный европеец не может представить этого. Согласно легенде, прародителями тюрков (правящая династия Ашина в тюркских каганатах) были волки. Мать-волчица родила и вспоила своим молоком прародителей тюрков. В казахском языке есть емкое по объему значения слово qasqïrlïq, которое дословно переводится как «волковость». В тюркском мире это слово понимается шире — это отвага, дерзость и упорство в достижении цели. Рудименты этого тотемного подсознания создали прецедент по отношению к собаке. Так и сложилась престранная ситуация: признательность и любовь к своим преданным меньшим братьям в повседневной жизни, быту, и как эхо из тьмы веков тотемического общества — презрение и пренебрежительность к собаке, запечатленные в живом народном языке. А вот отношение к волку совсем иное — амбивалентное. Поэтому становится понятным и имя половецкого хана *Йетыоглы* («Седьмой сын»), упоминаемое в русских летописях в следующей фонетической огласовке — *Итоглый*, который был одним из союзников киевского князя. Древнерусские летописцы знали тотемы половецких витязей и не могли называть своих верных союзников в трудную для себя годину пренебрежительным именем «сын собаки».

В древнерусских летописях встречается этноним *Ченегрепа*, который является искажением *Чынгарапа*. Этот этноним состоит из двух частей, первая восходит к древнетюркскому слову čïŋaru — čïŋ aru ‘сущность, корни’ [7, с. 149]. Этноним указывает на древность кыпчакского рода, племени Кючоба. Древнерусские летописи упоминают о Соудимире Коучебиче. В этом имени сочетание букв *оу* обозначает один звук [у], поэтому имя и отчество нужно читать так: Судомир Кучебич, который принял православную веру и стал военачальником у киевского князя. В 1147 г. он был уже *шубашем* (sü — ‘войско’, baš — ‘голова’) обрусевших черных клобуков, которые и составляли основной костяк дружины князя Святослава Ольговича. Позже этот военачальник служил и у князя Новгород-Северского. Его отчество указывает на тюркское название: по-древнетюркски *кюч* — ‘сила’ + *оба* (*апа*), что означает ‘сила предков боевых’.

В древнерусских летописях обнаруживаем следующие половецкие этнонимы — *Колобичи* (*Кулобичи*), *Седвак Кулобичка*. Эти имена в разной форме и огласовке встречаются в трудах Нувейри и ибн Халдуна. Петер Голден считает, что слово *кюль* (*кул*) «по-тюркски раб». Такое толкование некорректно по одной простой причине — мы бы тогда получили следующее значение — ‘порабощённые предки’, то есть «низкие по происхождению». Такое значение невозможно, так как в словах kül и kul мы наблюдаем разную артикуляцию гласных звуков в слогах — в первом случае гласный звук, подвергаясь аккомодации, продвинулся в экскурсии и рекурсии к переднему ряду, а во втором — гласный заднего ряда по своей артикуляции. Перед нами омонимы. Историческая справка: древние тюрки *кулами* называли тех инородцев, которые примкнули к тому или иному тюркскому роду, им разрешали жить и поселяться рядом, и они могли принимать участие в военных походах вместе с данным тюркским родом. Но эти люди не были рабами. Действительно, можно заблудиться меж двух сосен. Сравните, например, имя собственное легендарного древнетюркского полководца VIII в. *Кюль-тегина*, где *Кюль* означает ‘смелый, отважный, славный’. Итак, *Кюльоба* рефлексирует древний смысл — ‘славные, отважные, смелые предки’.

Древнерусские безымянные авторы, например в «Повести временных лет» и в «Слове о полку Игореве», приводят среди половецких племен некоторых их представителей — *Тертероба*, которые принимали непосредственное участие в пленении князя Игоря Новгород-Северского в 1185 г. До нас дошли свидетельства, что в XIII в., когда кыпчаки вынуждены были под натиском туменов Бату и Монке, ведя тяжелые арьергардные бои, отступить в пределы Центральной Европы, один из представителей этого племени, Георгий Тертер, ославянился и основал династию Тертер в Булгарии. Название племени образовано в результате бинарной предикации слов *тер* + *тер* и означает 'сочинять (книги)', то есть его «предки были искуснейшими и мудрыми среди людей» [7, с. 553].

В древнерусских летописях встречается половецкое племя *Токсобичи*, восходящее к *Токсоба* (*Токузоба*). Это племя было известно арабо- и персоязычным народам. Так, ал-Димашки, Нувейри, Абу Хайан и ибн Халдун упоминают это племя в своих трудах. Известно, что *Токсоба* при правящей династии Шаруканидов был одним из влиятельнейших племен в конфедерации Дешт-и-Кыпчак. Их кочевья простирались от бассейна рек Дона до плодородных степей Хорезма. Это племя в составе токуз-огузов участвовало в междоусобной войне в Восточном тюркском каганате, когда был разрушен «Вечный эль» тюрков Ашина. Представители этого племени сохранили за собой собирательное название племенного союза, и, оказывается, название никакого отношения к монгольским именам, как об этом рассуждает П. Голден, не имеет.

Вождь под именем *Урусоба* встречается среди половецких ханов, убитых славяно-россами в 1103 г. Этот *Урусоба*, повидимому, не имя собственное, а название племени. По свидетельству аль-Димашки, они кочевали в хорезмских степях. Действительно, корни этого имени уходят в седую древность Великой степи. Аль-Масуди приводит свидетельства о том, что у хазарского кагана была группа хорезмских мусульман в качестве его личной гвардии, называемой аль-орсийа. Этноним *Урус* уходит в древнее сарматское племенное название *аорсы*. Аланоасские племена, мигрировавшие в причерноморские сте-

пи, включили *аорсов* в свой племенной союз. Тюркизация этого племени была связана тем обстоятельством, что Хазария в VI–VIII вв. входила в состав Тюркского каганата, а столица хазар Итиль была перевалочной базой тюркских воинов. Тюркские витязи, возвращаясь из западных походов, «зализывали» здесь свои раны и проматывали свои трофеи в злачных местах столицы хазар. Как известно, женщины всегда были благосклонны к сильным мира сего. И на божий свет появлялась новая пассионарная популяция, которая искренне считала себя хазарами, а в действительности это были уже тюрко-хазары, то есть аккультурация на популяционном уровне приводила к появлению отюреченных и агрессивных хазар, которые были каплей в кыпчакском море. Поэтому существование кыпчакского племени под этим этнонимом вне всякого сомнения.

Черные клобуки

В «Повести временны́х лет» встречается этноним *берендичи*, восходящий к половецкому племени *берендеев*. В исторических работах по Древней Руси этот этноним не включается в число восточнославянских этнических наименований, но он, как указывает Г.А. Хабургаев [8], проливает свет на происхождение этнонимов неславянского происхождения, образованных от названия одного из кыпчакских племен берендеи, тюркского происхождения.

Берендеи вместе с другими кыпчакскими племенами (торками, уличами и печенежскими родами) со времени образования Киевской Руси в IX в. селились в ее южных пределах. Это оседлое население древнерусская летопись обобщенно называет черными клобуками, калькируя тюркское самоназвание «каракалпаки» — черные клобуки. Отметим, что слово *клобук* вошло в славянские языки еще в I веке н.э.: «Славяне ... соседствовали с тюркскими народами. В это время на этой же территории в славянские языки вошло слово клобук» [9]. Клобук (колпак) не вообще головной убор, шапка, а только особый праздничный женский головной убор, разукрашенный, как правило, у бога-

тых особ жемчугом. Здесь, в южных областях Киевской Руси, черные клобуки, судя по археологическим находкам, постепенно смешивались со славянским населением. На протяжении двух столетий (X–XI вв.) эти тюркоязычные насельники уже к XII в., по-видимому, ославянились, сохранив только свое имя. В это время они стали лучшими дружинниками киевских князей. О них писали, что они «умирают за русскую землю и головы свои складывают», охраняя юго-восточные пределы государства от набегов со стороны половецкого поля. Этноним *берендичи* впервые фиксируется в древнерусской летописи уже как часть населения Киевской Руси.

Теперь насчет этнонима *уличи*. Неясной остается корневая часть этого этнонима — ул ('сын'), которая подвергается по сей день дискуссии. Однако древнейшие сведения, дошедшие до нас из списков «Повести временных лет» (Лаврентьевский и Радзивиловский), указывают только форму *уличи*, которую неперспективно искать только в славянской среде. Термином *уличи* в Киевской Руси называли этническую группу, генетически связанную с кыпчакским этносом.

Итак, наше исследование кыпчакских родовых и племенных этнонимов говорит о сложных процессах этногенеза, происходивших в Евразии в течение II тысячелетия н.э. Крупные племенные фратрии Дешт-и-Кыпчак и население Киевской Руси в этом отношении сыграли роль по образованию новых популяций в Восточной Европе и Великой степи.

И последнее, на что мы должны обратить внимание: для объективного исследования этнических процессов необходимо привлечь как можно большее число нарративных источников, и только тогда метод герменевтики послужит не для оправдания народной этимологии при описании тех или иных этнонимов, а поможет объективному освещению этих процессов исследуемой эпохи.

Литература

1. *Кумеков Б.Е.* Кыпчаки: хозяйство, общественный строй, племенной состав // История татар. — Казань, 2006. — Т. 2. — Волжская Булгария и Великая степь. — С. 472–481. Он же. Лекция «Кыпчаки» прочитана на научном се-

минаре кафедры тюркологии Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева 26.04.2018.
2. *Насир-и-Хусрау*. Сафар-намэ. — М., 1933. — 212 с.
3. Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку. — Изд. археографической комиссии. — Л., 1926. — 296с.
4. *Пьянков И.В.* Средняя Азия в античной географической традиции. — М., 1977. — 344 с.
5. *Голден П.* Кумано-кипчакские племена и роды // Алматы: Мысль, 1999. № 3.
6. *Жолдасбеков М., Сарткожа К.* Атлас Орхонских памятников (русский перевод Н.Г. Шаймердиновой). — Астана, 2006.
7. Древнетюркский словарь. — Л., 1969.
8. *Хабургаев Г.А.* Этнонимия «Повести временных лет» в связи с задачами реконструкции восточнославянского глоттогенеза. — М., 1979.
9. *Миклошич Ф.К.* Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. — Wien, 1886.

3. Бытие и время в контексте «Хроники» Георгия Амартола

В древнейшую эпоху абстрактное понимание времени не существовало. Человек воспринимал себя, как соучастник божественного творения, то есть он представлял себя как некоего соавтора богов. И его главная задача заключалась в том, чтобы всеми силами поддерживать деяния богов на земле. Для этого ему необходимо было строго соблюдать соответствующие ритуалы, прописанные обычным правом ритуального общества. Взор человека был буквально повернут в прошлое. Такое понимание времени было присуще и для античной эпохи. Так, у древних греков время расщеплялось на три составляющие части: во-первых, Хронос (χρόνος) – сегментированное время, обладающее циклической структурой. Во-вторых, время понималось и осмысливалось как Кайрос (καιρός) – это такое время, наполненное событиями, то есть это было событийным временем. И наконец, в-третьих, время понималось как Эйн (εἰν) – это время, понимаемое и представляющее собой некую матрицу, служащую для обозначения определенного квазипространства с локативным значением, идентичное определенному сегментированному времени, протекающему в определенном месте и в определенное время.

Теперь рассмотрим, как трансформировалось такое эллинское понимание времени, бытия и логоса в «Хронике» Георгия Амартола.

Язык «Хроники» Георгия Амартола [1] обращает на себя внимание примечательной особенностью: существует определенная связь между ходом рассуждений и ходом усвоения соответствующих знаний, которыми владеет субъект, в своем предшествовавшем опыте. Эта связь носит характер промежуточного процесса, и этот процесс может быть существенно различным в зависимости от способов приобретения знания. Успешность усвоения зависит от особенностей осознания этих промежуточных процессов (Л. Секей) [2].

Георгий Амартол изучал эллинскую философию, в том числе и Платона, делая многочисленные отсылки на его взгляды и рассуждения [1, с. 28, 67, 70, 74–76, 78, 80, 144, 198, 247–249, 301]. Ср., например, следующее рассуждение Георгия Амартола, близкое к пониманию оппозиции Платона и Аристотеля: «*И одни называли (мельчайшие частицы) не рассекаемыми и неделимыми телами — за нечувствительность /или/ очень малые (размеры), так что они ни рассечения, ни разделения принять не могут. Ибо так называют те тончайшие и мельчайшие тела, которые солнце, /вбрасывая/ через прозрачное, показывает, как они всюду / перемещаются/*» [1, с. 73–74]. Это близкое рассуждение о Сущем (ὄν). Ср., καλούμενα ‘именуемые’. Получилось, что «*мельчайшие частицы всюду обозначаются*», то есть появляются, поскольку для древности именоваться значит быть. Эта мысль имплицитно выражает о Бытии. Кроме того, Георгий Амартол не разделяет мысли Аристотеля, ему ближе идеи и рассуждения Платона. В другом месте текста Георгий Амартол приводит мысль Платона, что это Сущее распадается на две части, образуя дуалистическую оппозицию: «*А другие тихие, то есть участь, называя имарменьей принудительную силу, которая движет веществом принудительно, а тихие Платон называет причину стечения, или совпадения, естественного или преднамеренного*» [1, с. 74]. Для понимания этого текста эксплицируем значение слова ἱμειράμην ‘желать, стремиться, жаждать’ [13, 1, с. 823].

Давайте более подробно рассмотрим это явление у Платона и Аристотеля. Бытие как Сущее (ὄν), распадающееся на две составные части — на «НЕЧТО», которое существует само по себе — καθ’ ἀυτό, и на другое, являющееся приходящим, эфемерным по

совпадению — κατά συμβεβεκός. Платон в «Парменид» считает, что эйдосы существуют как καθ' ἀυτό, то есть существуют также сами по себе, самостоятельно, они и есть Сущее, имеющее образы в многообразии мира, космоса. А вот, как это отразить в языке, для этого Георгий Амартол понимает, что нужны способы, при помощи которых мы высказываем о Сущности (οὐσία), в которой и есть различные категории, роды и виды, то есть вторые сущности, но в них имеется обязательный рефлекс первых сущностей. Кроме того, к первым сущностям относятся только естественные природные космические явления. Поэтому возникает дуализм между этими явлениями — οὐσία ~ ὀν, которые понимаются так: οὐσία — это искусственные явления, антропогенные, которые могут подвергнуться аннигиляции. А ὀν относится к естественным явлениям, это вечные сущности. В современной философии известно положение, что антропогенные явления подвергаются необратимым процессам, а естественные обладают обратимым потенциалом. Такое различение существенно для Аристотеля. Так, Аристотель разделяет Бытие как порядок космический и как порядок Логос. Сущность в Бытии понимается как τὸ τί ἦν εἶναι, то есть сущность здесь существует сама по себе в естественном состоянии. А в Логосе сущность понимается как «НЕЧТО», определенное, зафиксированное и схваченное языком — ὁ λόγος. Но в то же время в языке всегда присутствует сущее, оно выступает как фоновое явление, как «горизонт ожидания». И это «НЕЧТО» определяется Аристотелем как ὁ ὁρισμός, то есть существуют какие-то родо-видовые отношения в вещах, предметах окружающей действительности. У Аристотеля сущность в Бытии становится чем-то определяемым, а в Логосе — чем-то определяющим. Иммануил Кант, отталкиваясь от метафизики Аристотеля, писал, что Бытие не является предикатом. Платон этого не различает. Ср. у Аристотеля — ὄν = «Бытие», μὴ ὄν «НЕБЫТИЕ», ὄν «СУЩЕЕ». Так, Сущность — οὐσία может быть представлена как непосредственно, так и опосредованно, например, в чувственном восприятии человека — τὸ τί ἦν εἶναι. В языке сущность репрезентируется как определенная при помощи средств языка [9–11].

Далее рассмотрим вторую составляющую Сущего, то есть как это проявляется в Логосе «Хроники» Георгия Амартола.

Георгий Амартол пытается соединить синтаксическими средствами существующую идею и уже «схватить» эту идею как исчезающее явление. Последнее всегда превращается в становление понятий, противоречащее себе «внутри самого себя» (Гегель). Ведь становление всегда является исчезающим явлением [3].

Чтобы «отодвинуть» или хотя бы приостановить неумолимый процесс исчезновения, византийский автор использует такие синтаксические конструкции, которые способны продлевать во временном отношении (здесь можно было бы говорить о проблемности исторического или художественного времени) связь между ходом рассуждения и ходом усвоения какой-либо идеи, информации, понятий и т.п.

В сакральных текстах автор повествует о прошлом и настоящем, будущее в структуре текста исключается. Это будущее зависит от божественного промысла — «*пути господни неисповедимы*» для смертных, «чтобы добраться через языковые выражения к самим предметам (к conceptum-у), мы должны показать, как это "дано" дает себя увидеть и испытать. Путь туда будет таковым, что мы должны разобраться, что же дается в этом "дано", что означает *бытие*, которое дано, что означает *время*, которое также дано. Соответственно, мы попытаемся взглянуть на это ***Es***, которое дает нам "бытие и время"» [4].

Благодаря такому построению сложной синтаксической конструкции автор добивается (на уровне денотата или коннотата (Л. Витгенштейн) [5]) усвоения и закрепления знаний в памяти человека. Перед взором человека возникает противоречивая ситуация, которая снимается, разрешается буквально на его глазах, то есть процесс исчезновения как бы «отодвигается», задерживается с целью не только лучшего запоминания, фиксации целенаправленной идеи, но и осуществления функция демонстрации решения: снимается противоречивая ситуация, которая во многих случаях сопровождается дополнительной суггестией. Только в этом случае субъект незаметно для себя может осознать структурные соотношения в обобщенном виде, не выходя за рамки данного контекста, то есть оказывается способным усвоить генерализированные понятия. В таких конструкциях отра-

жается отчеканенное бытие как сущее, которое можно обозначать при помощи слова *присутствие*. Позволение присутствовать выводится в эксплицитное, то есть раскрывается сокрытое (имплицитное) в открытое, а это интенция *Es* дает присутствие бытия в настоящем через рефлексию прошлого опыта. И это бытие воспринимается как дар, который нельзя «откалывать» от интенции *Es*. В этих текстах и бытие, и присутствие сущего преображаются только в раскрытии этого сущего. Преображение становится яснее, когда автор древнего текста обращается к текучести семантического субстрата бытия, и это бытие снимается в конкретной действительности божественного озарения при помощи исихазма. Такое осмысление обнаруживаем и в гегелевской диалектике, и в его «Науке логики» [6].

Современной науке известно, что человеческое мышление принято изучать как мышление продуктивное, творческое и как мышление репродуктивное, воспроизводящее.

Эти типы мышления в «Хронике» Георгия Амартола рассматриваются как единое целое при помощи таких сочетаний лексем, которые отражают денотативные или коннотативные сущности (М.М. Копыленко, З.Д. Попова [7]), которые, в свою очередь, оформляются в специальные семантико-стилистические единицы языка, измеряемые определенным контекстом.

В подобных текстах очевидно, что самая новая и непривычная идея, понятие могут быть раскрыты при одном условии, если в последующих его членах даются такие знания, которые знакомы в прошлом опыте человека, то есть возникает в каком-то смысле переходная область между продуктивным мышлением и применением знаний в опыте как таковым.

Итак, проблемность в «Хронике» Георгия Амартола является механизмом раскрытия истины, последняя состоит в том, что понятие, идея, информация не переходят, а перешли в исчезновение, определяющееся в становлении христологических знаний. Истина их не есть их неразличенность, она состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также неразделимы, и что каждое из них непосредственно исчезает в своей противоположности. Их истина есть движение непосред-

ственного исчезновения одного в другом: становления, которое и является исчезающим.

Автор «Хроники», используя данный механизм проблемности, пытается внушить субъекту религию в истинном смысле слова: способствует христианскому совершенству и укрепляет его в христианской истине, с одной стороны, как бы «продлевая» процесс восприятия, с другой, показывая, раскрывая обобщенные понятия генерализованного типа.

Георгий Амартол жил и описывал конфессиональную ситуацию в империи своего времени, когда шла ожесточенная борьба, с одной стороны, между монофиситами и диафиситами, а с другой, между зарождающейся кафолической церковью и различными еретическими поползновениями внутри самого христианства, с расколом церквей на западную и восточную и влиянием со стороны, например, манихейства как антисистемы и с другими еретическими сектами на умы и сердца жителей империи. Приходилось вести дискуссию на Вселенских соборах с теми, кто пытался примирить диафиситов с монофиситами, так называемыми монофелитами. Кроме того, споры с теми выдающимися известными философами и епископами, которые своими вольнодумскими речами и к тому же великолепными произведениями давали повод для расшатывания основных догматов кафолической веры.

Что касается языка, то в исследуемом средневековом хронографе и вообще в любом другом хорошем тексте независимо от места написания и религиозно-этнической привязанности того или иного автора фиксируется общечеловеческая синергетическая универсальность языка, которая получит первое научное обоснование только во второй половине XX в. (1977 г.). И.Р. Пригожиным [8], а развите этой синергетической универсальности наблюдаем сегодня в разработках ученых конца XX — начала XXI в.

Литература

1. *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. — Т. 1. — Петроград, 1920. *Boorde Carolus.* Georgii monachi chronicon. — Lipsiae, 1904; *Матвеенко В.А., Щеголева Л.И.* Временник Георгия Монаха

(Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. — М.: Богородский печатник, 2000. — 544 с.
2. *Ярошевский М.Г.* История психологии, 3-е изд., перераб. — М., 1985.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Учение о сущности // Гегель. Наука логики. — Т. 2. М., 1971.
4. *Хайдеггер М.* Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. — М., 1991. — С. 81–86.
5. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. — М., 1958.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. — Т. 1–3. — М., 1970–1972.
7. *Копыленко М.М., Попова З.Д.* Очерки по общей фразеологии: учеб. пособие по спецкурсу для филологов. — Воронеж, 1972.
8. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. — М., 1986.
9. Platonis dialogi, post G.Fr. Hermanni recogn. M. Wohlrab. Vol. I–VI. Ed. Stereot. Leipzig, 1936.
10. *Аристотель.* Метафизика. — М., 2006. — 608 с.
11. *Лосев А.Ф.* Критика платонизма у Аристотеля. — М., 1929.
12. *Каиржанов А.К.* Принципы исследования: синергетическая сущность языковой системы // А.К. Каиржанов. Palaeoslavica: Византизм и славянство. — Ростов н/Д, 2018. — С. 48–66. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* У истоков синергетического видения мира. — М., 1994. *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация: Динамическая теория информации. — М., 2004. — С. 78.
13. *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. — Т. 1–2. — М., 1959.

4. «Простота» как принцип совершенствования языка в традициях средневековой литературы

Мы исследуем синтаксические конструкции (СК), между членами которых возникают так называемые аналогичные (эквиполентные) отношения. Семантика одного из членов, начинающегося даже с первого союза (не говоря уже о последующих), очевидно, всегда мыслилось в каких-то отношениях к предыдущему высказыванию. Иначе говоря, семантика одного из членов СК отражается в другом члене, и это отражение определялось и обусловливалось экстралингвистическими факторами, которые были, по-нашему мнению, едины для всего средневекового мира. Ср., например, требование к аналогии у Аль-Фараби: «*...нечто действительно обнаруживается у частной вещи или же известно, что оно имеет место в этой частной вещи. Но затем это нечто переносят с этой вещи на частную вещь, похожую на первую, и передает ей*» [1, с. 430].

Основополагающей идеей этого явления является соблюдение принципа «простоты» языка, который и стал языковой традицией средневековой сакральной литературы. По-видимому, этот логический принцип, воспринятый Аль-Фараби, был разработан в древнегреческой философии (традиция Сократа — Платона — Аристотеля). Эта идея диктуется следующими жесткими условиями:

1) сакральная направленность текста выразилась в следующем: дух в чистом виде — нечто неощутимое, непостижимое и лишь угадываемое и не может реализовать себя через себя самого. Например, антропоморфизм Яхве выразился в том, что он мог явиться израильтянам только в доступном для их восприятия виде, то есть при помощи соблюдения принципа «простоты» языкового выражения;

2) потенциальное постижение человеком окружающей его среды. Это возможно в процессе духовного развития человека **постепенно** и в определенной последовательности (Лука, 8, 10), формализируясь в языке в виде так называемого «цепного нанизывания однотипных или разнотипных СК» (Е.С. Истрина, Т.П. Ломтев и др.). Ср., как Аль-Фараби, обращаясь к истокам великих религий, определяет принцип «простоты»: «*Совершенство бывает там, где наличествует простота, а это суть Бог*». Он утверждает, что Он «*...постигает потенциально, а не актуально*». Поэтому он постигает «*не однократно, а постепенно, предмет за предметом, в состоянии воображать не с одного раза движения, а движение за движением. Иначе все движения совершались бы однократно, что абсурдно*» [2, с. 287]. Здесь в некоторой степени предвосхищаются некоторые фундаментальные идеи гештальтизма, возникшего в Германии в начале XX в., в недрах которого развились имплицитно идеи синергетического осмысления системы. А затем носители этой идеи оказались в 1930-х гг. в США, где появилось новое направление этой школы — бихевиоризм. В структуре гештальтизма и бихевиоризма появились ростки когнитивистики;

3) эксплицитная и имплицитная рефлексия. Наше понимание рефлексии близко к гегелевскому определению. Однако Гегель понимает объективную рефлексию не в смысле взаимно-

го отражения сторон друг другом или друг в друге и не в смысле обратного их отражения в самих себя, а в смысле взаимного отражения между определениями какой-либо семантики как таковой, или в смысле обратного отражения какой-нибудь семантики внутрь самой себя («рефлексия в себя») [3].

Для того чтобы устранить угрозу семантического идентифицирования нашей точки зрения с гегелевским пониманием рефлексии, необходимо эксплицировать этот термин применительно к нашему исследованию. Для этого нужно учесть наряду с экстралингвистическими факторами и факторы лингвистические. Мы исходим из положения, что смысл определенной синтаксической конструкции есть рефлексия, то есть, с одной стороны, формируется психическое переживание индивида, овеществленное в виде линейной цепочки знаков, а с другой, общая семантика определяется и зависит от нюансов семантического движения в дополнительной дистрибуции, которая, во-первых, является дискретной и, во-вторых, служит для определения границы смысла не только предложения в целом, но и составных ее частей: лексем и сочетаемости лексем. Кроме того, рефлексия осложняется диглоссией, например, древнеславянского языка и народно-разговорного языка, которые развили процессы ассимиляции и диссимиляции этих языков.

Сложные взаимосвязи семантико-стилистических свойств компонентов предложения и отношения между предложениями, объединенные сочинительной связью, которые являются разными означающими с общим означаемым, то есть с общим смыслом (денотативным или коннотативным), находятся в отношении изоморфизма к лексической синонимии. Суть изоморфизма состоит в том, что в процессе объединения разных лексем и сочетаний лексем они способны совпадать в общем значении.

Итак, изоморфизм в рамках одной СК есть рефлексия в себя, то есть она эксплицируется или имплицируется только в рамках данного понятия; и рефлексия в другое, то есть эксплицируется или имплицируется за счет другого понятия (члены СК находятся по отношению друг к другу в отношении оппозиции (сопряжении)).

Таким образом, в первом случае наблюдается отсутствие оппозиции, во втором — ее наличие. Отношение оппозиции или

ее отсутствие есть характерная черта категории сущности, которая представляет собой «*абсолютное опосредствование с собой*» (Гегель). А переход от одного к другому является характерной чертой импликации, где господствует непосредственность, а развитие (в результате импликации) будет характерной чертой категории нового понятия (Д2) (аппарат Д/К см. более подробно в работах М.М. Копыленко и З.Д. Поповой [4]), или появления семантического сдвига в компонентах сочетающихся лексем, например, до степени К1, или имеет место единство непосредственного и опосредованного (то есть пересечения сем Д1 и Д2), или отсутствия единства как такового, то есть формирования семантического сдвига, например, в семантическом статусе К1.

Литература

1. *Аль-Фараби.* Ответы на вопросы философов // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты / Пер. с араб. — Алма-Ата, 1987. — С. 430.
2. *Аль-Фараби.* Афористические записи // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты; пер. с араб. — Алма-Ата, 1987. — С. 287. Хочу отметить, что в этом подлунном мире не написал лучше об основных категориях мышления, чем Аристотель и Аль-Фараби.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Учение о сущности // Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. — Т. 2, М., 1971. — С. 18–28.
4. *Копыленко М.М., Попова З.Д.* Очерки по общей фразеологии: учебное пособие по спецкурсу для филологов. — Воронеж, 1972.

5. Экстралингвистический феномен текучести языкового сознания в древнейших сакральных текстах

Вводные замечания

Мы выдвигаем положение о том, что в языке и речи происходит полное слияние дискретных и недискретных явлений, образующих континуум в предикации. Дискретные точки этой целостности (отдельные звуки (фонемы) и слова, части речи и члены предложения и т.д.) образуют гештальты в нашем сознании, обозначаемые как «поток сознания». Игнорирование этого явления может привести к полному исключению иррационального начала в языке, так как язык представляет собой сочетание

рационального и иррационального начал («коллективное бессознательное начало» (К. Юнг [1])).

Перерабатывая взгляды Генри Джеймса, Анри Бергсона, Марселя Пруста [10] и А.Ф. Лосева по поводу этого явления, мы выдвигаем следующее положение. Континуум речи («поток сознания») есть не дискретная текучесть языкового сознания, возможная и необходимая как заполнение дискретных и строго определенных моментов в движении языкового сознания, которые сами по себе вовсе не отменяются, но существуют исключительно в своей симультанно-гетерогенной связи.

Язык, понимаемый как «поток сознания», не имеет абсолютной дискретности, но всякий дискретный элемент в линейной дистрибуции зависит от синергии окружающих его элементов. Л. Витгенштейн совершенно прав, утверждая, что только предложение обладает смыслом, что дискретный элемент получает то или иное значение только в контексте предложения [2, с. 39]. Иначе говоря, всякий дискретный элемент в языке существует не сам по себе, но как принцип семантического становления, как динамическая заряженность для себя, и для той или иной области окружающего его контекста. Однако если исходить из принципов синергетики, то в языке и речи мы наблюдаем в глубинной структуре языковой системы дискретную дистрибуцию, связанную с нейрофизиологическим механизмом мышления и сознания говорящего и слушающего индивидуума.

Например, мы произносим слово «*природа*». Можно ли сказать, что мы сначала и вполне изолированно произнесли звук [п] и, поскольку он изолирован, тут же его и забыли? И дальше мы произнесли звук [р] и опять тут же, когда перестали его произносить, сразу же забыли? И этот вопрос об изоляции мы должны поставить относительно всех звуков, из которых состоит слово «*природа*». Отметим, что мы произнесли несколько отдельных звуков, не имеющих никакого смысла, кроме пустого звучания, и не указывающих ровно ни на какое значение «*природа*». Итак, если употребленные нами звуки указывают именно на «*природу*», и наш слушатель так нас и понимает, то это возможно только в результате слияния составляющих данное слово звуков в одно нераздельное целое, в один целостный континуум.

Это значит, что когда мы произносим звук [п], то тут же переживаем (рефлексируем) и последующий звук [р] , а при звуке [р] — последующий звук и т.д. Отметим, что дело не в терминологии, а в неоспоримом факте слияния всех звуков, составляющих данную лексему, в один фонетико-фонематический континуум. Кроме того, необходимо иметь в виду, что при артикуляции этого фонетического слова у говорящего и слушающего человека возникает в сознании целостный образ-гештальт. Такие неопровержимые факты можно наблюдать на любых так называемых уровнях языковой системы.

Остановимся более подробно на *семантическом* уровне языка.

А.Ф. Лосев отмечает, что три момента в теории синонимии не всегда принимались во внимание достаточно отчетливо [3, с. 462–463]:

1) каждый синоним должен обладать каким-нибудь ясным семантическим *оттенком*, который нужно уметь формулировать в сравнении с другими синонимами;

2) каждый синоним должен не только отличаться от всякого другого синонима, но и указывать на существование этого другого синонима;

3) все синонимы данной лексемы должны указывать на какой-либо *инвариант* смысла, понятия, частичными *вариантами* которого они являются и специфическую единичную значимость которого они выражают.

Таким образом, эти три момента исключают понимание языка как дискретных изолированных элементов языка и при всей их дискретности требуют перекрытия общей картиной потока.

Пропозиционная основа языка определяется из предыдущих рассуждений. В языке никаких устойчивых и постоянных элементов вообще не существует, то есть природа языка есть сплошное и подвижное предицирование. Другими словами, в языке наряду с процессом генерации существуют явления диссипации, которые имеют как минимум две фазы: диффузию и дисперсию.

В каждой лексеме отдельный ее звук (фонема) предицируется о каждом другом ее звуке (фонеме), а все звуки (фонемы), взятые в целом, предицируются в целостном слове, то есть наличествует континуум речи на лицо. Элемент языка всегда есть

мельчайший, но обязательно смысловой (семантический) сдвиг [4], поскольку он всегда на что-нибудь указывает, о чем-нибудь свидетельствует, к чему-нибудь тяготеет. Каждый минимальный элемент языка, являясь смысловым сдвигом, взывает о том или ином предицировании, то есть тоже является минимальным предложением.

Таким образом, язык как поток сознания (сплошной континуум) означает только то, что язык есть всеобщее предицирование, то есть всеобщее предложение или система предложений, и это распространилось на самые малые элементы языка. Другими словами, основа языка — *предложенческая*.

Текучесть семантической структуры текста

Для сопоставления и анализа берутся тексты двух суперкультур: древнеславянской и древнетюркской, для которых, по-видимому, a priori была присуща тождественность варьирования семантического субстрата.

В древнетюркских памятниках письменности встречаются такие синтаксические конструкции, в которых текучесть языкового сознания выражена эксплицитно: «*Iltäris kaofan kazojan maser, udu bən züm kazojan maser, // il yəmə bodunyəmə yok ərtəgi ərti, kazajantukin, ügün udu өsüm kazajantükim ügün il*» [5, с. 97–98]. Перевод: «*Если каган Илтерис по своей воле не будет сражаться, я сам по своей воле не буду сражаться, то не будет ни родины, ни народа, // они по своей воле сражались, я сам по своей доброй воле сражался, родина стала свободной родиной, народ стал свободным народом*».

Ср. еще один пример: «*inim Kül tegin birlə, əki xad birli өlü yitü kazaojantim; // anga kazojanip biriki boduniol ot-sub kilmadim*» [5, с. 71]. Перевод: «*Брат мой Кюль-тегин со всеми своими воинами и я вместе с ним несли огромные потери и вели сражение, защищая свой народ; // защитили свой народ, не предали его огню и мечу*».

Такое же явление текучести языкового сознания наблюдаем и в древнеславянских текстах: «Златоустъ глеть: ... почюднши сѧ ѣ нз неѓаже таковын плодъ процвете, // оудивишисѧ поистине,

так цвѣть посреде тернья прозябе ... // подвижникъ от такового очьстѣнья и от корене злаго прозябе плодъ прекрасенъ» [6, с. 90, 12–19]; «его же обѣо и нны книгы дивьнѣ послоушаѣть // и многоу сласть от кыхъ кожьдо ихъ приимаѣть» [7, с. 173, 10–14]; «Страхъ гасне глше: Соломоне, въспремоудрилъ (вар. умоудрьшеса) есн въ обности своен, исполнилъс есн тако река разоума // землю покры премдрость твоа // исполнис въ притчахъ притчами» [6, с. 146, 13–15].

Семантическая структура текстов обеих суперкультур свидетельствует, что коммуникативная единица должна быть текучей, подобно реке, и только в этом случае закладывается основа для узнавания иррационального начала. По-видимому, это основное кредо исихазма. С точки зрения авторов древнейших текстов содержание коммуникативных единиц должно отражать не отношения вещей, а *событие*. Сама форма коммуникативной единицы должна слиться с событием, то есть форма исчезает, становится эфемерной, а воспринимается только содержание-событие в чистом виде. Однако поиски иррационального не достигаются, на это накладывается вето, потому что искать можно лишь то, что вы уже знаете, что очерчено рамками сакральности. Поэтому компоненты коммуникативной единицы соотносятся друг с другом как ***данное*** (тематическое), так как ***рема*** может присутствовать в каждом компоненте коммуникативной единицы, но они не играют роли в формировании инвариантной семантики для всего контекста, эту роль играет только тематическая субстанция, которая повторяется, репродуцируется дважды и более. Преследуется одна цель — помочь читателю (слушателю) обнаружить то, что он знает по закону божьему. Поэтому не ищите того, чего не знаете. Наоборот, идите вглубь того, что известно вам. Такая предикация коммуникативной единицы есть отражение глубинной семантики. Читатель погружается глубоко в известное, которое приводит к раскрытию тайн неизвестного имплицитного, а затем при помощи другого компонента коммуникативной единицы делает это неизвестное эксплицитным достоянием для всей паствы. Читающий ум, который ищет,

создает время, потому что нужно время: лишь тогда вы можете искать. Ведь мы хотим сначала сделать последний шаг, но нельзя сделать последний шаг вначале. Первый шаг нужно сделать первым. Поэтому линейность таких коммуникативных единиц лежит в синтагматической плоскости горизонтали: от известного сочетания элементов к известному сочетанию элементов. Парадигма — это вертикальная ось, влияющая на ось горизонтали под воздействием диссипативных процессов языковой системы. Кроме того, экстралингвистичность довлеет над этими коммуникативными единицами: одной жизни недостаточно, нужно много жизней. Лишь тогда в этой огромной протяженности времени, в этом пространстве, порожденном временем, вы можете искать, то есть представлять себе жизнь за жизнью время, не кончающееся вообще. Поэтому читатель погружается глубоко в то, что ему известно, в то, что есть его жизнь; погружение есть новое измерение.

Например, вы слышите кого-либо: «(...) чадо приклони ѹхо свое послѹшан оца своего сѣвѣтѹюшталаго тн спсьнала // чадо приближи разѹмы сръца своего и вѣнѹши глы родивъшалаго тта (...)» [9, с. 159]. Здесь вы можете понимать текст на поверхностном уровне, так как участвует только ваш слух. Это, во-первых, первый этап вслушивания. Ваш ум, может быть, блуждает где-то в другом месте. Во-вторых, другая часть коммуникативной единицы помогает читателю погрузиться глубже, теперь вы можете вслушаться в текст, и ум читателя тоже принимает участие в эксплицировании содержания той или иной информации. Такое участие ума называется коннотативным мышлением. Ср., например: «приклоню въ притчѹ ѹхо мое // и провѣщаю гадання мога испѣрва от сложенна мнра» [7, с. 115]. Однако можно идти еще глубже. Это значит, что вовлекается все ваше существо. Ум читателя здесь, его существо здесь, все сфокусировано в целостном образе-гештальте. Читатель погружается еще глубже. Чем глубже читатель погружается в текст, тем он ближе к неизвестному. А неизвестное — это не что-то противоположное известному. Это — нечто, спрятанное в известном. Ср., например: «приклони

ухо твое, чистая и спаси ны в скорбех погружающаяся присно // и сблюди от всякого плененья вражья твой град, богородице!» [9, с. 166].

Таким образом, становится понятным, почему нет позыва в будущее, отсутствие поиска его. Просто находиться в настоящем — «БЫТЬ». Быть в этом тотальном, напряженном, сконцентрированном миге — «ЕСТЬ». Это БЫТИЕ, это происшествие бытия становится каким-то доминирующим явлением. И тогда становится отчетливым и даже понятным сакральный тезис: **ищите и обрящете** (ср. идентичное латинское выражение: Quaerite et invenietis).

Сакральная коммуникативная единица нужна для того, чтобы сделать читателя более концентрированным, более насыщенным здесь и сейчас, чтобы помочь ему осознать прошлое и не думать о будущем. Каждое движение ума используется как трамплин для прыжка в настоящее. Ср., например, назначение магического танца в доисторическую эпоху: танец и танцующий сливаются в настоящем — есть только танец, нет танцующего. Как только появляется танцующий, магический танец дервиша или танцующего туземца разрушается. Так и в литургической службе — нет субъекта, есть только движение мысли и чувств, исчезает двойственность: любовь без любящего становится частью божества. И вдруг при помощи приемов исихазма открывается верующему что-то неизвестное, когда он может «творить плоть» в настоящем при помощи «фаворского света».

Деятель появляется из-за желания, ожидания, прошлых воспоминаний, надежд на будущее. Деятель представляет собой совокупность накопленного прошлого и проекцию на будущее. Деятель упускает момент, настоящее. А в этом моменте для сакрального озарения есть все: прошлое и настоящее. Момент настоящего осознается как обнаженный, экзистенциальный миг, это единственно возможная духовная жизнь. Вот почему получается так, что нищие вроде Будды и Христа обладали богатейшими духовными возможностями.

Можно понять роль живого духовного пастыря. Его отсутствие должны были заменить специальные книги, которые при-

званы были изменить вас, войти в контакт с вами. В этих книгах явления должны быть текучими. Лишь тогда может случиться происшествие. Поэтому ясно, что определенно организованная сакральная коммуникативная единица помогает устранить деятеля и двойственность бытия, сохранить только действо. Субъекта нет, есть только духовное сознание, текучесть языкового субстрата, который предицируется бесконечно, не имея дискретных границ. Поэтому очевиден ответ на вопрос средневекового человека: «Кынмъ поутьмь ндоша, коею стьзью текоша?» [8].

Раннему Средневековью было чуждо враждебное отношение к телу. Не было разделения, пропасти между телом человека и духовной субстанцией. Наоборот, проповедовались чувственные и утонченные пути высоких чувств. Это было первым шагом к духовности. Отсюда следующее определение души: это сознательное, живое, блаженное, не ограниченное ничем состояние человека. Если человек может любить, если он счастлив без причины, то он — душа, а не тело. Под телом понимается часть человеческой души, которая всегда находится в недискретной связи с внешним бытием. Поэтому формирование такого чувства, такого состояния, когда нет ничего, но есть индивидуальная «самость», — это и есть душа. Душа должна «вырасти», «прозябнуть» (мы имеем в виду «зерно», первосмысл, а не пейоративную коннотацию этого слова) в каждом человеке. Ее взращиванию служат не только сакральные институты, но и сакральные тексты, которые играли определяющую роль в формировании духовности, соборности средневекового человека.

Литература

1. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. — М., 1991.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. — М., 1959.
3. *Лосев А.Ф.* Поток сознания и язык // Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф.: Труды по языкознанию. — М., 1982.
4. *Копыленко М.М., Попова З.Д.* Очерки по общей фразеологии: учеб. пособие по спецкурсу для филологов. — Воронеж, 1972.
5. Orhun edebiyateri. — Istanbul, 1983.

6. *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Петроград, 1920.
7. Житие Феодора Студита // Выголексинский сборник. — М., 1977.
8. Изборник 1076 года. — М., 1965.
9. Молитвенное обращение Владимира Мономаха // Орлов А.С. Владимир Мономах. — М.-Л., 1946.
10. Генри Джеймс в повести «Поворот винта» (1898), находясь под влиянием творчества И.С. Тургенева, возрождает жанр мистических произведений, в которых повествование получает оттенок предельного субъективизма на грани «потока сознания». Анри Бергсон считает, что эволюция представляет собой не простую пассивную, механическую адаптацию человека к вмещающему и кормящему ландшафту, но и целенаправленный и творческий процесс. Жизнь подвижна, динамична и изменяема, и считает, что «поток сознания» находится в постоянной оппозиции к инертной материи, окружающей человека. Марсель Пруст в эссе «Против Сент Бёва», которое подвергалось дополнению в течение всей жизни писателя, было издано только после смерти писателя в 1971 году. Главная мысль Марселя Пруста: «(...) [гениальность] есть лишь способ писать для всех — писать ни о ком не думая, писать во имя того, что есть в тебе самого важного и сокровенного» («Против Сент Бёва»).

6. Изоморфные отношения в структуре коммуникативных единиц

В 1991 г. издательством «Ана тілі» была издана книга З.П. Табаковой «Безглагольные предложения в современном русском языке» [1]. После прочтения этой работы, да и других трудов в области синтаксиса [13], опубликованных в разное время, предлагаю в настоящем очерке анализ некоторых фундаментальных идей глоссематики (Л. Ельмслева и Х. Удьдалля), о которой до сегодняшнего дня говорят, что представители этого направления структурализма не сумели применить свою методологию к изучению какого-либо конкретного языка. «Теория глоссематики является отнюдь не эмпирической, а чисто умозрительной и априорной, где выводы идут впереди предпосылок, а сами доводы подбираются в зависимости от их пригодности для теории» (В.А. Звегинцев [2]).

Мы понимаем язык как орудие общения, посредством которого человеческий опыт подвергается делению, специфическому для данной общности, на единицы, наделенные смысловым содержанием — лексемы, а звуковое выражение членится,

в свою очередь, на последовательные смыслоразличительные единицы — фонемы. Семема членится на пучки сем, которые могут быть двоякого рода: лексическими и грамматическими.

Следствием такого определения языка является то, что язык реализуется только в речи. Реализация языка есть гетерогенно-симультанное взаимодействие всех уровней языка, то есть существуют некие общие особенности не только между уровнями языка, но и внутри каждого уровня. Это объясняется изоморфной закономерностью, которую теоретически осмыслили основоположники глоссематики [3; 4] и что получило дальнейшее развитие в трудах Е. Куриловича [5]. Ср. его тезисы, касающиеся содержания и функции понятий: «*Чем уже сфера употребления, тем беднее содержание понятия*»; «*Логический (семантический) закон соотношения между содержанием и употреблением понятий становится семиологическим законом, относящимся к содержанию и употреблению знаков*» [5, с. 425]. Иначе говоря, чем больше захватывается диссипативной стихией тот или иной лингвистический знак, тем богаче и разнообразнее становится содержание лингвистического знака.

Изоморфные отношения возникают не только между разными уровнями языка, но и между элементами (классами) одной и той же структуры языка. О последних закономерностях в структуре речевого общения мы попытались сказать в одной нашей работе [6, с. 66–68].

Наиболее важная общая черта речевого общения — бинарная дистрибуция элементов: с одной стороны — в структуры, с другой — в классы. В области семантики предложение состоит из членов предложения, а последние принадлежат к так называемым «частям речи». Семантический субстрат использует два ряда терминов: синтаксические, например, члены предложения, и собственно семантические — классы и их сочетания (сочетания лексем (семем)), принадлежащих к той или иной части речи.

Термины первого ряда относятся к функциям элементов внутри структуры, то есть к произведениям речевого общения. Термины второго ряда связаны с семантическим содержанием (с одной стороны, обозначают действия и состояния, объекты,

качество, с другой, конкретизируют эти действия и состояния, объекты, качество в зависимости от ситуации общения), то есть «содержание обусловлено сферой употребления, но не наоборот» [5, с. 430]. Идентичные идеи по этому поводу выдвигали в свое время Л. Витгенштейн и А.Ф. Лосев. Ср. их тезисы: «*Только предложение имеет смысл, только в контексте предложения имя обладает значением*» [7, с. 39]; «*Элемент в языке всегда заряжен той или иной динамикой окружающей его семантики*» [8, с. 455].

Основные особенности семантической подсистемы языка можно определить следующим образом: на базе синтаксических функций строятся классы, характеризуемые инвариантностью семантического содержания. Внутри класса в собственно семантическом отношении имеются группы и подгруппы, обладающие вариантными значениями, совокупность которых образует инвариант семантики. Эти группы и подгруппы изофункциональны по отношению к инварианту семантического содержания.

Семантическая структура единицы речевого общения имеет следующие подструктуры: то, что верно для инвариантного значения А, верно и для частного понятия а. Ср., например: «*Мне не ставили палки в колеса, // не мешали работать*» (*Вигдорова Ф.* Дорога в жизнь). Если верно для конституирующего комплекса речевого общения с приращенным дополнительным комплексом *а, а, а ... п* (где *п* исчерпывает все возможности этого инварианта смысла единицы речевого общения), то верно и для конституирующего комплекса речевого общения с приращенным «нулевым знаком». Имеется в виду, что какие-либо лакуны смысла в неполной части предложения рефлексируются в другой, более полной части комплекса речевого общения. Ср., например: господь сѣхранитъ вѣхожденіе твое // и исхожденіе твое отъселѣ и до вѣка (Синайская псалтырь, с. 168 [9]). В данном контексте наличествующее в одной части сказуемое во второй части выступает в качестве «*нулевого знака*».

Отметим, что между разными уровнями языка-речи (между означающими и означаемыми), составляющими систему, об-

разуется не только двойная иерархия подчинения, но и внутри каждого уровня образуется бинарная иерархия подчинения частного целому.

К сожалению, ни одна академическая грамматика не признает этого явления, что позволяет говорить об одностороннем подходе при освещении закономерностей как для фонологии, так и для морфологии и синтаксиса. Так, например, неполные предложения типа «*Жара*», «*Стук колес*» объявляются односоставными или однокомпонентными [1, с. 40]. Однако в соответствии с указанной объективной закономерностью как раз так называемые односоставные мотивированные формы предложения являются производными от двусоставных предложений: (*Стоит, была* и т.п.) *жара*; (*Слышится*) *стук колес*. Таким образом, в природе языка мы не обнаруживаем односоставных, однокомпонентных предложений [10; 14].

Благодаря А.А. Шахматову, сложилось положение, что простое предложение классифицировалось на односоставные и двусоставные (однокомпонентные и двухкомпонентные) типы. Эти типы предложения по сей день принимаются за основу без критического их осмысления [1]. Поэтому объективным для исследования синтаксических (функциональных) и собственно семантических элементов структуры текста речевого общения является учет изоморфных отношений между ними: элементы и их отношения внутренней структуры имеют свои образы между элементами одного и того же уровня. Кроме того, имеют свои образы в элементах и их отношениях в сопряженной части другого уровня одной и той же коммуникативной единицы.

Итак, что касается собственно семантического аспекта языка (например, для исследования фразеологических объектов), то исследования его должны быть лишены упрощенчества. Поэтому тезис об изоморфных отношениях планов содержания и выражения нельзя понимать таким образом, что существует прямое отображение линейной последовательности знаков в некоторые смысловые единицы. Необходимо рассматривать только внутреннюю область смысловых отношений безотносительно к

самой сочетаемости лексем. Другими словами, должна анализироваться сочетаемость семем и движение семантического субстрата в исследуемых контекстах.

Итак, изоморфизм понимается нами в смысле взаимного отражения между определениями понятия как такового или в смысле обратного отражения какого-нибудь понятийного определения «внутри самого себя». Иначе говоря, изоморфизм в рамках одного высказывания есть рефлексия в себя, то есть он эксплицируется или имплицируется только в рамках данного понятия, и рефлексия в другое, то есть эксплицируется или имплицируется за счет другого понятия (части высказывания находятся по отношению друг к другу в отношении оппозиции (сопряжения)). Таким образом, в первом случае наблюдается отсутствие оппозиции, во втором — ее наличие. Наличие оппозиции или ее отсутствие есть характерная черта категории сущности, которая представляет абсолютное опосредованное с собой. А переход от одного к другому является характерной чертой импликации, где господствует непосредственность. Семантический сдвиг в компонентах сочетающихся лексем в результате импликации приводит к преобразованию денотативного значения в коннотативное (об аппарате Д/К см. в работах М.М. Копыленко и З.Д. Поповой [11; 12]). Единство непосредственного и опосредованного (то есть пересечение сем Д1 и Д2) или отсутствие такого единства приводит к формированию нового фигуративного значения, например, в семантическом статусе К1.

Таким образом, учет изоморфной закономерности в структурах разных уровней или в структуре одного и того же уровня помогает не только объективно классифицировать синтаксические и собственно семантические единицы языка, но и объективно представить их отношения внутри структуры того или иного уровня языка. Это возможно, если наблюдается параллелизм между уровнями языка и внутри одного и того же уровня. При анализе семантической структуры лингвистических единиц необходимо использовать аппарат Д/К, который является последствием фундаментальных идей глоссематики и дескриптивной лингвистики.

Литература

1. *Табакова З.П.* Безглагольные предложения в современном русском языке. — Алматы, 1991.
2. *Звегинцев В.А.* Глоссематика (датский структурализм) // В.А.Звегинцев. История языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях. — Часть II, М., 1965. — С. 93.
3. *Ельмслев Л.* Пролегомены к теории языка // Новое в лингвистике. — Вып. 1. — М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960.
4. *Ульдалл Х.* Основы глоссематики // Новое в лингвистике. — Вып. 1. — М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1960.
5. *Курилович Е.* Лингвистика и теория знака // В.А. Звегинцев. История языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях. — Часть II / Пер. И.А. Мельчука. — М., 1965. — С. 425.
6. *Каиржанов А.К.* Исследование в области фразеологии памятников древнерусской письменности XI — начало XII веков. — Алматы: Гылым, 1994.
7. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. — М., 1958. — С. 39.
8. *Лосев А.Ф.* Поток сознания и язык // Знак. Символ. Миф.: Труды по языкознанию. — М., 1982. — С. 455.
9. *Северьянов С.* Синайская псалтырь: Глаголический памятник XI века. — Петроград, 1922.
10. *Седельников Е.А.* Эволюция структуры и грамматических категорий инфинитивных предложений в русском языке: (по памятникам XI–XVIII вв.): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — М., 1980.
11. *Копыленко М.М., Попова З.Д.* Очерки по общей фразеологии: учеб. пособие по спецкурсу для филологов. — Воронеж, 1972.
12. *Копыленко М.М., Попова З.Д.* Очерки по общей фразеологии; фразеосочетания в системе языка. — Воронеж, 1989.
13. *Чайковская Н.Н.* Русское простое предложение. Опыт построения градуальной системы. — Усть-Каменогорск: Изд-во ВКТУ, 1998.
14. *Сабитова З.К.* Референциальные и структурно-семантические свойства определенно-личных предложений русского языка // Русское слово в мировом культурном пространстве. X конгресс МАПРЯЛ, 30 июня — 5 июля 2003 г. — СПб., 2003.

7. Дистрибутивная предикация древнерусских коммуникативных единиц

Вводные замечания

Термин дистрибуция возник в американском языкознании в начале XX в. и был применен М. Сводешом в 1934 г. [8]. В со-

временной лингвистике под дистрибуцией понимается совокупность окружений, в которых та или иная языковая единица встречается в речи, или совокупность совместной встречаемости данной единицы с одноименными единицами. В этом случае, говорят о фонемной дистрибуции, морфной дистрибуции, дистрибуции лексем в составе определенного контекста и т.д. [9, с. 203].

Дистрибуция древнерусских коммуникативных единиц

Мы исследуем такие древнерусские коммуникативные единицы, у которых, благодаря дистрибутивной предикации, формируется дистрибутивное имплицитное или эксплицитное содержание в структуре номинативных единиц (например, в сочетаниях лексем).

Отметим, что понятие «дистрибуция» есть сумма всех окружений сочетаний лексем и представляет собой ее потенциальное свойство — вхождение в разные синонимичные окружения контекста, разделенные на равнозначные части, называемые нами членами предложений (высказываний). С этой точки зрения дистрибуция уже содержит в себе явления парадигматического плана, то есть участвует в формировании инвариантной семантики (семемы) исследуемых контекстов.

Лексема и сочетаемость лексем, всякое предложение (высказывание) есть предикация того или иного понимания обозначаемой предметности (семемы) в отношении самой этой предметности (денотата). Как утверждает А.Ф. Лосев: «*Сознавать что-нибудь — значит понимать это что-нибудь. А понимать что-нибудь — значит нечто предицировать об этом*». И далее: «*И это предицирование создается* (...) *при помощи сознания, а в значительной степени и при помощи мышления, но вовсе не в результате естественного соотношения вещи с ее признаками. Вещь не есть сознание и не есть мышление*»; (...) «*предицирование есть некоторого рода отождествление, полное или частичное*» [1].

Предикация нами понимается в русле учений Ф.Ф. Фортунатова, А.А. Шахматова и А.Ф. Лосева [2]: любая коммуникатив-

ная единица служит для передачи от пишущего к читающему человеку определенного кванта информации. Для того чтобы предицировать какую-либо информацию, необходимо, во-первых, возбудить в сознании адресата какой-либо из уже имеющихся в его памяти образ, во-вторых, связать с этим представлением некоторый новый образ, который обязательно должен нести отпечаток первого образа. В результате подобного связывания исходный образ в сознании получателя обновится и таким образом его знания не только обогатятся, но и закрепятся в памяти человека. Сказанное свидетельствует о том, что коммуникативная единица, подвергнутая дистрибуции, состоит как минимум из двух частей. Одна из них состоит из темы и ремы, а вторая и последующие части — также из темы и ремы. Структурные процессы внутри каждой части и связь этих частей с другими частями и есть дистрибутивная предикация. Отметим, что части таких коммуникативных единиц должны отвечать одному условию — выступать по отношению друг друга как лексические или синтаксические синонимы.

Ср., например, высказывание из «Повести временны́х лет»: «владеютъ же жены мужи своими // и добляютъ ими», которое отвечает на вопрос: «Каким образом властвуют эти жены над своими мужьями?», поэтому «владеютъ же жены мужи своими» есть тема, а «добляють ими» — рема (ПВЛ). Здесь дистрибутивная предикация представлена следующим образом: второй член высказывания, являясь ремой, эксплицирует значение темы, которая выражена в первом члене: ‘повелевают ими’.

Описанный выше процесс приписывания предмету высказывания (обозначенному посредством темы) какого-либо нового признака, свойства, действия (названного с помощью ремы) принято обозначать в лингвистической науке п р е д и к а ц и е й. Дистрибуция предикаций и является важнейшим свойством лингвистической р е ф л е к с и и, отличающей древнерусскую коммуникативную единицу от коммуникативных единиц современного русского языка.

Что же представляет собой лингвистическая рефлексия?

Наше понимание рефлексии близко к гегелевскому определению [3]. «Рефлексия в себя» и «рефлексия в иное» (притом не в «иное» вообще, а в «свое иное») составляют, по Гегелю, характерную черту категории сущности. Она представляет собой «абсолютное опосредование с собой», точно так же, как переход от одного к другому является характерной чертой категории бытия, где доминирует непосредственность, а развитие будет существенной, определяющей чертой категории семантики, если наличествует единство непосредственного и опосредованного.

Для того чтобы устранить угрозу семантического идентифицирования нашей точки зрения с гегелевским пониманием рефлексии, необходимо эксплицировать этот термин применительно к нашему исследованию. Для этого нужно учесть наряду с экстралингвистическими факторами и факторы лингвистические.

Мы исходим из того положения, что определенную общую семантику можно передать не одним предложением, а многими (при условии объединения их в одну синтаксическую конструкцию), при этом как сходными, так и далекими друг от друга по своему набору лексем и синтаксической структуре. Такая конструкция демонстрирует системность номинативных средств, и эта системность проявляется в сложной и тонкой взаимосвязи семантико-стилистических свойств компонентов синтаксической конструкции [4].

Иначе говоря, мысль определенной синтаксической конструкции есть рефлексия, то есть, с одной стороны, психическое переживание индивида, овеществленное в виде линейной и дискретной цепочек знаков, с другой, инвариантная семантика определяется и зависит от нюансов семантического движения в дополнительной дистрибуции. Этот процесс служит для определения границы смысла не только высказывания в целом, но и составных его частей: лексем и их сочетаемости. Ведь никакими соображениями или доказательствами нельзя человеческое мышление зафиксировать только на какой-нибудь одной дискретной точке действительности и не «скользить» от одной точки к другим точкам той же действительности в разных направлениях [5].

Поэтому анализ следствий рефлексии должен сводиться к исследованию всех мельчайших переходов как внутри каждой отдельной семемы сочетаний лексем, так и между отдельными семемами, материализованными контекстом.

Ср., например, предложение из «Хроники» Георгия Амартола (Амарт): отъ сгоревъшихъ костии монѣхъ примете и сохраните // и не премениться цѣрквне отъ страны вашеѣ, донеле же храните кости моѣ [Амарт, с. 34–35].

Члены этого предложения, объединенные далекими друг от друга по своему набору лексемами и синтаксической структуре, определяют инвариантную семантику при помощи системной организации номинативных средств — пр҃ѣати кости и хранити кости ‘сохранить, сберечь останки, тело, прославленное нетлением и чудесами, как частицу священного предмета’ (Ср. у Срезн, I, с. 1297; II, с. 180–181). Инвариантное значение этих сочетаний зависит, прежде всего, от нюансов семантического движения в дополнительной дистрибуции, которую можно выразить как тождество аллосемы с семемой, так как компоненты этих сочетаний являются стилистически нейтральными.

Необходимо отметить, что сложные взаимосвязи семантико-стилистических свойств компонентов номинативных единиц и отношения между коммуникативными единицами в рамках определенного контекста, объединенные, например, сочинительной связью, которые являются разными означающими с общим означаемым, то есть с общим смыслом (денотативным или коннотативным значением в сочетающихся лексемах), находятся в отношении изоморфизма к лексической синонимии.

В теории множеств используется понятие изоморфизма. Изоморфизм двух множеств — это такое отношение, при котором э л е м е н т ы одного множества М1 имеют свои образы в другом — М2, и о т н о ш е н и я элементов М1 имеют образы в отношениях М2 [6].

Однако подходы к семантическому аспекту языка должны быть лишены упрощенчества. Поэтому тезис об изоморфизме планов содержания и выражения нельзя понимать таким обра-

зом, что существует прямое отображение линейной последовательности знаков в некоторые смысловые единицы.

Итак, изоморфизм понимается нами в смысле взаимного отражения между определениями понятия как такового, или в смысле обратного отражения какого-нибудь понятийного определения «внутри самого себя». Иначе говоря, изоморфизм в рамках одного высказывания есть рефлексия в себя, то есть эксплицируется или имплицируется только в рамках данного понятия, и рефлексия в другое, то есть эксплицируется или имплицируется за счет другого понятия. В первом случае наблюдается отсутствие оппозиции, во втором — его наличие.

Отношение оппозиции или ее отсутствие есть характерная черта категории сущности, которая представляет собой абсолютное опосредование с собой. А переход от одного к другому является характерной чертой импликации, где господствует непосредственность, а развитие (в результате импликации) будет характерной чертой категории нового понятия (Д2 — см. в работах М.М. Копыленко и З.Д. Поповой), или появления семантического сдвига в компонентах сочетающихся лексем, например, до степени К1, или имеет место единство непосредственного и опосредованного (то есть пересечения сем Д1 и Д2), или отсутствия единства как такового, то есть формирования нового коннотативного понятия, например, в семантическом статусе К1.

Таким образом, отношение оппозиции между членами предложений (высказываний) выражает дополнительное дистрибутивное имплицитное или эксплицитное содержание какой-либо информации.

Имплицитное содержание — это такое содержание какой-либо идеи или информации, которое является, во-первых, *выраженным* в тексте и, во-вторых, выраженным, но *особым образом*.

Для большей наглядности обратимся к примерам из современного русского языка. «*Наделали ошибок // **наломали дров*** (...)». В. Тендряков «Тугой узел». «(...) *он бы вас холил, // **на руках носил бы***». В. Вересаев «Два конца».

Выделенные члены могут нести две разные взаимоисключающие семемы: 'сломать, отломать в каком-либо количестве' (ср.

групповую сочетаемость: *наломать хворосту, дров, веников* (...)) [7, II, с. 369] и 'наделать глупостей, ошибок' (здесь наблюдается индивидуальная сочетаемость: ***наломать*** только ***дров*** [7, II, с. 369]; 'взяв в руки или нагрузив на себя, перемещать, доставлять куда-либо' (ср. групповую сочетаемость: ***носить*** что-либо, кого-либо [7, II, с. 482]) и 'проявлять к кому-либо большое внимание, баловать' (здесь мы наблюдаем индивидуальную сочетаемость у этого фразеосочетания [7, II, с. 510]). Однако получатель этой информации выбирает только вторые значения благодаря тому, что первые члены буквально «выводят» эти имплицитные содержания, получившие в подобных ситуациях семантический сдвиг семем до степени К1. Одним словом, контекст и ситуация общения играют роль в определении имплицитного содержания.

Анализ древнерусских коммуникативных единиц позволяет говорить о дистрибутивном имплицитном содержании, — это имплицитно выраженные обязательные компоненты содержания высказываний, то есть такие семемные компоненты, образованные на основе процесса дистрибутивной предикации высказывания, как минимум бинарное восприятие которых позволяет установить не только парадигматическое отношение информации в целом, но и дифференцировать синтагматические отношения предикаций высказывания.

Отличительный признак такого содержания состоит в том, что для его выражения необходимо было древнерусскому переводчику или автору оригинальных сочинений буквально «перефразировать» первую (или другие, в зависимости от целей общения) часть коммуникативной единицы, в структуре которой выражены парадигматические и синтагматические отношения информации. Иначе говоря, мы исследуем контекстное имплицитное содержание информации, выраженное в контекстных условиях, которые не позволяют получателю информации не воспринять его.

Ср., например, высказывание-предложение из «Изборника 1076 года»: по силе своен простьрн роукоу // и даждь оубогынмъ по силе своен (336). Ср. еще один пример из «Жития Бориса и Глеба»: Ты самъ державьноую роукоу твою простьрн на мя грешьнаго

и ѯдаго // избави мѧ отъ Іаростн ндѹщѹхъ на мѧ [11, с. 20]. Сочетания лексем простирати рѹкоѹ, находящиеся в первых членах исследуемых контекстах, показывают, что они могут нести как денотативные, так и коннотативные семемы: 'разостлать; протянуть'; 'подать руку кому-либо' (Д1Д1) и 'оказать помощь кому-либо' (К1К1) (см.: Срезн, II, с. 1580–1581). Однако благодаря дистрибутивной предикации, читатель воспринимает только имплицитное значение в семантическом статусе К1К1, так как контекстные условия не позволяют получателю информации не воспринять его.

Заключение

Таким образом, дистрибутивная предикация древнерусских коммуникативных единиц формирует имплицитное или эксплицитное содержание в структуре номинативных единиц (в сочетаниях лексем).

Имплицитное содержание определяется как дистрибутивное, так как оно представляет собой имплицитно выраженный обязательный компонент содержания предложения (высказывания), то есть происходит, как минимум, бинарное восприятие получателем той или иной информации. Такие контекстные ситуации не позволяют адресату не воспринять получаемую информацию.

Кроме того, бинарное восприятие той или иной информации позволяет установить не только парадигматическое отношение информации или идеи в целом, но и дифференцировать синтагматические отношения предикации высказывания.

См. например, высказывание из «Изборника 1076 года»: еще простѣрете рѹцѣ свон къ мънѣ отъвращю очи свон отъ васъ // и аще ѹмножите молитвы не послѹшаю васъ, рѹцѣ бо ваши испълнѣ крѹве и безаконнѣ [11, с. 613].

Сочетание лексем простирати рѹкоѹ, находящееся в первой части данного контекста, показывает, что оно может нести как денотативное, так и коннотативное значение: 'разостлать; протянуть; подать руку кому-либо' (Д1Д1) и 'просить помощи у ко-

го-либо' (K1K1) (см.: Срезн, II, с. 1580–1581). Однако благодаря дистрибутивной предикации, читатель воспринимает только имплицитное значение в семантическом статусе K1K1, так как контекстные условия не позволяют получателю информации не воспринять его.

Итак, дистрибутивная предикация древнерусских коммуникативных единиц формирует имплицитное или эксплицитное содержание в структуре отдельных лексем и в их сочетаниях.

Литература

1. *Лосев А.Ф.* Аксиоматика теории специфического языкового знака: (стихийность знака и ее отражение в сознании) / / Проблемы общего и русского языкознания. — М., 1978. — С. 48–49.
2. *Гегель Г.В.* Наука логики: глава II. Определенные сущности или рефлективные определения. Т. 2. М., 1971. — С. 29–69.
3. *Фортунатов Ф. Ф.* Избранные труды. Т. 2. — М., 1957.
4. *Есперсен О.* Философия грамматики / Пер. с англ. В.В. Пассека и С.П. Сафроновой; под ред. Б.А. Ильиша. — М., 1958.
5. *Никитевич В.М.* Основы номинативной деривации. — Минск, 1985.
6. *Лосев А.Ф.* О понятии аналитической лингвистики // Лосев А.Ф. Знак Символ. Миф: Труды по языкознанию. — М., 1982. — С. 147.
7. *Бурбаки Н.* Общая типология: Основные структуры. — М., 1965.
8. Словарь русского языка. Т. I–IV. — М., 1985–1988.
9. *Swadesh M.* The phonemic principle // Language, 10, 1934.
10. *Степанов Ю.С.* Методы и принципы современной лингвистики. — 7-е изд. — М., 2009. — С. 203.
11. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. — Т. 1, СПб.,1893; Т. 2, СПб., 1895; Т. 3, СПб., 1903.
12. Изборник 1076 года / Изд. подг. В.С. Голышенко, В.Ф. Дубровина. — М., 1965.
13. Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку. — Л.: Изд-во Археографической комиссии, 1926. — 296 с.

8. Дистрибутивная предикация в тексте переводных памятников письменности XI в. (на материале среднегреческого и древнеславянского языков)

Типологическое исследование разноструктурных языков в диахроническом плане является основой для синхронного изучения современных языков. Исследуемые памятники XI в. [1–5] обращают на себя внимание примечательной особенно-

стью языковой структуры семантико-стилистической симметризацией текстов, которая возникает вследствие взаимодействия ряда экстралингвистических и лингвистических факторов в сфере лексической сочетаемости, результатом которой является семантико-стилистическая симметрия.

О.С. Ахманова определила параллелизм (симметрию) как «связь между отдельными образами, мотивами... в произведении речи, выражающуюся в одинаковом расположении сходных элементов «...» Синонимия словосочетаний, возникающая вследствие семантического совпадения различных синтаксических построений» [6, с. 311].

Сущность такой дистрибутивной предикации заключается в том, что синтаксическая конструкция одного высказывания повторяется в последующих предикациях либо для увеличения надежности сообщения, либо по традиции.

Необходимо отметить, что этот процесс является творческим заимствованием из среднегреческих сакральных текстов. Ср., например, Синайская псалтырь: Глаголический памятник XI в. содержит 277 коммуникативных единиц, подвергнутых дистрибутивной предикации [4].

Ср.: ἐν τη δικαιοσύνη σου ρυσαί με εξελου με // κλινον προς μέ τό ους σου τάχυνον του εξελέσθαι με [4, с.160,209]; правъдѫ твоею избави мѧ изъми мѧ // приклонилъ ко мънѣ ѹхо твое ѹскори изѧти мѧ [4, с. 35]. Переводчики не только находились в тесной зависимости от среднегреческих оригиналов, сохраняя и заимствуя процесс предикации и приспосабливая в практике перевода многие среднегреческие тексты, но имелись факты свободного отношения древнерусского автора к переводимому им оригиналу [3, с. 471–472]. Например: ἀλλ' οιμαι διά τους πονηρούς απεστραμμενος ο θεός ήδη // και τα 'άγια τέλος ημέρας εκώλυσεν τόν πόλεμον [7, с. 251].

Соответствия в членах подобных предложений, конечно, не абсолютно точны. Напротив, члены такого предложения никогда точно не соответствуют друг другу, однако каждый из них помогает понять другой, хотя они не объясняют друг друга с высокой точностью.

В языковом плане выделяются следующие дистрибутивные предложения:

1) *полная симметрия*. В синтаксическом (учет семантического соответствия является определяющим) отношении оба члена предложения построены сходно и второй член предложения как бы повторяет синтаксическую схему первого: ἑως πότε κε επιλήση μου εις τέλος // ἑως πότε (ινατί) 'αποστρέφεις το πρόσωπον σου 'απ' εμου [4, с. 69, 136]. Ср. перевод: доколе тн забѹдеши мѧ до конѣца // доколе отъвращаеши лице твое от мене [ibid, с. 3, 13];
2) *неполная симметрия*. Члены этих предложений не повторяют синтаксическую схему друг друга, например, повторяющееся в одном из членов сказуемое или какой-либо другой член предложения во втором члене только подразумевается: гѣ съхранить вьхождение твое // и исхождение твое отъселе и до века [4, с. 168].

Дистрибутивная предикация формирует два основных семантических типа сочетаемости лексем: ФС денотативного типа — Д1Д1 и ФС коннотативного типа — К1К1 [10]. Между выделенными типами нет четких границ: существуют трудноуловимые нюансы переходов одного типа в другой.

Отмечаются *три фазы* дистрибутивной предикации ФС.

Нулевая фаза дистрибутивной предикации ФС или отношения тождества между множествами, то есть между частями (компонентами) коммуникативной единицы.

Элементы таких множеств (вариантные семемы сочетаний лексем или отдельных лексем, находящихся в отношениях компаративности по отношению друг к другу) находятся в тождественных отношениях в семантическом аспекте (conceptus). Эта тождественность формирует инвариантную семантику для всей синтаксической конструкции. Эта фаза предикации ФС осуществляется при помощи приема денотативной экспликации. Этот прием показывает, что ни один элемент ни в одной из частей коммуникативной единицы не претерпел сколько-нибудь заметного семантического сдвига, то есть обе части предложения отражают непосредственную экстралингвистическую сущ-

ность. Сочетания лексем имеют семантический статус Д1Д1, Д1Д2, Д2Д2, когда коммуникативная единица отражает исходную степень идиоматичности. Ср., например: ФС **възложити оковы, оўже** (**медяны оковы нань възложивъ // и оўжа медяна възложивъ** (Амарт, с. 167)).

ФС, представляющие *первую фазу* дистрибутивной предикации, называют такие конкретные действия, совершаемые или принимаемые субъектом намеренно, с целью усиления воздействия на читателя. В этих ФС денотативное и коннотативное значения сосуществуют: в первом члене предложения выражено денотативное значение ФС, в котором происходит также семантический сдвиг компонентов ФС до степени К1 благодаря второму члену; вне предикации ФС денотативного типа имели бы только денотативное значение: αμαρτωλός ὀψεται και ὀργισθησεται // τούς <u>οδόντας</u> αυτου <u>βρύξει</u> και τακήσεται [4, с. 96]; **грѣшникъ оўзритъ и прогнѣваетъ ся // зѫбы своимн поскрежѫштетъ и лаетъ** [9, с. 148]. Первый член предложения в среднегреческом и древнеславянском языках выполняет функцию расширения денотативных семем ФС οδόντας βρύξει, **зѫбы поскрежѫштетъ**, которые получают семантический сдвиг до степени К1.

ФС *второй фазы* дистрибутивной предикации становятся носителями коннотативного значения в пределах одного из членов предложения; благодаря второму члену уточняется, подчеркивается, оттеняется значение коннотативного ФС, которое имеет опору во внеязыковой реальности. Объясняется это действием механизма предикации: утратой значительного числа конкретных дифференциальных сем, дальнейшим расширением денотативных семем лексических компонентов и приобретением целостного сверхсловного коннотативного значения: **отъложи прегрѣшенига и оўправи рѫкоѫ // и отъ всякого греха очисти сръдце** [1, с. 317]. ФС **оўправи рѫкоѫ**, находясь уже в первом члене, благодаря лексическому окружению получило семантический сдвиг обоих компонентов до степени К1, второй член предложения оттеняет, усиливает коннотативное значение 'обуздать свои чувства' [8, III, с. 1244]. Это же явление наблюдается

в среднегреческом оригинале: απόστησον πλημμελίαν και ςεύθυνον χειρας // και απο πάσης αμαρτία καθάρισον καρδίαν [1, с. 760].

Исследуемые ФС благодаря дистрибутивной предикации характеризуются двуплановостью значений: денотативного, доля которого в составе предложения уменьшается в связи с утратой конкретных дифференциальных сем, и коннотативного, доля которого пропорционально возрастает в связи с предикацией потенциальных сем.

Дистрибутиная предикация приводит к формированию в коннотативных семемах ФС сверхсловной номинации состояния, действия субъекта или других отношений. Ср. анализируемые ФС, которые в составе предложения получили сверхсловную номинацию обоих компонентов (К1К1): ѡ҃правн рѹ҃кѹ҃ — 'протянуть руки; дать должное направление; обуздать свои чувства'; затъче ѹ҃шн — 'затыкать уши чем-либо; не обращать внимания; находиться под влиянием кого-либо' [3, с. 203]; возвратити лице — 'повернуться лицом; побудить к деятельности; освободиться от пороков, зла' [3, с. 342] и др.

Исследованный материал характеризуется ФС типа Д1Д1 и К1К1 (с переосмыслением предикативного и субстантивного компонентов). В основе формирования ФС указанных типов лежит семантический сдвиг, который является результатом процесса предикации: воздействия внеязыковых факторов, например, способности человека на основании познания окружающего мира находить сходные и общие признаки в различных объектах и явлениях действительности. Эта способность объясняет механизм предикации, где происходит преобразование семных составов семем посредством метафоры и метонимии.

Отметим, что в древнейших текстах вначале метафора не была следствием семантического сдвига. Метафора в этих текстах сложилась путем «наложения» по отношению к референту. Если эксплицировать это положение, то автор старых текстов имеет в виду знание о предмете, которое отражается денотатом. Как указывает В.В. Колесов, семантическое наложение произошло только в пределах устойчивой формы, а не в творче-

ском контексте. Ср. метафору из сочинений Иоанна Златоуста — *глубина сердца*. Здесь «сердце» тождественно «чаше», потому что, по представлению древних, она полна влаги [9, с. 236–237]. Подобное предложение отражает не только процессы семантического наложения на денотат в рамках устойчивых форм, но и по этой аналогии появился процесс семантического сдвига денотата. Чтобы показать это новое явление, авторы и переписчики старых текстов прибегали к созданию предложений с бинарными частями.

Таким образом, нами изложены основные принципы исследования, при помощи которых можно рассмотреть конкретные проявления дистрибутивной предикации в переводных текстах XI в., что важно для уяснения ключевых вопросов древнего фразеобразования. Кроме того, результаты исследования могут быть использованы в исследовании сочетания лексем разноструктурных языков.

Литература

1. Изборник 1076 года. — М.: Наука, 1965.
2. *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. 1. — Петроград, 1920.
3. *Мещерский Н.А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
4. *Северьянов С.* Синайская псалтырь: Глаголический памятник XI в. — Петроград, 1922.
5. Синайский патерик. — М.: Наука, 1967.
6. *Ахманова О.С.* Словарь лингвистических терминов. — М.: Советская энциклопедия, 1966.
7. Niese Benedictus. Flavii Iosephi Opera edidit et apparatu critico instruxit. Volumen VI. Debello Iudaico Libros VII ediderunt Iustus a Destinon et Benedictus Niese. Berolini apud Wiedemannus, MDCCCXCIV, 1894.
8. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. — Т. I, СПб., 1893; Т. II, СПб., 1895; Т. III, СПб., 1903.
9. *Колесов В.В.* Философия русского слова. — СПб., 2002.
10. *Копыленко М.М., Попова З.Д.* Опыт градуирования идиоматичности фразеосочетаний // Актуальные проблемы лексикологии. — Минск, 1970. — С. 106–107.

9. Мотивация и мотивированность лингвистического знака

Мотивация является объектом фундаментального направления языковедения и с начала XX века стала предметом лингвистических исследований. Во второй половине XX в. появилась новая языковедческая дисциплина — мотивология, основная задача которой заключается в определении мотивов номинации, и этот раздел лингвистики был всегда отграничен от этимологии. Кроме того, в исследованиях, проведенных З.В. Беркетовой, О.И. Блиновой, Н.Д. Голевым и М.М. Копыленко и др., четко отграничивается синхронное понимание мотивированности от диахронного осмысления процесса мотивации [15].

Так, например, в сочетании лексем *баш на баш* мотивация коснулась, и она была мотивированной до тех пор, пока носители русского языка еще ощущали ее связь с тюркизмом *bas* — ср. значение слова *baš* (*bas*) 'голова'. Теперь оба компонента этого сочетания утратили мотивированность (по-видимому, необходимо использовать понятие «нулевой» мотивированности, так как этимологический анализ позволяет определить мотивированность этой лексемы). При глубинном анализе семантики слов можно выявить и conceptum, то есть «зерно», первосмысл, и в этом случае многие слова любого языка будут немотивированными, то есть произвольными. Кроме того, у анализируемых сочетаний лексем их значения стали изолированными, то есть первичное денотативное значение подверглось аннигиляции. Мы можем утверждать, что мотивированность первичного значения связана с процессом мотивации, которая имела место еще, например, в сакско-хунну-гуннскую эпоху, когда анты находились на своей «первой» прародине — в западных отрогах Тянь-Шаня — и имели тесные культурно-исторические связи с тюркоязычными племенами и их союзами.

Итак, мотивация как экстралингвистическое явление, относящееся к культурно-историческому прошлому, является актом отражения признака предмета в его названии средствами языка. Как явствует из исследований В.В. Мартынова [13], С.А. Колчина [8] и М.М. Копыленко [10, с. 50–53], мотивация является

обязательной ступенью номинативного процесса. Мотивированность же характеризует синхронное состояние лексических единиц и их сочетаний, но может в современном употреблении и отсутствовать [10, с. 103]. Как отмечает М.М. Копыленко, «мотивация и мотивированность противостоят произвольности — отсутствию отражения признака в его названии» [11, с. 90].

Отметим, что проблема произвольности / непроизвольности языкового знака подвергалась дискуссии, начиная со времени античности, и особенно это продолжалось в течение всего XX в. Представление о произвольности лингвистического знака в сочинениях Ф. де Соссюра, Ч. Морриса, Ч. Пирса, В. Уитни было поколеблено исследованиями в области звуковой мотивации.

Отметим, что, различая первичную звуковую мотивированность, к которой относят звукоподражание, нужно четко разграничивать непосредственную и опосредованную первичную звуковую мотивированность. Так, слово *кукушка* перешло в русский из древнетюркского языка. В древнетюркских памятниках письменности зафиксирована лексема *kukǐš* (кукушка), а в древнерусском для обозначения этой птицы использовалось совершенно другое слово — зегзица (см. «Слово о полку Игореве»).

Так, С.В. Воронин считает, что «звукоизобразительными являются не только те слова, которые ощущаются носителями языка как обладающие фонетически мотивированной связью между звуком и значением [шипеть или звякать], но и все те слова, в которых эта связь в ходе языковой эволюции оказалась затемненной, ослабленной и даже, на первый взгляд, полностью утраченной, но в которых с помощью этимологического анализа (подкрепленного "внешними" данными типологии) эта связь выявляется» [3, с. 66–67]. Это является существенным, когда он обращает внимание на данные типологии, при помощи которых можно определить источник образования мотивированной связи между звуком и значением и, главное, в каком языке эта связь образована и как эта связь вместе с лексемой проникла в другой язык, то есть можно проследить пути заимствования этой мотивированности.

Теперь что касается непроизвольности / произвольности лингвистического знака. Мы, дискутируя с О.О. Сулейменовым [16], проанализировали некоторые «первознаки», являющиеся солярными символами, что они были в начале непроизвольными, но в результате дальнейшего «продвижения» по «кольцу Мобиуса» подверглись модернизации в контексте бытия. Именно в перевернутой точке этого «кольца» «первознак» превратился в произвольный знак. Иначе говоря, первичный смысл этого знака был «выдавлен», вытеснен за рамки формы знака и забыт человечеством, он даже стал немотивированным, изолированным и подвергся аннигиляции. Образовавшуюся лакуну заполнили другие смыслы-семы, которые образовались только в контексте предикации человеческой речи и связаны были условиями бытия, то есть экстралингвистическими факторами. Именно эти факторы непосредственно связаны с процессом мотивации [9]. Таким образом, вслед за М.М. Копыленко мы утверждаем, что любой языковой функционирующий знак и любой другой невербальный знак являются произвольными: «Какой-либо материальный факт может стать знаком какого-либо другого материального или концептуального явления, и исконной, естественной связи между ними при первичной номинации могло бы не быть. Однако психологическая природа Человека, осуществляющего номинацию, противодействует принципу произвольности» [11, с. 91].

М.М. Копыленко [11] и Н.Д. Голев [6], рассматривая динамический аспект мотивации, объективно связывают две противоположные тенденции — мотивированность и немотивированность («нулевую» мотивированность). Первую тенденцию они вслед за Ф. де Соссюром выводят из склонности человека к правилам конструирования, вторую — из стремления, вытекающего из закона экономии, к синтетизму, то есть потреблению лексических средств. М.М. Копыленко считает, что лингвистическое конструирование заключается в следующем: «Человек, приемля новое, “примеряет”, приспосабливает его к уже встречавшемуся ранее, усвоенному, сравнивает, сопоставляет, стремится обнару-

жить в новом знакомые черты. В результате он, осуществляя номинацию, мотивирует название» [11, с. 92].

В.Г. Гак это явление объясняет так: «Процесс наименования неизбежно связан с актом классификации: если надо обозначить некий объект *X*, то он на основании выделяемых в нем признаков подводится под понятие *A* или *B*, для которых язык имеет специальные обозначения» [5, с. 79].

На основании исследований В.В. Мартынова, Г.П. Мельникова, С.А. Колчина, М.М. Копыленко можно констатировать наличие непосредственной мотивации. Это звуковая, фигуративная, конструктивная (способами деривации, сочетаемостью лексем) мотивация. Кроме того, в исследованиях, проведенных С.В. Ворониным [4], В.В. Левицким [12], А.П. Журавлевым [7], К.Ш. Хусаиновым [14], в области опосредованной мотивации показано, что такой тип мотивации образуется путем отбора из синонимических рядов таких слов, в которых отображается рефлексия различных видов символизма. Эти типы номинации в той или иной мере отражают этническую специфику того или иного языка. На эти и другие идиоэтнические признаки номинации обращает внимание М.М. Копыленко [11].

Ср., например, русскую семантическую кальку с французского идиоматического выражения: Il est venu chez moi entre chien et loup — *он пришел ко мне в сумерках* (букв. «*он пришел ко мне между волком и собакой*»), в котором мы ощущаем этот экспрессивно-экзотический образ звукового символа. Здесь подтверждается мысль о том, что человек обращается к заимствованным (не мотивированным в передающем языке) знакам, и они почти никогда не создаются в принимающем языке. Это особенность идиоэтнической семантики передающего языка. В русской речи такое использование семантических калек создает только экспрессию и особую фигуративную атмосферу в тексте, передающую особенности французской языковой картины мира.

В синхронии языка знак зачастую является произвольным, свидетельством чему служат многочисленные факты демотивации. Так, например, в древнерусском языке утрачена мотивационная связь между архаизмом шѵбашы — «военачальник» (за-

имствование из древнетюркского языка — sü bašĭ) и шӱбашы — «распределитель воды»; во французском — между *manger la grenouille* и *faire sauter la grenouille*, означающие «совершить растрату», «растратить чужие деньги». Первое фразеосочетание ассоциируется с образом лягушки (букв. «съесть лягушку»), а второе — копилка (букв. «разбить копилку»). Мотивированную связь можно восстановить при помощи этимологического анализа. Так, первоначальное мотивированное значение обоих сочетаний восходят к одному источнику, что в их основе лежит образ копилки — «съесть копилку», то есть «съесть ее содержимое».

Как утверждает М.М. Копыленко [11, с. 93], во время вторичной мотивации проявляется тенденция индивидуума мотивировать лингвистический знак. Эти явления мы наблюдаем в детской речи, которые опровергают стойкое убеждение в том, что «важнейшим фактором речевого развития ребенка является имитация взрослой речи, в частности, производных слов и морфем» [11, с. 93–94]. Эти явления в детской речи демонстрируют тенденцию к мотивации в онтогенезе, в которой психологическая основа номинации проявляется более отчетливо. Эту психологичность языка в мотивировании номинации И.А. Бодуэн де Куртенэ обозначил термином «семасиологическая ассимиляция», которым осмысливаются слова, «неясные в своем морфологическом составе, лишенные семасиологических ассоциаций с другими словами и вообще обособленные, изолированные» [4, с. 285]. Он подчеркивает, что этим процессом охватываются не только заимствуемые лексемы, но и исконно свои, потерявшие семасиологическую связь с другими лексемами [1, с. 286].

Так, например, в русском языке функционируют высокоидиоматичные сочетания лексем — «лясы» сочетается только со словом «точить», «Рубикон» — только с лексемой «перейти», «закадычный» — только с компонентом «друг» и т.д. Значения их не только не мотивированы, но и изолированы. И только при помощи этимологического анализа можно восстановить мотивационную связь этих сочетаний.

Механизм этого явления впервые был представлен И.А. Бодуэном де Куртенэ в статье «Об общих причинах языковых изменений», написанной в 1890 г. Человеческому «мозгу в отношении языка свойственна способность осуществления симметрии, гармонии между содержанием и формой, следовательно, сближения по форме того, что является близким по содержанию и, наоборот, сближения по содержанию того, что является близким по форме, а также различение в форме того, что является разным по содержанию и, наоборот, различение в содержании того, что является разным по форме. В этом заключается обусловленность языкового состояния, а также повод к языковым изменениям» [2, с. 226], которые сводятся к: 1) устранению излишнего и заполнению лакун новыми семами; 2) забвению связей, то есть утрате денотативных сем; 3) абстрагированию новых сем (...) путем соединения или ассоциации представлений по сходству в определенном постоянном направлении [2, с. 227]. Эти языковые изменения приводят к образованию немотивированных и изолированных высокоидиоматичных сочетаний лексем.

Эта тенденция более отчетливо и полно представлена М.М. Копыленко в так называемом аппарате «Д/К», в котором утверждается, что «(...) словарный и фразеологический состав языка в целом на любом этапе его развития есть равнодействующая двух сил — стремления знака быть произвольным и стремления человека мотивировать его» [11, с. 95].

Итак, мотивированность есть языковое семасиологическое явление, результат процесса мотивации, которая является одним из экстралингвистических факторов эволюции языка. Мотивация отражает, прежде всего, мировоззренческую основу, психологию, духовную жизнь носителей языка, а также особенности менталитета и ментальности народа.

Литература

1. *Бодуэн де Куртенэ И.А.* Введение в языкознание // И.А. Бодуэн де Куртенэ. Избранные труды по общему языкознанию. Т. II. — М., 1963.
2. *Бодуэн де Куртенэ И.А.* О психологических основах языковых явлений // И.А. Бодуэн де Куртенэ. Избранные труды по общему языкознанию. Т. II. — М., 1963.

3. *Воронин С.В.* Этимология и фоносемантики // Проблемы этимологии тюркских языков. — Алма-Ата, 1990.
4. *Воронин С.В.* Основы фоносемантики. — Л., 1982.
5. *Гак В.Г.* К диалектике семантических отношений в языке // Принципы и методы семантических исследований. — М., 1976.
6. *Голев Н.Д.* Динамический аспект лексической мотивации: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. — Свердловск, 1991 (машинопись).
7. *Журавлев А.П.* Фонетическое значение. — Л., 1974.
8. *Колчин С.А.* Пять этапов процесса номинации // Семантика слова и синтаксической конструкции. — Воронеж, 1987.
9. *Каиржанов А.К.* Первознак информации или «троеверие» как фундаментальный смысл коллективно-бессознательной основы бытия // Материалы 1-й Международной научно-практической конференции «Современные (дистанционные) технологии обучения в едином образовательном пространстве XXI века: проблемы и перспективы». — М.–Астана, 2000.
10. *Копыленко М.М.* О мотивации наименований животных в тюркских языках // Проблемы этимологии тюркских языков. — Алма-Ата, 1990.
11. *Копыленко М.М.* Мотивация как фактор развития языка // Копыленко М.М. Актуальные проблемы лингвистики. — Алматы, 1998.
12. *Блинова О.И.* Русская мотивология. — Томск: Изд-во Томского университета, 2000.
13. *Левицкий В.В.* Семантика и фонетика. — Черновцы, 1978.
14. *Мартынов В.В.* Кибернетика. Семиотика. Лингвистика. — Минск, 1966.
15. *Хусаинов К.Ш.* Звукоизобразительность в казахском языке. — Алма-Ата, 1988.
16. *Блинова О.И.* Явление мотивации слов: лексикологический аспект. — Томск, 1984.
17. *Сулейменов О.О.* Язык письма: взгляд в доисторию — о происхождении письменности и языка малого человечества. — Алматы–Рим, 1998. — 503 с.

10. Концепт «божественный сад» в творчестве Г.С. Сковороды

Любое творчество, тем более известного философа, должно принадлежать живущим людям в трояком отношении: во-первых, как существу деятельному и стремящемуся к перспективе, во-вторых, как существу, охраняющему и почитающему то, что было создано великими предшественниками и, наконец, в-третьих, как существу, страждущему и нуждающемуся в освобождении от неоправданного преувеличения или умаления того времени прошедшей эпохи, когда тот или иной человек жил и творил.

Этой тройственности отношений творчества, как пишет Ф. Ницше, «соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать монументальный, антикварный и критический [способы]» восприятия действительности при описании не только истории, но и творчества отдельно взятого ученого [2, с. 33–34].

В нашем случае это применимо и при анализе творческого наследия выдающегося украинского философа Г.С. Сковороды, творившего во второй половине XVIII в. А это возможно, если мы все эти способы описания используем в трояком отношении, не отдавая предпочтения ни одному из них, то есть выбираем диалектический подход при анализе его многогранного творчества.

Концепт «*божественный сад*» Г.С. Сковороды пронизывает все его творчество и, по-видимому, нужно понимать его как концепт «премудрости» в древнерусском его осмыслении. Этот концепт восходит к византийской ментальности, оформленный более определенно и целенаправленно в творчестве византийских словолюбцев и временаписцев. Известно, что они стремились только «правдой утесняться, чем с любовью расширяться» [7].

Г.С. Сковорода жил и творил во второй половине XVIII в. и хорошо знал эту ментальность. Об этом свидетельствуют его глубокие познания не только сакральных среднегреческих текстов Византийской империи, но и тексты, составленные на латыни в Западной Европе [4].

Напомним читателю, что именно эти византийские сакральные концепты, начиная со второй половины XI в., тщательно внедрялись в сознание киевского народа. Эти концепты были представлены в символическом образе, который являлся своеобразной манифестацией понятия, то есть происходило специфическое наложение понятий. И такой образ воспринимался двояко: напластование известного иконического образа на эксплицируемый символ. Но символ, как известно, не эксплицируется в суждении, он требует толкования при помощи герменевтики или экзегетики. Язык как система подвержен синергетике смыслов в структуре «перемешивающего слоя» [5] во время сдвигов в слове [3].

Русская философская мысль отражает народную ментальность, и такое отражение можно обозначить как любомудрие [3]. Основной смысл древнего слова состоит не в понятии, а в символе, который способен соединить линию абстрактной идеи и линию конкретной материальной вещи. В Древней Руси признается аксиологической не достоверность истины, а этическая правда и образцовая красота. Византийские авторы мастерски владели многими риторическими приемами при создании высказывания для внедрения в массовое сознание христианских ценностей, что приводило к ментальному сдвигу в мировоззрении народа. Так создавался прецедент, разрушая баланс культурной парадигмы [3], создавали основание для аккультурации при помощи тех или иных лингвистических единиц, и нельзя не учитывать влияние других экстралингвистических факторов. В конечном счете, изменялась культурная парадигма, которая приобретала новые формы во время установления «нового баланса» в ментальном поле народа. Мы думаем, что Г.С. Сковорода понимал, что процесс аккультурации не сможет за короткий срок сменить ценностные ориентации и обычаи («свычаи») предков, глубоко коренящиеся в ментальности родного ему народа. Однако он же понимал и следующее обстоятельство, что измененные парадигмы вернуть на исходную позицию было почти безнадежным явлением. Хотя он и прилагал огромные потуги в этом направлении и оказывал сопротивление нарождающемуся буржуазному мироощущению, пропагандируя идеи уходящей в прошлое старой древнерусской ментальности.

Теперь что касается концепта «премудрости». Этот концепт эксплицирует значение ‘истолкователь скрытой божественной истины, правды’. Этими качествами может обладать только тот, кто сумеет говорить с Богом, кто вдохновлен Всевышним, кто научится просвещать «сердечное зрение» (κάρδιαν κατάρσις). Такой человек становится выразителем сакрального духовного братства и противником еретичества, отвергающего их развращенные нравы. Именно эта идея становится основополагающей в творчестве Г.С. Сковороды. Он ищет пути обретения этой «неизреченной» премудрости, превратившейся в своеобразный

краеугольный камень древнерусского православия, рефлексируемой в творчестве Г.С. Сковорды как поиски «божественного сада» в сокровенной душе простого человека. Именно эта черта творчества Г.С. Сковороды позже в трудах русских философов выльется в поиски особого пути русского народа.

Г.С. Сковорода пишет, что человек должен довериться божественной воле [4, с. 16]. Ср., например, как он развивает эту идею: «(...) кто согласнее с Богом, тем мирнее и щастливее» становится он [4, с. 16]. И призывает жить сравнительно с этой волей. Он вопрошает: «Что такое жить по натуре?» Если человек преследует «вместо прозорливой или божественной [натуры]», то он избирает путеводительницей «скотскую», то есть слепую натуру [4, с. 16]. Последнее желание, по мнению Г.С. Сковороды, приводит к «царству тьмы» [4, с. 17]. Итак, по мнению Г.С. Сковороды, человек во всем должен следовать заветам Библии, а это «начало, оно ангел совета, свет, радость, веселие, мир» [4]. Концепт «божественного сада» отворяется тому, кто подвергает себя исихии. Ср.: «Повиновать себя тайному мановению блаженного внутрь себя духа. Только тогда можно получить наставление, просвещение, кураж и совершение в каждом своем деле, а без Духа божественного начала нельзя сделать милосердного поступка» [4]. Для подкрепления этого тезиса Г.С. Сковорода приводит обилие цитат из творческого наследия Сираха и других авторов византийских и древнерусских сочинений [1], сопровождая среднегреческими параллелями. Главное, он призывает человека совокупить исихию и «неутомимый труд». А для этого нужны «охота и усердия». Он считает, что в каждом человеке априори заложена та природа (натура), при помощи которой он и получает ту или иную способность в каком-либо деле. Природа, по мнению Г.С. Сковороды, есть блаженный в человеке дух. Для утверждения этой мысли он приводит те места Библии, где описывается, как Бог обращается к Моисею: «Се Аз посылаю Ангела моего пред лицем твоим (...). Воньми себе и послушай его. Не обинется бо, яко имя мое на нем есть».

Итак, в новых условиях XVIII в. Г.С. Сковорода использует парафразу для пропаганды учения исихастов, то есть чело-

век предопределен Всевышним, ему остается одно — только «прислушаться в себя», а это главное требование исихазма. Но Г.С. Сковорода понимает, что в XVIII в. нельзя его использовать в полной мере, а можно только применить его некоторые средства для погружения в себя. По-видимому, это некоторый рефлекс, освоенный им в стенах Киево-Могилянской академии, где он прошел полный курс обучения. Ведь исихия — это методология, предназначенная, прежде всего, для черноризцев. А Г.С. Сковорода пытается использовать элементы этого учения для мирян: ведь дух нетленный в каждом человеке есть, рассуждает Г.С. Сковорода [4, с. 21]. Получается так: человек не должен плыть по течению жизни, как корабль без руля и ветрил. Поэтому он предупреждает о такой опасности и требует остерегаться слепой натуры. «Божественный сад» и его сокровенную суть можно познать, только погружаясь в себя. А это возможно, если человек придерживается идей нестяжательства.

Таким образом, Г.С. Сковорода пытается приспособить некоторые элементы исихии и нестяжателей кафолической церкви к современной ему жизни, то есть для жителей Украины XVIII в.

Отметим, что наряду с сакральными текстами Библии он приводит обилие цитат из исторических и апокрифических трудов второй половины XI в.: «Хроники» (Георгия Амартола, Иоанна Малалы и др.), Изборника 1073 года, Изборника 1076 года, Синайского патерика и некоторых других. Сравните, например, какие мысли из этих трудов он использует для доказательства своей концепции «божественного сада»: «Премудрость можно узреть, если «(...) из главы его, разумей, из сердца его» [4, с. 133]. Или в другом месте: «Бездна же сердечная есть глава и источник всем делам и всему миру» [4, с. 134]. Приведем еще одну цитату: «(...) возводь сердечное твое око во всяком деле на самую главу дела, на самое сердце его (...)» [4, с. 134]. Однако в Изборнике 1076 года эти мысли утверждаются еще более рельефнее: «(...) отъкрыи бо рече очи мои да разоумею чюдеса отъ закона твоего, очи бо глеть разумыслъ сръдчьныи (...)» [1, с. 154]. Г.С. Сковорода считает, что божественная мудрость хранится в божественной памяти: «Память есть недремлющее сердечное око, призираю-

щее всю тварь, незаходимое солнце, просвещающее вселенную» [4, с. 139]. По мнению философа, память тождественна «беззабвению» (алифа), которое осмысливается им как «истина». Эту божественную истину он формулирует так: «Аз есмь путь, истина и живот» [4, с. 140]. Поэтому он призывает — возлюбити путь узкий [4, с. 194], отвечая на вопрос Изборника 1076 года: «кыимъ пѹтьмь ндоша, коею стьзею ндоша» [1, с. 162–163]. И только тот сумеет выбрать этот узкий путь, который будет придерживаться идей нестяжательства. Ср.: «Нищета, обретшая нужное, презревшая лишнее, есть истинное богатство (...)» [4, с. 141]. И только в этом случае «божественный сад» откроется тому, кто осознает сентенцию: «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать» [4, с. 186]. Однако эти идеи автора восходят к византийской ортодоксии. Концепт «божественного сада» эквиполентен концепту «премудрости», которые вкупе репрезентируются в среднегреческих текстах в оппозитивной структуре «смирение — гордость (гордыня)», и производные этих отношений в древнерусских текстах являются семантическими кальками из византийских сакральных сочинений.

Если в Византии, да и в Киевской Руси, этот концепт был доступен только человеку-проповеднику, который являлся апологетом догматики кафолической церкви, то в учении Г.С. Сковороды эти идеи должны были стать достоянием простого человека. И этот простой человек должен был противостоять «гордыне», злу, «царству тьмы».

Кроме того, в XI в. в Киевской Руси человек-проповедник должен был смирить и обуздать в себе гордыню при помощи аскезы исихии, чтобы стать мудрым, носителем сакрального знания. А вот во времена Г.С. Сковороды этими знаниями должен был вооружиться человек-мирянин, чтобы противостоять зарождающему буржуазному мироощущению конца XVIII в.

Итак, Г.С. Сковорода пытался превратить концепт «божественный сад» в ментальный символ-синкрету. Такое понимание появилось в его творчестве в результате изучения идей Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Семена Логофета, Епифания

Кипрского и Кирилла Туровского. Г.С. Сковорода пытался восстановить эту ушедшую ментальность в совершенно новых условиях, когда во второй половине XVIII в. зарождалась новая психология буржуазного общества и происходили коренные преобразования в ментальном поле населения в Малороссии и в целом в России. Другими словами, сформировался «новый баланс» в аккультуральном пространстве украинского человека. Ведь сам Г.С. Сковорода указывает, что некоторые элементы культурной парадигмы подверглись ментальному сдвигу, и этим сдвигам он оказывал сопротивление в своих трудах и беседах с простыми жителями Малороссии. Хотя он понимал, что основные ценностные ориентации остались неизменными.

Таким образом, творчество Г.С. Сковороды посвящено безуспешным попыткам возвращения хотя бы основных черт утраченного византизма в ментальном мире своих современников. По-видимому, он видел и понимал, что повернуть вспять время уже невозможно. Ведь нарождающееся новое время уже привело в сознании людей ментальный сдвиг. Именно об этом сдвиге рефлексировал выдающийся украинский философ Г.С. Сковорода во второй половине XVIII в.

Литература

1. Изборник 1076 года / Изд. подг. В.С. Голышенко, В.Ф. Дубровина. — М., 1965. — 1055 с.
2. *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. — Харьков: Фолио, 2009. — 223 с.
3. *Каиржанов А.К.* Византизм и ментальность Киевской Руси. Часть 1. Раздумья на степной дороге. Часть 2. — Киев: Изд. дом Дмитрия Бураго, 2012. — С. 7–147.
4. *Сковорода Г.С.* Сад божественных песней. — Харьков: Фолио, 2009. — 287 с.
5. *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация: динамическая теория информации. — М., 2004. — С. 78.
6. *Матвеенко В.А., Щеголева Л.И.* Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М.: Богородский печатник, 2000. — 544 с.
7. *Истрин В.М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. — Т. 1. — Петроград, 1920.

1. Поиски доминирующих смыслов жизни в романах Александра Потемкина

О творчестве Александра Потемкина можно рассуждать, по-видимому, в разных ракурсах литературоведческой науки. Я могу отметить одно обстоятельство его разнопланового творчества, отраженного в романах и повестях. Это, прежде всего, художественная антология биполярного мира российской, да, наверное, и не только российской, действительности. Мне представляется, что это касается и нашей жизни — жестокое расслоение на олигархат и на бедное большинство. Автор рефреном выделяет бездуховность власть имущих и их лизоблюдов, которые успешно мимикрируют, хорошо приспосабливаются и живут припеваючи у финансовой кормушки. Именно эта биполярность социального расслоения общества отражена в его романах «Русский пациент», «Кабала», «Изгой», «Человек отменяется», «Я» и в других его трудах. Читая его прозу, читатель ощущает конкретные социальные явления, которые проявляются в быстро меняющейся действительности. Главное, эта конкретика выступает лейтмотивом, реализующимся в концептах смыслов. Именно эти смыслы невидимым мостом перекидываются к творчеству Ф.М. Достоевского и Ф. Ницше. Отметим, что философизм и психологизм Достоевского и Ницше ощущаемы почти во всех произведениях А. Потемкина, но этот философизм и психологизм имеют особую художественную примету в его творчестве — счастливое сочетание глубоких современных философских (Генри Джеймса, Анри Бергсона, Марселя Пруста, А.Ф. Лосева и др.) и психологических знаний, и высокого литературного дара, который, несомненно, есть и у нашего писателя Александра Потемкина. Появляется внутренний деятель, но он репре-

зентируется из-за желания, ожидания, прошлых воспоминаний, надежд на будущее. Деятель представляет собой совокупность накопленного прошлого и проекцию на будущее. Деятель может упустить момент, настоящее. А в этом моменте для озарения есть все: прошлое и настоящее. Момент настоящего осознается как обнаженный, экзистенциальный миг, это единственно возможная духовная жизнь. Вот почему получается так, что нищие, вроде Будды и Христа, обладали богатейшими духовными возможностями. Поэтому нужно стремиться каждому человеку пройти сквозь тернии в поисках духовного начала, то есть остаться человеком.

Кроме того, прослеживается близость автора не только по стилю, но и по духу к творчеству великих русских философов конца XIX — начала XX в.: Вл. Соловьеву, С. Франку, Н.А. Бердяеву. Я бы отметил еще одно обстоятельство творчества А. Потемкина — его книги нужно читать вдумчиво и неторопливо, как научное философское эссе. Ведь редкое научное философское издание имеет такие достоинства: строгая философская аргументация, подобно жемчужинам, украшает ткань литературного повествования, написанного «забавным русским слогом». Мне представляется, что автор в своем творчестве строго придерживается интенциям Фридриха Ницше: любое творчество должно принадлежать живущим людям в трояком отношении: во-первых, как существу деятельному и стремящемуся к перспективе, во-вторых, как существу, охраняющему и почитающему то, что было создано великими предшественниками, и, наконец, в-третьих, как существу страждущему и нуждающемуся в освобождении от неоправданного преувеличения или умаления того времени прошедшей эпохи, когда тот или иной человек жил и творил. Этой тройственности отношений творчества, как пишет Ф. Ницше, «соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать монументальный, антикварный и критический [способы]» восприятия действительности при описании не только истории как науки, но это касается и истории жизни того или иного народа («*О пользе и вреде истории*

для жизни»). Ср., например: «Другой судьбы у русского человека и быть не должно. Ведь мы всегда упиваемся насилием — над собственной персоной или над кем-то другим, но обязательно соотечественником. С унижением мы свыклись, как с плохой погодой. Какая-то черная иррациональная тяга к нему таится у нас в сердце — идея быть и чувствовать себя постоянно оскорбленным. И это не от ненависти к миру, это проекция национальной ментальности. Русский человек ищет себя в разгадках своей истории ...» («*Русский пациент*»).

Если рассматривать с позиции новейшей методологии лингвистики текста, то контекст Потемкина имеет специфический «*горизонт ожидания*». Именно эта особенность определяет прозу Потемкина как философское произведение. Здесь уместно было бы напомнить читателю французскую парафразу: «*Façon de parler*», раскрывающую наиболее точно скрытый смысл текста. Ср. отрывок из отзыва А.П. Чехова о новом романе М. Горького «*Фома Гордеев*», направленного журналисту Поссе: «Все говорят не просто, а нарочно; у всех какая-то задняя мысль; что-то ... не знают, а это у них такой «*façon de parler*» — говорить и недоговаривать» (конец февраля 1900 г.).

Итак, получается, что современный русский человек утратил доминирующие смыслы византийской ментальности, привнесенные из Византии в конце X века (988 г.). Этот процесс происходил более рельефно в новое и особенно в новейшее время, ведь Россия географически находится между Западом и Востоком. Во времена Московского царства произошла самоизоляция страны под лозунгом монаха Филофея «*Москва — третий Рим*», а во времена Ивана Грозного, чтобы сохранить русскую сакральную догматику и ментальность, Русь отвергает европейский абсолютизм и принимает доктрину восточного тюркского деспотизма, что было приятным и привычным для души простого русского человека. Именно эти мысли и являются «горизонтом ожидания» у думающего читателя. Я бы отметил еще одну особенность творчества А. Потемкина — его книги предназначены русскоязычному интеллигенту, но не массовому читателю, так

как такому читателю нужно чтиво массовой культуры. Книги А. Потемкина — это борьба с культом квазихудожественной посредственности, это борьба с трусливым, но жестоким маргиналом (субпассионарием). Литературное наследие Потемкина можно охарактеризовать следующим образом. Все, что доступно нашему пониманию, проходит через сито сознания и при определенной фиксации воплощается в творения рук человека. Всем известно, что искусство требует жертв от подлинного художника слова, способность жертвовать собою ради намеченной цели — это и есть проявление титанической силы воли, что наиболее ярко и полно мы видим в творениях Потемкина. Я думаю, что только такие книги могут создавать основу для будущего ментального сдвига в сознании народа, что позволит преодолеть энтропию в его эволюции. Но эта новая ментальность уже витает в воздухе и более рельефно показана в «*Русском пациенте*»: «В смерти смысла больше, чем в жизни». Здесь психологическое резюме — жертвенность и широта души русского народа, какие бы несчастья ни наваливались на его бедную голову. Кроме того, мы наблюдаем попытку соединить в одно целое собственное убожество и величие. Именно в этой противоречивости скрывается загадочная русская душа, находящая воплощение в образах Андрея Антоновича и Антона Антоновича. Перед нами аллегория — борьба бессознательного «оно» с сознательным «я». Такая антитеза и сегодня весьма актуальна, связанная, например, с конфронтацией между Западом и Россией, которая произошла в связи с русофобией со стороны неонацистского меньшинства Украины по отношению к собственному народу, подогреваемой властными структурами западных стран. По этому поводу приведу шутливые слова Л.Н. Гумилева: «Если украинец поумнеет, то он уже стал русским». В конкретике романа это проявляется в образе психиатра-врачевателя, который прилагает усилия обуздать бессознательное «оно» русского пациента, чтобы он стал личностью, человеком с большой буквы.

Роман «*Кабала*» посвящен исповеди наркомана, восторгающегося своим опьяненным состоянием бессознательного «оно».

Здесь также появляется некий доктор, который одним уколом может изменить даже национальную ментальность русского человека, превратив его либо в немца, либо в еврея, и даже в китайца. Другими словами, разворачивается следующий «горизонт ожидания»: в недалекой перспективе народ может исчезнуть, раствориться в глобальном «плавильном» котле мировой цивилизации, потеряв свое этническое лицо, то есть ценностные ориентиры народа. А это происходит под влиянием процесса гипераккультурации. Название романа имеет глубинный смысл: все зависит от размаха жизни. Наличие богатства не играет существенной роли, народ будет находиться в кабале жизненных обстоятельств: либо «переселиться в вагончик, нанявшись разнорабочей на железную дорогу, и курсировать по Транссибу от Новосибирска до Читы»; либо «завербоваться стряпухой на сезон в тайгу с бригадой лесорубов»; либо «вернуться в родную деревню, махнуть на тоскливую жизнь рукой, надежно пристрастившись к стакану» (*«Кабала»*).

«Изгой» — это первая книга трилогии *«Тернии духа»*, повествующая о жизни русского князя А.К. Иверова, являющегося французским аристократом и финансовым гением мирового фондового рынка. Однако этому успешному респектабельному человеку чего-то недостает для его пассионарного мятежного духа. В структурном аспекте роман состоит из следующих частей: в первой описывается жизнь А. Иверова во Франции и затем он внезапно отъезжает в Россию. Далее действие романа связано с рефлексией главного героя. Он подвергает себя рефлексии: пытается понять и осознать происходящие в мире процессы и занимается погружением в себя. Он рассуждает о назначении человека, о судьбах современной жизни, культурантропологических изысках, связанных непосредственно с университетскими годами, когда он обучался во Франции. Проблемы аккультурации были предметом и объектом исследования известных ученых западной цивилизации (Франц Боас, Маргарет Мид и др.). Эти проблемы изучаются в университетах Западной Европы, и наш герой знает и использует эту технологию в своих

рассуждениях по тому или иному явлению социальной жизни. Так, душевная уязвимость и безупречная чистота души главного героя роднит его с князем Мышкиным Ф.М. Достоевского. Он, как и князь Мышкин, прибывает из-за границы в Россию. Только на родине он обретает синтез душевного и духовного начал. Этот синтез он обнаруживает в себе только в психиатрической клинике, только здесь он находит духовную гавань, где он получил признание как личность, где он обретает подлинную духовную свободу. Вне этого учреждения он теряет духовную доминанту жизни. А. Потемкин в этом романе является единственным на российском литературном небосклоне ярким писателем, продолжателем великих традиций, основанных Л.Н. Толстым и Ф.М. Достоевским. Философские изыски позволяют мне увидеть пересекающиеся параллели с Н.А. Бердяевым. Лейтмотивом романа, на мой взгляд, является некий разлом повседневной жизни населения страны, потрясший российское общество культурантропологический кризис, то есть произошла утрата смысла жизни в результате наплыва суррогата массовой культуры Западной Европы, приведшая к появлению «нового баланса» (по Дж. Гершковичу) в культурном коде россиян. Если рассуждать коротко, то роман А. Потемкина посвящен описанию душевного и духовного поиска человека-изгоя, то есть перед нами современный лишний человек — это некая внутренняя изоляция от меркантильного, беспощадного окружающего его враждебного мира.

На мой взгляд, роман А. Потемкина «*Человек отменяется*», как определяет его сам автор, — это «человеческая комедия» современного российского общества. И по структуре, и по стилю, и по подходу это произведение приближается к творениям Оноре де Бальзака. Общество разделено на две большие группы: одни выброшены на обочину жизни, это люмпены-интеллектуалы, и на пресыщенных сверхбогачей, продажных «чинуш», вороватых писателей, деловых авантюристов, алчных политиканов, заезжих гастарбайтеров, бомжей — вот пестрая галерея прототипов романа. Духовные поиски персонажей романа по-

казаны в реальной жизни, и такое изображение корнями своими уходят в лучшие традиции мировой литературы.

Теперь что касается повести «*Я*». В этой повести в полной мере отражается классическая схема Зигмунда Фрейда: сознательное «Я», бессознательное «ОНО», сверх-«Я», которая втиснута во внутренний мир Василия Караманова. Он с детства остался сиротой и в этом подвешенном состоянии столкнулся с жестоким и подлым миром. Он — интроверт, постоянно рефлектирует окружающий его жестокий мир, пытается найти ответ — в чем причина ущербности этого сверх-«Я», то есть положений и отношений внутри человеческого рода. Он пытается найти пути для улучшения в человеке его сознательного «Я», устранить и свести до минимума бессознательное «ОНО», то есть исправить и улучшить сложившееся состояние сверх-«Я» в российском обществе. Кстати, это вечный русский вопрос, который фиксируется в переводных текстах со среднегреческого сакрального сборника: «ѣзнштн: кынмь пѹтьмь ндоша, и коею стьзею текоша» [Изборник 1076 года]. Кроме того, я бы отметил, что данная повесть в определенной степени созвучна и с философским трактатом Фридриха Ницше «*Так говорил Заратустра*».

Итак, художественные произведения А. Потемкина представляют собой многоплановые творения: это романы-размышления, романы с психологической начинкой, с философскими обобщениями на самые актуальные проблемы российской действительности. По-видимому, в современной России появился автор, который в своих сочинениях не только знаменует собой новую веху философско-психологического направления в истории русской литературы, но и предстал перед нами как философ-психолог новейшей истории России. Можно с уверенностью утверждать, что впервые в русской, да, наверное, и в мировой литературе появился автор, который так проникновенно, с надеждой и любовью к России показал пути поиска духовного смысла русского человека. Приведу слова Салтыкова-Щедрина: «*Люблю Россию до боли сердечной*». Именно с такой любовью написаны его книги.

2. Поиски вечной Женственности, или «Поток сознания» в поэтическом контексте Игоря Елисеева

В начале июня 2017 г. я принимал участие в работе Международного фестиваля «Русские мифы» (Черногория, Дженовичи), на заседаниях которого слушал выступления многих поэтов, в том числе известного поэта из Ростова-на-Дону Игоря Елисеева. И близко познакомился с ним, когда вечерами, вдвоем прогуливались вдоль побережья Бока-Которского залива. Однажды он подарил мне свой небольшой сборник стихов «Стихи сестре». Позже, после отъезда, наши беседы и дружба перешла на страницы Интернета, и сотрудничество постепенно перетекло на страницы альманаха «Рукопись», где был опубликован ряд моих эссе и поэтический перевод древнетюркского памятника письменности VIII в. «Памятник в честь Кюль-тегина». В настоящем очерке я обратился к анализу избранных поэтических сочинений поэта Игоря Елисеева (2012 г.), чтобы полнее представить его творчество нашему благонамеренному читателю.

Считаю, что стихи Игоря Елисеева с полным правом можно отнести к символической поэзии. Это своеобразный поэтический рефлекс Серебряному веку и тому символическому манифесту современных поэтов-символистов. Он мастерски использует такой художественный троп как, например, диафора. Через иконическую конкретику, обращенную к Сестре, обнаруживаем совершенно другой сакральный смысл. Перед читателем возникает бинарный образ: Сестра во Иисусе как образ Вечной Женственности. Ср., например:

Не бойся на меня смотреть,
Сестра моя во Иисусе.
В моих глазах не видно грусти,
Молись, чтоб не было и впредь.
.....
К тебе — Прошу тебя, ответь
На взгляд мой нежности и страсти
И, не скрывая больше счастья,
Не бойся на меня смотреть!

Здесь крик души лирического героя — молитвенное обращение к Богоматери. Поиски истинного земного пути. Такой поиск присущ русской литературной традиции, привнесенный из Византии еще в XII веке, этот образ обнаруживаем в апокрифах: Кынмь повтемь ндоша, коею стьзею текоша (Изборник Святослава 1076 года).

Лирический герой Игоря Елисеева в поисках этого пути, он осознает, что этот путь «*извилист, узок, крут*». А Вечная Женственность (Сестра) играет роль спасения от мирских соблазнов. Ср., например:

Ты руку подаешь, но не для поцелуя,
Ты небу раскрываешь объятия — не мне.
Ну, что же! Слава Богу, осанна, аллилуйя!
Теперь печаль свою не утоплю в вине.

Этот мотив звучит рефреном во многих местах его книги. Ср. еще один отрывок стихотворения:

Прости, сестра, я дерзок потому,
Что надоело мне глядеть во тьму
Глазами, воспаленными от пьянства,
Надеюсь отыскать хоть малый свет
В лишенном всяких благостных примет
Любви моей немыслимом пространстве.

Возникает своеобразный бинарный подтекст: с одной стороны, за внешним, реальным, чувственным иконическим образом скрывается определенный мистический смысл, теряющийся в «потоке сознания», с другой стороны, возникает дуалистическое переплетение и взаимопроникновение реального и аллегорического планов, и все это направлено к поиску «малого света ... в немыслимом пространстве», вечной сакральной Женственности. Ср., например: «*Какая тайна — бытие!/ Какая боль и тайна, / Где и рождение мое, / И смерть моя — случайны. / Забуду я твои глаза. / Но вечность спор рассудит. / И мне в ночи твоя слеза / Сверкать на небе будет*». Именно в этом заключается особая худо-

жественная сила поэзии Игоря Елисеева. И эта художественная сила усиливается даже не рифмой, а ритмом, дыханием поэтических строк каждой строфы его поэзии. Ср., например: «*Ты — сердце, / Которое чьей-то рукой беспощадной / Из тела вдруг вырвано. / Тело твое — это я. / Не спрашивай, как я живу. / Существую — и ладно!/ Но как без меня / Ты о стенки стучишь бытия? / Но как ты без клетки моей / Проживаешь на свете?..*»

Лирический герой пытается обрести духовное блаженство через страдание, и этот порыв раскрывается в стихах поэта с огромной эмоциональной силой. Ср. еще один отрывок: «*Ты обжигаешь душу мне, / Как зной — цветущую поляну. / И жизнь моя уже в огне, — / Да будет он добром помянут!*»

Однако при всей мистической окрашенности его поэзии и даже определенной отрешенности его любовь обращена к конкретному простому человеку: «*Я тебя позабуду навеки / Но глазами тебя обожгу, / И твои опаленные веки / Будут биться, как птицы в снегу*».

Перед нами продолжение той поэтической традиции, определенной лучшими представителями Серебряного века в русской поэзии. Это специфический «поток сознания» (*Анри Бергсон, Генри Джеймс, Марсель Пруст*), в котором образность буквально расщепляется как минимум на бинарную составляющуюся, содержащую в себе наряду с иконическим представлением определенные глубинные оттенки смыслов. Именно они создают определенный поэтический подтекст, если хотите, на бессознательном уровне. И этот образ указывает на существование другой области в воображении лирического героя, что создает для читателя трудноуловимые нюансы для понимания и осмысления содержания, потому что все это находится в «потоке сознания». Это объясняется глубинной рефлексией самого лирического героя. Так возникают бинарные смыслы в поэтическом контексте Игоря Елисеева.

Иначе говоря, перед читателем возникает удивительный поэтический мир Игоря Елисеева, отражающий метания лирического героя в поисках праведных путей в этом сложном противоречивом мире.

3. Концепт «Окно Вечности» в поэтическом творчестве Григория Певцова

В начале июня 2017 г. я принимал участие в работе Международного фестиваля «Русские мифы» (Черногория, Дженовичи), на заседаниях которого слушал выступление поэта Григория Певцова. И близко познакомился с ним, когда вечерами в прибрежном кафе он читал нам свои стихи на русском, французском и английском языках. 9 июня, на заключительном заседании фестиваля, он подарил мне свой сборник стихотворений «*Зов Вечности*». В течение месяца я читал и изучал его стихи и хочу отметить, что они особым рефреном звучат и отличаются от стихов других его современников. Это, прежде всего, особое мастерство, по-видимому, все это у него от Всевышнего, и роднит его поэзию с творениями А. Блока и К. Бальмонта. Если хотите, его поэзия — это некий ренессанс поэзии Серебряного века, но такой, который возник на рубеже XX и XXI вв. Я бы не хотел ограничивать его творения рамками только дворянской поэзии. А вот как на продолжателе символической поэзии я бы остановился более подробно. Кроме того, я бы не стал отрицать идеи концептуализма вообще, так как в творчестве Григория Певцова мы можем узреть внутренним взором некоего двуликого Януса в хорошем смысле слова, проявляющегося при помощи таких средств, как диафора. Я понял, что этим качеством отличается его поэзия от остальных поэтов России, и это привлекает читателя, когда перед ним открывается некий поэтический «горизонт ожидания». Через зримое иконическое явление отражается более глубокий имплицитный поэтический смысл, затаенный, порой даже мистический, тревожащий душу человека. Иногда подспудно ощущаешь трагические нотки, и все это отражается в его поэтических ключевых словах. И, по-видимому, не зря он обращается к японской лирической поэзии XVII в., к творчеству Басё, который был искусным мастером хокку (или хайку). Именно подобные опыты помогают создавать двуплановость, позволяющую более четко передавать переживания лирического героя, а это возможно

только тогда, когда поэт использует диафору. Отмечу, что это у Григория Певцова происходит самопроизвольно и ненарочито, это исходит из его души, из его внутреннего мира.

В истинной поэзии мы не обнаруживаем в большом количестве метафор, но диафора — это достояние и поэтическое средство, при помощи которого А. Блок, К. Бальмонт создавали свои поэтические шедевры. Поэтому и Григорий Певцов в этом отношении не одинок. Давайте рассмотрим символы поэта и сравним их с творениями, например, А. Блока.

Так, Григорий Певцов использует в своем творчестве систему символов, например, синкреты: «*пустыня*» (монастырь), «*корабль*» (судьба человека), *Божий град* (царство небесное), «*ночь*» как синоним «тьме» (беда) и др. А. Блок также использует в своем творчестве сакральные синкреты, однако перерабатывая их, например, так: *Солнце, Свет, Тепло, Весна* («христианское учение») он использует как некий знак посвящения себя *Вечной Женственности*. Устремленность к Ней путем разрыва порочного круга и при помощи *Ветра* приблизиться к Ней, а *Утро и Весна* — это только надежда на встречу с Вечной Женственностью. А вот древняя синкрета *Зима, Ночь* — разлука с Вечной Женственностью. Кроме того, *синий, лиловый* цвета — это символ крушения идеала, веры в саму возможность встречи с Ней.

У Григория Певцова — это Владычица как символ богоматери, как символ *Вечной Женственности*, и встреча с Ней возможна только при помощи *Горнего света, Ветра*, преодолев *Дольний свет, Ночь*, *алчный Крон* (Хронос); *синий* цвет, «*бирюзу васильковых полей*» (символ крушения веры) препятствует приближению к *Лику Вечного Неба, Владычице*; если такое приближение произойдет, то и тогда можно и узреть *Божий град*.

Как и у А. Блока, так и у Григория Певцова наблюдаем семантические сдвиги: *весна, заря, ветер, сумрак* — все это используется для того, чтобы понять Русь, которая представлена Григорием Певцовым как *Море, Вселенский град*. Однако такое узрение натыкается на непреодолимые препятствия: когда люди превращаются в прах во времена тяжелых испытаний, и затаптывается этот прах, становясь *стезей*. На пути лирического ге-

роя возникает преграда в виде *Черного ветра*. Герой видит сквозь *житейское море*, например, снегирей на снегу холодном, но они своим алым цветом согревают душу лирического героя, делая его душу чище, давая покой и умиротворение. Приведу отрывок из его стихотворения «*Весенним светом залиты снега...*»:

И легкие весенние ветра,
Еще снегов хранящие дыханье,
Вдруг утолят неясное страданье,
Что мучило тебя еще вчера.

Итак, диафора как средство в творчестве Григория Певцова отражает реальный и ирреальный затаенный мир, и сквозь реальное просвечивается туманно то имплицитное, при помощи которого открывается концепт «Окно Вечности», который и притягивает читателя к его творчеству. Поэтический мир Григория Певцова становится глубоким, и этот мир превращается в некое таинственное, иногда непостижимое при поверхностном восприятии. Трудно осознавать логическим путем те концепты его поэзии, овеянной особым эмоциональным и музыкальным ритмом. Я бы отметил еще одну особенность поэзии Григория Певцова — это особый магнетизм стихов, благодаря, наверное, тем средствам, при помощи которых он создает неповторимые пронзительные образы. Это, на мой взгляд, великое достояние современной русской поэзии.

4. Так говорил Махоркин (о философском романе Александра Потемкина «Соло Моно»)

Попробую передать не букву, а дух философской книги Александра Потемкина «*Соло Моно*». В предисловии автор просит читателя, если у вас высшее выражение сознания НІС меньше, чем 100, то не приобретайте эту книгу. Но в то же время писатель просит — этот труд может стать «пригласительным билетом на сеанс осознанного путешествия по граням внутреннего мира параноидального мыслителя... откройте для себя новые

идеи и убедитесь в торжестве бессмертного разума!» На память приходит и другая параллель подобного обращения к читателю. Так, ровно 132 года назад немецкий мыслитель Фридрих Ницше, заканчивая четвертую часть своего труда «*Так говорил Заратустра*», писал, что его книга-поэма предназначена только для избранных людей и для моих друзей, разделяющих мои убеждения, но не для широкой публики, то есть сравните, как он озаглавил подзаголовок — «*Книга для всех и ни для кого*». Я сразу хочу прояснить моему читателю, что ни в коем случае не ставлю никакой параллели между этими мыслителями, один жил во второй половине XIX в., а А. Потемкин творит в начале XXI в. Притом это внешнее сходство, а содержание сравниваемых творений совершенно различно, и никакие параллели между ними нельзя обнаружить. У Ф. Ницше главный герой Заратустра — основатель новой религии — зороастризма, а у А. Потемкина главный герой Ф.М. Махоркин — это простой обычный человек, живущий где-то в Коми, богом забытой деревне Сивая Маска.

Чтобы прояснить различия между этими замечательными творениями, хочу проиллюстрировать некоторые места из Ф. Ницше и А. Потемкина. Так, в «*Ессе Homo*» (1888 г.) Ф. Ницше пишет: «Никто не задал мне вопрос... что означает имя Заратустры именно в моих устах, в устах первого имморалиста: ибо как раз то, благодаря чему этот перс занимает столь исключительное положение в истории, прямо противоположно моим воззрениям. Именно этот перс увидел себя в борьбе добра и зла, тот главный рычаг, управляющий движением вещей, — это он осуществил переработку моральных понятий в метафизические изыски, каковыми являются *сила, причина, цель в себе*». Итак, Заратустра провозглашает правду и правдивость высшей добродетелью. Нужно говорить только правду и, как обычно присуще для перса, метко стрелять из лука — такова персидская добродетель. В итоге необходимо сформировать внутреннее самопреодоление устаревшей морали посредством правды и правдивости, которая трансформируется в специфическое наращение другого качества в самом человеке. Разве не об этом думает и

говорит про себя во внутреннем мире герой А. Потемкина? Отринув все мерзости повседневной жизни и ее неустроенности, этот маленький человек, не герой, вдруг осознал себя: «Я вдруг задумался над известным вопросом, который меня захватил: если одно возникает из другого, если из неразумного возникает разумное, то из разумного должно возникнуть сверхразумное, а из сверхразумного — сверхсверхразумное, и так далее, до сверхмощных величин интеллекта». Получается суперМахоркин! А после того как он познакомился с сочинениями Семена Николаева, им овладело страстное желание проникнуть в сущность своего сознательного «Я» и сложить, переделать себя заново. Однако он осознает, что есть какие-то силы «бессознательного ОНО», которое не подчинено ему, сознательному «Я». Если великий перс Заратустра при помощи правды желает переделать сущность человека, то у Махоркина его сознание живет какой-то обособленной жизнью, а его физиология функционирует сама по себе и он не обнаруживает никакой связи между сознательным «Я» и бессознательным «ОНО». Ф. Ницше выводил из обычного обывателя «сверхчеловека», который мог овладеть высокой степенью удачливости в противоположность так называемым «добрым» людям. Именно «сверхчеловек» — это некий символ, освобождающий от нелепого случая и даже рока. Поэтому Заратустра у Ф. Ницше и Махоркин у А. Потемкина являются предзнаменованием Сверхчеловека. Отличие в одном: Заратустра при помощи правды перекраивает существующую мораль общества, а Махоркин уходит внутрь самого себя и там подвергается рефлексии, отгораживаясь от этого жестокого мира, который всегда враждебен ему и ему подобным. Так, Ф. Ницше считает, что «человек — это канат, протянутый между животным и сверхчеловеком», он хочет основать новые нравы, указать слабым людям их обязанности, сильным мира сего их долг, дать им объем власти и таким образом вести все человечество к высшему будущему. У А. Потемкина главный герой, рефлексируя мрачную российскую действительность, в своих статьях ищет пути спасения человечества. Обладая хорошими

знаниями, он в своем внутреннем мире построил модель для спасения мира.

Зададимся риторическим вопросом: каким образом и каким путем реализуют идеи Ф. Ницше и А. Потемкин? Весь текст от начала и до самого финала у Ф. Ницше наведен специфическим *façon de parler*, то есть он не до конца раскрывает свою мысль, оставляет для мысли двери открытыми, у читателя получается «горизонт ожидания». Именно это качество стиля Ф. Ницше заставляет читателя все время возвращаться к его произведениям. Ср., например, следующее его суждение: он указывает, что у человека есть цель внутри себя, и такая же цель выработана у Махоркина. Это жизнь. Выдвигается идея абсолютной ценности человеческой жизни, и эта идея роднит и А. Потемкина, и Ф. Ницше. Только у А. Потемкина обыкновенный, бедный Махоркин мысленно мечтает стать суперМахоркиным, а Ф. Ницше также из простого бюргера хочет сделать сверхчеловека. У Ф. Ницше эту идею можно реализовать, если человечество заново пройдет все этапы своей истории, начиная с доистории. И управлять ими будут люди совершенные, они не отягощены ни бытовыми, ни социальными, ни сакральными ограничениями и предрассудками и будут во всем свободны. А сверхМахоркин понимает метафизичность и физичность самого себя так: «Если разум — это энергия, значит, он и есть тело». Махорин считает себя примитивным субъектом, и его в родной Сивой Маске обзывают болваном, идиотом, потому что он не следит за собой и представляет из себя жалкое зрелище. Он рефлексирует, что он одинок и не испытывает желания иметь имущество, у него есть одно — вздорные мысли, которые обуревают его и днем, и ночью. Он давно отказался от секса, литературы, музыки, живописи. У него осталось только одно — это он сам. И он считает, что раз Вселенная состоит из того же состава, что и он сам, то можно же моделировать нового Махоркина. И он всецело доверяется самому себе и хочет стать конструктором нового Махоркина. Он отказался от человеческого общения и выбрал для этого только Время: «Ведь говорю я сейчас сам с собой, то есть моим слушателем является Время. Оно и есть мой

единственный современник». И с ним произошла метаморфоза: дала новый стимул к существованию. Если он раньше фарисействовал и считал, что грешить можно, лишь бы грех совершать тайно, то теперь он считает, что «Бог создал человека, чтобы человек стал Богом». Вспомним, как во времена Ф. Ницше распространялась идея европейского нигилизма: «Культура — это лишь тонкая яблочная кожура над раскаленным хаосом». Возникает проблема, как обуздать этот хаос и управлять им. Ф. Ницше предлагает подвергнуть ревизии все ценности жизни и стремится встать «по ту сторону добра и зла». Он считает, что мораль, ограниченная какими-либо рамками, является ложью. И призывает человечество к мысли, что подлинный человек должен жить в таком пространстве, границы которого пролегают не там, где находится добро и зло господствующей морали. И в этом смысле он имморалист. Другими словами, мораль Ф. Ницше есть фундамент жизни, в котором бессознательное «ОНО» включено и «ОНО» должно быть развито у Сверхчеловека, которого еще нет на свете. У А. Потемкина Махоркин, утратившего общение с людьми, во внутреннем мире возникает идея возвышения себя, он хочет преодолеть все мелочное, обыденное, то есть у него, как и у героя Ф. Ницше, возникла идея переоценки ценности человеческого бытия. Мы наблюдаем у А. Потемкина и Ф. Ницше одну знаменательную позитивную мысль — возвышение человека, причем сам человек рассматривается как бесконечно становящаяся ценность, как процесс, как неисчерпаемость. В воздухе у Махоркина витает мысль-идея предопределенности — это тяжкий опыт одиночества, нужны новые уши для новой музыки, новые глаза, способные разглядеть и осознать внутренним взором отдаленные неведомые горизонты бытия, нужна новая совесть, чтобы прочувствовать истину, прежде недоступную человеку, и нужна новая сила — энергия в себе, чтобы обуздать энергию тела, нужна сила для почитания самого себя, любить самого себя, быть свободным в отношении самого себя. Вот таким предстает перед читателем сверхМахоркин.

Махоркин рассуждает, что за последние 30 лет человечество катится в бездну, свет, озарявший наш разум и душу, потускнел.

Кругом разгул потребительского общества, и все наносное наполнило Вселенную. Ведь мысль — ресурс интеллекта, а материя в моем сознании, размышляет Махоркин, все-таки бытует и живет подспудно. И он решил посвятить себя изменению существа человека. Его жизнь связана всецело с глухоманью северной тайги. У него возникает образ Соло Моно, или образ Сам в Себе. Его однажды осенило, что он стал понимать, что можно ухватить за хвост истину, познать ее он не может, она, как текучий метафизический субстрат, исчезает и аннигилируется.

Так говорил про себя Махоркин. Однажды в лесу вдруг услышал треск валежника, и перед его взором появилась женщина, которая представилась членом клуба «Индивидуалис», она приехала из Германии и стала его приглашать стать членом этого клуба. Однако она не знала, что он давно в глубине сознательного «Я» был уже одинок.

Заратустра вновь ушел в себя и вдруг он сказал самому себе: мое страдание и сострадание мое, что мне до этого! Нет, и он уже устремился делать дело свое.

Вдруг одинокий Махоркин почувствовал, что в его внутреннем мире царил порядок — там все было подчинено приемному сыну Соло Моно! Махоркин стал деятельным: стал писать статью «SOS: где ты, моя религия?» Он выбрал самые актуальные темы современной жизни: войны и террор, о бюрократии и демократии, о философии экзистенциалистов, о размышлениях Ф. Ницше, о стихийных мутациях современного мира, об атеизме и различных категоричных религиях, об империях, о современных беженцах, рой воспоминаний теснил его память, он думал о прошедших временах, об эволюции разума, о падении нравов Европы, об Апокалипсисе и судьбе Вселенной. Но понял и осознал одно — с рождением Соло Моно начинается угасание, стагнация человеческой цивилизации. Что делать? Как найти пути для спасения человека? Он разослал свою статью всем людям мира на всех языках мира. Он ждет ответа.

Древнетюркский памятник в честь Кюль-тегина[1] (VIII в. н.э.): ритмический перевод

Когда вверху возник свод синий Тенгри,
а лоно бурое Умай сотворено внизу,
меж ними род людской был порожден и жил.
И над детьми Умай и Тенгри снова воссел Бумын-каган[2],
А Истеми-каган умножил труд Бумына.
Они закон и власть над общим Элем тюрков
Установили, берегли и высоко держали.

Народы все по четырем углам врагами тюрков были,
И силою оружия их принудили к миру.
Смиренно головы склонила знать,
народы в страхе пали на колени.
Вплоть до каракового Кадыркана и до Темир-Капыга
каганы расселили тюркский род.

Отвагой, мудростью, они держали Эль[3].
Народ был верен им и приказные тоже.
По справедливости всегда творили суд.
И вот они скончались...

На тризну послы из разных стран прибыли:
из стран восхода солнца — народ степи Беклийской,
еще — табгач, тибетцы и послы страны Пурум[4].
Скорбь от кыргыз, уч-курыкан, отуз-татар, кытай[5] и татабый,
Явившись к нам, сочувствовали дружно.

Затем власть взяли младшие Ашина:
Сначала братья, позже — сыновья.
В деяньях младшие не так, как предки жили
и думали не так, и правили не так.
А сыновья отцам подобны были:
В правленье неразумность, страх в делах.
Каган никчемный труса заменял,
Престол у глупого бессильный принимал.
А приказные, что блюли законы,
Все были, как один, тщедушны, неумны.

Вся знать, и весь народ простой, не чтили власть,
И табгачам отдались. Вино, шелк и нега
Табгачских приказных расстроили союз.
На старшего войной шел младший в гневе.

Так табгачи[6] смогли Вечный Эль разрушить,
И стал каган никем, и стал народ ничем:
Мужским потомством стал рабом табгачским.
Увы, и чистым женским для врагов рабыней стал.

Знать тюркская, свой Эль предав, себя унизив,
Забыла имена и титулы свои,
И у табгачей переняв обычай,
Полвека им служанкою была.

О, гордый тюрк! Где имя и глаголы свои ты потерял?
В табгачском море растворились племена родные.
А ведь ходили мы войною на восток — в страну,
Где солнце всходит, и на закат — к Темир-капыгу!
А нынче, тюрки табгачам отдали все:
Уделы родов, власть над ними — весь тюркский Эль.

Тогда народ сказал вождям своим:
Ведь я составил Эль, а где же тот союз?
Ведь Эль народа многих побеждал,

Уделы собирал и подчинял их силой.
Народом прежде был. А кем теперь я стану?
И был велик каган, а где теперь величье?
Кому я силы и труды даю?
Слова такие сделали народ врагом табгачей,
Отныне и каган стал враг народа.

* * *

Но на врагов народ не шел войной,
Не мог в бою против табгачей
И голову склонил опять табгачской силе.
Но, подчинившись, он сказал: Я больше не могу

Так много сил, добра, трудов, потомства
Табгачам отдавать. Уж лучше мне себя
Искоренить, с лица земли стирая ...
Сказавши так, народ искать стал гибель.

Но свыше Тенгри, а Умай от лона,
Сказали тюркам: Да не сгинет наш народ!
Да не исчезнут люди — будут живы!
Так Тенгри и Умай их обязали быть.

* * *

Отец мой Ильтериш-каган,
Мать Ильбильгя-катун родная
Решили тюркский Эль спасти:
Народ свой собирать со всех концов страны.
Вначале было их семнадцать.

Услышав весть о замысле отца,
От гор и городов приходит семь десятков.
И Тенгри даровал им силу волка,
А их враги подобны овцам были.
И двинулись в поход: сначала на восток,

Потом отряд прошел путем на запад.
Он собирал и поднимал униженное племя.

Когда в отряд вошло уже семьсот мужей,
То он привел в порядок Эль, назначив ябгу, шада.
Он обучил, наставил свой народ:
И племена тардуш, и роды толис.

Кругом одни враги: там Баз-каган, он держит север.
Там вождь токуз-огузов, а на юге стоит табгач.
Сражался с ними двадцать раз отец-каган:
Татар, кыргызов, курыкан, татабов он победил.
С благословенья Тенгри отнял он тюркский Эль,
Казнив каганов вражеских народов.
И знать склонила голову, а племена их пали на колени.

Усилив власть, законы укрепив, отец мой Ильтериш
Покинул землю, и вещей птицей отлетел от нас.
Мы вытесали камень погребенья, балбалы,
И освятив, воздвигли в честь его.

Но Тенгри и Умай на мир простерли длани,
И милость ниспослали дяде моему:
Стал он владеть и править государством,
Открыл он путь к богатству неимущим,
И приумножил малочисленный народ.
И с ним войною мы ходили на восток —
До поймы тучных трав Шантунг и реки Яшиль-угюз,
И с ним войной ходили мы на запад —
Сквозь чернь[7] Кёгменскую и до Темир-Капыга.
И с ним в поход ходили до страны кыргыз.
Он так упрочил государство, усилив наш союз,
И дали мы тринадцать битв, умножив силу Эля.
И голову склоняла знать, народы их стояли на коленях.
Когда же перед нами провинился каган тюргешей,
Он был казнен, и приказные все убиты были.

Когда народ «Он-ок» подвергся притесненью,
Когда лишился он вождя бег-Барса,
Мы без призора не оставили народ.
И мы сказали: Страна Кёгменская — живи!
Будь частью нашего великого союза!

И за чернью Кадырканской власть Ашина навела порядок,
И на запад — до Кенгу Тармана.
Так обустроили мы тюркский наш союз:
В господ мы превратили каждый тюркский род.

* * *

Такою власть была, таков был тюркский Эль.
Скажи, о, тюрк: кто погубил державу?
Ведь внешние враги нас не смогли сгубить.
Нас Тенгри не давило сверху,
Земля-Умай под нами не тряслась.
Так кто же погубил наш тюркский Эль?
О, мой народ, в чем гибели причина?
О, мой народ, кто по миру тебя пустил?
О, мой народ, кто сквозь тебя копьем прошелся?
О, мой народ, кто в плен тебя увлек?
О, мой народ, кто, кто во всем виновен?
О, мой народ, измена, подлость, низость тебя сгубили.

Чьи кости белые вдали, как шапки гор?
Чья кровь красная в седине ковыльной?
Теперь лишились мы мужских начал,
А чисто женское, увы! Рабыней стало.
Не вынес этого мой дядюшка-каган
и вещей птицей его душа взлетела,
О, горе! Явлен нам лишь бренный прах.

Но свыше — Тенгри, а Умай — от лона,
Сказали тюркам: Вы не погибайте!

Да не исчезнут люди —
Будут жить!
Так Тенгри и Умай их обязали быть.

Сказавши тюркам так, Умай и Тенгри снова
Прострели длань на мир, а милость на меня:
Стал тем союзом я владеть и править.
Я стал отныне всем — Бильге-каган.

Я оседлал не тучное богатство, не прежний Эль —
Достался низкий, жалкий мне народ:
С голодным чревом, с внешностью прискорбной,
И чтоб восстановить наш тюркский Эль,
Помог мне младший брат — он Кюль-тегин могучий.

Молился я всегда: Пусть доблесть, слава, имя,
Что к тюркам перешли от предков боевых,
Не сгинут без следа! — Глаз не смыкал в ночи,
Дни коротал делами, сил не щадя своих.

И с Кюль-тегином мы вступили в пору войн:
Страдал я от ранений, и в битвах столько раз повержен был!
Но побежденных не подверг, ни разу казни —
Старался ладить с ними, взяв в союз.
Чтобы поднять с колен слабеющий народ,
Двенадцать раз предпринял я походы;
И с армией кытай, и с армией татабов я бился,
С коварными табгачами сражался тоже я.

Тогда был благосклонен Тенгри к нам:
Сопутствовало счастье и удача,
Поднял я к жизни умирающий народ,
И приумножил малочисленное племя.

Творил добро я верным племенам,
Войною к миру принуждал враждебных

По четырем углам державы.
И головы склоняла знать, народ их приклонил колени...

Когда всего лишь Кюль-тегину было семь,
Отец-каган одних нас с ним оставил.
А в десять лет на радость нашей матери-катун,
Себя покрыл он славою героя.

В шестнадцать лет он был уже в седле:
И для величья Эля много сделал.
Однажды мы пошли в большой поход —
Шесть чубов и согдийцев мы разбили.
Затем мы победили пять туменов табгачской армии:
Их предводитель Онг-тутук попался Кюль-тегину в плен.

В двадцать один сразился он с Чача-Сенгуном.
Под ним в той битве пало три коня,
Но храбрый Кюль-тегин бросался пеший в бой,
Пробитый стрелами, как знамя, впереди, был плащ его.

О, тюрки, помните его атаки!..
Еркин из племени Йер Байырку нам стал врагом.
У озера Тюрки-Яргун мы с армией его сразились:
И под ударами мечей могучих тюрков бежал Еркин
И мы рассеяли тогда его войска.

* * *

Зимой войною на кыргызов мы пошли.
Сквозь снег копьем мы путь себе пробили,
И с высоты Кёгменской черни налетев,
Мы стойбище кыргызов взяли.
На белом жеребце из Байырку наш Кюль-тегин
В атаку ринулся: и сразу одного сразил стрелою,
а двух мужей с седла поднял копьем.
И пал каган кыргызов, и Эль его был нами покорен.

Однажды чернь Алтунскую прошли,
Реку Иртыш мы вплавь преодолели,
На стан тюргешей неожиданно напав,
Мы их врасплох тогда застали.
Их воины нам показали спину.
Каган тюргешей дал нам битву при Болчу.
Сразились: Кюль-тегин на сером скакуне по имени Башгу,
Бросался в бой, копьем врага сражая,
взял лично в плен приказного тюргешей.
И в том бою, кагана потеряв, враг отступил,
И Эль его мы взяли.

Затем, пройдя реку через Йенгу, Темир Капыга мы достали,
Чтобы устроить там народ согдийский.
Тюргеши же в тылу, затеяв смуту, мятеж подняли:
Пошли войной они на кенгересов.

Без корма наши кони пали и стали воины от голода роптать.
И Кюль-тегина мы тогда назад послали,
И славный Кюль-тегин на белом Алп-шалчы[8]
В бою был в самой гуще, копьем разя врага,
И снова обратил тюргешей спиною к нам.

Придя на помощь к нам, он гнал Кушу-тутука.
Всех перебив, его имущество доставил нам сполна.
Когда настало Кюль-тегину двадцать семь,
Нарушил род карлуков право Эля.
Мы с ними у горы Тамаг сразились.
И славный Кюль-тегин на белом Алп-шалчы
Был впереди, взяв на копье двоих.
Карлуки дрогнули, бежали, на поле брани мертвых побросав.

Народы азов нам врагами стали.
При Кара-кёле мы им дали бой.
И славный Кюль-тегин на белом Алп-шалчы
В атаку ринулся, взяв в полон эльтебера,
Народы азов все тогда погибли.

Когда нахлынула на каганат вражда и зависть,
Когда мятеж мог уничтожить нам союз,
Мы на народ изгиль пошли в большой поход.
И славный Кюль-тегин на белом Алп-шалчы
Был в гуще всех боев, мечом врага сражая, —
И пал под ним могучий Алп-шалчы,
Но и народ изгиль погиб, был стерт с лица земли.

Однажды Тенгри и Умай пришли в смятенье,
Народ токуз-огузов — мое родное племя —
Стал для друзей коварнейшим врагом.
В один лишь год пять раз сразились с ними!
Сначала бились возле Тогу балыке:
На белом скакуне Азмане Кюль-тегин
Рассеял авангард врага — и шестерых копьем
Низверг с коней, и разрубил мечом седьмого.

Затем под Кушлагак мы с войском подошли —
С эдизами тогда сразились...
Там Кюль-тегин на буром азском скакуне
Ворвался в строй врагов — и одного копьем
Враз выбил из седла — девятерых же изрубил мечом.
Тогда эдизы были все убиты.

Под Болчу мы с войском подошли,
С огузами тогда случилась битва...
На белом жеребце Азмане Кюль-тегин
Смешал передний строй врагов —
Сразил копьем он многих, рубил мечом направо и налево.
Огузы спины показали нам.

В отрогах Чуш четвертое сраженье мы дали им.
Казалось, Тенгри сам помог огузам,
А наши воины в ногах узнали дрожь
И авангард готов был к отступленью.
И вновь спасла нас Кюль-тегина смелость,

Позора, смерти помогла нам избежать
А воины Тонга-тегина бежали с поля битвы.

* * *

К Эзгенти-Кадазу мы подступили с войском снова.
Огузам пятое сраженье дали мы:
Там Кюль-тегин на буром азском скакуне
Повел в атаку конницу — и сразу двух мужей
Поверг с коней, враги же скрылись в крепость.
На приступ не решился Кюль-тегин.

В тот год в Магы-курган ушли мы на зимовку,
Весной с огузами вновь тяжкая война.
Но Кюль-тегину велено быть дома:
Дела хозяйственные должен он вести.

Коварно с тыла пробрались огузы,
Чтоб захватить хозяйство всей орды,
На белого коня Огсиза вскочил наш Кюль-тегин,
Девятерых пронзил в бою копьем —
Так ставку отстоял и не отдал орды!

О, мать-катун, подобная Умай!
И вы, ее родное окружение!
Двоюродные матери мои,
И сестры сводные,
И знатные невестки,
И благородные княжны мои,
Могли рабынями мы все при жизни стать,
А кто погиб — непогребенными остаться.

Когда б не Кюль-тегин, вас всех бы враг попрал.
Когда б не Кюль-тегин, вы были б мертвецами.

И вот скончался Кюль-тегин,
душа меньшего брата отлетела —
я горевал о нем, и скорбь моя была безмерна,
И острый взор мой замутился вдруг,
Не в силах мысль родить мой вещий разум —
Как я скучал о Кюль-тегине! О, печаль!
Ты безутешна, нет тебе предела.

Дает нам Тенгри и пространство жизни, и время жить:
Приходит род людской в конце, чтоб умереть.
Так я печалился о нем, не мог сдержать я слезы,
И вопли сердца удерживать не в силах —
Стенал, стихая, и горюя вновь: прощай, мой младший брат!

Я размышлял, скорбя: «Не только вся родня, но и сыны,
И весь народ страны разноплеменной, когда мой Кюль-тегин
Душою воспарил, теперь, кто раньше был покорен,
Разрушит Эль», — и всей душою снова я скорбел.

Наш Кюль-тегин могучий отлетел в тот год Овцы[9] —
Семнадцатого дня он нас совсем покинул.
В девятый месяц дня двадцать седьмого,
Мы тризну совершив, навек простились с ним.
Могильный храм ему готовили: балбалы и из мрамора
Вытесали стелу — а затем, в год Обезьяны,
дня двадцать седьмого
Мы водрузили на холм их, освятив.

Так отлетел наш Кюль-тегин! — Прожил он сорок шесть
Исполненных боев, трудов и славы лет...

Примечания

1. Кюль-тегин (684 — 27 февраля 731) — политический и военный деятель Восточного тюркского каганата, младший брат Бильге-кагана, сын Кутлуг-Эльтериш-кагана. Кюль –«славный» + тегин — принц крови династийного рода Ашина Восточного тюркского каганата.

Мы считаем, что «Памятник в честь Кюль-тегина» можно отнести к мерной прозе, имеющей ощущения ритма, но не обладающей рифмой. Во время перевода мы пытались сохранить поэтическое дыхание древнетюркской ритмики VI–VIII вв. В этом отношении моя точка зрения более близка к утверждениям Ф.Е. Корша, М.Ж. Жолдасбекова и И.В. Стеблевой, чем к категорическим суждениям и выводам А.М. Щербака, который считает, что этот памятник древнетюркской культуры не является поэтическим произведением, а представляет собой свободную прозу, не обладающую ни рифмой, ни ритмом. Однако мой перевод отличается и от переводов А. Плитченко и И.В. Стеблевой. Мы попытались, во-первых, сохранить размер ритмических строк оригинала, который, кстати, эквиполентен размерам крупных эпосов Великой степи, во-вторых, мы не занимались эксплицированием древнетюркских слов-реалий, то есть не пользовались для этого перифрастическими средствами выражения. Кроме того, оставили почти без изменения часто повторяющуюся сакральную формулу, отражающую связь человека с Тенгри и Умай:

Но свыше — Тенгри, а Умай — от лона,
Сказали тюркам: Вы не погибайте!
Да не исчезнут люди –
Будут жить!
Так Тенгри и Умай их обязали быть.

(См.: *Корш Ф.Е.* Древнейший народный стих турецких племен. — СПб., 1909. — С. 1–2; *Стеблева И.В.* Поэзия тюрков VI–VIII веков. — М., 1965; *Жолдасбеков М.Ж.* Орхон ескерткіштерінің мәтіні // Орхонские надписи. Кюль-тегин, Бильге-каган, Тоньюкук. — Семей: Международный клуб Абая, 2001; *Щербак А.М.* Соотношение аллитерации и рифмы в тюркском стихосложении // Народы Азии и Африки. 1961. № 2. — С. 145; *Хамраев М.К.* Основы тюркского стихосложения. — Алма-Ата, 1963; *Плитченко А.* Каменные книги // Сибирские огни. 1960. № 12).

2. Бумын-каган – основатель Тюркского каганата (552 г.). Вождь племени Ашина.
3. Эль — страна, государство, империя тюрков.
4. Пурум — Византийская империя.
5. Кытай — это сугубо тюркское племя.
6. Табгачи — это некоторые окитаизированные тюркские племена, которые только оставили тюркский этноним, но превратились в китайцев.
7. Чернь — горный перевал, поросший лесом.
8. Алп — буквально герой.
9. Год Овцы — это один год 12-годичного животного цикла, которым пользовались многие народы на Востоке Евразии.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

Часть 1. Манихейство

1.1. Сакральные системы на территории древних тюрков 8
Вводные замечания 8
Философия гностицизма 8
Философия неоплатонизма 11
Вводные замечания 11
Основные понятия Плотина 12
Манихейство 15
Вводные замечания 15
Принципы манихейства 18
Иерархическая система манихейства 26
Предварительное заключение 29
1.2. Древнетюркские тексты манихейского содержания 35
Вводные замечания 35
Древнетюркские манихейские сочинения 39
Предварительное заключение 52

Часть 2. Буддизм

2.1. Буддизм на окраинах тюркских государств 56
Вводные замечания 56
Буддизм в Западном и Восточном Туркестане 59
Предварительное заключение 63
2.2. Древнетюркские тексты буддийского содержания 63
Предварительное заключение 79

Часть 3. Христианство

3.1. Христианское диафиситство на окраинах тюркского каганата 82
Вводные замечания 82
Истоки христианского диафиситства 82
Источниковедческие вопросы христианства 85
Сирийские сакральные тексты 86
Среднеперсидские и парфянские сакральные тексты 87
Согдийские фрагменты христианского содержания 88
3.2. Древнетюркские памятники письменности христианского содержания 92
Предварительное заключение 94
Заключение 95
Conclusion 100
Литература 105

Очерки по языковедению

1. Посессивное мышление древних тюрков ... 112
2. Племена Половецкого поля ... 121
Этнонимы с тотемическим компонентом ... 122
Черные клобуки ... 127
3. Бытие и время в контексте «Хроники» Георгия Амартола ... 129
4. «Простота» как принцип совершенствования языка в традициях средневековой литературы ... 135
5. Экстралингвистический феномен текучести языкового сознания в древнейших сакральных текстах ... 138
Вводные замечания ... 138
Текучесть семантической структуры текста ... 141
6. Изоморфные отношения в структуре коммуникативных единиц ... 146
7. Дистрибутивная предикация древнерусских коммуникативных единиц ... 151
Вводные замечания ... 151
Дистрибуция древнерусских коммуникативных единиц ... 152
Заключение ... 158
8. Дистрибутивная предикация в тексте переводных памятников письменности XI в. (на материале среднегреческого и древнеславянского языков) ... 159
9. Мотивация и мотивированность лингвистического знака ... 165
10. Концепт «божественный сад» в творчестве Г.С. Сковороды ... 171

Критика

1. Поиски доминирующих смыслов жизни в романах Александра Потемкина ... 178
2. Поиски вечной Женственности, или «Поток сознания» в поэтическом контексте Игоря Елисеева ... 185
3. Концепт «Окно Вечности» в поэтическом творчестве Григория Певцова ... 188
4. Так говорил Махоркин (о философском романе Александра Потемкина «Соло Моно») ... 190

Переводы

Древнетюркский памятник в честь Кюль-тегина (VIII в. н.э.): ритмический перевод ... 196

Адрес издательства в Интернет WWW.TECHBOOK.RU

Научное издание

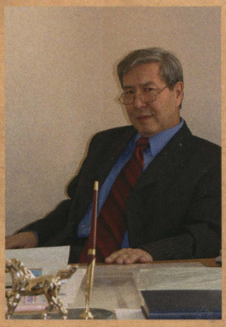
Каиржанов Абай Каиржанович

PALAEOTURCICA:
МАНИХЕЙСТВО. БУДДИЗМ. ХРИСТИАНСТВО. ОЧЕРКИ ПО ЯЗЫКОВЕДЕНИЮ. КРИТИКА. ПЕРЕВОДЫ

2-е издание, исправленное

Редактор И. А. Елисеев
Компьютерная верстка И. А. Елисеева
Обложка художника О. Г. Карповой

Подписано в печать 10.11.2018. Печать цифровая. Формат 60×88/16.
Уч. изд. л. 13,12. Тираж 500 экз. (1-й завод 50 экз.) Изд. №180777
ООО «Научно-техническое издательство «Горячая линия – Телеком»



Абай Каиржанович Каиржанов – *доктор филологических наук, профессор. Работает в Евразийском национальном университете имени Л. Н. Гумилева (Астана, Казахстан). Участник крупных международных конференций, фестивалей и форумов (Казахстан, Киргизия, Украина, Турция, Чехия, Испания, Япония, Черногория, Австрия, Польша и Россия), лауреат XIV Артиады народов России по литературе. Автор более 200 научных публикаций, в том числе десяти книг по разным проблемам языка и культуры византийцев, древних славян и древних тюрков, а также по теоретическим и прикладным проблемам литературоведения и языкознания.*

Книга представляет собой философское исследование, посвященное конфессиональной ситуации раннего и позднего Средневековья тюркской ойкумены: Западного и Восточного Туркестана. Сочетание методов компаративистики и современных приемов лингвистики с глубоким хронологическим анализом текстов позволило автору воссоздать целостную картину духовного мира древних этносов Центральной Азии, основанную на авторской концепции. Во втором блоке – очерки по языковедению, критические статьи и переводы.

Для специалистов, преподавателей, аспирантов, будет полезна студентам и магистрантам вузов, а также широкому кругу читателей, интересующихся истоками древнейшей культуры народов Евразии.

ISBN 978-5-9912-0777-5

Сайт издательства:
www.techbook.ru