

А.Г. Алексанян

Дуньхуанский текст «Славословие дациньского лучезарного учения Трем великим за обретение спасения» как источник по истории христианства в Китае в период династии Тан

Аннотация: Статья посвящена проблемам проникновения христианства в Китай и его адаптации там в эпоху Тан (618–907 гг.). Рассматриваются сохранившиеся источники по истории распространения в Китае так называемого «сияющего учения» (цзинцзяо), генетически связанного с несторианством, но не вполне тождественного ему; обсуждаются проблемы, возникающие перед его исследователями (название вероучения, этническая и религиозная идентичность его последователей, их социальное положение в китайском традиционном обществе, причины упадка в Китае), предлагаются формулировки новых вопросов и способы их постановки. В данной работе представлены результаты анализа одного из ранних памятников цзинцзяо в Китае – «Дациньское славословие Трем Великим в благодарность за спасение» («Дацинь цзинцзяо сань вэй мэнь ду цзань»), обнаруженного в начале XX в. в Дуньхуане и представляющего собой весьма интересный исторический документ, показывающий методы и механизмы инкультурации христианского вероучения в китайскую культурную среду.

Ключевые слова: христианство в Китае, цзинцзяо, дуньхуанские рукописи, династия Тан, буддизм.

Автор: Алексанян Армен Гургенович, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии РАН (ИКСА РАН). ORCID: 0000-0002-7855-9651. E-mail: armengurgen@gmail.com

А·Г·阿列克萨尼扬

作为唐朝时期中国基督教历史资料来源的敦煌文献《大秦景教三威蒙度赞》

摘要: 本文致力于探讨唐朝时期基督教在中国的进入和适应问题, 并考察了现存的关于所谓景教的历史资料。讨论了这一极其复杂现象的研究者所面临的问题(宗教的名称、信徒的民族和宗教认同及在中国传统社会中的社会地位、景教在中国衰落的原因), 并表达了对新问题的措辞和提出。本文分析了基督教—景教在中国的早期文物之一, 即《大秦景教三威蒙度赞》。其于 20 世纪初在敦煌被发现, 是一部非常有趣的历史文献, 展示了基督教融入中国文化环境的方法和机制。

关键词: 基督教在中国; 景教; 敦煌文献; 唐朝; 佛教。

作者: 阿尔缅·古尔格诺维奇·阿列克萨尼扬, 哲学副博士, 俄罗斯科学院中国与现代亚洲研究所中国文化研究中心首席研究员。E-mail: armengurgen@gmail.com

Armen G. Aleksanyan

The Dunhuang Manuscript of ‘Hymn in Praise of the Salvation Achieved through the Three Majesties of the Luminous Teaching’ as a Historical Source on the Spread of Christianity in Tang China

Abstract: This paper is devoted to specific issues related to the introduction of Christianity in China and its adaptation there during the Tang dynasty (618–907 AD). It examines the surviving sources on the history of the spread of the so-called ‘Brilliant Teaching’ (*jingjiao*) in China which is genetically linked to Nestorianism but not entirely identical to it. The article discusses the following issues faced by researchers: the very name of the doctrine, the ethnic and religious identity of its followers, their social status in traditional Chinese society, and the reasons for its decline in China. The author proposes new questions and ways to posit them. This work presents the results of the analysis of one of the early manuscripts of *jingjiao* in China, ‘The Daqin Hymn in Praise of the Salvation Achieved through the Three Majesties of the Luminous Teaching’ (*Daqin jingjiao san wei meng du zan*), discovered in the early 20th century in Dunhuang. It is a fascinating historical document that shows the methods and mechanisms of inculturation of the Christian doctrine in the Chinese cultural milieu.

Keywords: Christianity in China, Jingjiao, Dunhuang manuscripts, Tang dynasty, Buddhism.

Author: Aleksanyan Armen G., Candidate of Science (Philosophy), Leading Researcher of the Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences (ICCA RAS). ORCID: 0000-0002-7855-9651. E-mail: armengurgen@gmail.com

Феномен цзинцзяо в танском Китае

«...В дациньской стране¹ был весьма добродетельный [муж] именем Алобэнь, который велением Неба погрузил истинные книги и, сообразуясь с ветрами и преодолев опасности, в 9-м году [царствования под девизом] Чжэнь-гуань достиг Чанъани...» (大秦國有上德曰阿羅本。占青雲而載真經。望風律以馳艱險。貞觀九祀至于長安) – гласит надпись на знаменитой Сианьской стеле (781 г.), первый памятник традиции *цзинцзяо* в Китае. Будучи уникальным (и единственным, как кажется) официальным документом, свидетельствующим о первых контактах христианского проповедника с правителями танского Китая, стела не оставляет исследователям другого выбора, как принять (с оговорками) за дату начала христианской проповеди в Китае эпохи Тан 635 г. – 9 г. правления под девизом Чжэнь-гуань. Принятый велением императора Тай-цзуна (627–649) при дворе, легендарный миссионер, если верить надписи на стеле, изложил августейшему правителю смысл и догматы своего учения, перевел свя-

¹ Страна Да Цинь (大秦) – принятое в ту эпоху в Китае обозначение Римской империи (или ее восточных пределов).

щенные книги для императорской библиотеки, в результате чего через три года (638) был издан императорский эдикт, одобрявший новоприбывшее учение и его проповедника и милостиво позволявший распространять его по всей Поднебесной, заодно предоставив его adeptам («построив», как сообщает памятник: 造大秦寺一所) монастырь и приписав к нему монахов² числом 21 (度僧廿一人).

Преемники Тай-цзуна, Гао-цун (628–683), Сюань-цун (712–715), Су-цун (756–762) – вплоть до Дэ-цзуна (780–805)³ – относились к «дацинскому учению», судя по сообщениям стелы, вполне доброжелательно (небольшим исключением является противодействие в конце VII – начале VIII в. со стороны даосского и буддийского духовенства), поощряя переводы текстов и постройку монастырей и храмов «Да Цинь» (大秦寺 Да Цинь-сы). Изменяться в худшую сторону ситуация начала к середине IX в., когда император У-цун (840–846), ярый последователь даосизма, воздвиг (по экономическим и по идеологическим причинам) гонения на буддизм («преследования буддизма годов [правления под девизом] Хуй-чан», 会昌毀佛 Хуйчан хуй фо), куда попали и иноземные вероучения (включая христианство, манихейство и зороастризм)⁴. Оправиться от этого удара, судя по всему, христианству и остальным «варварским учениям» так и не удалось вплоть до воцарения монгольской династии Юань (1280–1367), поскольку полноценных и дающих возможность однозначного истолкования сведений о существовании христианства на официальном уровне ни в эпоху Пяти династий и десяти царств (五代十國, 907–959), ни в эпоху Сун (960–1279), как представляется, нет. Эпоха монгольского правления, судя по всему, была «лебединой песней» *цзинцзяо* в Китае: в этот период, по крайней мере, официально было разрешено отправление погребальных ритуалов – об этом говорит обнаруженное в Цюаньчжоу надгробие с эпитафией епископу – «почетителю, ведающему делами манихеев, [последователей Да] циньской религии и прочих к югу от реки» (管领江南诸路明教、秦教等), датированное 8-м месяцем 2 г. *зуйчоу* (癸丑) эры правления под девизом Хуан-цин (皇慶, 1312–1313) (т.е. 5 сентября 1313 г.) (подробнее об обнаружении надгробия и интерпретации см. [Алексанян, 2008]). Вероятно, именно XIV в. и стоит считать окончанием официального (т.е. признанного властями и поддерживаемого ими) существования той разновидности христианского учения, которое официально же отметило свой приход в Поднебесную в 635 г.

Открытие в начале XX в. девяти текстов (более или менее фрагментарного характера) *цзинцзяо* в Дуньхуане [Lin, 2003], а также в 2006 г. – так называемого «Лоянско-

² Показательно, что монахи, судя по использованному иероглифу 僧 (*сэн*), были буддийскими. Обратились ли они в новую веру или были «приданы» Алобэню в качестве переводчиков либо соглядатаев, неясно.

³ Именно в его царствование была воздвигнута Сианьская стела.

⁴ «Цзы чжи тун цзянь» (資治通鑑) в цз.248 достаточно лаконично и сухо, но оттого не менее впечатляюще сообщает о «возвращении в мир» буддийских монахов и монахинь, а также монахов из числа последователей «Да Цинь» (христианства), *муху* и *сянь* (манихеев и зороастрийцев), изгнании упорствующих из их обителей, передаче монастырского имущества и недвижимости светским учреждениям, а также переплавке статуй и колоколов в монеты (餘僧及尼並大秦穆護、祜僧皆勒歸俗。寺非應留者，立期今所在毀撤，仍遣御史分道督之。財貨田產並沒官，寺材以葺公廡驛舍，銅像、鐘磬以鑄錢。 URL: http://www.guoxue.com/shibu/zztj/content/zztj_248.htm (дата обращения: 22.02.2024).

го столпа с сутрами» (洛陽景教經幢) [Ge, 2009; Nicolini-Zani, 2009] во многом обогатило источниковедческий фонд исследователей распространения христианства в Китае в эпоху правления династии Тан. Таким образом появился ряд первоисточников, могущих дополнить или скорректировать информацию, отраженную в тексте Сианьской стелы, бывшей вплоть до этих открытий, по сути, единственным источником сведений о ранней истории *цзинцзяо* в Поднебесной.

Дуньхуанские тексты представлены фрагментами следующих сочинений:

- 1) 世尊布施論第三 «О милосердии Почитаемого в мире, часть 3»;
- 2) 一天論第一 «О едином небе, часть 1»;
- 3) 喻第二 «Притчи, часть 2»;
- 4) 大秦景教宣元本經 «Основная сутра дацинского лучезарного учения, изысканная начало»;
- 5) 序聽迷詩所經 «Сутра о слушании [учения] Мессии»;
- 6) 大秦景教三威蒙度讚 «Славословие дацинского лучезарного учения трем великим [т.е. Троице] [в благодарность за] обретение спасения» (являющееся предметом рассмотрения в данной статье);
- 7) 尊經 «О почитаемых [лицах] и священных писаниях»;
- 8) 志玄安樂經 «Сутра о сокровенном покое»;
- 9) 大秦景教大聖通真歸法讚 «Славословие дацинского лучезарного учения полному возвращению Премудрого к Закону».

Относительно двух последних сочинений выдвигаются гипотезы о том, что они могут быть подделками [Lin, 2003].

Открытый в 2006 г. «Лоянский столп с сутрами» показывает соответствие тексту № 4 (大秦景教宣元本經) (предварительный текстологический анализ и сопоставление см. [Nicolini-Zani, 2009]).

Таким образом, как мы видим, с источниковедческой точки зрения к настоящему времени история раннего распространения христианства в Китае представлена гораздо солиднее, чем к концу XIX в. (тогда Сианьская стела, открытая в первой четверти XVII в., была единственным первоисточником); изучение феномена *цзинцзяо* насчитывает две сотни лет и сотни статей и книг (из наиболее авторитетных работ см. [Malek, Hofrichter, 2006; Nicolini-Zani, 2006; Zhu, 1993]), и тем не менее в этой области гораздо больше белых пятен и остающихся без ответа вопросов, нежели можно было бы ожидать. Ниже мы попытаемся сформулировать некоторые из них, предложив, по возможности, вероятное решение или вероятные векторы направления будущих исследований.

1. Открытым остается вопрос о присутствии христианских миссионеров в до-танском Китае. Принимая во внимание, что во многом основы успеха танской империи были заложены предшествующим периодом Южных и Северных династий (南北朝, 420–589)⁵, было бы интересно проследить возможность обнаружения каких-либо

⁵ Некоторые крупные исследователи, напр., Тан Чанжу (唐长孺), для обозначения решающего влияния культуры именно Южных (*нань*) династий, т.е. Южного Китая 420–589 гг., на развитие Китая в период Суй – Тан (589–907) во многих сферах жизни общества (экономика, военное дело, тор-

сведений о христианских миссиях (или попытках таковых) в Китай в эту эпоху, отмеченную постоянными контактами с так называемым Западным краем и, соответственно, сасанидским Ираном, где у христиан были весомое (хотя и неоднозначное) положение и довольно развитая сеть (network, пользуясь терминологией современных исследователей «позднеантичной Евразии»⁶), позволявшая достаточно успешно осуществлять миссионерскую деятельность.

2. Окончательного разрешения так и не получил (и, вероятно, в обозримом времени не получит) вопрос о названии вероучения, которое по инерции (и, как показывают последние исследования, достаточно некорректно) называется «несторианством»⁷. В качестве временного, «рабочего» термина мы, вслед за многими современными исследователями, используем слово *цзинцзяо*, не переводя его буквально без необходимости (хотя значения «светлое», «сияющее», «благое» и входят в слогоморфему 景 *цзин*, однако перевод «светлое учение» может вызвать ассоциацию с другим «светлым» учением – манихейством, которое было известно в Китае как 明教 *минцзяо*, «учение Света»)⁸.

3. Каков на самом деле был статус последователей *цзинцзяо* в танском Китае? Оставались ли они маргинализированными (с точки зрения императорских чиновников) «иноземцами»-ху (胡) или и (夷), либо постепенно проникали в правящие слои китайского общества?⁹ И если да, то какой ценой: не отказа ли от своего вероиспове-

говля и т.п.) применяют термин «югизация» (南化 *наньхуа*) [Tang, 1992, p. 486]. В противоположность этому мнению другие исследователи, в частности Тянь Юйцин [Tian, 2012], определяющей видят роль Северных династий.

⁶ Об условности, но вместе с тем и уместности такого термина с точки зрения общности происходивших в этот период (250–750 гг. н.э.) изменений и контактов на огромной территории от Средиземноморья до Китая см. [Di Cosmo, Maas, 2018, pp. 1–15]. Термин «евразийская поздняя античность» (Eurasian Late Antiquity) может показаться довольно странным и даже неуместным, но авторы указанной работы показывают именно дискуссионность, а, стало быть, открытость данного вопроса и открывающиеся возможные перспективы.

⁷ См. [Brock, 1997], где автор вполне обоснованно показывает пейоративный и не соответствующий действительности характер термина «несторианство», предлагая взамен верное, хотя и слишком громоздкое самоназвание «церковь Востока» (сир. ‘ēdā d’madēnhā).

⁸ Тем не менее, основываясь на в высшей степени интересных идеях французской исследовательницы П. Рибу [Riboud, 2005] относительно происхождения названия зороастризма в танском Китае (祆教 *сяньцзяо*) как попытки передать средствами языка с иероглифической письменностью среднеиранский термин dēn (авест. Daēnā) ‘вера, святая вера’ как самоназвания зороастризма, можно было бы предположить, что и в случае с христианством могло иметь место нечто подобное: принимая во внимание реконструированное среднекитайское произношение слова 景 *цзин* как *kiaŋ/kuεŋ, почему бы это слово не передавало, например, сирийское куана или куане ‘природа/ы, сущность’ (в смысле учения о двух природах во Христе, «учение о [двух] природах»)? Это, разумеется, не более чем предположение, обосновать или опровергнуть которое только предстоит, однако на возражение о том, что это могло звучать для китайца дико или непонятно, логично было бы ответить, что и *сяньцзяо*, и *минцзяо/монцзяо*, да и позднейшее *цзидуцзяо* звучали бы не менее дико и непонятно, но с течением времени и изменением языкового узуса (‘буддизм’, *фоцзяо*, на первых этапах его распространения в Китае должен был звучать для китайского уха не менее чужеродно), внесением дополнительных значений путем использования «благостных», с положительным значением, иероглифов, оно могло войти в норму и не восприниматься как нечто совершенно неизвестное и «чуждое».

⁹ Судя по обнаруженным надгробиям с эпитафиями, инородцы, номинально числившиеся последователями *цзинцзяо*, вполне могли занимать достаточно высокие посты. См. [Ge, Nicolini-Zani, 2004].

дания или утраты традиции в процессе ассимиляции в китайское культурное и этническое окружение? Ограничивалась ли проповедь *цзинцзяо* «варварами» или распространялась на собственно китайское население? Сохранялась ли у последователей *цзинцзяо* их идентичность, или они теряли ее, будучи уже во втором поколении лицами смешанного происхождения (об этнической идентичности в танском Китае см. [Abramson, 2011])? В пользу последнего говорит то, что дуньхуанские тексты были написаны на живом китайском языке (с сильным влиянием литературного *вэньяня*), но предназначались, судя по всему, для чтения и рецитации вслух наподобие *бяньвэней*, т.е. были ориентированы на китаеговорящую аудиторию. В противном случае, если бы среди верующих не было китайскоязычных прихожан, тексты и службы читались бы либо на одном из среднеиранских (согдийский или среднеперсидский), либо на сирийском (как литургическом) языках. Появление именно китайских текстов может означать, что последователи *цзинцзяо* были как минимум билингвами, а скорее всего говорили и думали на китайском языке.

4. Вопрос об «инкультурации» *цзинцзяо* в китайскую культурную и идеологическую среду. Влились ли впоследствии (после «буддийского разгрома годов Хуй-чан») последователи *цзинцзяо* в какие-либо синкретические буддийско-даосские движения (к этой версии склонялся Ло Сянлин, см. [Luo, 1966]), подобно некоторым манихеям, либо сохраняли свою конфессиональную идентичность? В пользу первого говорит обилие манихейской и буддийско-даосской терминологии в текстах из Дуньхуана, да и характер этих текстов, скорее, показывает творческий подход адаптации к чуждой культурной среде, уже отработанный к тому времени буддизмом (и манихейством). Очевидно, что тексты были не переводами с сирийского или согдийского, но именно парафразами, вольными пересказами, созданными (а не переведенными) на китайском языке.

5. Что лежало в основе упадка (или даже неудачи) христианской проповеди в танском Китае? Только ли гонения, развязанные У-цзуном, или интриги буддийского и даосского духовенства? Или причины могли быть многофакторными: потеря связи с митрополиями, отсутствие попечительства митрополитов Церкви Востока (возможно, за их недостатком или просто пренебрежением административными делами, см., например, [Wilmschurst, 2019, p. 195]), отсутствие подготовленного духовенства, владеющего литургическим языком (сирийским), отсутствие богослужебных книг¹⁰?

¹⁰ Неоднозначным в этом вопросе является многое. Чем в реальности были «митрополии», основанные Церковью Востока на «Шелковом пути»? Действительными центрами религиозной жизни, курирующими подчиненные приходы и обеспечивающими нужды верующих (поставление священства, его подготовка, обеспечение всем необходимым для богослужения), или синекурами для митрополитов (учитывая тесную связь с согдийским купечеством и покровительством, оказываемым им этим духовным центрам)? Упомянутая католикосом Тимофеем I (мар Тимате'ос, кат. 780–823) в письме 12 к Саргису митрополия Бет Синайе (сир. *mitrṣwlyt' d byt synu'*, *mitropōlitā d' Bēt šīnayē*) сир. текст: [Braun, 1914–1915, p. 109] – была ли она действительно религиозным центром именно на территории танского Китая или располагалась в другом месте (например, на территории тогдашнего Ирана либо смежных с ним ираноязычных регионов)? Действительно ли она опекала подчиненные ей приходы или католикос получал информацию из вторых рук, от лиц, заинтересованных в создании видимости могучей сети миссионерской деятельности (косвенно на это могут намекать и такие «митрополии», как Бет Туптайе – Тибетская). Любопытный эпизод, упоминаемый в «Житии Иоанна

Возможно, упадок был вызван отсутствием престижа *цзинцзяо* в глазах китайской паствы?

Подобные вопросы неизбежно возникают в процессе исследования столь сложного и неоднозначного явления, как христианство-*цзинцзяо* в танском Китае.

Теперь следует обратиться непосредственно к рассматриваемому нами тексту.

Особенности текста

Проблематичным представляется уже само название: 大秦景教三威蒙度讚 «Да-цинъ цзинцзяо сань вэй мэн ду цзань». Большинство исследователей переводит его описательно, как «гимн в честь Святой Троицы», хотя по поводу такого понимания единодушия среди ученых нет. Принимая во внимание большое количество буддийской лексики, сам язык, которым написан текст (так называемый буддийский гибридный китайский – специфическая разновидность среднекитайского языка, совмещавшая в себе элементы как классического литературного языка *вэньяня*, так и разговорного средневекового *байхуа*), даже саму форму текста, справедливо сказать, что речь, вероятно, идет о гибридном виде произведения, выдержанного в буддийской (и манихейской) стилистике, но относящегося, тем не менее, к христианскому вероучению.

Внимание исследователей привлекло, разумеется, сочетание 蒙度 *мэн ду*, предшествующее собственно названию жанра – 讚 *цзань*, ‘славословие’, будд. стотра – гимн или песнопение, прославляющее божество. Один из первых исследователей текста, Ёсиро (Питер) Саэки (佐伯好郎), полагал, что словосочетание является иероглифической передачей сирийского *mwtb’ [mōtḅā]* в значении литургического термина ‘кафизма, седален’ [Saeki, 1951, pp. 270–271]. Прочие авторы (по большей части, как ни странно, не являющиеся синологами) либо повторяют это мнение, либо дают название в описательном переводе. Один из наиболее вдумчивых исследователей, Макс Деег [Deeg, 2006, pp. 120–121], справедливо критикуя все предложенные до этого варианты и версии перевода, предлагает свою, понимая под словосочетанием 蒙度 *мэн ду* буддийский термин *pāramitā* в значении ‘запредельная [мудрость], спасение’. Однако нам представляется, что дело может быть несколько проще, нежели это кажется исследователям (и Деег, критиковавший предшественников за натяжки и «фантазии», а также – с полным на то основанием! – за неуместное «вчитывание» христианских терминов и понятий в буддизированный в общем текст, сам по иронии судьбы

Дайламского» [Brock, 1982, сир. текст – р. 141, пер. – р. 150], о споре, возникшем между братией монастыря, говорившей на сирийском (*suryaūē*; или выступавшей за литургию на сирийском языке?), и ираноязычными монахами (*parsiūē*, или сторонниками перевода богослужения на один из иранских языков, им родной?). Ряд исследователей (напр., Ф.С. Джонсон полагает, что речь шла о недопустимости и неприемлемости для «сирийцев» перевода с языка «священного писания», сирийского, на простонародные, в данном случае – иранские (хотя фрагменты таких переводов, как отмечает тот же автор, обнаруживаются в турфанской библиотеке). Не могло ли оказаться так, что представители Церкви Востока просто опасались излишней самостоятельности со стороны новообращенных (включая и китайцев), могущей привести к отколу от митрополии в зависимости от политической конъюнктуры, либо ереси, которая вполне могла возникнуть в регионе с высокой конкурентностью со стороны манихейства, буддизма, разных форм зороастризма или вообще какого-нибудь синкретического культа?

«вчитывает» буддийский на сей раз термин (который, кстати говоря, и не зафиксирован в китайских текстах как сочетание 蒙度 мэн ду). Исходным словом в заглавии является, разумеется, 讚 цзань, ‘славословие’, ‘стотра’, на которое «нанизывается» определение к нему: предикативная конструкция (по сути – предложение) 三威蒙度 сань вэй мэн ду, 三威 сань вэй, учитывая христианский контекст стотры, это несомненно св. Троица, букв. ‘три Великих/Величия’, 度 ду – действительно, буддийский термин в значении ‘переводить, переправлять, спасать’. Однако что может означать знак 蒙 мэн, трижды встречающийся в тексте славословия? Мы предполагаем, что в данном случае, принимая во внимание историко-лингвистическую специфику текста, это распространенный в текстах на среднекитайском языке глагол с пассивным значением (образующий пассивную конструкцию, аналогичную современной страдательной конструкции с 被 бэй), имеющий, однако, «благоприятный» оттенок, показывающий, что событие или действие случились «к счастью» или удаче субъекта. Если наша интерпретация правильна, то слово 度 ду в этой предикативной конструкции следует понимать как глагол, оформленный пассивным 蒙 мэн, и в таком случае заглавие можно было бы перевести как «Славословие-стотра/благодарение дациньского [учения] цзинцзяо трем Великим/трем Лицам Св. Троицы за то, что удалось («благоприятный» оттенок глагола 蒙 мэн) достигнуть спасения/быть спасенными».

Споры относительно характера текста¹¹, в которых выдвигалось мнение о его переводном характере – с сирийского ли подлинника, либо с согдийского или иного среднеиранского языка [Wu Qiyu, 1986] (критику этих гипотез, к которой целиком присоединяемся и мы, см. [Deeg, 2006, p.122]), кажутся необоснованными. Грамматическая структура «текстов цзинцзяо» является китайской (с поправкой, разумеется, на буддийскую специфику подобных текстов) и представляет собой (как и в случае с манихейскими китайскими текстами, о чем подробнее см. [Алекса́нъян, 2008]) скорее пересказ (или парафраз) ряда служебных литургических и дидактических текстов на сирийском или иранских языках. Недавнее обнаружение так называемой «турфанской христианской библиотеки» с большим количеством служебников на сирийском (преимущественно) и согдийском (реже, обычно – пометки на полях сироязычных ритуальных текстов для священнослужителя-согдийца) подтверждает версию о том, что в христианских общинах Восточного Туркестана были распространены не полноценные переводы Св. Писания, а тексты сводного характера, предназначенные для практических целей богослужебного годового круга (подробнее см. [Hunter, 2012]).

В пользу же данной версии говорит и упоминание среди перечня книг в тексте «Почитаемые писания» 尊經 «Цзунь цзин» на обратной стороне свитка со «Славословием» «Книги/сутры славословий Трех Великих» 三威讚經 «Сань вэй цзань цзин», почти дословно совпадающей с исследуемым здесь текстом, который, судя по колофону в конце рукописи, был одной из частей такого служебника (大秦景教三威蒙度讚一卷 «Дацинь цзинцзяо сань вэй мэн ду и цюань», «Первая цюань славосло-

¹¹ Нередко исследователи попросту называют его Gloria in excelsis Deo, «Великое славословие» православной традиции, что справедливо только отчасти, поскольку в тексте нет прямых совпадений с текстом гимна ни на греческом, ни на сирийском языках; подробнее, с попыткой сопоставления сирийского текста «Славы в вышних Богу» с китайским текстом, см. [Wu Qiyu, 1986; Lijuan Lin, 2020].

вия/ий дацзиньского [учения] цзинцзяо Трем Великим [в благодарность] за обретение спасения»).

Палеографически и текстологически текст не представляет каких-то особенных отклонений от прочих манускриптов, обнаруженных в Дуньхуане: почерк – достаточно четко читаемый *кайшу* 楷書 с небольшой тенденцией к скорописи; количество су *цзы* 俗字 (т.е. вариантных написаний иероглифов, «разнописей») не превышает обычное для такого рода текстов. Из любопытных написаний¹² хочется отметить разное начертание знаков у 無/无 无, 得 得, 得 得 и особенное (не исключена, впрочем, и описка переписчика) 在 在.

Вертикальное расположение текста и отсутствие пунктуационных знаков несколько осложняют чтение, тем не менее, в настоящее время установлено более или менее общепринятое членение текста на семисложные строки (七言絕句 *цзянь цзюэ-цзюй*) по аналогии со стихотворными частями так называемых *бяньвэней*, каковому следуем и мы¹³.

Несколько слов необходимо сказать о грамматических особенностях языка данного текста. Как уже было сказано, он представляет собой «буддийский гибридный китайский», разновидность среднекитайского литературного языка, совместившего в себе элементы литературного письменного *вэньяня* и живого, разговорного средневекового *байхуа*, образцы которого широко представлены в обнаруженных в Дуньхуане текстах; в зависимости от жанровых особенностей в этом «гибридном буддийском» языке преобладали то черты *вэньяня* (тексты философско-религиозного содержания, сутры), то простонародного (произведения жанра *бяньвэнь*).

Язык подобного типа, распространенный среди религиозных групп и используемый в том числе и в повседневной жизни, получил определение «религиолекта» (по аналогии с «социолектом», «идиолектом» и т.п.).

В истории китайского языка одним из самых неоднозначных и дискуссионных этапов является так называемый среднекитайский период, длившийся примерно с IV по XII в. Именно он стал формативным для развития новокитайского языка *байхуа*, легшего позднее в основу современного китайского.

Среднекитайский язык представлен различными документами (как светского, так и религиозного содержания) и структурно довольно сильно отличается от древнекитайского, лежавшего в основе литературного языка *вэньянь*. Одной из особенностей среднекитайского было насыщение его элементами (как лексическими, так и грамматическими) разговорного языка того времени. Примечательно, что одним из катализаторов этого процесса послужила переводческая деятельность буддийских проповедников, создавших, по сути, особый вариант литературного среднекитайского языка, сильно повлиявший впоследствии на формирование *байхуа*.

¹² Все они, впрочем, зафиксированы в [Huang, 2005] и не являются каким-либо исключением.

¹³ Важную текстологическую работу и пунктуационную разбивку осуществил Ло Сянлин, чье издание текстов может вполне считаться критическим и приниматься за основное [Luo, 1966] (что не исключает, разумеется, сверки с оцифрованным оригиналом текста (Pelliot chinois 3847) и дальнейшим палеографическим и текстологическим анализом. Ссылка на инвентарное описание и оцифрованные копии высокого разрешения: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc120494m> (дата обращения 25.02.2024).

Как уже отмечалось, условно исследователи называют эту разновидность языка «буддийский гибридный китайский» (Buddhist Hybrid Chinese, *фоцзяо хуньхэ ханьюй*, 佛教混合漢語), с полным на то основанием считая его разновидностью смешанного языка, испытавшего влияние как не-китайских языков (главным образом – индо-иранских языков, с которых переводились буддийские тексты), так и разговорного среднекитайского языка [Zhu, Li, 2018]. Возникнув первоначально как язык переводов буддийских текстов, буддийский гибридный китайский со временем стал самостоятельной разновидностью литературного языка, на котором писались самостоятельные, уже китайские, буддийские сочинения различного характера (от философско-религиозных трактатов до поэзии и *бяньвэней*).

В гибридном характере этой разновидности среднекитайского литературного языка обыкновенно выделяются как правило два уровня.

1. Гибридизация китайского языка с языком/языками текстов, с которых осуществлялись переводы (главным образом, среднеиндийские и среднеиранские языки). При этом гибридная была как на лексическом уровне (заимствованные слова, фонетически переданные при помощи иероглифов – напр., *фото* 佛陀 «Будда» из санскр. ‘Buddha’, *непань* 涅槃 «нирвана» из пали ‘nibbana’; кальки – напр., *фаньнао* 煩惱 – санскр. kleśa, «клеша, аффект, омрачение, страдание», *цзюэчжэ* 覺著 – санскр. Buddha, «пробудившийся, осознавший, будда»), так и на синтаксическом (классическим примером является традиционное зачатое большинства буддийских сутр *жуши во вэн* 如是我聞, «так я слышал», скалькированное с санскр. evam mayā śrutam и противоречащее нормальному для китайского языка порядку слов П – Ск – Д *我聞如是).

2. Гибридизация внутриязыковая, т.е. с современным среднекитайским разговорным языком (наиболее ярким примером является употребление в буддийском гибридном китайском местоимения первого лица *во* 我 во всех позициях, вместо трех (*во* 我, *у* 吾 и *юй* 余), распространенных в классическом древнекитайском и различавшихся по своим функциям).

В связи с дунхуанскими религиозными текстами интересно отметить, что тексты манихейского и христианского содержания написаны именно на разновидности этого буддийского религиозного диалекта, при сохранении, разумеется, их доктринальных особенностей (деепричастие не подчиняется глаголу в страдательном залоге).

Из грамматических особенностей следует отметить следующие.

1. Местоимения. Вполне обычное для текстов этой эпохи употребление *我* *во* и *我等* *водэн* для 1-го л. ед. и мн. ч. (древнекитайское *у* 吾 не отмечено), 3-е л. ед. ч. представлено древнекитайским *其* *ци* в притяжательной функции (其座 *ци* *цзо* ‘его престол’), указательные представлены *彼* *би*.

2. В значении союза «и» при перечислении действий или качеств выступает наречная частица *復* *фу* букв. ‘снова, опять’ (в нашем тексте обыкновенно препозиционно оформляет глагол: 復以色見不可相 ‘и опять же плотскими глазами увидеть не увидишь’, 復無極 ‘и опять же нету [у него] предела’, 復超...高 ‘и опять же превосходит... высоту’, 復...降甘露 ‘и снова... пролей сладостную росу-амриту’).

3. Частиц – показателей времени в нашем тексте нет, за исключением «вэньянизированной» наречной частицы *嘗* *чан* как показателя давнопрошедшего времени,

хотя встречаются модальные элементы (напр., 得見 ‘попытаться увидеть’, 不可相 ‘не может быть рассмотрен, узрен’), 能 *нэн* (能為普救度 ‘можешь всех/повсюду спасти и перевести [на берег спасения]’¹⁴). Особенный интерес представляют пассивные конструкции с глаголом 蒙 *мэн* (真性蒙依止 ‘истинная природа обретает опору’, 蒙聖慈光救離魔 ‘святым милосердным светом спасается и избавляется от демонов’, 所有蒙潤 ‘все увлажняется’ – встретились трижды) и 得 *дэ* (один раз: 真性得無繇 ‘чтобы истинная природа получила [такое состояние, когда] нет изнурительного труда’), а также каузативная с 使 *ши* (один раз: 使免火江漂 ‘чтобы избегнуть блуждания в огненной реке’).

4. Примечательно использование 是 *ши* в качестве связки (трижды: 大師是...), наряду с использованием типичной для *вэньяня* 為 *вэй* (дважды: 為師帝 ‘являешься Владыкой-учителем’, 為法皇 ‘являешься Царем закона-учения’).

С лексикологической точки зрения текст насыщен буддийской (и манихейской) терминологией, встречается немало слов с тенденцией к двусложности (включая глаголы, что может маркировать постепенное вытеснение «вэньянных» однословых словами, образуемыми по словообразовательной модели *байхуа*: 敬歎 ‘молиться-воздыхать’, 稱讚 ‘взывать-прославлять’, 救度 ‘спасать-переправлять’, причем второй элемент, судя по всему, выступает не в качестве дополнения, а как полноценный глагол, поскольку нередко подобный глагол-«бином» оформляется прямым дополнением).

В заключение следует сказать несколько слов относительно принципов перевода и оформления комментариев в нашей работе. Целиком поддерживая точку зрения, высказанную в [Deeg, 2003] о необходимости не только нового перевода текстов *цзинцзяо*, но и снабжения этих новых переводов историко-филологическим и историко-религиоведческим комментарием, мы в подготовке нашего, носящего экспериментальный характер, перевода-комментария ориентировались также и на замечательную статью Г. Старостина [Старостин, 2016], где – относительно, правда, классической китайской поэзии – высказывались подобные же идеи и давался образец лингвокомментария на несколько строф из «Ши цина». Идея продемонстрировать специфику китайского иероглифического текста и его возможного звучания в период его бытования представляется крайне удачной, ибо позволяет, во-первых, показать (пусть и в реконструированной форме¹⁵) возможное звучание текста того времени, а во-вторых – сделать явной его поэтическую архитектуру (главным образом – рифмы), которая не так очевидна при прочтении его в современном китайском произношении.

¹⁴ Впрочем, фразу можно понять и как: ‘можешь стать/быть (為) всеобщим спасением и переправой’, понимая 為 *вэй* не как предлог, а как глагол.

¹⁵ Мы использовали общепринятую реконструкцию среднекитайского языка Эдвина Пул्लиблэнка, не отвергая при этом, разумеется, реконструкций выдающегося отечественного лингвиста С.А. Старостина и системы Бакстера-Сагарта, ориентированных главным образом именно на древнекитайскую фонологию. Транскрипционная система Пул्लиблэнка используется нами в несколько упрощенном виде из-за громоздкости и специфической диакритики оригинала.

Текст

大秦景教三威蒙度讚

Дациньской религии *цзинзю* славословие Трем Великим во избавление [от страданий]

1.

無上諸天深敬歎	Wúshàng zhū tiān shēn jìng tàn	vuəʃhiaŋ tɕiä t ^h ian ʃim kiajŋ t ^h an
大地重念普安和	Dàdì zhòng niàn pǔ ānhé	tha thi tɕhywŋ niam p ^h uə ?an xhua
人元真性蒙依止	Rén yuán zhēnxìng méng yī zhǐ	rim ŋyan tɕin siajŋ məwŋ ?itsi
三才慈父阿羅訶	Sāncái cífù āluōhē	sam tshaj tshʒ fhuə ?alaxa

Перевод:

Всевышние небожители¹ весьма прославляют и поклоняются²,
 Вся Земля многожды поминает³ мир и покой повсюду,
 Человеков изначальная истинная природа обретает опору⁴,
 О, трех начал милостивый отче, Алохэ⁵.

Комментарий:

¹ Небожители (諸天 ср.кит. *tɕiä t^hian, совр. zhū tiān)

Слогоморфема *тянь*, с основным значением ‘небо’, использована в тексте с показателем множественного числа *чжу* и, кроме того, в «буддийском гибридном китайском» применяется для передачи санскритского *deva* ‘божество, небожитель’. Учитывая «христианский» характер текста, логично считать, что речь идет об ангелах, тем не менее в переводе мы стараемся сохранить многозначность слова *тянь* и передаем его как «небожители».

² Прославляют и поклоняются (敬歎 ср.кит. *kiajŋ t^han, совр. jìng tàn).

Оба глагола по отдельности имеют значения ‘почитать’ и ‘[благоговейно] воздыхать’ соответственно, однако в данном тексте, написанном на языке, близком к разговорному языку того времени, уже наблюдается тенденция к так называемой «биномализации», т.е. превращении слов-однослогов в слова-двуслоги, бывшие редкими исключениями в древнекитайском, но ставшие нормой в *байхуа* и позднее в современном китайском языке. Термин встречается в манихейских текстах в том же виде и значении Г.Б. Миккелсен [Mikkelsen, 2006, p. 35] переводит как ‘respectfully praise’.

³ Поминает (念 ср.кит. *niam, совр. niàn).

Буддийский термин, чаще (и в текстах буддийского содержания) встречающийся с дополнением: 念佛 niànfó, букв. ‘помянуть Будду, обращаться с молитвой к Будде’ (снскр. buddhānusmṛti; пали buddhānussati).

⁴ обретает опору (依止 ср.кит. *?itsi, совр. yī zhǐ).

Снова буддийский термин (санскр. āśraya, adhiṣṭhāna; niśraya), встречающийся в той же форме и значении в манихейских текстах, Миккелсен переводит как ‘support and

reliance/rest; to trust to and rest in' [Mikkelsen, 2006, p. 85]. С грамматической точки зрения интересно отметить использование глагола 蒙 *мэн* (ср.кит. * *məwŋ*), имеющего, помимо значения 'получать, удостоиться чего-л.', также и пассивное значение, и образующего страдательную конструкцию по модели «имя – 蒙 *мэн* – глагол» и довольно часто встречающуюся в текстах на раннем *байхуа* и «буддийском гибридном китайском» [Зограф, 1979, с. 252–263]. В отличие от глаголов 被 *бэй*, 吃 *чи* (вар. 喫) и 遭 *цао*, придающих пассивной конструкции негативный, нежелательный оттенок (отражаемый в переводе вводным «к несчастью, к сожалению»), *мэн* (а также 得 *дэ*) носят положительный, благоприятный «тон» («к счастью, по счастью»). Нелишним будет отметить, что большинство современных исследователей данного текста не учитывают пассивный характер глагола *мэн* и воспринимают его как переходный (хотя в качестве дополнения в тексте выступают глаголы, а не существительные).

⁵ О, трех начал милостивый отче, Алохэ (三才慈父阿羅訶 ср.кит. * *sam tshaj tshz fhua* ?alaxa, совр. *sāncái cífù āluōhē*).

«Три начала» – традиционное для конфуцианства и китайской культуры вообще обозначение «великой триады»: небо – земля – человек.

Термин «милостивый отец» (慈父, кит. **tshz fhua*, совр. *cífù*) встречается как в буддийских, так и в манихейских текстах [Mikkelsen, 2006, p. 11].

«Алохэ» представляет собой фонетическую передачу сирийского 'lh' [ālahā] 'бог' (сирийско-согдийские тексты также дают буквальную транслитерацию: 'lh' 'b' drhm' [ālahā ābā d'rahmā] 'Боже, Отче милостивый/милосердый' [Sims-Williams, 2016, p. 26]).

2.

一切善衆至誠禮	Yīqiè shàn zhòng zhìchéng lǐ	?jit ts ^h iaj şhian tşiwŋ tşi şhijaj liaj
一切慧性稱讚歌	Yīqiè huìxìng chēng zàn gē	?jit ts ^h iaj xhɣjaj siajŋ tş ^h iəŋ tsan ka
一切含真盡歸仰	Yīqiè hán zhēn jìn guī yǎng	?jit ts ^h iaj xham tşin tshin kyj ŋiaŋ
蒙聖慈光救離魔	Méng shèng cí guāng jiù lí mó	məwŋ şiajŋ tshz kuan kiw li mua

Перевод:

Все добрые всецело и искренне поклоняются,
 Все мудрые возглашают и поют песнопения¹,
 Все искренние полностью уповают²,
 Дабы святой милостивый свет спас и избавил³ от демонов.

Комментарий:

¹ Возглашают и поют песнопения (稱讚 ср.кит. * *tş^hiəŋ tsan*, совр. *chēng zàn*). Буддийский термин (снскр. соотв. *abhivyaḥāra*, *bhavati-praśasyaḥ*, *nirdīśanti*), встречающийся также и в манихейских текстах [Mikkelsen, 2006, p. 9]. Сирийско-согдийские соответствия из сирийской версии «Великого славословия» *mšbhnyŋ lk*

[m³ʂabhinan lāk] ‘славим/прославляем тебя’ [Wu Qiyu, 1986, с. 417], согд. γbty [Sims-Williams, 2016, p. 88].

² Уповают (歸仰 ср.кит. * kuj ŋiaŋ, совр. guīyǎng).

Буддийский термин в значении «прибегать к, искать прибежища у кого-л.» (санскр. śaraṇa, abhigamanīya, upagaman).

³ В данном предложении снова использован глагол мэн с пассивным значением, управляющий двумя переходными глаголами 救 цзю ‘спасать’ и 離 ли ‘избавлять, удалять’ с дополнением 魔 мо ‘демон/ы’ (заимствованный из буддийского лексикона, санскр. māra). Модель конструкции «蒙 мэн – имя – переходные глаголы – дополнение» (если переводить конструкцию буквально, учитывая сказанное в [Зиграф, 1979, с. 252–263] относительно «благоприятного» оттенка, вносимого глаголом мэн, то получится приблизительно следующий дословный перевод: «...сподобиться от святого милосердного света того, что он спасет и избавит от демонов»). Примечательно, что словосочетание «милостивый, милосердный свет» (慈光 ср.кит. * tshǹ kuaŋ, совр. cí guāng) встречается в буддийской литературе применимо к милосердию Будды [Chen Huaifu, 2006, pp. 100–101].

3.

難尋無及正真常	Nán xún wújí zhèng zhēn cháng	nan shim vuə̀khip tʂiajŋ tʂim ʂhiaŋ
慈父明子淨風王	Cífù míngzi jìng fēng wáng	tshǹ fhuə miajŋ tsz tshiajŋ fuwŋ yaŋ
於諸帝中為師帝	Yú zhū dì zhōng wèi shī dì	?yǎ tʂiǎ tiaj triwŋ wiə ʂi tiaj
於諸世尊為法皇	Yú zhū shìzūn wèi fǎ huáng	?yǎ tʂiǎ ʂiajtsun wiə fa:p xhwaŋ

Перевод:

Неисследимый, недостижимый, праведный, истинный и вечный
 Милосердный Отче, пресветлый Сыне, пречистый Душе¹, Владыко!
 Среди царей [земных] ты еси учитель-царь,
 Среди Миром чтимых – Закона Государь².

Комментарий:

¹ Милосердный Отче, пресветлый Сыне, пречистый Душе (慈父明子淨風 ср.кит. * tshǹ fhuə miajŋ tsz tshiajŋ fuwŋ, совр. Cífù míngzi jìng fēng). Формула дословно встречается в манихейских текстах [Mikkelsen, 2006, p. 11].

² ...Миром чтимых – Закона государь (世尊... 法皇 ср.кит. * ʂiajtsun ... fa:p xhwaŋ, совр. Shìzūn... fǎ huáng). Термин «миром чтимый, в мире почитаемый» (世尊) является распространенным среди буддийских китайских сочинений эпитетом всякого будды или боддхисаттвы (санскр. lokanātha или lokajyeṣṭha). О манихейском употреблении см. [Mikkelsen, 2006, p. 60]. Фахуан, «государь закона/дхармы» представляет собой вариант буддийского эпитета 法王 fǎwáng (санскр. dharmarāja, dharmasvāmin, munīśa), встречающегося также и в манихейских текстах [Mikkelsen, 2006, p. 19].

4.

常居妙明無畔界	Cháng jū miào míng wú pàn jiè	shianḱiə mjiaw miajŋ uəə phuan kja:j
光威盡察有界疆	Guāng wēi jìn chá yǒujiè jiāng	Kuaŋ ?yʝ tshin tʂ ^h a:t iw kja:j kian
自始無人嘗得見	Zìshǐ wúrén cháng dé jiàn	Tshz ʃi uəə rim ʃianḱ tək kjian
復以色見不可相	Fù yǐ sè jiàn bùkě xiàng	Fhuw ji ʃək kjian put k ^h a sian

Перевод:

Вечно живешь¹ в божественном свете [у которого] нету границ,
 [Твой] сияние и величие полностью достигают до всякого предела мира.
 Изначально не было человека, который бы увидел [Тебя],
 И плотским зрением² невозможно узреть [тебя].

Комментарий:

¹ Вечно живешь (常居 ср. кит. * ʃianḱ kiə, совр. cháng jū). В несколько иной форме (常住 chángzhù) этот фразеологизм встречается в буддийских и манихейских текстах [Chen Huaiyu, 2006, p. 103; Mikkelsen, 2006, p. 7].

² Плотским зрением (色見 ср.кит. * ʃək kjian, совр. sè jiàn). Так мы переводим термин 色 сэ (букв. «цвет»), однако в буддийском лексиконе этим словом переводилось санскритское rūpa ‘форма, материальный, телесный облик’ и, соответственно, производные в китайском буддийском языке означали все, что связано с материальным, телесно проявленным видом. Учитывая христианский характер текста, мы считали лучшим перевести это словосочетание несколько архаичным прилагательным «плотский». Синтаксически данная фраза носит «вэньнянизированный» характер, так как использует уже устаревшую ко времени написания конструкцию с модальным прилагательным (по терминологии С. Яхонтова) 可 кэ, представляющую собой, по сути, пассивную конструкцию (подлежащее, предшествующее кэ (в данном предложении оно отсутствует, подразумевая Бога, к которому обращается автор славословия), является не субъектом, а объектом следующего за кэ глагола – в данной фразе 相 сян ‘увидеть, узреть’) [Яхонтов, 1965, с. 51; Никитина, 2005, с. 211–219].

5.

惟獨純凝清淨德	Wéidú chún níng qīng jìng dé	ɟjɰthəwk tshyat ŋiəŋ ts ^h iajŋ tshiajŋ tək
惟獨神威無等力	Wéidú shénwēi wú děng lì	ɟjɰthəwk ʃin?yʝ uəə təəŋ liək
惟獨不轉儼然存	Wéidú bù zhuǎn yǎnrán cún	ɟjɰthəwk put tryan ŋja:mrian tsun
衆善根本復無極	Zhòng shànɡēn běn fù wújí	tʂiʋŋ ʃian kən pun fhuw uəə khiək

Перевод:

Ты – единственный чистый и праведный,
 Единственный могучий с силою несравненной,

Единственный неизменный, присносущий,
Корень всякого блага, бесконечный.

6.

我今一切念慈恩	Wǒ jīn yīqiè niàn cí ēn	ŋa kim ?jit tshiaj niam tshz ?ən
歎彼妙樂照此國	Tàn bǐ miào lè zhào cǐ guó	than pi mjiaw lak tɕiaw tshz kuək
彌施訶普尊大聖子	Míshīhē pǔ zūn dà shèngzǐ	Miʃixa phuə tsun tha ɕiajŋ tsz
廣度苦界救無億	Guǎngdù kǔ jiè jiù wú yì	Kuaŋ thuə khuə kja:j kiw uə ?iäk

Перевод:

Ныне мы все памятуем милость,
Молим, дабы сия чудесная радость осветила эту страну¹.
Мессия, всечтимый Сыне,
Повсюду освободи [людей] из юдоли скорби, спаси многих и многих².

Комментарий:

¹ чудесная радость осветила эту страну (妙樂照此 ср.кит. * mjiaw lak tɕiaw tshz kuək, совр. miào lè zhào cǐ guó). В данной строке используется буддийская терминология: «чудесная радость» (санскр. sparśa-sukha) как особое благословение, исцеляющее «касание» буддой или архатом страждущего; «освещать, просвещать» (照 *чжао*), принимая во внимание христианский характер текста, может отсылать к идее «благовествования», евангелизации; «сия страна» (此國 *цы го*) – в буддийских текстах этот термин встречается в несколько расширенной форме: 此國土 (санскр. jambu-dvīpa), в значении «дольний, наш мир; земля» как противопоставление миру горнему, божественному.

² Многих и многих (無億 *у и*) в буддийских текстах встречается похожее сочетание 萬億 *вань и* в значении «великое множество»

7.

常活命王慈喜羔	Cháng huómìng wáng cí xǐ gāo	ɕhiaŋ xhuat miajŋ yaŋ tshz xi kaw
大普尓苦不辭勞	Dà pǔ dān kǔ bù cí láo	tha phuə tam khuə put shz law
願捨群生積重罪	Yuàn shě qúnshēng jī zhòngzuì	ŋyan ɕia khyn ɕa:jŋ tɕiajk trhywŋ tsuaj
善護真性得無繇	Shàn hù zhēnxìng dé wú yáo	ɕhian xhuə tɕim siajŋ tæk uə jiaw

Перевод:

Милосердный Агнче вечноживого Владыки,
Повсюду Ты взял на себя тяготы¹, не боясь трудов,
Желаем, чтобы ты сбросил накопленные прегрешения всех людей²,
Милостиво сохранил истинную природу, дабы она не несла тяжкую повинность³.

Комментарий:

- ¹ взял на себя тяготы (耽苦 ср.кит. * tam khuə, совр. dān kǔ). Иероглиф 耽 дань в данном случае является, по всей видимости, разнописью (либо ошибкой писца!) иероглифа 擔 (ср. кит. *tam, совр. dān) со значением ‘нести на себе, быть обремененным чем-л.’; встречается в манихейских текстах [Mikkelsen, 2006, p. 14] как заимствование из буддийского языка (санскр. bhāra, производные от корня vah-). Учитывая возможность описки переписчика, предлагаем исправление на 擔苦 вм. 耽苦.
- ² сбросил накопленные прегрешения (捨...積重罪 ср. кит. * şia ... tsiajk trhywŋ tsuaj, совр. shě ... jī zhòngzui). Буддийский термин 捨罪 shězuì (снскр. naihsargikāpatti, naihsargika) имеет значение ‘оставлять/сбрасывать прегрешения, преступления’; 重罪 zhòngzui (снскр. sthūlātyāya) обозначает тяжелое преступление, тяжкий грех (включая убийство, прелюбодеяние и пр.).
- ³ не несла тяжкую повинность (得無繇 ср.кит. * tək uə jiaw, совр. dé wú yáo). Мы понимаем данную строку как связанную с предыдущей, т.е. как предикативная конструкция, зависящая от глагола 願 юань ‘желать, хотеть’ (здесь – как форма «вежливой просьбы») (типичная для древнекитайских текстов, см. [Никитина, 2005, с. 148–149]; принимая во внимание христианский характер текста, мы предложили бы понимать его как прекативный («молитвословный») глагол, наподобие «молим, умоляем»). Таким образом, структура предложения представляется следующей: 願 юань – глагол₁ (捨 шэ)... – глагол₂ (護 ху)... – придаточное результата, состоящее из модального глагола пассивного значения 得 дэ (несущего как и глагол 蒙 мэн «благоприятный» оттенок [Зограф, 1979, с. 252–263]) и предикативной конструкции с глаголом отсутствия 無 и существительным, обозначающим объект отсутствия. Дословный перевод можно представить в следующем виде: «молим/желаем, чтобы [ты] снял (сч. прегрешения)... сохранил (истинную природу), дабы она (природа оказывается подлежащим предикативной конструкции) сподобилась («благоприятное» значение глагола 得 дэ) того, чтобы не было (無 у) тяжелой повинности». Иероглиф 繇 яо является разнописью более стандартного 徭 (с тем же произношением) и означает ‘принудительный тяжкий труд; барщина’. Примечательно, что похожий оборот (в общем locus classicus христианской литературы, где греховное состояние человека рассматривается как рабство, рабский труд – «рабство греху», а также мотив «выкупания их рабства» через искупительную жертву Христа и пр.) встречается в недавно обнаруженных в Турфане сирийских фрагментах служебника [Hunter, 2012, p. 319]: d-bnynsha mthrryn mn ‘bdwt’h d-hbl’ [d^bbⁿnainashā m²tahararin m²n ‘abdūtāh d³hablā] ‘люди освободились от рабства страдания/тяжких трудов’.

8.

聖子端在父右座	Shèngzǐ duān zài fù yòu zuò	şiajŋ tsz tuan tshaj fluə iw tshua
其座復超無鼎高	Qí zuò fù chāo wú dǐng gāo	Khi tshua fluw trhiaw uə tiəjŋ kaw
大師願彼乞衆請	Dàshī yuàn bǐ qǐ zhòng qǐng	Tha şī nyan pi khit tşiwŋ tshiajŋ
降筏使免火江漂	Jiàng fá shǐ miǎn huǒ jiāng piāo	kja:wŋ fha:t ş r mian xua kja:wŋ phjiaw

Перевод:

Сын восседает одесную Отца,
Престол же его достигает неизмеримой высоты,
Великий Учителю, прошу принять это моление и все просьбы,
Пошли плот [спасения], дабы [нам] избежать плаванья в огненном море [страданий]¹.

Комментарий:

¹ пошли плот (降筏 ср.кит. * kja:wŋ fha:t, совр. Jiàng fá). Данная строка насыщена буддийской терминологией: 筏 *фа* ‘плот’ (санскр. kola, plava, bheḍa) встречается в буддийских текстах также в формах 船筏 *чуаньфа* и 慈航 *цыхан* ‘ладья милосердия [Будды]’; словосочетание ‘плавание/блуждание в реке/море огня’ также восходит к буддийским метафорам спасения людей, носимых в океане или море страдания (либо к образам буддийских адов).

9.

大師是我等慈父	Dàshī shì wǒděng cífù	Tha ʃi ʃhi ɲa təəŋ tshz̩ fhuə
大師是我等聖主	Dàshī shì wǒděng shèngzhǔ	Tha ʃi ʃhi ɲa təəŋ ʃiaŋ tʃyǎ
大師是我等法王	Dàshī shì wǒděng fǎwáng	Tha ʃi ʃhi ɲa təəŋ fa:p yaŋ
大師能為普救度	Dàshī néngwéi pǔ jiùdù	Tha ʃi nəəŋ wiə phuə kiw thuə

Перевод:

Великий Учителю! Еси наш милосердный отец,
Великий Учителю! Еси наш святой владыка!
Великий Учителю! Еси наш царь закона!
Великий Учитель! Ты можешь спасти всех.

10.

大師慧力助諸羸	Dàshī huìlì zhù zhū léi	Tha ʃi xhɲaj liək tʃhəǎ tʃiǎ lyj
諸目瞻仰不暫移	Zhū mù zhānyǎng bù zàn yí	Tʃiǎ məwk tʃiam ɲiaŋ put tsham ji
復与枯焦降甘露	Fù yǔ kū jiāo jiàng gānlù	Fhuw jyǎ khuə tsiaw kja:wŋ kam luə
所有蒙潤善根滋	Suǒyǒu méng rùn shàngēn zī	ʃuə iw məwŋ rɲn ʃhian kən tsz

Перевод:

Сила знания¹ Великого учителя помогает всем слабым,
Все глаза взирают [на тебя] неотрывно.
На иссохшее дерево пролей живительную росу²,
Дабы все увлажнилось (напиталось влагой) и добрый корень³ пророс.

Комментарий:

- ¹ Сила знания (慧力 ср.кит. *xhjuaj liək, совр. huìlì). Буддийский термин (санскр. grajñā-bala), обозначающий одну из пяти духовных сил (五力 *ули*, санскр. райса-balāni), силу премудрости, возникающих у буддийских подвижников в результате практики и развития в себе «пяти добрых корней» (五善根 *у шаньгэнь*, санскр. райсендригяни): веры-уверенности (信 *синь*), искренности (精 *цзин*), осознанности-памятования (念 *нянь*), сосредоточенности (定 *дин*) и премудрости (慧 *хуй*).
- ² Живительную росу (甘露 ср.кит. *kam luə, совр. gānlù). Буддийский термин (санскр. amṛtaṃ), означающий амриту, амброзию, напиток бессмертия, в переносном значении – благодатное учение Будды (и в христианском контексте данного произведения – учение Христа).
- ³ Добрый корень (善根 ср.кит. *shian kəp, совр. shàngēn). Буддийский термин (санскр. kuśala-mūla), обозначающий положительные с точки зрения буддийской этики начатки и поступки человека, позволяющие впоследствии получить «благое» перерождение. Кроме того, в христианском контексте, метафора может отражать новозаветные образы «древа добра и плодов добрых» и т.д. Помимо этого, может содержаться скрытая отсылка к упомянутым в прим. 1 «пяти добрым корням», которые надлежит возвращать и культивировать в себе верующему.

11.

大聖普尊彌施訶	Dàshèng pǔ zūn Míshīhē	Tha şiajŋ phuə tsun Mişixa
我歎慈父海藏慈	Wǒ tàn cífù hǎi cáng cí	ŋa than tshz̄ fhuə xaj tshaŋ tshz̄
大聖謙及淨風性	Dàshèng qiānjí jìng fēng xìng	Tha şiajŋ khjiam khip tshiajŋ fuwŋ siajŋ
清凝法耳不思議	Qīng níng fǎ ěr bù sīyì	tshiajŋ ŋjəŋ fa:p ri put sz̄ ŋi

Перевод:

О святой и всеми чтимый Мессия,
Мы поем океаноподобное милосердие милостивого отца,
Смирение Сына и сущность Чистого Духа,
Чистый, строгий закон, – и непостижимый! ¹

Комментарий:

- ¹ Смирение... и сущность (謙及...性 ср.кит. * khjiam khip ... siajŋ, совр. qiānjí... xìng). Палеографически и грамматически две последние строки представляют некоторые трудности. С грамматической точки зрения дополнением глагола 歎 *тань* ‘воспевать, славить’ являются, соответственно, 慈 *цы* ‘милосердие’, 謙 *цянь* ‘скромность’ (мы, следуя христианскому контексту произведения, взяли на себя смелость переводить это слово распространенным в святоотеческой и новозаветной литературе термином «смирение» или «кротость») и 性 *син* ‘природа, сущность’, однако иероглиф 謙 *цянь* нередко выступал (особенно в рукописных текстах из Дуньхуана,

в «бяньвэнях») в качестве варианта знака 兼 *цзянь* ‘совмещать, совместный, вместе с’ и в сочетании с 及 *ци* довольно часто встречается в качестве сочинительного союза (兼及) [Зограф, 1979, с. 231], и в этом случае дополнением глагола является либо слово 性 *син* ‘природа, сущность’, относящаяся к Сыну и Духу, либо даже 法 *фа* ‘закон, учение’, т.е. «мы воспеваем чистое и строгое учение [о] милосердии... Отца и сущности Сына и... Духа», но такая интерпретация кажется натянутой. Кроме того, недоумение вызывает постановка после 法 *фа* конечной частицы 耳 *эр* (стяженная форма восклицательного 而已 *эр и* ‘и все!’) и последующего за ней словосочетания 不思議 *бу сыи* (имеющего санскритские соответствия в буддийских текстах *acintya*, *atarikika*, *acitta*, *acintya-prabhāvatā* в значении ‘необъяснимый, постижимый’ в приложении к учению Будды). Впрочем, возможна опять-таки весьма натянутая интерпретация последней строки 清凝法耳不思議 *цин нин фа эр бу сыи* как 清凝法, 耳不思議 «[что касается] чистого и строгого учения, то слушай и не [пытаться] обсуждать и вникать [в него]», понимая 耳 *эр* не как стяженную форму 而已 *эр и*, а как полноценный, хотя и довольно редко встречающийся (и определенно устаревший ко времени написания текста) глагол ‘слушать, внимать’, а 不思議 *бу сы и* – не как ставшее прилагательным словосочетание, но как запретительную конструкцию с двусложным глаголом 思議 *сыи* ‘размышлять [и] обсуждать’.

大秦景教三威蒙度讚一卷

Дациньской религии *цзинцзяо* славословие Трем Великим во избавление [от страданий], *цзюань* первая.

Библиографический список

- Алексян А.Г. Манихейство в Китае (опыт историко-философского исследования). М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2008. 167 с.
- Зограф И. Т. Среднекитайский язык: становление и тенденции развития. М.: Наука, 1979. 337 с.
- Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Вып. 26 (89). Филология и история. Ленинград: 1978. С. 76–85.
- Никитина Т.Н. Грамматика древнекитайских текстов: [учеб. пособие]. М.: АСТ: Восток-Запад, 2005 (ПИК ВИНТИ). 311 с.
- Старостин Г.С. Древнекитайская поэтическая антология «Шицзин» и проблема лингвофилологического комментирования. Шаги/Steps. 2016. Т. 2. № 2/3. С. 7–39.
- Яхонтов С.Е. Древнекитайский язык. М.: Наука, 1965. 115 с.

References

- Alexanyan A.G. (2008). Manikheistvo v Kitae (Opyt istoriko-filosofskogo issledovanija) [Manichaeism in China. A historico-philosophical essay]. Moscow: Institut Dal'nego Vostoka RAN [Institute of the Far East RAS]. 167 p. (In Russian).
- Jahontov S.E. (1965). Drevnekitaiskij jazyk [Ancient Chinese]. Moscow: Nauka. 115 p. (In Russian).

Kychanov E.I. (1978). *Sirijskoje khristianstvo v Kitaje i Tsentral'noj Asii* [Syriac Christianity in China and Central Asia]. *Palestinskiy sbornik* [Palestinian Collection]. Issue 26 (89). Philology and history. Leningrad. Pp. 76-85. (In Russian).

Nikitina T.N. (2005). *Grammatika drevnekitajskikh tekstov* [A Grammar of old Chinese texts]. Moscow: AST: Vostok-Zapad, 2005 (VINITI PEAK). 311 p. (In Russian).

Starostin G.S. (2016). *Drevnekitajskaja poeticheskaja antologija Shijing i problema linvolingvističeskogo kommentirovanija* [The Old Chinese poetic anthology Shijing: towards a linguistic-philological commentary]. *Shagi/Steps*. Vol. 2 (2-3). Pp. 7-39. (In Russian).

Zograf I.T. (1979). *Srednekitajskij jazyk: stanovlenije i tendentsii razvitija* [Middle Chinese. Its beginnings and tendencies of evolution]. Moscow: Nauka. 337 p. (In Russian).

* * *

Abramson Marc S. (2011). *Ethnic Identity in Tang China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 288 p.

Braun Oscar (1915), ed. *Timothei Patriarchae I Epistulae*. CSCO. 600 p.

Brock Sebastian (1981). *A Syriac Life of John of Dailam*, *Parole d'Orient*. Vol. X. Pp. 123-191.

Chen Huaiyu (2006). *The Connection between Jingjiao and Buddhist Texts in Late Tang China*, *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*. L. 710 p.

Deeg Max (2003). *Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents*, in Roman Malek (in connection with Peter Hofrichter, a cura di), *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2003). Pp. 115-131.

Di Cosmo Nicola, Maas Michael (2018) (eds.). *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity*. Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250-750. Cambridge: Cambridge University Press. 538 p.

Ge, Chengyong; Nicolini-Zani, Matteo (2004). *The Christian Faith of a Sogdian Family in Chang'an during the Tang Dynasty*, *AION* (64)/1-4. Pp. 182-196.

Hunter, Erica (2012). *The Christian Library from Turfan: Syr HT 41-42-43. An early exemplar of Hudra*, *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, Vol. 15.2. Pp. 301-351.

Johnson, Fitzgerald Scott (2017). *Silk Road Christians and translation of culture in Tang China*. *Studies in Church History*. Vol. 53: *Translating Christianity*. Pp. 15-38.

Lin, Lijuan (2018). *On the Transmission of the Gloria in excelsis Deo: Remarks on the Daqin jingjiao sanwei mengdu zan 大秦景教三威蒙度讚, Überleben im Schatten: Geschichte und Kultur des syrischen Christentums. Beiträge des 10. Deutschen Syrologentages an der FU Berlin*. Hrsg. von Shabo Talay. 2020 Harrassowitz Verlag, Wiesbaden. Pp. 111-133.

Malek R., Hofrichter P. (eds.) (2006). *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia*. Net-tetal: Steyler Verlag, (Collectanea Serica). 711 p.

Mikkelsen Gunner B. (2006). *Dictionary of Manichaean texts: Vol. III. Texts from Central Asia and China. Part 4: Dictionary of Manichaean Texts in Chinese*. Brepols. 193 p.

Pelliot Paul (1996). *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*, ed. with supplements by Antonino Forte, Scuola di Studi sull' Asia Orientale, Kyoto and College de France / Institut des Hautes Etudes Chinoises, Paris. *Studies in Central and East Asian Religions*. 10, 87-88.

Riboud Pénélope (2005). *Réflexion sur les pratiques religieuses désignées sous le nom de xian 袞*, E. de La Vaissière, E. Trombert (eds.), *Les Sogdiens en Chine*, Paris, EFEO. Pp. 73-93.

Sims-Williams N. (2016). *A Dictionary: Christian Sogdian, Syriac and English*. Wiesbaden. 408 p.

Saeki P.Y. (1951). *Nestorian documents and relics in China*. Tokyo: Maruzen. 101 p.

Wilmshurst David (2019). *The Church of the East in Abbasid Era*. *The Syriac World*, ed. Daniel King. L., NY: Routledge. 842 p.

Ge Chengyong (2009). 葛承雍. *Jingjiao yizhen – Luoyang xin chutu Tangdai jingjiao jingchuang yanjiu 景教遺珍 — 洛陽新出土唐代景教經幢研究* [Precious monument of Jingjiao – a study of the newly discovered pillar with sutras from Luoyang]. Beijing: Wenwu chubanshe. 173 p. (In Chinese).

Huang Zheng (2005). 黃征. *Dunhuang suzi dian 敦煌俗字典* [Dictionary of 'vulgar' characters from Dunhuang]. Shanghai: Shanghai jiaoyu chubanshe. 767 p. (In Chinese).

Lin Wushu (2003). 林悟殊. Yangdai jingjiao zai yanjiu 唐代景教再研究 [New studies in Tang period jingjiao]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe. 434 c. (In Chinese).

Luo Xianglin (1966). 羅香林, Tang Yuan erdai zhi jingjiao 唐元二代之景教 [Jingjiao in Tang and Yuan periods]. Hong Kong: Zhongguo xueshe. 767 p. (In Chinese).

Tang Changru (1992). 唐长孺. Wei Jin Nanbeichao Sui Tang shi san lun 魏晋南北朝隋唐史三论 [Three essays on the history of Wei, Jin, Southern and Northern dynasties, Sui and Tang]. Wuhan daxue chubanshe. 475 p. (In Chinese)

Tian Yuqing (2012). 田余庆. Dong Jin menfa zhengzhi 东晋门阀政治 [The politics of the powerful families during the Eastern Jin]. Beijing: Beijing daxue chubanshe. 348 p. (In Chinese).

Wu Qiyu 吳其昱 (1986). Jingjiao san wei meng du zan yanjiu 景教三威蒙度讚研究 [A Study of jingjiao Hymn to Three Majesties]. Shi yu suo jikan 史語所集刊. No. 3. Pp. 411–438. (In Chinese).

Zhu Qingzhi, Li Bohan (2018). The language of Chinese Buddhism. From the perspective of Chinese historical linguistics. International Journal of Chinese Linguistics. Vol. 5(1). Pp.1–32.

Zhu Qianzhi (1993). 朱谦之 Zhongguo jingjiao 中国景教 [Chinese jingjiao]. Beijing: Renmin chunbanshe. 256 p. (In Chinese).

Поступила в редакцию: 10.04.2024. Received: 10 April 2024.

Принята к публикации: 30.04.2024. Accepted: 30 April 2024.