KSENIA KEPPING

LAST WORKS AND DOCUMENTS

St-Petersburg
2003

КСЕНИЯ КЕПИНГ

Последние статьи и документы

Санкт-Петербург
2003

В настоящий сборник вошли опубликованные и неопубликованные статьи последних лет Ксении Борисовны Кепинг (1937–2002), известного российского тангутоведа, доктора филологических наук, ведущего научного сотрудника Санкт-Петербургского филиала института Востоковедения АН РФ, а также документы и фотографии из ее личного архива.

This book is a tribute to the memory of Dr. Ksenia Kepping. It contains previously published and non-pablished articles and extracts written in English and Russian, a bibliography of Dr. Kepping`s works, along with records and photographs from her personal archives.

Составитель	Б. Александров
Редактор	О. Васильева
Компьютерная верстка	В. Хохреков А. Васильев-Рысовский
Дизайн обложки	Б. Александров

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 7

Часть первая. Работы по тангутоведению

Zhuge Liang's «The general's garden» in the Mi-Nia translation (*in collaboration with Gong Hwang-cherng*) 13

Tangut ritual language 25

The famous Liangzhou bilingual stele: a new study 30

The verb in Tangut 50

Тангутские ксилографы в Стокгольме 55

Portraits of Tibetan and Indian teachers in a Tangut engraving 75

О названии тангутского государства и прародине тангутов 82

Mi-nia (Tangut) self-appellation and self-portraiture in Khara-Khoto materials 100

The Black-headed and the Red-faced in Tangut indigenous texts 119

«The autumn wind» by Han Wu-di in the Mi-nia (Tangut) translation .. 140

The ritual of receiving high status depicted in the Khitan mural painting (Hebei province, Xuanhua district) 168

Chinggis Khan's last campaign as seen by the Tanguts 176

Имя Чингис хана в тангутской песне 196

Чингис хан и императрица 202

The Guanyin icon (Chinggis Khan's last campaign) 210

Библиография в сокращениях 220

Библиография работ К. Б. Кепинг 226

Меньшиков Л.Н. Памяти Ксении Борисовны Кепинг 231

Часть вторая. Из прошлого

Судьба Российской духовной миссии в Китае 236

Кепинг О.В. Последний начальник Российской духовной миссии в Китае архиепископ Виктор (к 100-летию со дня рождения) 264

Храм Всех Святых Мучеников в Бэй-гуане (Пекин) 273

A belated remark on a 1994 article 284

«А кресло-то я у нее купила...» 291

Часть третья. Фотографии и документы

Фотографии 297

Архиепископ Виктор (Святин). Имущество Российской духовной миссии в Китае по состоянию на 1 января 1950 г. 314

Богданова Т.А., Васильева О.В. Архив митрополита Виктора (Святина) в Российской национальной библиотеке 328

Предисловие

Ксения Борисовна Кепинг родилась 7 февраля 1937 г. в Китае в городе Тяньцзине в семье русских эмигрантов.

Отец – Борис Михайлович фон Кепинг (1896–1958). После окончания 1-го Кадетского корпуса в Оренбурге окончил Санкт-Петербургское артиллерийское Михайловское училище, боевой офицер. В 1920 г. служил в эскадроне черных гусар атамана Б.В. Анненкова. В феврале того же года перешел китайскую границу в районе города Чугучак. 24 года проработал на главном почтамте Хэбэйского почтового округа г. Тяньзцина.

В 1920-е гг. по распоряжению начальника Российской духовной миссии в Китае митрополита Иннокентия Б.М. Кепинг организовал работы по изготовлению новых гробов с бронзовой арматурой для захоронения доставленных в Пекин 3 апреля 1920 г. останков Великих Князей, жертв алапаевской трагедии. Гроб Сергея Михайловича Романова, генерал-фельдцехмейстера артиллерии, сделал за свой счет, что записано на серебряной табличке на гробе.

Мать – Кепинг (Святина) Ольга Викторовна (1900–1992). Родилась в станице Карагайской Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии в многодетной семье священника. В 1919 г., полностью осиротев, скиталась по разным городам, работала учительницей. В 1923 г. переехала в Китай к своему родному брату Леониду, в то время настоятелю Покровской церкви в Тяньцзине. В 1927 г. окончила зубоврачебную школу в Харбине.

Родители поженились в январе 1928 г., через год родилась старшая дочь Марина, а еще через девять лет появилась на свет Ксения.

«В 1945 г. я поступила в Среднюю школу при обществе граждан СССР в Тяньзцине, которую закончила в 1954 г. с золотой медалью. В июне 1954 г. с родителями переехала в СССР «на освоение целинных и залежных земель» в Кустанайскую область, Джетыгаринский район, Красноармейскую МТС. В августе 1954 г. сдала все вступительные экзамены и была принята в Среднеазиатский Государственный Университет в Ташкенте на Восточный факультет, отделение истории стран Востока. В 1955 г. перевелась на Китайское отделение Восточного факультета Ленинградского Государственного Университета, который закончила в 1959 г. Получила назначение в Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (ныне С.-Петербургский филиал Института востоковедения РАН), где и проработала всю жизнь с 1 января 1959 г.

До защиты в феврале 1970 г. кандидатской диссертации на тему «Текстологическое и грамматическое исследование тангутского перевода китайского военного трактата Суньцзы» работала в должности научно-технического сотрудника.

С 1970 г. – младший научный сотрудник, затем старший и ведущий. Докторскую диссертацию «Морфологический строй тангутского языка и его типологическая характеристика» защитила в 1986 г.

Область моих научных интересов – тангутский язык и тангутская культура. Опубликовано более 80 работ, в том числе пять книг (см. Библиографию). С 1977 г. участвовала в международных конференциях «Теоретические проблемы восточного языкознания» (1977 г. – Москва, 1980 г. – Варшава – Краков, 1983 г. – Берлин, 1986 г. – Хошимин), «Синто-тибетские языки и лингвистика» (1990 г. – Лунд, Швеция, 1991 г. – Бангкок, Тайланд, 1992 г. – Беркли, США, 1993 г. – Осака, Япония), в 1-й международной конференции по тангутоведению (1995 г. – Иньшуань, Китай), в 9-м Международном семинаре Асоциации тибетских исследователей (2000 г. – Лейден, Голландия) в 14-й конференции Европейской ассоциации китайских исследователей (2002 г. – Москва).

С сентября 1992 г. по август 1993 г. работала на кафедре сравнительного языкознания в Унивенситете г. Лейден. В 1989–1990 гг. проходила научную стажировку в Институте национальностей в Пекине. В 1995 г. присвоено звание почетного профессора университета Ningxia. В 2000 г. два месяца работала на Тайване в университете лингвистики (Academia Sinica). Дважды (в 2001 г. и в 2002 г.) была приглашена Британской Библиотекой в Лондон для описания тангутских рукописей и ксилографов в рамках международного Дуньхуанского проекта».

Ксения Борисовна Кепинг ушла из жизни 13 декабря 2002 г., находясь на пике творческой активности, полная новых идей и планов. В последнее время она писала по 3–4 статьи в год, делала по несколько докладов. По-английски она писала сама — знала его с детства. Появившаяся возможность публикации в международных изданиях привела к тому, что последние работы Ксении Борисовны остались практически неизвестны российскому читателю. Настоящий сборник призван отчасти восполнить этот пробел, отчасти — познакомить читателя с непубликовавшимися статьями.

В первую часть сборника вошли работы по тангутоведению: статьи, тексты докладов на английском языке (доклады на русском языке Ксения Борисовна, к сожалению, не фиксировала в компьютере). При соединении этого разнообразного материала возникли значительные технические трудности, во-первых, с воспроизведением значков тангутской транскрипции. Пожалуй, наиболее адекватно они переданы в статье «The Black-headed and the Red-faced in Tangut indigenous texts», которая была подготовлена к изданию в журнале Финской академии наук “Studia orientalia” и любезно предоставлена для публикации в настоящем сборнике. В других случаях транскрипция чаще воспроизводится в упрощенном варианте.

Второй проблемой явилось раскрытие библиографических сокраще-

ний, принятых автором в непубликовавшихся работах. Встретившиеся в разных статьях сокращения (за исключение «глухих» отсылок) объединены под заглавием «Библиография в сокращениях». В «Библиографии работ К.Б. Кепинг» можно легко проверить ссылки на ее статьи и монографии. В этих двух разделах библиографические описания составлены в соответствии с принятым в России ГОСТом описаний произведений печати. В английских статьях библиографические ссылки оставлены без изменений в том виде, в каком они публиковались и в каком это принято для международных изданий.

Первая часть сборника завершается некрологом, написанным коллегой и другом Ксении Борисовны Львом Николаевичем Меньшиковым. (Английская исследовательница Френсис Вуд опубликовала некролог в издании «International Dunhuang Project Newsletter», № 22-3, Winter 2002–Spring 2003, p. 5).

Вторая часть сборника содержит работы самой К.Б. Кепинг, посвященные истории Российской духовной миссии в Китае, а также сокращенный вариант статьи, которую она писала вместе со своей матерью Ольгой Викторовной, но предпочла опубликовать под ее именем.

В третьей части опубликованы документы из истории Российской духовной миссии в Китае, опись находящегося в Российской национальной библиотеке архива последнего начальника Миссии митрополита Виктора (Святина) и подборка фотографий, как из этого архива, так и из семейного архива К.Б. Кепинг.

Родственники и друзья Ксении Борисовны искренне признательны всем, кто помог этой книге увидеть свет, и надеются на снисходительное отношение читателей к просчетам, неизбежным для такого рода изданий, когда сам автор уже не может что-либо изменить.

О. Васильева

В 1227 г. войсками Чингиз хана была стерта с лица земли столица тангутского государства Си Ся (982–1227). Богатейшая культура, создаваемая тангутами на протяжении более чем двухсот лет, была уничтожена и забыта на многие века.

В 1907 г. на поиски загадочной цивилизации, затерянной в песках южной части пустыни Гоби, Русское Географическое Общество направляет Монгольско-Сычуаньскую экспедицию. Экспедицией руководит ученик и последователь Н.М. Пржевальского Петр Кузьмич Козлов.

В ходе экспедиции был открыт и исследован субурган в знаменитом «мертвом» городе Хара-Хото, столице исчезнувшего древнего государства. Через два года экспедиция возвращается в Петербург, привезя с собой огромное количество памятников письменности и материальной культуры тангутов. Найденные в раскопках материалы и сейчас представляют огромную исследовательскую ценность для ученых-востоковедов во всем мире.

Ксения Борисовна Кепинг более сорока лет занималась изучением и дешифровкой памятников тангутской письменности, а также культурой и историей исчезнувшего народа.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Работы по тангутоведению

Zhuge Liang's «The General's Garden» in the Mi-nia[1] Translation

Kepping Ksenia (Academy of Sciences, Russia)
Gong Hwang-cherng (Academia Sinica, Taiwan) [2]

The British Library houses several thousand fragments of Mi-nia texts (OR12380 collection). This material was acquired from the famous Khara-Khoto, or Black City, in 1914 by M. Aurel Stein. Collection OR12380 is inferior only to the Kozlov collection held in St. Petersburg (Russia), which represents the largest Mi-nia collection in the world, consisting of about nine thousand Mi-nia texts and innumerable fragments. The Russian collection comes from the same site, but its discovery was made five years earlier, in 1909, and, thus, colonel Kozlov, the discoverer of Khara-Khoto, could take nearly everything found by him inside and outside Black City. The remains (these were obviously damaged texts and fragments) were taken by Stein.

Nowadays the content of the Russian collection is rather well known [3] and a lot of Mi-nia texts from this collection have been published by scholars of different countries (the enumeration of these publications being rather lengthy is obviously out of place in this essay).

However, what is held in the British Library collection, in general still remains a mystery. We know for sure about thirteen Buddhist texts held in London: the list of these Buddhist texts (seemingly not short fragments, but rather lengthy parts of respective texts) is given by Chinese scholar Shi Jin-bo (Shi 1988:368). And it goes without saying that the great mass of the thousands of Mi-nia fragments in London represents Buddhist texts. But the most interesting part of any Mi-nia collection in

[1] We use for the people who founded «the Great State of the White and Lofty» (982-1227) their self-designation, Mi-nia, instead of the foreign ethnonyms, Tangut (used by the Mongols) and Xi Xia (used by the Chinese) (for details see Kepping 2001).

[2] *Zhuge Liang's «The General's Garden» in the Mi-nia Translation is a very important work. Although my name is listed as the first author, Professor Kepping did more than 90% of the work. I asked her to put her name before my name. But she did not agree. When the paper was submitted to the foundation after her death, I changed the order of the authors and placed her name first. I think you can put her name as a single author when you publish her work. All the honor belongs to her. She included my name in the paper, because I was the project organizer and we were supposed to work together.* (Prof. Gong Hwang-cherng)

[3] So far two catalogues of the Russian collection are available: 1) Gorbacheva and Kychanov 1963 and 2) Catalogue 1999.

the world is its non-Buddhist part, i.e. the secular texts, and among them especially fascinating [4] are Mi-nia indigenous texts.

However Mi-nia secular and indigenous texts are very rare and to the best of my knowledge, so far are known to be held only in St. Petersburg and London.

E. Grinstead, the curator of the Mi-nia collection in London in the 1950's –1960's, was quite conscious of the importance of secular works in the Mi-nia language. The list of his publications reveals his special interest in this kind of Mi-nia texts.

From the London collection Grinstead has published one page of the military treatise (a wood-block) the *Art of War* by the famous Chinese strategist Sun zi (in the British Library there are altogether two pages of this text preserved) (Grinstead 1961). The page he published represents the beginning of Sun zi's seventh chapter. St. Petersburg collection also has a wood-block containing the Mi-nia translation of Sun zi's the *Art of War*, but it lacks the beginning of the seventh chapter. The binding («butterfly»), the number of characters both in a line and on the page in both wood-blocks and the fact that there are not eleven, as in the traditional text[5] of Sun zi, but only three commentators — Cao Cao (155-200)[6], Li Quan (8th century) and, seemingly, Du Mu (803-852)[7] — indicate that Sun zi' two pages held in London belong to the same edition as the text of Sun zi housed in St. Petersburg.

Grinstead has also published the last part of the scroll (eleven lines) of another military treatise from the London collection, which is a manuscript representing Zhuge Liang's the *General's Garden* (Grinstead 1963). So far this text is not registered in the list of texts held in the St. Petersburg collection (not to mention any other Mi-nia collections in the world). Thus, we may suppose that it is a unique Mi-nia text which gives access to the Chinese text *before* it was edited during the *Sung* dynasty.

As Grinstead claims, «The *General's Garden*» was «the first non-Buddhist manuscript to be identified in the fragmentary remains of Tangut literature excavated by Sir Aurel Stein» (Grinstead 1963:35).

First we have to turn to the Chinese original of the *General's Garden*.

---

[4] Only such texts can give access to the mythology of Mi-nia people and, consequently, their world-view.

[5] The term «a traditional Chinese text» is used in this essay for the ancient Chinese texts available today. It is well known that all these texts have undergone editing during the Sung dynasty (960-1279).

[6] Cao Cao (Cao gong in the Chinese text of Sun zi) is named in the Mi-nia text of commentary as Wei Cao.

[7] In the page published by Grinstead there are only two commentators, Wei Cao and Li Quan. But Grinstead claims that there are three commentators (the third, Du Mu, seemingly appears on the second page of Sun zi, which was not published by Grinstead). Grinstead has not indicated the name of the third commentator, but according to the Mi-nia text of Sun zi housed in St. Petersburg we may reconstruct his name as Du Mu.

The text of the *General's Garden* is ascribed to the famous Chinese general Zhuge Liang (181—234), the founder of the Shu kingdom (one of the three kingdoms, Wei, Shu, Wu, of the so-called «The Period of the Three Kingdoms», 220—265). If so, it means that the text was written more than a millennium and a half ago. No doubt, during such a long period of time it was edited more than once.

Today we have the traditional Chinese text of the *General's Garden* consisting of fifty sections; in some editions (the editions that carry the title *Xin Shu* 心書 *Heart Book*) the sections are numbered, in others not.

It goes without saying that the Mi-nia being constantly at war with their neighbors (Chinese, Tibetans or Khitans, etc.), felt an urgent need of the knowledge of the art of fighting. The importance of it for the Mi-nia is mirrored in their translation activities—in the St. Petersburg collection are registered several books (altogether hundreds of pages) on the art of war translated from the Chinese. Among these books first of all the Mi-nia translation of Sun zi's the *Art of War*, the most ancient military treatise, is to be mentioned. Seemingly the whole text of Sun zi's text had been translated into the Mi-nia language and published supposedly in the first half of the 12th century (Kepping 1979:10), but, regrettably, only a part of the text has come down to us (chapters 7-13 and Sun zi's biography, which comprise altogether 102 pages, see Kepping 1979: 477-578).

As is known, Sun zi's the *Art of War* is included into the collection of military treatises the *Seven Books*. From this collection two more texts[8] are preserved in the Mi-nia translation: Huangshi gong's the *Three Tactics* (Tang. 9, inventory No 578, 715, 716, altogether 168 pages)[9] and Lu-shang's the *Six Secrets* (Tang. 6, inventory No 139 - 142, 768 -777, altogether 47 pages)[10].

Even a cursory reading of the Mi-nia translation of Sun zi's the *Art of War* shows that the principles of translation of this military treatise differ from that of Canonical texts (i.e. Buddhist and Chinese Classics). In the respective literature it was mentioned more than once (see, for example, Kepping 1985:15-17) that the translation into the Mi-nia language of Canonical texts was made, as a rule, *verbatim* (i.e. word for word). Nishida Tatsuo while studying Mi-nia translations of Buddhist texts has noticed that the Mi-nia translators were especially careful in their rendering the text, and, as a result, sometimes the Mi-nia grammar in translations of Buddhist texts turns to be «sinicized» (Nishida 1966: 562-565). In the same «word for word» way were translated Chinese classical books (*Lun yu, Men zi, Xiao Jing*) (Kolokolov and Kychanov 1966).

However, the analyses of the translation of Sun zi's text has shown that the

[8] We know about three military treatises from the *Seven Books* translated into the Mi-nia language, but there might be Mi-nia translations of other military texts from the *Seven Books* which have not come down to us.

[9] The numbers of pages are given according to the Catgologue (Gorbacheva and Kychanov 1963: 38-39).

[10] The numbers of pages are given according to the Catgologue (Gorbacheva and Kychanov 1963: 37-38).

Mi-nia translator of Sun zi was not so much restricted by the text of the original, as the translators of the sacred Buddhist and canonical Chinese texts. Seemingly, his main aim was to convey adequately the contents of the military treatise, which in most cases give direct instructions concerning various battle situations. Because of that, the Mi-nia text of Sun zi in generals turns to be an explanatory translation of respective Chinese passages. For example, Chinese sentence *wu ying shui liu* 無迎水流 «Do not dispose [the army] against the stream» is translated into the Mi-nia as [illegible] «Do not dispose [the army] in the place where is a dam» (Kepping 1979: 20, 96). At first glance the Chinese text is not clear — why the army is not to be disposed against the stream? But in the Mi-nia translation the word «dam» elucidates the situation: the enemy may use the dam to flood one's troops.

Below is given a list of characteristic features of the Mi-nia translation of Sun zi's the *Art of War* (for more details see Kepping 1979: 20-24):

1. Abstract notions are rendered by means of concrete expressions, for example: *Kuo di fen li* 廓地分利

Extending lands, divide the profit.

This Chinese sentence is rendered into the Mi-nia language as: [illegible]

Seizing lands, divide them between everybody.

As we see, the Mi-nia translation omits the abstract notion 'profit' (Chinese *li* 利) and plainly states that everyone has to get a share of the lands which were seized (Kepping 1979: 20).

2. Often metaphors, comparisons, allegories well known to the Chinese readers are either omitted or translated in a descriptive way (especially it concerns the commentary). For example:

Xiang wang shi ren you gong dang feng jue zhe, ke yin wan, ren bu neng yu... 項王使人有功當封爵者,刻印刓忍不能與

[When] Xiang wang employed meritorious people who were to be endowed with lands, his engraved round seal proved to be worn out—he could not give out the lands.

In the Mi-nia translation the allegory «his round seal proved to be worn out» is omitted, but the gist of the sentence is rendered quite correctly:

[illegible]

As to Xiang wang, he never gave lands and titles to the meritorious officials of his state.

One more example. In the following passage the metaphor «a flying blade» (Chinese *fei feng* 飛鋒) is translated into Mi-nia as «go quickly away» (Kepping 1979:21, 97).

Chilu zhi di cao mu bu sheng, wei zhi fei feng

斥鹵之地草木不生　謂之飛鋒。

Grass and trees do not grow on the saline soil. The army passing through such place is named a flying blade.

Mi-nia translation: [illegible]

Trees and grass do not grow on marshy lands. If one meets the enemy here, one has to go quickly away.

When some words are used in the Chinese text in the indirect sense, in the Mi-nia text they might be replaced with other words used in the direct sense: for example, the juxtaposition of *yu-zhi* 迂直 «a roundabout [way]—a straight [way]» is rendered in the translation as the juxtaposition of khwa-nin [illegible] «a far [way]—a near [way]».

3. Different Chinese military terms are translated in one and the same way into the Mi-nia language, which is seemingly connected with the fact that in the Mi-nia language the military terminology was not so elaborated as in Chinese.

For example, the Mi-nia collocation nga ndźiç [illegible] «to get on march» may stand for Chinese verbs *fa* 伐, *tao* 討 or *zheng* 征 each of which has its specific shade of meaning. The Mi-nia verb mbu [illegible] «to win a victory» is used to render such Chinese words as *sheng* 勝, *qu sheng* 取勝, *ke* 克 and *zhidi* 制敵.

4. Almost to all toponyms registered in the Mi-nia translation of the commentary to Sun zi are added special words indicating what kind of toponyms these words designate (kingdoms, rivers, cities, districts, etc.) (see Table I). These words lack in the Chinese text of Sun zi, since for the Chinese reader there was no need for them.

Table I

Chinese		**Mi-nia**		
Qin	秦	tshien lhie	[illegible]	Qin kingdom
Ye	鄴	nga we	[illegible]	Ye town
Chibi	赤壁	ldie mie tshie pi	[illegible]	place name Chibi
Qingfa	清發	zie mie thsie xwa	[illegible]	river name Qingfa

Now let us turn to the Mi-nia translation of Zhuge Liang's the *General's Garden*.

The text of the *General's Garden*, inventory number 1840, is a manuscript, in the shape of a scroll, all the lowest part of the manuscript is damaged (as if it was torn off). The manuscript was restored in the British Library[11]. After the restoration, it measures 289 x 21.8 cm. The surviving part of the manuscript contains altogether 113 lines. Because of the lack of the lowest part of the manuscript, it is impossible

[11] Grinstead (1963:36) mentions that «a twist of paper when first studied, is now mounted in its original form as a roll, 230 x 20 cm...»

to indicate the exact number of characters in a line. The longest surviving lines consist of 17 characters, but it is clear that in the original (the text before being damaged) was no less than twenty or even more characters.

The manuscript is written in a standard handwriting. The beauty and elegance of the calligraphy is really remarkable, obviously revealing a very skilled and experienced hand (however, regrettably the name of the scribe has not come down to us being damaged, see line 113).

There are some dots made with red paint, however so far the meaning of them is not clear (see line 15, character 4; line 21, character 4; line 60, character 3; line 62, character 3; line 63, character 12; line 64, character 10; line 108, character 13). To show his errors in copying the Mi-nia text, the copyist uses two kinds of symbols (he puts them to the right side of the character).

1. the symbol v, obviously borrowed from the Chinese tradition, indicates the reverse order of the characters — the character with this symbol has to stand in front of the previous character (see line 49, character 8; line 65, character 12; line 112, character 12);
2. the symbol + (a little cross) means that the character has to be deleted (line 34, characters 3 and 4; line 43, character 2; line 55, character 11)[12].

Correcting his mistakes, in line 39 to the right of the first character ʒie 敛 «small» the copyist added the character ʒie 敛 «big», and to the right of the third character ria 𗍫 «big» (the same line) he wrote the character ʒie 敛 «small».

The Mi-nia text of the *General's Garden* consisted of 37 sections: the number of the last section in Mi-nia text is 37 (see Mi-nia text, line 98). The section 37 is the final one, since immediately after this section the text runs as «The book the *General's Garden*», the end, revised and copied [13] [by]...» (see line 113). The beginning of the scroll has been lost and the first section preserved in the Mi-nia manuscript is the last line of the section 21. Thus, we may claim that in the Mi-nia translation are preserved the sections from 21 to 37.

The correspondence between the sections in the Chinese traditional text and in the Mi-nia translation is shown in Table II.

We have stated above, that in contrast with the Mi-nia translation of the Canonical texts made *verbatim*, the translation of Sun zi's military treatise tends to be an explanation of its contents.

Our study of the Mi-nia text of the *General's Garden* has shown that it shares with the translation of Sun zi the tradition of an explanatory translation. And, even more, it uses, as in the following example, words which are peculiar only to the Mi-nia language and do not have correspondence in Chinese language.

---

[12] As Professor Menshikov states (personal communication, St. Petersburg, September 27, 2002), such symbol is not characteristic of ancient Chinese copyists (beginning from the Dunhuang period).

[13] The character is half-visible, but seemingly it may be reconstructed as ria 𗍫 «to write», «to copy».

Table II

Number of the section in the Chinese text	Number of the section in the Mi-nia translation	Line in the Mi-nia translation
21	20	
22	21	between 2 and 3
23	22	7
26	23	between 11 and 12
27	24	17
28	25	between 22 and 23
29	26	31
32	27	36
34	28	41
35	29	47
36	30	52
38	31	58
39	32	69
40	33	75
42	34	79
43	35	90
45	36	95
46	37	98

Thus, the first seven characters in section 22 in Chinese run as follows:
fu yi yu ke zhi, ni ye 夫以愚克智，逆也

It is known that when a silly one overcomes a wise one, it is [as if to] go against the current. These seven characters are rendered by means of the following eight characters into the Mi-nia language (see line 1):

屛	𢿱	𢿱	𢿱	𢿱	𢿱	𢿱	𢿱
lə	la	sɪe̯	wə	phi	ta	li̯o	ngu
愚	以	智	服	令	者	幸	是

[When] a silly one overcomes a wise one, it is li̯o 𢿱.

The Chinese text obviously means that when a silly one overcomes a wise one, it is against laws of nature. And the Mi-nia translator has chosen a special way of rendering the essence using a purely Mi-nia word li̯o 𢿱 which, according to our observation, does not have direct correspondence in Chinese. Importantly, in the Mi-nia translation of Sun zi's the *Art of War* one does not find the word li̯o 𢿱.

This word is rendered by scholars into Chinese chiefly as *fu* 福 «luck» (Nevsky 1960. 2:129; Li 1986: 471, 53B52; Ne 2002: 72-73, 74-75, 76-77), but sometimes it is translated as *xing* 幸 «good fortune» (Ne 2002: 42-43).

It is to be noted that in the famous Mi-nia explanatory dictionary the *Sea of Characters* the word li̯o 𐰀 is defined only by its correspondence in the Mi-nia ritual language — ɪ̯ẹ 𐰀 and no other synonyms for li̯o 𐰀 are given here (Kepping et. al. 1969 I: 272).

We believe that li̯o 𐰀[14] stands for supernatural powers; the following example from the ritual song 𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀. «The Usage of the Wise in the Times of Prosperity»[15] appears to be crucial in defining the meaning of this word as «supernatural powers»:

ngwə̣ mə khi̯u tụ ·u nɪ̯a li̯o mbi mbɪn 𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀

phɪ̯o ldɪ̯ẹ tśhi̯a khɪ ni nɪn sɪ̯ẹ mɪ ka 𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀𐰀

The li̯o 𐰀 of the heavenly thousand black-headed are low [or] high.

The wisdom of the ten thousand red-faced on the earth is not equal.

In the two cited above sentences are juxtaposed the characteristic features of the black-headed and the red-faced. The song claims that the red-faced possess wisdom and differ in their wisdom, whereas the black-headed possess li̯o 𐰀, which may be low or high. Since, as was shown (Kepping forthcoming), the black-headed are descended from the priests of the Mi-nia pre-Buddhist religion, the so-called Root West, the personification of heavenly white cranes, we may suppose that li̯o 𐰀 stands for supernatural powers (it is known that some Tibetan lamas «are credited with supernatural powers», see, for example, Waddell 1985: 378). Thus, the two sentences from the ritual song cited above should be translated as:

The supernatural powers of the heavenly thousand black-headed are low [or] high. The wisdom of the ten thousand red-faced on the earth is not equal.

Now, let us insert the meaning of the word li̯o 𐰀 «supernatural powers», «supernatural» into the Mi-nia sentence, which was translated above as «When a silly one overcomes a wise one, it is li̯o 𐰀»

[When] a silly one overcomes a wise one, it is supernatural.

Thus, amazingly, the Mi-nia translator having used the word li̯o 𐰀 in its primary meaning (hardly found in all other cases of its usage) quite precisely rendered the idea of the Chinese text: it is against laws of nature, i.e. supernatural, when a silly one overcomes a wise one.

Seemingly the translator of the *General's Garden* went even further than those who had been engaged in translation of Sun zi: his work not only represents an explanatory translation of the *General's Garden*, but it is also rather an adaptation of the text for Mi-nia readers.

---

14 The meaning of the word li̯o 𐰀 was discussed recently in Kepping 1998:369, note 21. This word is registered in the Mi-nia text of the famous Liangzhou bilingual stele. In the article was quite correctly stated that li̯o 𐰀 is a characteristic feature of the black-headed, but its definition as «grace» was not quite correct («grace» belongs to Christian notions, which is not in keeping with the Mi-nia world-view).

15 «Prosperity» is a tentative translation of the word swe? 𐰀 .

The main argument for defining the Mi-nia text of the *General's Garden* as a Mi-nia adaptation is the contents of the last concluding section of the Mi-nia text.

As we know, the Mi-nia text of the *General's Garden* consisted of 37 sections (whereas in the Chinese traditional text there are altogether 50 sections). The last section (section 37) in Mi-nia language combines the section *wei ling* 威令 (section 46 in the Chinese text) with the section *bei di* 北狄 «northern *di*» (section 50 in the Chinese text). However, the Chinese text includes the description of three more peoples (section 47 «eastern *yi*» 東夷, section 48 «southern *man*» 南蠻 and section 49 «western *rong*» 西戎), which for some reasons prove to be omitted in the Mi-nia translation.

It is well known that the ethnonym «northern *di*» (Chinese *bei di* 北狄) together with three other ethnonyms – eastern *yi*, western *rong* and southern *man* – comprises *si yi* 四夷, the term which stands for four non-Chinese peoples surrounding China. Thus, for a Chinese military treatise it was quite natural to give information on all the neighbours of China.

It goes without saying that the term *si yi* 四夷 repersenting the *Chinese* idea of their neighbours was alien for the Mi-nia[16], who had their own indigenous terms for naming their own neighbours. In the Mi-nia ritual songs are registered three terms for naming Mi-nia neighbours indicating the peoples who dwelt to the west, east and south respectively (however so far we have not encountered the term for those who lived to the north). These terms are formed by means of adding to nouns the bound morpheme[17] ·o 稜 «owner» (in two cases to the cardinal points of the world). In Mi-nia ritual songs there are registered the following ethnonyms to designate peoples surrounding the Mi-nia:

li̯e ·o	𪊨稜	«lords of the West» (i.e. the Tibetans)
vi̯ə ·o	𪊨稜	«lords of the East» (i.e. the Chinese)
śân ·o	𪊨稜	«lords of the mountains» (supposedly those who dwelt to the south of the Mi-nia) .

Fortunately, in section 37 of the Mi-nia text of the *General's Garden* which renders section 50 devoted to the *bei di* 北狄, we find the missing indigenous term — the designation for those who dwelt to the north. It is the ethnonym «the lords of the steppes»[18] which is formed similarly to the aforementioned three Mi-nia indigenous ethnonyms («steppes» + «owner» ·o). Since the ethnonym «the lords of the steppes» obviously stands for the Chinese term *bei di* 北狄,

[16] However, the Mi-nia obviously knew at least three terms out of four: the terms «western *rong*», «southern *man*» and «northern *di*» are mentioned in the Mi-nia translation of the *leishu Lei Lin* (Kepping 1983:109).

[17] By «bound morpheme» we mean a morpheme which cannot be used separately, but only in combination with other morphemes.

[18] Grinstead translates this term as «lords of the great plain» (Grinstead 1963: 36).

we may state that we have the fourth so far lacking ethnonym which belongs to the set of four Mi-nia indigenous ethnonyms. And, thus, this set of four Mi-nia indigenous terms for their neighbors is as follows:

to the west lived	«lords of the West» (the Tibetans)
to the east lived	«lords of the East» (the Chinese)
to the south lived	«lords of the mountains' (not clear what people is meant)
to the north lived	«lords of the steppes» (see below)

That in the Mi-nia text of the *General's Garden* we find only the information about the northern *di*, whereas three sections on other peoples belonging to the *si yi* 四夷 (i.e. on eastern *yi*, western *rong* and southern *man*) are lacking may be explained by the fact that in the Mi-nia military activities these people were not relevant. And seemingly the translator just deleted the description of these peoples. Thus, it means that he had the right to leave out the text of the sections which he had considered as unimportant.

Perhaps, that is the reason why in the final line of the Mi-nia text of the *General's Garden* does not stand the word «translated [by]...», but is used the word nɪa̯ 穊[19] which means «edited [by]..., i.e. revised and corrected [by] ...»

Having left out three sections out of four on the *si yi* 四夷, the Mi-nia translator inserted the section on the *bi di* 北狄 in the section *Wei ling* 威令, which obviously has nothing to do with the description of the northern people, or, as the Mi-nia put it, lords of the steppes. However, it seems that the most important part of *Wei ling* 威令 section are the lines connected with lords of the steppes: out of fourteen lines (99-112) comprising the section *Wei ling* 威令, less than four lines (99-102) represent the text of *Wei ling* 威令, whereas more than ten lines (102-112) are connected with the description of lords of the steppes. Significantly, the text on the lords of the steppes runs as if it is a continuation of the section *Wei ling* 威令: the eighth character in line 102 starts the text on lords of the steppes. This gives an impression that the text on lords of the steppes was intentionally hidden inside of another text.

Quite naturally a question arises — who stands for the lords of the steppes? This ethnonym is used four times in the part describing *bei di* 北狄 in the Mi-nia translation of the section *Wei ling* 威令. In the Chinese text (section *bei di* 北狄) this term once corresponds to the ethnonym *bei di* 北狄 and three times to the ethnonym *lu* 虜 «prisoner», «barbarian». Thus, the Mi-nia term «lords of the steppes» renders two Chinese terms, *bei di* 北狄 and *lu* 虜.

[19] This very word is used in the collocation me nɪa̯ 穊 «royally edited» which stands after the name of the Mi-nia emperor (as a rule, Ren-zong, r.1140—1193) in Mi-nia translations of the Buddhist Canon, meaning that this very emperor has looked through and corrected the translation.

As the Mi-nia text claims, the lords of the steppes had no walled cities. They were perfect horsemen and skilled archers, and for the Chinese[20] it was rather risky to fight with them, since the cavalry of the lords of the steppes was superior to the Chinese foot-soldiers.

We share Grinstead's opinion that «there is so far no reason for identifying this term with the Tangut themselves» (Grinstead 1963:36). However, Grinstead does not give any argument to support his thesis. In our opinion, lords of the steppes cannot stand for the Mi-nia, since, according to the *Secret History of Mongols* (paragraph 265), «the Tanguts are the people who *have cities with walls* (cursive is ours) and moats» (Chinese *cheng chi* 城池).

We suppose that the lords of the steppes implied the Mongols, who by the time when the *General's Garden* was translated (not earlier than the second half of the 12th century[21], but seemingly much later), were apparently a real threat in the steppes to the north of the Mi-nia state[22]. The description of the lords of the steppes in the *General's Garden* corresponds to the image of Mongols (no wall cities, perfect horsemen and skilled archers, their cavalry superior to the Chinese infantry).

The information on lords of the steppes was «hidden» inside a section which has nothing to do with any Chinese or Mi-nia neighbours, may serve as an additional corroboration for our supposition that the Mongols were meant — we know that the fear of the Mongols among the Mi-nia was so great that in a Mi-nia ritual song written decades after Chinghis Khan's death his name was encoded (Kepping 1999).

One can observe in Table II, that more than 10 sections from the traditional Chinese text of the *General's Garden* (sections 24, 25, 30, 31, 33, 37, 41, 44, 47, 48, 49)[23] are not translated into the Mi-nia language. Since, as it became clear from the translation of the sections on the *si yi* 四夷, the Mi-nia translator could have left out some sections which he had considered unimportant for the Mi-nia, we cannot be sure whether the translator has omitted these ten or so sections, or the Chinese text which he had at his disposal lacked these sections.

* * *

[20] In the Mi-nia text of the *General's Garden* the Chinese are *named za* ?, the character, which, as Grinstead has quite correctly noticed (1963: 36), «appears to be rather uncomplimentary, being formed from parts of the characters for 'small' and 'insect'».

[21] The translation of Chinese secular writings, which included military treatises, were performed in the Mi-nia state mainly in the 12th century (for details see Kepping 2002: 46).

[22] The first Mongolian raid into the Mi-nia territory was in 1205 (Dunnell 1994: 206).

[23] Section 50 entitled *bei di* 北狄 is not translated, but, as we already know, the text of this section is included into the translation of the Chinese section 46 entitled *Wei ling* 威令.

This essay represents the first publication of the Mi-nia manuscript the *General's Garden*, which has come down to us (altogether 113 lines) (mind that Grinstead published only the concluding eleven lines of the manuscript). It proves to be the first publication of a complete text held in the British Library. We hope that it is just the beginning and in the nearest future more texts from the London collection will be published giving the scholars an idea of the content of Stein's findings.

The publication is supplied by a detailed study of the Mi-nia text of this military treatise, which has shown that the contents of this Chinese text being quite well understood by the translator was adequately rendered by him into the Mi-nia language. The translator, undoubtedly a highly qualified scholar, was not much bounded by the Chinese text of the *General's Garden* – he even omitted some sections which he seemingly had considered unimportant for the Mi-nia readers. What is specific about this translation of a Chinese text, is that the translator uses Mi-nia indigenous vocabulary and terms, which do not have direct correspondence in Chinese language (this is not characteristic for the Mi-nia translation of Sun zi's the *Art of War*).

Importantly, the study of this text has unveiled an indigenous Mi-nia nomenclature for neighbouring peoples, which consists of four ethnonyms, each of which is connected with one of the cardinal points of the compass.

In our opinion, the Mi-nia translation of the *General's Garden* differs from Mi-nia translations of other military treatises in that here the contents of the Chinese military treatise were adjusted to suit the Mi-nia situation and that is why it seems appropriate to define the Mi-nia text of the *General's Garden* as an adaptation of the respective Chinese text.

Now it is clear that the Mi-nia had a differentiated approach to the translations of Chinese literature — from «word for word translation» up to an explanation or even adaptation of a Chinese text. This obviously testifies to the fact that the art of translation from the Chinese became an integral part of the Mi-nia culture.

Tangut Ritual Language*

The Hsi-Hsia (Tangut) state (982-1227), or according to the indigenous Tangut sources 䕶 䕵 䕷 䕸 phiow^{1}- bjij^{2}- lhjij- ljij^{2} «The Great State of the White and Lofty»(大白高國) in many aspects still remains a mysterious kingdom. This may be explained by the fact that everything we know today about the Tanguts is based exclusively on Chinese-language materials, mainly the accounts of Hsi-Hsia in Sung, Liao, Chin dynastic histories (mind that the Tangut state was devoid of its own dynastic history). But these, as stated by some scholars (e.g. Hok-Lam Chan), are inadequate representations of the historical importance of Hsi-Hsia.

It is well known that the vast majority of the Tangut materials the scholars have at their disposal today, are translations from Chinese (mainly Buddhist texts). The indigenous Tangut texts are few and because of both – the poorly studied language and in many cases extremely sophisticated content, these texts are mostly incomprehensible.

However the importance of the study of Tangut indigenous texts for the reconstruction of the Tangut history and Tangut culture is quite obvious. Thus, it seems not an exaggeration to state that today the most urgent task in Tangut studies is the study of the language itself, since the adequate understanding of Tangut-language materials is in direct accordance with our knowledge of the Tangut language.

A. In about fifty years after its foundation in 982 A.D. the Tangut state has put into circulation its own system of writing (1038). According to the legend, in a very short time (one year only) six thousand Tangut characters have been created. In 1916 one of the first explorers of the Tangut language B. Laufer stated that Tangut script represented one of the most complicated systems of writing ever invented by a human mind. And up to now Tangut script is still considered as «an enormously complex and dense graphic system» (R. Dunnell 1996).

---

* Paper presented at the 29-th Intern. conf. on Sino-Tibetan languages and linguistics, Oct., 10-13, 1996, Leiden.

My study of the Tangut language has revealed the fact that even a half of the created Tangut characters is quite sufficient not only for rendering both numerous Buddhist texts and Chinese secular works (such as 孫子 and 類林), but for the bulk of Tangut indigenous texts as well (Tangut law code, documents, proverbs, some forms of Tangut poetry, etc.). Since I could not find in the texts I studied another half of the created Tangut characters, I always wondered what were these characters created for (mind that all of them are registered in standard Tangut dictionaries, such as 文海). However Tangut studies are still in progress, new Tangut texts are constantly put into citculation, and, finally, I found the mysterious characters in Tangut indigenous odes 𘓐 dzjo^2.

The wood-block print containing the odes is held in St Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies (Tang. 125, No 121). There are altogether five Tangut odes, but only three of them came to us in a complete form, namely, «The Ode on Monthly Pleasures», «The Great Ode», «The Ode on Maxims». Other two – «The Ode on Wisdom» and «The Text of the Odes» (tentative translation) are incomplete.

It is to be noted that the word 𘓐 dzjo^2 詩 is homophonous with the word 𘓐 dzjo^2 儀式, thus the listener may perceive the titles of the odes as «The Ritual on Monthly Pleasures», «The Great Ode», The Ritual on Maxims» and so on.

These five odes, I believe, belong to the most ancient layer in Tangut indigenous literature – at least there is no doubt that they belong to pre-Buddhist times, i.e. definitely long before the foundation of the Tangut state. This is evident from the fact that the odes neither mention Buddha's name, nor use the Buddhist vocabulary. The ancient provenance of these odes can also be illustrated by the fact that only the Tibetans and Chinese, besides the Tanguts themselves, are mentioned in the odes, whereas the documents written during the times of the existence of the Tangut state, also name the Jurchens (the ancestors of Manchu), Khitans (tribes dwelt on the territory of what is today Mongolia and North China), Uighurs (Tanguts' western neighbours), etc.

As the first step in the study of the Tangut odes I have chosen «The Ode on Monthly Pleasures». There were three reasons for such a choice:

1) the content of this ode is connected with the everyday life of the Tanguts and one may suppose that our perceiving of this ode would not be as difficult as understanding the content of «The Great Ode» which is permeated with some ancient Tangut ideas about Tanguts' origin. Thus, an attempt to translate such a complicated Tangut text, as «The Great Ode», mildly speaking, would be a very brave undertaking;

2) this ode was already studied by the well-known Japanese scholar Nishida Tatsuo;

3) the text of this ode has red dots marking the end of each line.

B. «The Ode on Monthly Pleasures» (altogether 1415 characters) through centuries conveys to us the idea of Tanguts' everyday life during a calendar year. Each lunar month gets its description – first it is given in the characters not to be found anywhere else. I suppose that these characters form the vocabulary of Tangut ritual language (hereafter RL). My supposition is founded on the fact that, as I have already said, the designation for the verses(𗼈 dzjo^2 詩) where the mysterious characters were found is homophonous with the is homophonous with the word 𗼈 dzjo^2 儀式. After the description of the month in RL we get the description of the same lunar month in the common language vocabulary (hereafter CL). This vocabulary being well known by all the scholars of the Tangut field represents no difficulty to them. Thus, each lunar month is described twice-first by means of the RL, and then – the CL.

Nishida Tatsuo (p. 74) gives two probable explanations for the two descriptions of each month in the verse:

1) the first description of each lunar month is given in the language of the «black-headed» (黑頭), whom he equals with the Tangut nomadic people 遊牧民, whereas the second description is written in the language of the «red-faced» (赤面), who, in his opinion, represent agricultural people (農耕民);

2) the first language is spoken by the Tangut ruling class 𗼈 lhjwij^1, whereas the second language is spoken by those who are governed 𗼈 mji^2. However, according to my observation made in different Tangut indigenous texts, both characters – 𗼈 lhjwij and 𗼈 mji^2 – have one and the same meaning – the Tangut people the difference between these words lies in that they belong respectively to the RL and CL.

The ode begins with a preambula (introduction) consisting of four lines each having six characters. It runs as follows:

1 line RL [Somebody] asks about the origin of the monthly pleasures.
2 line CL Where does the origin of the monthly pleasures come from?
3 line RL [We] speak about the origin of the monthly pleasures.
4 line CL [We] explain the origin of the monthly pleasures.

It is obvious that the idea of the compiler of the ode was to equal the number of characters in RL and CL while describing one and same lunar month:

	Number of characters	
	RL	CL
First lunar month	53	53
Second lunar month	56	55
Third lunar month	58	55
Fourth lunar month	72	74
Fifth lunar month	63	66
Sixth lunar month	64	64
Seventh lunar month	57	57
Eight lunar month	50	49
Ninth lunar month	50	49
Tenth lunar month	63	64
Eleventh lunar month	40	39
Twelfth lunar month	53	57

According to the text of the ode, each season begins with a state banquet and ends with «the state joy" 蔵 lhjij-rejr[2]. If there is no question about the banquet at the beginnning of each season, it is not clear what was meant by «the state joy» which marks the end of each season. It seems to me that since the Tangut state was a Tantric Buddhist state (it is my personal opinion, founded on textual and art evidences), one may suppose that some special Tantric rituals were held to mark the success of accomplishing the tasks of the season which has just passed.

A comparison of a description of a lunar month in Tangut RL with the same passage in Tangut CL shows that:

1. The text in RL is not translated *verbatim* into CL, the text in CL is rather a rendition of certain ideas expressed in Tangut RL or *vice versa*.

2. The words with the same meaning (synonyms) in Tangut RL and TangutCL often are quite different both in their appearance (i.e. on the level of the script) and phonetic value. Thus, neither on the visual level, nor on the audio level the reader gets a slightest hint on the semantic closeness of synonyms in the Tangut RL and Tangut CL.

3. One-syllable words in Tangut CL irrespective of the class they belong to (except verbs) usually correspond to two-syllable words in Tangut RL.

4. The Tangut RL lacks grammatical morphemes. As a rule, there are no postpositions, almost no verbal prefixes. Instead of interrogative pronouns the verb «to ask» is inserted into a RL text. The relations between the words in a sentence are governed by the word order, which is purely Tangut (SOV, the attributes standing in front of the words they modify, except adjectives, which are always in postposition).

C. One may wonder how people in their everyday life could communicate using a language without any grammatical morphemes. It is also very strange that simple numerals (3,4,5,6) in the RL consist of two syllables (as far as I know,

usually simple numerals have only one syllable). Thus, the RL of Tangut odes creates an impression of an artificial phenomenon.

I suppose that the RL was invented by the pre-Buddhist, obviously shamanistic, Tangut priests for their own usage.

By the end of the 12th century, when the odes were published, the Tanguts already on the state level were following Buddhist teaching. However, there still could be Shamanistic followers. But it seems to me that the rituals described in the «The Ode of the Monthly Pleasures» could be continued on the state level.

D. Such a phenomenon as a RL language is known to exist not only among the Tibeto-Burman languages (e.g. in Belhare – B. Bickel, personal communucation), but is rather widespread throughout the world (e.g. some Amerindian tribes possess RL as well).

However, if we compare the Tangut RL with the RL used in other Tibeto-Burman languages, we have to admit that the Tangut data are invaluable, since here we get

a. a written form of a RL;

b. a bilingual text – Tangut RL is «translated» into Tangut CL.

E. The following pages represent the test of the first lunar moon from «The Ode on Monthly Pleasures».

The Famous Liangzhou Bilingual Stele: a new study*

RUTH. W. DUNNELL, The Great State of White and High. Buddhism and State Formation in Eleventh-Century Xia. University of Hawai'i Press, Honolulu, 1996, XXV + 278 pp. Map, Illustrations, Notes, Glossary, Bibliography, Index. ISBN 0-8248-1719-2.

This book was long awaited. Being the first volume on Tangut matters written in English by an experienced scholar [1], not an outsider drawn to an exotic object (cf. Miller 1983), it not only shapes our notions about the mysterious Tangut Empire, but, due to the author's passion for her subject and vivid style, it will be attractive both to the general reader and to the specialist. There is no doubt that all those involved in Tangut studies — recent publications show that their numbers have significantly increased — will be truly excited by the appearance of Dunnell's book.

The book grew, Dunnell states (p. IX), out of an appendix to her doctoral dissertation, «Tanguts and the Tangut State of Ta Hsia» (1983). This appendix contained her translation of the Chinese part of the famous Liangzhou 涼州 bilingual (Tangut-Chinese) stele erected in 1094 in Wuwei 武威 Gansu, to celebrate the completion of repairs on the Gantong stupa 感通塔 at the Huguo (Dayun 大雲) Temple 護國寺. In the present case the Liangzhou stele, the principal Xia source for the eleventh century, is, says the author, «the piece around which this book is organized» (p. 5).

Dunnell has done a tremendous work piecing together all the available materials, among which the Tangut prefaces and epilogues to Tangut translations of Buddhist and other works assembled by Shi Jinbo 史金波 in his *Xi Xia fojiao shilüe* 西夏佛教史略 (1988), and supplied by him with Chinese translations (see pp. 230-333 of his book), are her main source [2]. But she does not confine herself to such native sources: she makes amazing use of what she calls (p. 4) «secondary» (that is, contemporary Song, Liao and Jin records) and «tertiary» (that is, later Chinese chronicles) sources.

---

* I would like to express my sincere gratitude to Professor Pierre-Etienne Will for his help in editing this review in: T'oung Pao. Leiden, 1998. Vol. 84. P. 356-379.

It should be remembered that, so far, all our knowledge about the Tangut state was restricted to Chinese dynastic histories compiled during the reign of the last Yuan emperor in the fourteenth century. As a result, we had at our disposal only the facts preserved in those histories compiled by the people who destroyed the Tangut state. This is why Tangut written materials such as the Liangzhou stele are invaluable, providing as they do information on many otherwise obscure aspects of Tangut history and culture. A good example is the indigenous name of the Tangut state, viz. «The Great State of White and Lofty»[3], which never occurs in the Chinese dynastic histories. Studying the indigenous Tangut name for the state has revealed new data concerning Tangut culture (see Kepping 1994).

The book under review consists of two parts, on «Buddhism in Eleventh-Century Xia» (pp. 1-83), and «The 1094 Stele Inscription from Liangzhou» (pp. 85-156), respectively. It also includes two appendices: A. Photoreproductions of Rubbings of the 1094 Gantong Stupa Stele Inscriptions, and B. Chronology of Sources Recording or Discussing the Inscriptions on the Gantong Stupa Stele (pp. 161-178); to which are added the Notes (pp. 181-241), Select Glossary of Chinese Names and Terms (pp. 243-252), Bibliography (pp. 253-270), and Index (pp. 271-278) [4].

Part One (chapters 1-3), which begins with theoretical speculations on state formation and rulership, establishes the background for understanding the 1094 stele inscription in connection with Tangut state formation and Buddhism. The newly-born Tangut state is shown in its relations with its neighbours—Song China, the Khitans, Jurchens, and Tibetans—and we are informed about the power struggle at the Tangut court in the eleventh century.

Part Two (chapters 4-6) focuses on the Liangzhou stele inscription. Dunnell starts with a detailed reconstruction of the history of the Dayun Temple where the stele was erected, and of its relations with other temples and with the town of Liangzhou. Here she has done considerable first-hand research, assembling important materials which shed light on the history of the Temple from the Tang dynasty to the twentieth century. Her meticulous description of the history of the Temple, including that of its five stele inscriptions, undoubtedly deserves the highest praise.

Dunnell states that her book's central thesis is the inseparability of Xia Buddhism and state formation, their shared characteristics, fate, and ultimately significance for Chinese and Inner Asian history (p. 7). I do agree with this notion. It is, importantly, corroborated by the fact that the Tangut translation of the entire Buddhist Canon began immediately after the Tangut state's foundation (was the state planned to be a Buddhist state from the beginning? [5]). Of the three non-Han states of the time (the two others being the Khitan Liao and the Jurchen Jin), which had all created their own script, only the Tangut felt strong enough to undertake such a translation and publish it in Tangut script [6]. The grandiose enterprise was started in 1038, during the reign of Weiming Yuanhao 嵬名元昊

(the first Tangut emperor, 1032—1048), and was completed in 1090, a fifty-two year period during which thirty-two Buddhist high-ranked monks translated 3,579 chapters of the Canon. If we bear in mind that the Tangut state was born in 1032, that the indigenous Tangut script was put in use in 1036, and that 1038 was the year when the translation of the Buddhist Canon was begun and Weiming Yuanhao claimed to be the equal of the Chinese emperor, then we have all grounds to assume that the principal purpose of the invention of the Tangut script was to translate the Buddhist Canon, which was certainly supposed to form the foundation of the new state. The appearance of such an ambitious state on Chinese borders was a ground-shaking event, since it manifestly violated the Far Eastern traditional notion according to which China was the centre of civilization, whereas all other peoples were perceived as barbarians.

Beyond doubt the translation of the Buddhist Canon was the main event in the spiritual life of the eleventh-century Tangut Empire, and it certainly would deserve a special chapter (see Shi 1988, pp. 64-72). And yet, Dunnell mentions it only in passing (e.g. pp. 37, 46, 47, 63). She even fails to include it in the «Brief Chronology of the Main Events in Xia History» (pp. XXI-XXV), where for 1038 only less significant events are mentioned [7]; similarly, 1094 comes immediately after 1086, thus leaving the completion of the translation in 1090 out of consideration [8]. This reveals a certain inclination on the part of Dunnell for reserving her attention to detail, at the cost of leaving out problems of great importance for the Tangut Empire.

The same propensity again manifests itself in Dunnell's description of an excellent Tangut engraving set as the frontispiece of her book, representing the team of translators of the Buddhist Canon (pp. 65-67), with the State Preceptor {1}[9] *pne sɨ.ɛ mɨ.*, or «Bai Light of Wisdom», (Dunnell renders the name as Bai Zhi-guang 白智光) occupying the centre of the composition, his figure being the largest in the engraving. The empress and emperor are depicted at the bottom. One is struck in Dunnell's description by the discrepancy between the detailed account of the scenery (the reader learns about pens, paper and texts on the benches, the collars of the monks' robes, the floral print of the drapery, which is repeated on the short-sleeve robe of one of the monks, etc.), and the absence of a simple enumeration of the Tangut captions in cartouches. Neglecting the captions results in erroneous identification of the figures and in misinterpreting the whole engraving.

Since this engraving is of great importance for the book under review, let me try to fill some gaps in its description, without however pretending to provide a thorough study of it.

Now held in Beijing Library, the engraving survives in a Yuan edition of the Tangut translation of the sutra *Xianzai xian jie qian faming jing* 現在賢劫千佛名經. There are altogether thirteen Tangut captions, some of them

partly translated by Dunnell, some not even mentioned [10]. The caption at the top of the engraving, above the main figure (let us call it no. 1) consists of the fourteen characters {2} *a 'won lhei 'u tś jụ vje mḭ̱ẹ rại ngụo lhiə ndzḭ̱e phê sḭ̱e mḭ̱.* I translate it «The one in charge of the translation of the whole [Buddhist Canon, who has] Calmly Completed [the translation], State Preceptor Bai Light of Wisdom» [11]. It seems entirely justified to assume that the collocation {3} *rại ngụo,* «Calmly Completed», is the title Bai Light of Wisdom received in addition to his previous title, State Preceptor — it is known that Bai Light of Wisdom held the latter post in the reign of Huizong (1068-1086) (see Shi 1988, p. 143). In all likelihood, the title «Calmly Completed» was added in 1090 (under Huizong's son, Chong-zong), when the translation of the Canon was completed.

The caption near Bai Light of Wisdom's left hand (no. 2) and the one near his right hand (no. 3) [12], each having five characters, are bound together, characterizing the team of translators depicted in the picture: no. 2{4} *lhei mḭ̱ẹ 'wụ mbḭ̱ẹ ndźwḭ̱,* The assistants of the Translator», and no. 3{5} *ngwei mụ 'ạ tshieuı ndzḭ̱wo,* «Monks and laymen [altogether] sixteen persons». Above each of the eight monks, on his left or right side, is a caption giving his name (nos. 4-11). Dunnell supplies the reader only with the romanization of the Chinese equivalents of the surnames (the first character, sometimes the first two) given in the captions, leaving the given names out of consideration. I am unable to identify some of the Tangut names in the respective captions since they are not clearly visible in the reproduction. I have therefore to refer the reader to the Chinese equivalents of the names (surnames and given names) in Shi Jinbo's publication (1988, p. 76).

There are two more Tangut captions in the engraving: to the left of the figure of the Tangut Emperor (no. 12), and to the right of the figure of the Tangut empress (no. 13). (It would seem that out of thirteen captions, only these two were translated by the author.) They inform us that these figures represent respectively the emperor and his mother, the empress dowager. Caption no. 12 (five characters) reads {6} *ngi sweuı 'ḭ̱ẹn ngwə ndzwḭ̱,* «The Son, Emperor, [whose] enlightenment is growing» (Chinese zi ming sheng huangdi 子明盛皇帝) huangdi 大明皇帝, «Emperor of great enlightenment (p. 67). If the Tangut verb {7} *'ḭ̱ẹn,* «to grow up», «to rise», could stand for the character {8} tha, «great», as was suggested by Shi Jinbo (1988, p. 74 n. 2), followed by Dunnell (see below for details), but which I doubt very much, this Tangut verb as an attribute would precede the noun it modifies, whereas in the collocation ming sheng it follows it.

The cartouche no. 13 (six characters) accompanying the figure of the Tangut empress bears the following inscription: {9} ma *ljon ż ḭ̱ə ngwə ljẹ ndzwon,* «The Mother, Empress dowager Madame Liang». During the eleventh century

there were two mothers of Tangut emperors who were dowagers and were named Madame Liang: the mother of Huizong and the mother of Chongzong (r.1086–1139).

Dunnell identifies the one in the engraving with the first Madame Liang, the mother of Huizong, and consequently the emperor as Huizong himself. Here again she follows Shi Jinbo, who suggested that the title in the cartouche alongside the figure of the emperor, sheng ming huangdi 盛明皇帝 (I render this collocation as ming sheng huandi 明盛皇帝) stands for da ming huangdi (Shi 1988, p. 74). Since the title of Huizong includes the collocation darning 大明 (p. XVIII), it means, in Shi's opinion, that the emperor in the engraving must be Huizong. It seems that Shi Jinbo equalled the verb sheng with the adjective da 大, as we saw, in his desire to accomodate the collocation ming sheng to the collocation ming da 明大 (Tangut word order) found in Huizong's title.

I believe that the title given to Bai Light of Wisdom, who was known to be a guoshi (State Preceptor), is the key for dating, and consequently for interpreting, the scene depicted in the engraving. Since Bai Light of Wisdom's title guoshi is preceded here by the collocation «Calmly Completed [the translation of the whole Buddhist Canon]», we have the best reasons to assume that the scene took place in 1090, the year when the translation of the Canon was completed. By that time Huizong had already passed away and the infant Chongzong (b. 1084) had ascended the throne. The emperor's title in cartouche no. 12, «The Son, Emperor, [whose] enlightenment is growing», clearly points to the fact that he is a child still growing up, and whose enlightenment (in Buddhist teaching) is growing up as well. At the moment he is inferior to his father, Huizong, whose enlightenment was great (cf. collocation ming da in Huizong's title). The emperor's young appearance (which obviously puzzles Dunnell in connection with Huizong, see p. 67) supports my supposition that here we have Chongzong in 1090.

In short, we can claim that the Empress Dowager and her Son as depicted in the engraving are just those who are mentioned in the Liangzhou stele (lines 10 and 13 of the Tangut text), to wit, Madame Liang and her son Chongzong.

In all probability, the engraving, no doubt considered as an icon (or a sacred picture) in the Tangut Empire—note the haloes surrounding the heads of eleven personages—was made to commemorate the great event that was the completion of the Tangut translation of the entire Buddhist Canon in 1090, all those involved being shown in the picture. The exact date of execution is unclear. Being found in a Yuan edition, it could be a reprint from an earlier woodblock; but one cannot exclude the possibility that the engraving was indeed cut in Yuan times. However, I am more inclined to believe that it was executed shortly (?) after 1090, and repeated in the Yuan edition. This is because the images of the monks are not conventional: as Dunnell puts it, «The eight monks are all highly individualized in features» (p. 65), and we can even distinguish them by their nationality.

Thus, rather miraculously — in spite of Dunnell's ignorance — the engraving that commemorated the completion of the translation of the Buddhist Canon in the Tangut Empire in 1090 has found its right place on the frontispiece of a book devoted to Tangut Buddhism in the eleventh century [13].

This having been said, as a philologist I will rather concentrate on the Tangut written materials and on their interpretation in the book, leaving a more profound and professional estimation of its historical aspects to more competent scholars.

Let me start with a general remark. Regrettably, despite the fact that nowadays one cannot imagine a Chinese, Russian or Japanese publication on Tangut subjects without Tangut characters, Dunnell does not include them in her book. Obviously this was in keeping with the publisher's demand. Instead of Tangut characters, Dunnell gives romanizations of their Chinese equivalents. But such an approach to Tangut texts raises the question whether she takes into account the grammatical differences between Tangut and Chinese. Since Dunnell herself does not inform the reader about her solution to this important problem, I have looked through the «Select Glossary of Chinese Names and Terms» (pp. 243-252). Strange as it may appear, Dunnell has not worked out a unified approach: the book includes Chinese romanizations of Tangut collocations which follow either the Tangut word order, or the Chinese word order. Thus, on p. 244 of the Glossary, the honorary title of Huizong is first given in Chinese word order (*Chengde guozhu shengfu zhengmin darning* 成德國主盛福正民大明) , and later on the same page appears in Tangut word order (*decheng guozhu [zhiguang] fusheng minzheng [shouyi] mingda huangdi Weiming* 德成國主〔智光〕福盛民正〔壽益〕明大皇帝嵬名). The honorary title of Chongzong on p. XVIII follows the Chinese word order (Shengong shenglu dejiao zhimin renjing 神功勝祿德教治民仁淨) , but in the Glossary (p. 248) the Tangut word order is preserved (*shengong shenglu dejiao minzhi renjing huangdi* 神功勝祿德教民治仁淨皇帝) The title of the preface to the Tripitaka in Tangut translation is given in Chinese word order («*Da Bai Gao Guo xinyi sanzang shengjiao xu*» 大白高國新譯三藏聖教序, p. 244—the Tangut word order would be «*Bai Gao Guo Da xinyi sanzang shengjiao xu*» 白高國大新譯三藏聖教序, cf. Shi 1988, p. 283), whereas the honorary title of Chongzong's mother, Empress Liang, retains the Tangut word order (*zhisheng luguang minzhi liji desheng huang taihou* 智勝祿廣民治禮集德盛皇太后, p. 252); and so on.

Let us turn to the Liangzhou stele inscription itself. The stele has been an object of scholarly research for about 170 years (a concise history of its study is given in the «Chronology of Sources Recording or Discussing the Inscription of the Gangtong Stupa Stele», pp. 173-178). While most of the literature deals only

with the Chinese inscription, the publications of the last decades include several studies of the Tangut inscription as well[14].

Out of the studies listed in the «Chronology» I will use in this essay three publications dealing with the Tangut text of the inscription (henceforth leaving the Chinese part of the stele out of consideration), namely, those by Nishida Tatsuo (1964), Chen Bingying (1985), and Shi Jinbo (1988). In all three the Tangut inscription is supplied with a reconstruction of the Tangut text and a translation (Nishida translates it into Japanese and English, whereas both Chinese authors translate it into Chinese). Nishida also provides a transliteration of the Tangut text.

Dunnell does not provide a reconstruction of the Tangut text, referring the reader to Shi Jinbo's work instead (see p. 120, where she uses the word «transcription» instead of «reconstruction»). Had she done so, the book's usefulness would have been doubled since it would have saved the reader the inconveniency (even for the specialist hardly a small one) of having to look for the Chinese book and check the translation of the text. On the other hand, the author (instead of doing the reconstruction?) has attached the rubbings of the Tangut text (pp. 163-167). Regrettably, however, they are rather difficult to use since the stele's 28 columns of Tangut text, running from top to bottom, have been cut into five horizontal (!) portions: as a result, in the first portion (p. 163) the reader gets the first eight characters of each of the 28 columns, in the second portion (p. 164) he gets the characters nine to twenty-three, and so on, but the complete text of a single column never appears.

Dunnell states that she used the Tangut rubbings of the stele from Beijing, which Shi Jinbo made available for her inspection (pp. 120 and 218 n. 7), whereas Nishida Tatsuo «used rubbings found in the collection of Professor Naito Konan, the great Japanese sinologist of the early twentieth century, in the archives of Kyoto University's Jinbun kagaku kenkyu so [sic]» (p. 177 n. 16). But we are not informed of what the differences between these two rubbings could possibly be, and the author's claim that she uses «the best available transcription of the Tangut text» (p. 178) suggests that there might be some misunderstanding concerning these two terms—the «rubbings» and the «reconstruction of the text» (or, in Dunnell's terms, its «transcription»). It would seem that rubbings made from the same stele should have to be more or less identical, while the reconstruction of the text of the same rubbing by different scholars may differ. Comparing the reconstruction of the Tangut text in Nishida's and in Shi Jinbo's books shows that the latter managed to fill some gaps (sometimes rather doubtfully, see note 17) in the former's reconstruction.

In my opinion, the problem of reconstructing the Tangut text still exists, since even a cursory reading of it has revealed some characters obviously misread by previous scholars. As an example I will cite a passage from line 21 (T21 in the author's designa tion): {10} *ndzi̱ wo khạ mi ' jụ mei su tsə̈ żə̈ ndźjwe vjạ?*[15] This is

translated by the author as: «... human destiny lacks constancy, like autumn dew or summer blossoms to the eye» (p. 124), to which the following note is appended: «I have not yet identified the source of this metaphor» (p. 226 n. 59). What happens is that Shi Jinbo (whose reconstruction Dunnell is using) has mistakenly taken the collocation {11} *kā we*, «mirage», for {12} mei su, «like an eye», this being due to the fact that in their appearance these characters are partly alike[16]. The whole sentence should there fore be translated as: «... human destiny lacks constancy, like mirages, autumn dew and summer flowers.» This suggests that the first part of this sentence—in the author's translation, «Human bodies have no substance and resemble bubbles in the tide or in the plantain»—is to be reconsidered as well, since the two passages are identical in construction: 11 characters divided into 4 characters (noun + noun + negation + verb) + 7 characters (two-syllable collocation + two-syllable collocation + two-syllable collocation + verb «to be alike»). Thus it seems that Dunnell's translation of the sentence misses at least one comparison.

I have to admit that Dunnell's translation of the Tangut text of the stele has been a disappointment to me, not because of occasional mistakes—dealing with an extinct and poorly studied language they are inevitable—but because it reveals her erroneous notions about Tangut grammar (and I do wonder where she got such strange ideas about it). Since there is a risk that readers of this book—the first in English on the subject—may rely on Dunnel's grammatical claims, it seems to me necessary to point out some of the wrong notions.

In Dunnell's opinion, the attribute in Tangut stands after the word it modifies («... a noun followed by its modifier, as Tangut grammar dictates...», p. 218 n. 10). In reality, the attributes in Tangut stand in front of the nouns they modify, except for adjectives, which follow them. Thus, the collocation in T23 (p. 125), «grain» + «treasure», is translated by Dunnell as «precious grains», when it conveys the idea that «our Tangut treasure is grain» (cf. Nishida's correct rendering of the same collocation as «treasure grain», 1964, p. 173). Dunnell's translation of the collocation {22} *ndzi wo ɣon*, «man» + «iron», as «iron image» (p. 123, T15), does not agree with the rules of Tangut grammar either [17]. Proceeding with her idea that any modifier stands after the word it modifies, she argues that Tangut personal names consisting of a name of animal + the noun «gold», e.g. «dog gold» (p. 225 n. 53) and «horse gold» (p. 227 n. 66), mean, in these two examples, «golden dog» and «golden horse» respectively [18]. At the same time she correctly translates such collocations as jin kou 金口, «gold» + «mouth», and jin tou 金頭, «gold» + «head», as «Golden Mouth» (i.e. Buddha) (p. 121, T5) and «golden crown» (p. 123, T14) respectively, when we would have expected her to translate «the mouth's gold» and «the crown's gold».

Dunnell's strange notions of Tangut grammar suggest that, indeed, she is

not even familiar with Nishida Tatsuo's «Outline of the grammar of the Hsi-Hsia language» published in English in 1966. In this work, Nishida has clearly formulated the main rules of Tangut word order [19]. Taking this into consideration, I do not understand, to tell the truth, what Dunnell means when she says: «I try to stay as close as possible to the original grammatical structure [of the Tangut text] and literal meaning» (p. 120) — if she means her own erroneous ideas about Tangut language structure, then the translation of the text at least is not reliable.

Turning from grammatical correctness to the contents of the translation (which actually is just the same), I would like to stress the fact that, since Dunnell's translation of the Tangut text is nearly devoid of question-marks, an inexperienced reader will certainly get an impression that everything in the text is clear for the translator and that nowhere does she feel dubious about her translation. This is definitely a misleading impression.

The Liangzhou stele inscription abounds in Buddhist expressions. However, as we have already observed («mirage» in T21), even standard Buddhist collocations are not always understood by the author. I doubt very much the translation «In one kalpa all was completed» (p. 124, T19), since the standard Tangut translation for «kalpa» is {23} ka, whereas in the inscription we have another character, viz. {24} tseui (Chen 1985, p. 171 line 19; Shi 1988, p. 244 line 19), meaning «storey». The sentence «In one kalpa all was completed» would indicate a rather long period of time, and those who were repairing the stupa would hardly say that they had done the restoration in one kalpa. I believe that the character {24} tseui means here «storey of the stupa», whereas the verb {25} a to, which Dunnell translates as «to be completed», actually means «to ascend», «to go up» [20]. Thus, the whole sentence is to be translated: «If one ascends the first storey of the stupa, [one] first of all gets (finds?) the paths on the earth [and one's] heart rejoices.» The next sentence in the same line is obviously a continuation of the one just translated: «If one inspects all the seven storeys of the stupa, [one] receives equally grace and wisdom and reaches Buddha's dwelling [21]».

If such is the situation with Buddhist contents, I strongly suspect that the hints connected with Tangut indigenous notions, most of which are yet not known to scholars, are not revealed in the book either (e.g. T22). Out of many picturesque comparisons in the text, I myself can explain only one passage from T22 (pp. 124-125): «/We/ pray ... luxuriant intelligence of the divine mind swell endlessly, like the silver crests on the golden sea...». The collocation {32} *leur so kę i ngọn*, translated by Dunnell as «the silver crests on the golden sea», actually is a purely Tangut expression consisting of two parts: (1) {33} *leur so*, «White and Lofty», and (2) {34} *kę i ngọn*, «Golden Sea». «White and Lofty» stands for a mountain, whereas the «Golden Sea» stands for the Yellow River. The collocation «White and Lofty», here expressed in Tangut ritual language (Kepping 1996), corresponds to the collocation {35} *phõn mbin*, «White and Lofty» in common language. This

collocation being a metaphor for the Tangut state is included into the indigenous name of the Tangut state [22], and the Liangzhou stele inscription begins with this name (p. 120, Tl). Thus, the passage translated in the book as «the silver crests on the golden sea» is a metaphor for the Tangut state expressed in Tangut ritual language. The whole sentence is to be translated: «Let the splendour and the breadth of the divine mind be constantly increasing like the [inseparable union of] the White and Lofty /Mountain/ and the Yellow River (i.e., like the Tangut State itself)!» One should stress that in this sentence the authors of the inscription used ritual language in naming the Tangut state: thus it seems that they wanted the inscription to be more in keeping with Tangut indigenous notions than they could afford to admit openly. It would seem that Dunnell should have singled out such obscure passages admitting openly the fact that we are still far from understanding many Tangut indigenous notions, or at least supplying the translation of such passages with a question mark.

The source of Dunnell's language problems lies in the first place, I believe, in her indirect (that is, via Chinese) approach to Tangut. As she asserts:

> Translating from Tangut requires several stages. For better or for worse, in the first stage I find it natural to produce a literal Chinese rendering of the Tangut passage. Many Tangut words have Chinese equivalents, especially if they are loanwords or caiques; many do not. This intermediate stage is not yet a translation, properly speaking; it is a tool for identifying and establishing any relationship between the Tangut text and a hypothetical or real Chinese analog. In the second stage I try to establish the meaning of the passage through an English translation. If, to cite a simple example, a Tan-gut text is a translation of a Buddhist sutra from a known Chinese version, then the latter will help immensely in arriving at a meaningful translation. The 1094 stele inscription, in contrast, presents bilingual texts that are not translations of each other or of a hypothetical original (p. XIV).

While three grammars of the Tangut language are available today (Nishida 1966; Sofronov 1968, vol. 1; Kepping 1985), not to mention dozens of articles on Tangut grammar, it seems strange, to say the least, that a scholar should still work on a Tangut text the way the pioneers of Tangut studies did in the 1930»s. As a result of her «multistaged» approach to the Tangut language, the author allows herself to be led with excessive confidence by the Chinese text of the inscription when it comes to understanding the Tangut part of it.

Having announced the principles followed in her translation of the Tangut text, the author then makes the following statement:

> In this book, I often give a literal Chinese rendering of a Tangut term rather than romanize it. Tangut romanization would be meaningless to 99 percent of my readers, whereas many of them will recognize the Chinese. If I say that Tangut term X translates literally into Chinese term Y, I am referring to stage one in the translation process; meaning has not yet been

> established. It gets even more complicated, however. Xia documents in Chinese and Tangut teem with multiple transliterations and translations of terms from both languages. Chapter 6 attempts to sort out the hybrid language of the stele inscription and to establish its possible meanings (pp. XFV-XV).

Regrettably, such «literal Chinese rendering» of Tangut terms have mixed up everything, so that the confused reader cannot tell the Tangut term from the Chinese. I suspect that the author confused herself as well. An example of such muddle is the term fan 番 discussed in chapter 6. Not informing the reader to which language (Tangut or Chinese) it belongs, Dunnell states: «... «Fan» usually means Tangut, but as I explain in Chapter 6, it can have other meanings depending on context» (p. XV). Dunnell gives the following definitions for the term fan: (1) Mi (=Tangut) (p. XIII); (2) Tangut (p. XV); (3) Tangut? Tibetan? Tangut and Tibetan? (p. 98); (4) Tangut and Tibetans (p. 99); (5) Tibetan (p. 36); (6) A mixed array of Inner Asians (p. 159). However, I suppose that while Dunnell thinks that she discusses the Tangut selfdesignation, in fact, she gives all the definitions of the Chinese term fan which are well-known and can be easily found, for example, in Cihai (p. 914). My supposition is corroborated by the following statement made by Dunnell on p. 98: «The Tanguts commonly used the Chinese word fan to translate their own ethnonyms...» It seems that such a statement needs no comment.

I strongly suspect that while writing her book Dunnell had no idea about the Tangut correspondences for such ethnonyms as Tangut, Chinese and Tibetan which are to be found in the Liang-zhou stele.

In any attempt to establish the meaning of ethnonyms in the Liangzhou stele, it would seem natural to begin with an examination of their usage in other Tangut texts. Since the 1094 stele is one of the earliest Tangut texts, all the other texts used for checking belong necessarily to a later period—the twelfth century. In the Tangut Codex often referred to in the book (e.g. p. 149), one finds a collocation of considerable importance for our purpose: {36} *mi żạ phə żɪ̣ə̣ lje*, «Tangut, Chinese and Tibetan young people» (Kychanov 1989, p. 159; text p. 514). Thus, {37} mi means Tangut, {38} *żạ* means «Chinese», and {39} phd means «Tibetan» (the ethnonym «Chinese» is of no relevance for us here). The Tangut self-designation {37} mi is rendered in Chinese as fan. This is supported by the title of the well-known Tangut-Chinese dictionary, «The Pearl in the Palm», which begins in the Tangut version with the collocation {40} *mi żạ*, «Tangut-Chinese», and in the Chinese version with fan-han, «Tangut-Chinese» (Nishida 1964, p. 186, line 1).

Another Tangut character with the meaning «Tangut» mentioned by Dunnell is {41} *ndźẽ i*. This term, included in the title of the empress dowager (pp. 68-69), is the word meaning «Tan-gut» in Tangut ritual language (Kepping 1996)[23].

As for the term {39} phd, its meaning as «Tibetan» is supported by its usage

in Tangut ritual songs (cf. Tang. 25 in the St. Petersburg Tangut collection): in a description of the surroundings of the Tangut state given in one of these songs, it is said that to the west of the Tangut state one finds the state of {42} phd ni (ni represents a collective plural suffix), that is, the Tibetans.

Let us now turn to the ethnonyms used in the Liangzhou stele inscription, bearing in mind that the Tangut and Chinese parts of the stele «are not translations of each other» (p. XIV). In what follows all the passages from the Liangzhou stele are given in Dunnell's translation. The ethnonym {37} mi, «Tangut», occurs in T7-8: «[the precious stupa or Liangzhou] became Tangut territory...» (p. 122)[24]. In the Chinese text the corresponding passage is apparently: «Moreover, it is now a hundred years since the state of Da Xia was founded, and possessed all the western lands...» (p. 127, H5). Thus, {37} mi is rendered into Chinese as «Da Xia», and not as fan. It is the only occurrence of the ethnonym {37} mi in the text.

The term {39} phd, «Tibetan», is found twice in the text:

1) «At the time when the Qiang troops reached Liangzhou...» (p. 122, T10). It seems that this passage is rendered twice in the Chinese text:

a) «... the Western Qiang invaded our borders and encroached on the territory of Liang» (p. 127, H6), and

b) «the Qiang invaded the border of Liang» (p. 130, H17);

2) «Supervisor of both Fan (Tibetan?) and Han monks at the Gantong Stupa» (p. 125, T25), or, in the Chinese text: «The superviser of both Fan and Han monks at the Huguo Temple...» (p. 131, H24).

So, in keeping with the Chinese text, Dunnell translates the same Tangut term {39} phd, «Tibetan», as «Qiang» in the first case and «Fan (Tibetan?)» in the second. It seems to me that in both cases it should be translated «Tibetan». Indeed, here we might well see the origin of Dunnell's confusion: using the Chinese corresponding word instead of the Tangut term, she has mixed up the Chinese fan, meaning «Tangut», and the Tangut {39} phd, meaning «Tibetan»[25].

Dunnell sometimes makes very strange statements on problems which lay beyond the scope of pure history. While discussing the problem of the «sinicization» of non-Han states and border dynasties in East Asia, of which the Tanguts are a good example, she states:

> In particular, the ideological requirements of defining «Chineseness» and the Chinese polity, whether the imperial state or its modern successors, have imposed unities and uniformities over the most diverse phenomena. Linguistics provides a good example. In the same way that the group of related «Chinese» spoken languages have for political reasons been considered dialects of one language, so too the Sino-Tibetan language family is considered by some scholars an arbitrary hypothesis kept alive for largely political purposes [26]. The proposed affiliation of Tangut with this language family, as an ancient member of its Tibeto-Burman branch[27], along with other factors, has meant that

> «Tangut» (Xi Xia or Dangxiang, in Chinese) has become a subset of the politicized category «Tibet» in contemporary Chinese discourse (pp. 10-11).

The affiliation of languages to a certain language family means only that these languages are regarded as going back to a common parent-language. The difference between modern Chinese and modern Tibetan that strikes the author so much has nothing to do with their respective shapes in prehistoric times. As a matter of fact, I have not heard of linguists dismissing the «Sino-Tibetan» (Dunnell's quotes) theory: on the contrary, international conferences on Sino-Tibetan languages and linguistics have been quite successfully organized by the University of California, Berkeley, for about thirty years.

Dunnell's approach to the romanization of Tangut names is unsystematic, even though she states that she uses Sofronov's system (p. XVI). Thus, for the first syllable in the first name appearing in the Tangut text of the Liangzhou stele— Mingwang Qi'e (p. 121 T2) — she surprisingly gives afanqie reading from the dictionary «The Sea of Characters» (Wenhai): ming. As she explains:

> Nevskii has registered this name in his dictionary, but does not cite the source (Tangutskaia filologiia [Moscow, 1960] 1: 195) or give a reading. The first graph [of the name Mingwang Qi'e] occurs in another name in T24, rendered mai in the corresponding name H22. In Wenhai 44.212, it has a fanqie reading of «ming» (p. 220, n. 15).

Here Dunnell neglects Sofronov's reading *mbei* (Sofronov 1968: 2, p. 364, no. 3913), which she has correctly used in the name Mai Horse-Gold (T24) (p. 227 n.66). It would seem that for her there is something mysterious in the name of Mingwang Qi'e: having stated that it has no equivalent in the Chinese text (p. 145), she nevertheless gives the Chinese characters for this name in the «Select Glossary...» (p. 247), without telling us where they came from.

Another example of Dunnell's inconsistency concerns the name Mai Horse-Gold (Mai Majie in the Chinese text). In her opinion, the second character in the name is «*rei* (Tongyin 同音 47B47), which means «horse», or *mbaw* (Tongyin 8A48) which transliterates the sound «*ma*» in names and terms...» (p. 227 n. 66). Citing the Tongyin, i.e. using Li Fanwen's system of romani-zation, she makes some more mistakes: according to the Tongyin the reading of the second character is *ɤɤe* (47B47) (Li 1986: 439), and that of 8A48 is *mlar* (Li 1986: 234). Thus it would seem that the speculations on Tangut names which, let us note, occupy more than ten pages («Names and Titles: Chancellery Practice in a Multiethnic Empire», pp. 145-156) are to be read with certain caution at least.

This nicely and neatly printed book abounds in inaccuracies and slips resulting from carelessness. For the same Tangut character we may get three different readings. One finds at least four variants of romanization for the indigenous name of the Tangut Empire — that is to say, «The Great State of White and Lofty» : (1) *Gao Bai Da [Xia] Guo* 高白大[夏]國 (p. XIV); (2) *Bai Gao Da [Xia] Guo* 白高大[夏]國 (p.

140); (3) *Bai Gao Da Guo* 白高大國 (p. 27); and (4) *bai gao guo da* 白高國大 (p. 218 n. 8) [28]. The romanizations of Chinese (as well as Tan gut via Chinese) collocations in the indexes do not coincide with those in the text: there are inconsistencies in writing syllables together (or not), in the order of syllables, in capitalizing, etc. In general, the translation of the Tangut part of the Liangzhou stele also shows traces of haste (see for example note 24).

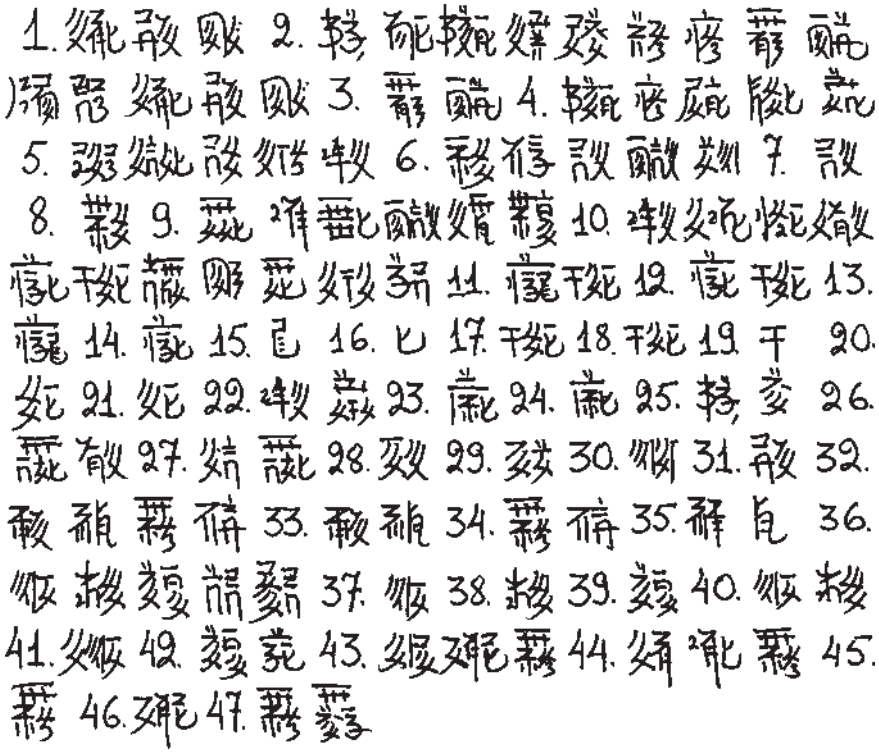
Resulting from this carelessness, Dunnell's ideas are not always well enough expressed. See for an example p. 235 n. 147: ««Overseer» translates wugu, a Chinese spelling [sic] of the Tangut u kha, normally rendered in this text asjian, and generally in Chinese as toujian» Chinese, as well as Tangut, characters (ideograms) cannot transliterate a foreign word (cf. p. 235 n.145, p. 240 no.42, etc.). Likewise, the lack of clearness in Dunnell's writing is evident in her statement on p. 145: «Excluding the two shorter and earlier Buddhist inscriptions discussed in Chapters 2 and 3, for which no original steles or Tangut versions survive, [the Liangzhou stele inscription] is the only such document extant for the eleventh century ...». It would seem that Dunnell wants to say that the Liangzhou stele inscription is the only Tangut inscription extant for the eleventh century, while from the same century we have only two more texts (not inscriptions!) representing Tangut prefaces to the Tangut translations of Buddhist sutras (Shi 1988, pp. 234, 239) — she discusses these two prefaces on pp. 46 and 64 respectively.

The carelessness becomes especially noticeable in the scholarly apparatus. As we have seen, it is difficult to use the photorepro-duction of rubbings (pp. 163-172). The title of the first index, «A Select Glossary of Chinese Names and Terms» (pp. 243-252), is puzzling: why Chinese, and not Tangut names and terms, as it would have been natural to expect? The «Index» (pp. 271-278) seems to be incomplete[29]. The indexes do not supply the reader with all the names of certain persons, e.g. the founder of the Tangut Empire Weiming Yuanhao, who is mentioned in the book as Jingzong (p. 36), Nangxiao (p. 37), Fengjiao cheng emperor (p. 46), and Feng emperor (ibid.), is listed in the «Index» only as Weiming Yuanhao (Jingzong). He is, incidentally, absent from «A Select Glossary...», when apparently all the other Tangut emperors bearing the surname Weiming are included (see p. 250). Though listing more than 250 items, the «Bibliography» (pp. 253-270) lacks some significant works, which no doubt were used by the author, such as the first history of the Tangut state published outside China (defined earlier by Dunnell as «the first modern Western summary of Tangut history», see Dunnell 1994, p. 676), viz. the work of E.I. Kychanov (1968) — but its review by Nishida Tatsuo is included in the «Bibliography» (p. 263); the Russian translation of the Liangzhou stele by the same author (Gromkovskaja et al. 1978); the first biography of the founder of the Tangut state (Bai Bin, 1988); and more.

This book, as I said at the beginning, was long awaited. Being the first volume written in English on Tangut matters it certainly will, despite all its shortcomings, serve as a manual of Tangut history for more than a generation of scholars. I was deeply impressed by the scale of the work accomplished by Dunnell inasmuch as

she has gathered all the data on the eleventh-century Tangut state available to her. But the style of this work is much in keeping with the genre of popular science: it is fascinating to read, but not meant to be cited. As for the Tangut written materials, it is with deep chagrin that I have to admit that they have been arranged here in such a way that one has no real access to them.

List of Tangut characters



Notes

[1] Dunnell is the author of the *Cambridge history of China* section on the Tangut state (1994); for a bibliography of her works see p. 255 in the book under review.

[2] Dunnell claims that Shi Jinbo's «vast corpus of published works forms a critical foundation for my own research» (p. X). It would seem, however, that she tends to follow too faithfully Shi's translations and interpretations of Tangut written

materials. As a result, she repeats his errors and, as she sometimes reproduces Tangut collocations in the Chinese word order (which in Shi's translations intended for Chinese readers is quite natural), she confuses her Western readers supplying them with an irritating mixture of Tangut-Chinese «hybrid» language. I will come back to this problem below.

[3] Dunnell uses my initial translation of the name of the Tangut state: «The Great State of White and High». As it happens, I now prefer the name suggested by G. van Driem of Leiden University: «The Great State of White and Lofty».

[4] One may regret that this pioneering book, which presents a quantity of new data of interest not only to Tangut specialists but also to specialists of Inner Asia in general, should not have a more analytical table of contents, which would have helped the reader to orient him/herself in this mass of valuable information. Let me provide here a list of the chapter and subchapter headings, which will show both the breadth and the detailed character of Dunnel's research:

Chapter 1: Introduction: [Introduction], pp. 3-7; State Formation and Rulership: Some Theoretical Considerations, pp. 7-12; Xia State Formation: Some Historical Considerations, pp. 12-18; Buddhism and Monarchy in Chinese History, pp. 18-26.

Chapter 2: Buddhism and Monarchy in the Early Tangut State: [Introduction], pp. 27-29; Inner Asian Buddhism in the Late Tenth and Early Eleventh Centuries, pp. 29-34; Buddhism and the Emerging Xia State, 1007-1032, pp. 34-36; Buddhism and Imperial Ideology under Weiming Yuanhao, pp. 36-49.

Chapter 3: Buddhism under the Regencies (1049-1099): [Introduction], pp. 50-52; From the Mocang Clan to the Liang, pp. 52-63; The Sangha under the Regency, pp. 63-71; The Monarchy in Political and Spiritual Crisis, pp. 71-75; The Qingtang Nexus, pp. 75-77; End of an Era, pp. 78-83.

Chapter 4: A History of the Dayun (Huguo) Temple at Liangzhou: [Introduction], pp. 87-88; The Early History of the Temple, pp. 88-90; The Liangzhou Temple in the Tenth and Eleventh Centuries, pp. 90-91; Development of a Stupa Cult, pp. 91-94; On the names Huguo Si and Gantong Ta, pp. 94-99; The Economy of Temple Restoration, pp. 99-101; Reading the Restored Stupa, pp. 101-104; The Dayun Temple in the Ming and Qing Periods, pp. 104-109; The Qing-ying Si [illegible] and Its Relationship to the Dayun Si, pp. 109-113; The Qingying Si: Stupa Worship in the Qing, pp. 113-116; Conclusion, pp. 116-117.

Chapter 5: Annotated Translation of the 1094 Stele Inscriptions: [Introduction], pp. 118-120; Translation of the Tangut Text, pp. 120-126; Translation of the Han Text, pp. 126-132.

Chapter 6: Reading Between the Lines: A Comparison and Analysis of the Tangut and Han Texts: [Introduction], p. 133; Structure, Style, and Authorship, pp. 133-137; The Buddhist Vision of State, the State Vision of Buddhism, pp. 137-139; The Rhetoric of Politics and Ethnicity, pp. 139-145; Names and Titles: Chancellery Practice in a Multiethnic Empire, pp. 145-156.

Chapter 7: Conclusion, pp. 157-160.

[5] My assumption that the Tangut state represented a Tantric Buddhist Kingdom (Kepping 1994, p. 373)—a comparable modern example being Bhutan— certainly requires more basis than what I have been (and still am) able to propose. In any

case, I agree with Dunnell's objection to the tendency among many modern scholars (such as E.I. Kychanov or Shi Jinbo) to characterize the twelfth century Tangut state as basically «Confucian», in both spirit and practice (pp. 24-26). I, too, see no grounds for such a claim, and the fact that the Tangut part of the Liangzhou stele fails to mention the Confucian teachings, whereas the Chinese part does, should be considered quite significant.

[6] One will appreciate the full scale of this endeavor when remembering that neither Japan, Korea or Vietnam had any intention in the eleventh century to translate the Buddhist Canon: they were quite content with the Chinese text of the Tripitaka (in Japan and Korea the Buddhist Canon was translated only in the twentieth century).

[7] Under 1038 Dunnell gives the following information: «(*Xia* 夏 *Daqing* 大慶 3/*Tianshou Ufa yanzuo* 天授禮法延祚 1; *Song* 宋 *Baoyuan* 寶元 1; *Liao* 遼 *Chongxi* 重熙 7) Liao envoy protests death of Yuanhao's royal Khitan wife. Yuanhao supresses dissent in royal clan, carries out enthronement as first emperor of Great Xia, sends envoys to Song court» (p. XXII).

[8] In contrast, Appendix 2 in Shi Jinbo's book (1988: 334-342), which Dunnell claims she used while compiling her «Brief Chronology...», does not fail to mention the years 1038 and 1090, respectively, as the beginning and completion of the translation of the Buddhist Canon.

[9] The numbers in {} brackets correspond to those in the «List of Tangut characters» at the end of this essay.

[10] The picture on the frontispiece of the book lacks one figure with its caption (the one on the extreme right); it is therefore better to use the reproduction on the paper cover, where all the captions are visible.

[11] Dunnell «tears» caption no. 1 in two. The first part is given at the top of p. 66 as «Anquan 安全 («Calm and Complete»?) State Preceptor (guoshi 國師) Bai Zhiguang» (note the Chinese equivalent for the Tangut name — Zhiguang — which means that the reader, unless he looks into «A Select Glossary...» (p. 243), gets no idea of its meaning). The second part appears at the bottom of the same page as «Chief translator officer». It seems that, even following the translation given by Shi Jinbo, Dunnell was not able to cope with the Tangut text in this caption.

[12] Captions nos. 2 and 3 are not mentioned by Dunnell.

[13] Dunnell mentions one more Tangut engraving (in her words, a «block-print»), which accompanied the sutra Cibei daochang chanfa (pp. 70-71). Regrettably she knows only the publication of this engraving made in Japan in the 1930»s. This Tangut engraving, representing an illustration to a preface named *Cibei daochang chanfa zhuan* 慈悲道場懺法傳 preceding the sutra Cibei daochang chanfa, has been published in Russia (Kepping et al., 1987). The preface, translated into Tangut, relates the story of Liang Wudi and empress Xi. It would seem that the

story in Tangut differs from that related by Dunnell (p. 71).

[14] Regrettably, Dunnell has missed in her «Chronology» the Russian translation of the Tangut inscription of the stele (Gromkovskaja et al. 1978), but she does know it since the relevant information can be found in the notes (pp. 218 n. 9, 235 n. 149).

[15] Sofronov (1968, 2, p. 340, no. 2834) gives no reading for this character.

[16] The first character in the collocation {11} *kd we*, «mirage», is to be reconstructed as {13} not as {14} *mei*, «eye». These two characters differ only in their bottom right part: in {13} it is {15} , whereas in {14} *mei* it is {16}. As to the characters {17} *su*, «to be alike», and {18} *we*, «city», «wall» (Chinese equivalent cheng), they share the left part {19}, while the rest of the charac*ter* for {17} is {20}, and for {18}, {21}.

[17] Here Dunnell follows Shi Jinbo's translation of this collocation as tie ren (Shi 1988, p. 248, line 6 from bottom). This collocation lacking in the reconstructions of the Tangut text by Nishida and Chen, is an example of the «filling the gaps» I have mentioned earlier. I am not sure however that Shi Jinbo is correct in his reconstruction.

18 However, it should be kept in mind that the formation of personal names may differ from that of common names. S.E. Yakhontov (St. Petersburg University, personal communication, January 1997) has suggested that Tangut personal names including a name of animal + «gold» may indicate the person's birth year. Thus, Mai Majie is supposed to have been born in 1030 (horse + gold), so that by the time of restoring the stupa he was in his sixties, while Wo Qujie was born in 1010 (dog + gold), and was more than eighty at the time (incidentally, it was he who composed the laudatory ode, p. 124, T17). Such an explanation seems quite probable, even though more evidence is required.

[19] Nishida Tatsuo (1966, p. 568) has singled out «three representative types» of Tangut word order: «dharma + drum» = «drum of the Dharma», «drum + large» = «a large drum», and «drum + beat» = «to beat a drum». The «Bibliography» in the book under review (p. 263) does not list the second volume of Nishida's work, which includes the «Outline...»: only the first volume, with the study of the Liangzhou stele, is found here.

[20] The meaning «to ascend», «to go up» for the verb {25} a to is attested in Kepping 1979, p. 424, no. 632.

[21] This is my tentative translation for these two similarly-built sentences, each made of eleven characters. Since in Tangut indigenous texts we find an expres sion {26} «to look for a path», I suppose that the collocation in the first sentence {27} «earth + path», is to be translated as «path on the earth».In the second sentence, instead of the character {28} «man», I recon struct {29} ka, «equal». The words {30} «grace», and {31} «wisdom», in Tangut texts are

applied respectively to the «black-headed» and «red-faced» which appear in the next sentence (the last sentence in T19 on p. 124). Here, I believe, we are faced with an example of the intertwining of Tangut indigenous notions with Buddhism.

[22] Dunnell repeats several times (pp. XI, XIV, 181 n. 1) that she is using my translation of the indigenous Tangut name for the Tangut State, viz. «The Great State of White and Lofty (=High)», which she has even included into the title of her book. But strangely enough, she does not introduce my interpretation of this translation: had she seized the idea, she probably would not have overlooked the metaphor «White and Lofty + Yellow River = Tangut State».

[23] According to Dunnell the term fan (which one is not clear) is used in Tangut myths (pp. 13-15, 159). She states that Tangut «legitimating myths were both exclusive (we the Mi people) and inclusive (we are recognized leaders of the Fan)» (p. 159). Since she does not specify where in Tangut texts she has found such ideas, one cannot be sure that she is correct (mind her belief that any attribute in Tangut stands after the noun it modifies). If she has indeed understood the Tangut texts correctly, then we have to admit — in keeping with her understanding of the term pur— that the Tanguts regarded themselves as recognized leaders of a «mixed array of Inner Asians» (p. 159), which would certainly be an exciting piece of information.

[24] Dunnell's translation of this sentence represents a regrettable example of her carelessness. Obviously she has not chosen between the reconstruction of the Tangut text made by Shi Jinbo and the one by Nishida Tatsuo, enclosing both reconstructions between brackets—»[the precious stupa or Liangzhou]». At the same time, she has not put in brackets the word «territory», which is not in the Tangut text. In keeping with Shi Jinbo's reconstruction this sentence should be translated «After that the stupa became Tangut...» (that, after, stupa, Tangut, possessive particle, become).

[25] This is corroborated by Dunnell's speculations concerning two Tangut names: {43} [illegible] (T17), and {44} [illegible] (T24). The Tangut personal names in both cases are etymologically transparent and share the same structure: a noun denoting an animal + {45} [illegible] «gold». Thus, in the Tangut text we have respectively Wo Dog-Gold and Mai Horse-Gold. In the Chinese text these names correspond to Wo Qujie and Mai Majie (both in H22). Obviously, the etymology of these personal names was left out of consideration in the Chinese text and they were rendered in keeping with their reading (qu seems to be the reading of the Tangut word {46} [illegible] «dog»; the situation with ma is less simple — there are different opinions regarding the shape of the character: Shi Jinbo reads it as ma, Cheng Bingying as du). The only thing we can say for sure concerns the Chinese character jie: it is attested throughout the «Pearl in the Palm» dictionary as the Chinese reading for the Tangut word {45} [illegible] «gold» (see, for example, the collocation {47} [illegible] «Gold Star» (Venus), Nishida 1964, p. 191). But Dunnell puts it just the other way round, stating that{45} [illegible] «means metal, gold, and appears to be the «Tangut» reading of Chinese character jin» (p. 227 n. 66).

[26] Christopher Beckwith has dismissed the «Sino-Tibetan» theory, commenting that «contemporary political-racial considerations (rather than linguistic ones)

seem to be keeping Tibetan bound to Chinese» (The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs and Chinese during the Early Middle Ages [Princeton, 1987], 4, n. 2). Nonlinguists who study both Chinese and Tibetan may indeed wonder how any two languages could be more different. [Dunnell's note, p. 183-184 n. 25].

[27] K.B. Kepping «Elements of Ergativity and Nominativity in Tangut» in *Ergativity, Towards a Theory of Grammatical Relations*, ed. Frans. Plank (London and New York, 1979), 263. [Dunnell's note, p. 184, n. 26].

[28] Only the fourth is correct, whereas the first is really irritating, since the components of the fixed collocation «bai gao» are given in the impossible reverse order.

[29] Thus, Nishida Tatsuo, the author of the first English translation of the Liangzhou stele inscription, for some reasons is absent in the «Index», though many times mentioned in the book under review (e.g. X; 119; 196 n. 96, 99, 100; 197 n. 103; 202 n. 57, 58, 64; 203 n. 69, 70, 72, 73; 215 n. 68; 221 n. 28, 29; 226 n. 57; 229 n. 91; 231 n. 108; 232 n. 117; 234 n. 137; 235 n. 149; 236 n. 7). Nearly all the scholars of the Tangut field, some of whom have personally contributed to the study of Liangzhou stele, are absent from the «Index» (though present in the text of the book): Bai Bin (X; 197 n. 110; 241 n. 42), Ë. Chavannes (215 n. 69; 216 n. 84, 91; 225 n. 55), Chen Bingying (X; 199 n. 17), Gong Hwang-cherng (194 n. 66; 233 n. 130), Z. I. Gorbacheva (181 n. 3, 203 n. 69), E. Grinstead (181 n. 4; 196 n. 100; 203 n. 70), Huang Zhenhua (X; 187 n. 68), A.I. Ivanov(225 n. 55), B. Laufer (199 n. 24), R.Linrothe (XI, 182 n. 7; 203 n. 73), Li Wei (X; 241 n. 42), Luo Fucheng (232 n. 118; 233 n. 122), L.N. Men'shikov (225 n. 55; 236 n. 12; 237 n. 16), N.A. Nevskii (220 n. 15), Nie Hongyin (X; 182 n. 4; 187 n. 68; 233 n. 125; 235 n. 152), Niu Dasheng (X; 194 n. 69; 198 n. 7, 9), E. Sperling (182 n. 6), R.A. Stein (214 n. 59; 215 n. 67, 232 n. 115), Wangjingru (199 n. 15; 201 n. 54), E. Zurcher (203 n. 72; 233 n. 124), etc. For the names of those scholars who are included into the Index, often only part of the occurences in the book is given. Shijinbo who according to the «Index» (p. 275) is mentioned only twice (24, 28), in fact is met many more times (e.g. X; 186 n. 62; 187 n. 65; 197 n. 110; 200 n. 36; 201 n. 55; 202 n. 56, 57, 60-64; 203 n. 67, 68; 204 n. 74; 205 n. 89, etc.); G. Deveria (according to the Index, p. 272, one occurrence on p. 119) is to be found much more than once (232 n. 116, 117, 118; 233 n. 122; 234 n. 135; 235 n. 157), etc.

The Verb in Tangut *

It is quite understandable that today those who work with the Tangut material, as a rule were trained as sinologists, since the bulk of sources on the Tanguts, which is readily available, represents Chinese-language material (in the first place Chinese dynastic histories). However, today it has become clear, that Tangut material in many cases has to be considered in the context of Tibet.

The Tangut state (982—1227) widely known by its Chinese name — *Xi Xia* — had its own, indigenous name for the state — The Great State of White and Lofty, which means The Great State of the Union of the Female and Male Principles (= The Great State of Yab-Yum). Founded by people of mixed Tibetan and Turkic origin it was situated on the territory of present-day Ningxia Hui Autonomous Region and parts of Gansu, Shanxi and Inner Mongolia (China). A Buddhist kingdom with the Tantric tradition being the most popular among its population, it was an outstanding phenomenon in the history of Central Asia. Significantly, in 1038 the first Tangut emperor Yuan-hao (1032—1048) claimed to be the equal of the Chinese emperor. It was during his reign that an indigenous ideogrammatic script had been worked out. This script was estimated by its first explorers in the 20th century as the most complicated system of writing ever invented by a human mind (B. Laufer). It was the only state in the 11th century that undertook such a grandiose enterprise as translation and publication of the whole Buddhist Canon in its own script, and it was made in a record short time of fifty three years (cf. in China this process took a millennium).

The existence of such a state on Chinese borders was a ground-shaking event, since it manifestly violated the Far Eastern traditional notion according to which China was the center of civilization, whereas all other peoples were perceived as barbarians. And seemingly in this context the most irritating was the definition the Tanguts applied to their state — the State of the Center (cf. *Zhongguo* for China). This clearly shows that the Tanguts possessed their own world-view obviously different from the Chinese.

It goes without saying (mind their origin) that the Tanguts had a lot in common with the Tibetans. Obviously they have been following in the

* Paper presented at the 9-th seminar of the International association for Tibetan studies, Leiden, 2000.

Tibetans' steps while choosing the Tantric form of Buddhism and the process of translation of Buddhist texts was modeled after the Tibetans. It is interesting to note that they even had a female great teacher Meritorious Woman (second half of the 12th century), cf. the Tibetan great teacher Ma-gcig bslab-kyi s Gron-ma (1055—1149).

Regrettably, specialists in Tibet are not much interested in Tangut studies. May be they are hindered by the fact that Tangut language having a very complicated script is so far poorly studied. I hope that my paper devoted to the most important part of speech — the verb — will contribute to arising interest in Tangut studies.

1.A. Tangut language has a complicated system of verbal prefixes, which by their origin indicated the direction of the action.

There are six prefixes of perfective aspect (*a, na, ki, vie, ndi, tha*) which are in complimentary distribution, since in principle each Tangut verb is associated with one and only one of these prefixes (e.g., the verb «to be angry» can have only the prefix *a*, the verb «to receive» — only the prefix *ndi,* the verb «to drown» — only the prefix *na* and so on). It means that these six prefixes have one and the same meaning and it proves to be the meaning of perfective aspect.

When I have compiled lists of verbs which are associated with each of these six prefixes, it became clear that the prefixes were connected with certain directions of action: the list of verbs occurring with the prefix *a* shows that these verbs indicate an upward movement, whereas the list of verbs occurring with the prefix *na* shows that these verbs indicate the opposite direction, i.e. downward. Since the prefixes indicate opposite directions, it is possible to arrange them in the following pairs:

Prefixes of perfective aspect

a — na	upwards — downwards
ki — vie	here — there, inside — outside
ndi — tha	towards the speaker — away from the speaker

It is to be stressed that in the language of the 12th century these prefixes already do not show the direction of action, they are only aspect markers and their original meaning of direction of action was revealed only by means of lists of verbs associated with a given prefix.

1.B. There are five prefixes of optative mood (*in, nin, kin, viei, ndin*), which are much less used in the Tangut texts I have studied. Although data on the optative markers is rather limited, it still shows that these prefixes are also associated with certain groups of verbs. Therefore it was quite natural to conclude that the optative mood markers following the pattern of the perfective aspect markers were in complimentary distribution as well. My analysis of the usage of the prefixes of optative mood has revealed that:

1) each of the prefixes of the optative mood is associated with a certain group of verbs,

2) these verb groups coincide with the groups singled out as occurring with certain prefixes of perfective aspect,

3) the prefixes of optative mood originally expressed a certain direction of action, hence they can be arranged into pairs of prefixes juxtaposed by the direction they convey:

Prefixes of optative mood

in — nin	upward — downward
kin — viei	here — there, inside — outside
ndin — ?	towards the speaker — ?

Each optative marker correlates in principle with one and only one perfective aspect marker. Such pairs of prefixes of perfective aspect and optative mood I call prefixes-correlates:

Prefixes-correlates

perfective aspect		optative mood
a		*in* upwards
na	*nin*	downwards
ki		*kin* here, inside
vie	*viei*	there, outside
ndi	*ndin*	towards the speaker
tha	*?* (not attested)	from the speaker

The phonological correspondence between the perfective aspect marker and the optative mood marker which designated one and the same direction of action, reveals their common origins, since in general a pair of prefixes-correlates has one and the same initial consonant and an identical following vowel, while the difference between them lies mainly in the final consonant. Although the phonological resemblance within a pair of prefixes-correlates does not represent my primary argument for establishing a similar original meaning for the prefixes-correlates, nevertheless it strongly supports the idea that prefixes of optative mood were derived from the prefixes of direction of action, combined with a certain grammatical morpheme meaning optative (apparently something like *-*n*).

1.C. According to Chinese scholars, the category of direction of action is regarded as a distinctive feature of the ten languages spoken in *Chuanxi minzu zoulan* (according to Sun Hongkai, it is a strip of territory extended from southern Gansu and eastern Qinghai down through western Sichuan and southeastern Tibet to western Yunnan and the northern Burmese and Indian frontiers), which stands in contrast with both Tibetan and Loloish. These ten languages belong to the Qiangic branch of Tibeto-Burman languages.

The number of prefixes in the Qiangic languages varies from three to nine, but usually there are five to six prefixes altogether. The directional prefixes in these language may be united in pairs showing diametrically opposite directions:

upward — downward

here — there (inside — outside, upstream — downstream)

to the river — to the mountain

The system of directional prefixes is strikingly similar to the corresponding system in Pumi and Ergong. The similarity between the system of directional prefixes in Tangut and Pumi even includes details such as the grouping of the verbs according to the connection with a certain prefix.

It seems that the development of direction indicators into aspect (mood) markers which in Tangut language was almost completed, is still an on-going process in Qiangic languages.

Obviously Tangut language in its development has gone further than these modern TB languages, which had retained archaic features, viz. direction indicators.

2. After the verb in Tangut language may stand agreement markers and tense markers. The tense markers — *ndi* for the present tense and *si* for the past tense — follow the agreement markers.

The Tangut verbal agreement system, which concerns only first and second person singular and plural pronouns, is rather complicated.

There are three suffixes, agreement markers — *nga, na, ni* (*nga* is first person singular pronoun, whereas *na* and *ni* are homophonous respectively with second person singular pronoun and second person singular honorific pronoun). Being attached to a verb these suffixes show respectively agreement with the first person singular (*nga*), second person singular (*na*) and first or second person plural (*ni*). The verb never agrees with the third person pronouns, as well as with nouns.

The agreement of an intransitive verb does not present any difficulties, since the verb agrees with the only possible actant in the sentence (subject), in case it is expressed by a first or second pronoun (singular or plural).

The agreement of a transitive verb is much more interesting, since in this case there are two actants which can be expressed by first or second person pronouns and the verb agrees only with one of these pronouns. The rules are:

1) if there is only one pronoun in the sentence, the verb agrees with it irrespective of its function in the sentence,

2) if there are two pronouns in the sentence, the verb agrees with the one which stands for the object.

Thus, it means that, for example, the verb «to kill» in such Tangut sentences as «The hunter kills you» and «You kill the hunter» in both cases agrees with the second person pronoun (the first rule).

Whereas in such Tangut sentences as «I beat you» and «You beat me»

the verb agrees respectively with the second person pronoun and with the first person pronoun

The verbs of giving agree with the addressee in case it is first or second pronoun singular or plural. If the object has an attribute expressed by a first person singular pronoun, the agreement can be with the first person pronoun (examples with other pronouns are not attested).

Тангутские ксилографы в Стокгольме *

В этнографическом музее Стокгольма хранится небольшая коллекция буддийских текстов на тангутском языке. Эта коллекция уникальна тем, что в ней соединились тексты, изданные во время существования тангутского государства (1032–1227 гг.) и через столетия после его падения – такого нет в других европейских хранилищах тангутских текстов. Сопоставление тангутских текстов, изданных с разрывом в несколько столетий, свидетельствует о том, что «Великое государство единства мужского и женского начал» (так сами тангуты называли свое государство) представляло собой буддийское теократическое государство.

В составе коллекции также сохранилось уникальное предисловие ко всей Трипитаке на тангутском языке, из которого явствует, что Трипитака за годы существования тангутского государства издавалась по крайней мере два раза.

В Европе хранятся несколько коллекций текстов на мертвом тангутском языке, причем все они происходят из одного и того же источника – из засыпанного песками, покинутого жителями много веков тому назад города Хара-Хото (его обычно называют «мертвый город Хара-Хото», это современный город Хэйшуй во Внутренней Монголии, автономном районе Китая). Первооткрывателем знаменитого субургана (ступы) в Хара-Хото, где находились сокровища тангутского государства (огромное количество книг и свитков, ксилографов и рукописей, а также буддийские иконы, скульптуры, предметы культа и быта), был известный русский путешественник, член Российского Географического Общества Петр Кузьмич Козлов, который в 1908 г. во время своей экспедиции в Монголию и Сычуань нашел Хара-Хото; вторично он побывал там в 1909 г. Впоследствии туда направлялись экспедиции других стран – английская экспедиция А. Стейна в 1914 г. и шведская экспедиция Ф. Бергмана в 1927–1928 гг.

* Искренне благодарю Кафедру общего и сравнительного языкознания факультета искусств Лейденского университета (Нидерланды), где зимой 1991–1992 гг. у меня была возможность написать эту статью.

Естественно, что самой богатой и разнообразной по содержанию является коллекция П.К. Козлова, хранящаяся ныне в Санкт-Петербурге (письменные материалы находятся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской Академии Наук, а материальная часть – в Эрмитаже). Основную часть коллекции Института востоковедения в Санкт-Петербурге составляют буддийские тексты в переводе на тангутский язык, однако здесь имеются также и светские (небуддийские) тексты на тангутском языке – это, во-первых, оригинальные тангутские произведения и, во-вторых, переводы китайских светских текстов. Светские тексты составляют небольшую часть огромной коллекции в Санкт-Петербурге.

В научной литературе сведения о составе тангутской коллекции Стейна в Британской Библиотеке в Лондоне отсутствуют. Однако благодаря финансовой поддержке Лейденского Университета (Нидерланды) мне удалось в течение трех дней работать в Британской Библиотеке и познакомиться с хранящимися там тангутскими материалами. Стейн стоял во главе второй после П.К. Козлова экспедиции в Хара-Хото. Он привез большое количество тангутского материала – его коллекция в Лондоне насчитывает около четырех тысяч единиц хранения. К сожалению, в основном это фрагменты различной протяженности, причем многие фрагменты являются частями сочинений, хранящихся в Санкт-Петербурге. По-видимому, П.К. Козлов отбирал тексты хорошей сохранности, имеющие начало и конец, а Стейну пришлось довольствоваться тем, что не взял его предшественник.

Тем не менее я думаю, что некоторые фрагменты можно соединить вместе и в результате получить пусть не все сочинение полностью, но по крайней мере текст большего объема. Следует особо отметить тот факт, что в коллекции Стейна есть светские сочинения, причем большинство их уникально.

Экспедиция Ф. Бергмана, побывавшая в районе Хара-Хото после Козлова и Стейна, нашла здесь только буддийские сочинения в тангутском переводе.

Тангутское государство или как его называют в китайских источниках «государство Ся» или «Западное Ся», существовало с 1032 г. на территории современного Нинсяхуэйского автономного округа и части территорий современных провинций Шэньси и Ганьсу (все территории сейчас относятся к КНР). В 1227 г. оно было уничтожено монголами.

Величайшим культурным достижением этого государства было изобретение собственной, очень сложной иероглифической письменности, введенной в употребление в 1036 г. при основателе тангутского государства, императоре Юань-хао (1032-1048). Начало перевода буддийского канона на тангутский язык тангутские письменные памятники также связывают

с именем Юань-хао. Известно однако, что и отец Юань-хао Дэ-мин (1004–1031) также был буддистом.

Следует особо отметить тот факт, что из трех исповедавших буддизм некитайских династий – Ся, Ляо и Цзинь, каждое из которых имело собственную оригинальную письменность, только Тангутское государство (Ся), не стало использовать буддийский канон на китайском языке, как это делалось в двух других государствах, а предприняло и осуществило грандиозный по масштабу проект по переводу буддийского канона на тангутский язык.

Буддизм усиленно насаждался в тангутском государстве. Помимо перевода буддийского канона, строились буддийские монастыри, и специально для размещения полученной из Китая Трипитаки император Юань-хао в 1047 г. построил монастырь, расположенный в 15 ли от своей столицы. Для перевода буддийского канона была создана группа из 32 человек. Тангутские тексты отмечают, что для перевода канона приглашались уйгурские монахи. По-видимому, перевод буддийских текстов на тангутский язык велся на высоком профессиональном уровне. Юань-хао объявил праздничным первый день первого месяца каждого времени года и в эти дни чиновники и народ должны были выполнять определенный буддийский церемониал, что подняло буддизм в тангутском государстве на еще большую высоту (Ши Цзиньбо 1986: 67).

Буддийская литература переводилась на тангутский язык в основном с китайского, но были также и переводы с тибетского и санскрита. То, что буддийский канон переводился на тангутский язык прежде всего с китайского языка, Н.А. Невский объяснял наличием в Китае переводов почти всей Трипитаки, тогда как в Тибете этого еще не было (Невский 1960: 81). Судя по китайским источникам, тангутские императоры неоднократно просили Трипитаку именно в Китае, отдавая за нее лошадей и другие ценности.

Буддийские тексты начали переводиться на тангутский язык в 1038 г., т.е. уже через два года после изобретения письменности, и за пятьдесят лет был переведен практически весь канон: согласно тангутским источникам, к 1090 г. были переведены более 3570 цзюаней буддийских сочинений, а это означает, что ежегодно переводилось по 670 цзюаней (Ши Цзиньбо 1986: 76). Необходимо отметить огромные тиражи издаваемых буддийских текстов: так, например сутра «Восхождение Майтрейи на небеса Тушита» была отпечатана ксилографическим способом на тангутском и китайском языках тиражом в сто тысяч (!) экземпляров (Невский, 1960: 82), а сутра «Амитабха-вьюха» была издана в 1094 г. тиражом в десять тысяч экземпляров (Кычанов 1987: 135). Следует иметь в виду, что речь идет о XI–XII вв., когда книгопечатания в Европе еще не было вообще.

Преемники Юань-хао продолжали усиленно распространять буддийское учение. Поскольку к началу правления Жэнь-сяо (1139-1193), прав-

ление которого считается временем наибольшего расцвета тангутского государства, на тангутский язык был переведен весь буддийский канон, то при Жэнь-сяо началась редакторская работа – этот факт получил отражение в колофонах, предваряющих текст многих сутр.

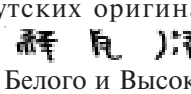
Переводы буддийских сочинений часто снабжались предисловиями или послесловиями на тангутском языке, специально написанными для издания конкретных сутр. Эти предисловия и послесловия, представляя собой образцы оригинальной тангутской литературы, что само по себе очень ценно, дают обильную информацию об истории распространения буддизма в тангутском государстве. Подборка этих текстов вместе с предисловиями и послесловиями к сутрам на китайском языке, а также некоторыми другими текстами, изданными в тангутском государстве, опубликована в Китае (Ши Цзиньбо 1988: 230–331).

Иногда предисловия и послесловия к сутрам на тангутском языке могут быть датированы. После названия сутры обычно идут колофоны, указывающие имена императоров и императриц, осуществивших перевод или редактуру сутры (редактором переводов как правило указывается император Жэнь-сяо); эти данные также является косвенной датировкой текста.

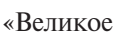
Сведения, полученные из предисловий и послесловий, явились одним из источников, позволившим восстановить историю перевода буддийского канона в тангутском государстве (Ши Цзинь-бо 1988).

Н.А. Невский в 1930-е гг. писал о том, что тангутские императоры были полудуховными правителями, ибо придворные оды величают своего императора «гуманным царем-бодисатвой» и даже «буддой-сыном неба» (Невский, 1960: 82), т.е. Невский, по-видимому, считал, что Тангутское государство представляло собой буддийское теократическое государство. Позднее Е.И. Кычановым было высказано другое мнение о характере государственной власти у тангутов. По его мнению, тангуты, будучи одержимы идеей «своего пути», нашли опору государственной власти в буддизме и конфуцианстве. «Власть императора основывалась на сакральных принципах китайского образца, чиновники (эти «руки и ноги императора») следовали конфуцианским нормам. Сам император не занимал никакого места в духовной иерархии. А в правовом отношении, в полном соответствии китайскому примеру, буддизм был поставлен под полный контроль государства» (Кычанов 1987: 139–140).

Однако, по моему мнению, в определении характера власти в тангутском государстве все же прав Н.А. Невский, и вот почему.



В тангутских оригинальных текстах Тангутское государство называлось [illegible] phon^{1} mbin^{2} lhio^{2} tha^{2} букв.: «Великое государство Белого и Высокого», это название употребляется только в тангутских оригинальных текстах: названия [illegible] «Великое Ся» и [illegible] «Западное Ся» представляют собой китайские названия тангутского госу-



дарства. С 1930-х гг. в тангутоведении было принято мнение Невского, согласно которому это название следует толковать как «Великое государство верховьев реки Белой». С середины 1960-х гг. в русскоязычной тангутоведческой литературе появился новый перевод названия государства – «Белое высокое государство великого Лета» (Кычанов 1968: 55), а с конца 1980-х гг. – «Белое Высокое Великое государство» (Кычанов 1987: 134). Однако проведенное исследование показало, что название «Великое государство Белого и Высокого» следует толковать как «Великое государство [единства] мужского и женского начал» (подробнее см. Кепинг 1992). Такая расшифровка названия государства, а также некоторые другие данные, позволяют предположить, что у тангутов было теократическое буддийское правление, что Тангутское государство было тантрическим государством – не исключено, что это была какая-то крайняя форма тантризма.

Тангутские тексты в Стокгольме (и гравюры, сопутствующие текстам), которые датируются с разрывом в несколько столетий, по моему мнению, подтверждают мнение Невского о характере власти в тангутском государстве (см. об этом ниже).

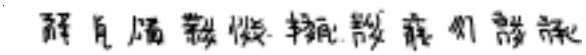
Коллекция тангутских текстов, привезенная экспедицией Бергмана, хранится в этнографическом музее Стокгольма. Впервые все тексты коллекции Бергмана (за одним исключением – Box 9) были описаны известным японским ученым Нисидой Тацуо (1975 II: 3-12), который включил их в составленный им каталог тангутских переводов буддийских сочинений, сохранившихся до наших дней и находящихся в различных странах мира (Нисида Тацуо 1975: 13-59). Таким образом сведения о тангутской коллекции в Стокгольме были введены в научный оборот и в настоящее время широко используются в научной литературе на восточных языках (Ши Цзиньбо 1988: 369, 412). Что же касается литературы на западных языках, то сведения о наличии тангутских переводов буддийских сочинений в разных хранилищах мира и, в частности, в коллекции Стокгольмского этнографического музея, в ней практически отсутствуют. Исключение составляет только коллекция в Санкт-Петербурге: в каталоге этой коллекции имеется список из трехсот с лишним названий буддийских сочинений, однако подробное описание их отсутствует (Горбачева и др. 1963).

Тангутская коллекция в Стокгольме интересна прежде всего тем, что в ней сохранились тангутские тексты, датируемые временем до падения тангутского государства, – это обнаруженные Бергманом буддийские тексты из Хара-Хото (Box 1, Box 2, Box 3, Box 4, Box 5, Box 9), и тексты, датируемые временем после падения тангутского государства, это тексты не из Хара-Хото (несколько экземпляров тангутского текста Avatamsaka sutra, цзюань 41 – Box 6, Box 7, Box 8; происхождение последних не совсем ясно). Наличие тангутских текстов в составе коллекции, одни из которых датируются временем до падения государства, а другие – време-

нем после его падения, – редкий случай; во всех других европейских хранилищах тангутские тексты происходят только из Хара-Хото.

Особо следует отметить сохранившееся в тангутской коллекции в Стокгольме предисловие к переводу Трипитаки на тангутский язык – уникальный текст, отсутствующий в других, более обширных коллекциях. Это первая публикация факсимиле предисловия к Трипитаке на тангутском языке: переписанный Нисидой Тацуо текст предисловия воспроизводился в японских (Нисида Тацуо 1975:) и китайских (Ши Цзиньбо 1988: 283-285) изданиях, однако факсимильно он воспроизводится впервые.

Такая публикация предисловия чрезвычайно важна для правильной интерпретации его содержания. Дело в том, что при необходимости выделить какой-то отрезок в тексте, им начинается новая строка, а предыдущая неполная строка фиксирует внимание читателя. Поэтому только публикация факсимиле дает возможность увидеть те строки, которые, по мнению автора предисловия, несли основную смысловую нагрузку; это 6,12,13,14,20,23 строки. Предисловие называется



phon^{1} mbɯ^{2} lhiə^{2} tha^{2} sɟeɯ^{1} ? sǫ^{1} ·u^{2} śje^{2} ndʑe^{2} mbu^{1}

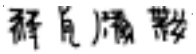
«Предисловие к Священному Учению Трипитаки, заново переведенному в Великом государстве Белого и Высокого».

Первые четыре иероглифа в названии предисловия представляют собой название тангутского государства, употребляемое только в тангутских оригинальных текстах –

phon^{1} mbɯ^{2} lhiə^{2} tha^{2},

которое, по моему мнению, значит «Великое государство [единства] мужского и женского начал». Для перевода только этих четырех иероглифов пришлось предпринять специальное исследование, так как оказалось, что до сих пор не дешифровано оригинальное тангутское название государства.

Предисловие не датировано, но поскольку в нем говорится о Юаньхао, как об императоре древности (см. предисловие, строки 13-14), следовательно, оно явно относится к позднему периоду. Возможно, что оно написано даже после правления императора Жэнь-сяо – в гравюре, предшествующей предисловию, приведен посмертный титул Жэнь-сяо. Однако употребление оригинального названия государства

 phon^{1} mbɯ^{2} lhiə^{2} tha^{2} свидетельствует о том, что предисловие датируется временем до падения тангутского государства, т.е. до 1227 г. (см. об этом ниже).

Предисловие написано правящим тангутским императором (возможно, не самим императором, а от его имени). На это указывают:

1. Сочетание [illegible] me² jə¹ «высочайше составил», приведенное в строке 2, где, кроме этих двух иероглифов, другого текста нет;

2. Местоимение [illegible] jə¹ «я», начинающее собой строку 12. Местоимение [illegible] jə¹ «я» употребляется только императором (Кепинг 1985: 46-47).

3. Сочетание [illegible] me² phuo¹ «[ныне] правящий священный[император]», начинающее собой строку 23.

Предисловие переведено на китайский язык (Ши Цзиньбо 1988: 285). Мое прочтение некоторых тангутских иероглифов отличается от того, что предлагают китайские исследователи. В следующей ниже таблице в левой колонке приводится перевод тангутского иероглифа, который предлагают китайские исследователи, а в правой колонке – мой перевод этого же иероглифа:

[illegible] lhjwe? *cmp. 7,* [illegible]	иероглиф 9
[illegible] jə¹ *cmp. 12,* [illegible]	иероглиф 1
[illegible] ngi² *cmp. 25,* [illegible]	иероглиф 5
[illegible] na¹ ngu² kjə² *cmp. 25,* [illegible]	иероглифы 9, 10, 11
[illegible] ma¹ śjwa¹ *cmp. 27,* [illegible]	иероглифы 7, 8

По моим наблюдениям, сами тангуты свое государство никогда не называли [illegible] «государство Ся» или [illegible] «Западное Ся». Это название употребляли только китайцы, а в текстах на тангутском языке это название появляется лишь после падения тангутского государства, т.е. после 1227 г. Следует особо обратить внимание на тот факт, что и современные китайские исследователи при переводе такого сочетания, как, например, [illegible] lhiwe? kdwon² «государство тангутов» (предисловие, строка 7) все-таки используют китайское название этого государства [illegible] «государство Ся» (Ши Цзиньбо 1988: 85).

Текст предисловия начинается с утверждения о том, что народ совер-

шает дурные поступки и не понимает речей о добродетельном поведении. Затем упоминается император Юань-хао, который предпринял перевод буддийского канона, однако впоследствии его преемники отошли от норм поведения, предписанных каноном. Император Юань-хао именуется в предисловии «Император Ветер». Об Императоре Ветре говорится как о [illegible] ndźiu² mə² «корне древности»: по-видимому, это означает, что Юань-хао во время составления предисловия воспринимался уже как император древности. В названии предисловия употреблены два иероглифа [illegible] sjew¹ ? «заново переведенный», свидетельствующие о том, что это не первый перевод Трипитаки. Поскольку о Юань-хао говорится как об императоре древности, а в надписях в виньетках из драконов приводятся посмертные титулы Жэнь-сяо (см. об этом ниже), то это издание Трипитаки начал осуществлять и, скорее всего, не закончил, один из императоров после Жэнь-сяо; возможно, это был сын Жэнь-сяо, император Чунь-ю (1194–1206). Можно предположить, что после правления Чунь-ю было не до перевода буддийского канона – монголы уже в 1209 г. осадили столицу тангутов.

Дать перевод предисловия я не решаюсь и не только потому, что нижняя часть текста вся истлела и часть иероглифов отсутствует (см. описание ксилографа ниже), но прежде всего потому, что текст этого предисловия чрезвычайно важен – это программное заявление тангутского императора, требующее большой точности при переводе. Чтобы выполнить подобный перевод, нужно предварительно исследовать все сохранившиеся предисловия и послесловия к тангутским переводам буддийских сочинений, а это особая тема. Выше я уже говорила о том, начав переводить рассматриваемое предисловие, я задержалась на переводе первых четырех иероглифов в названии предисловия, поскольку эти четыре иероглифа представляли собой еще не расшифрованное оригинальное название тангутского государства.

Поэтому в качестве приложения к статье приводятся только китайские соответствия тангутских иероглифов, составляющих это предисловие.

За два столетия существования тангутского государства Трипитака переводилась, по-видимому, по крайней мере два раза – первый раз это сделал Юань-хао, а второй раз – кто-то из императоров после Жэнь-сяо, по-видимому, это был Чунь-ю. Возможно, что последнее издание Трипитаки было осуществлено в связи со смертью императрицы Ло, так как в одном из титулов в виньетке из драконов, который я предположительно отношу к ней, она названа «покойной императрицей-матерью»

Тангутская коллекция в Стокгольме состоит из следующих текстов:

А. Тексты из Хара-Хото

Box I

Два сочинения в одной гармонике:

1. phon^{1}

mbɪn^{2} lhiə^{2} tha^{2} ʂɟeɯ^{1} ? sǫ^{1} ·u^{2} śje^{2} ndʐe^{2} mbu^{1}

«Предисловие к Священному Учению Трипитаки, заново переведенному в Великом государстве Белого и Высокого» – полный текст, 5 страниц гармоники;

2. tha^{1} tshɟe^{1} lhjə^{1} mbi^{1} tśân^{2} tsɪn^{2} ? rąi^{2} – Tripitaka 166. Текст сутры с начала, но не до самого конца (не сохранился конец сутры); всего 21 страница гармоники.

Ксилограф. Гармоника. Нижняя часть истлела. Ширина страницы гармоники 12 см, длина не менее 30 см (точно определить невозможно). На странице гармоники 6 строк, каждая из которых, по-видимому, содержала по 17 знаков – теперь осталось не более 15 знаков. Ксилограф состоит из 34 страниц гармоники (8 страниц гравюра, 5 страниц предисловие и 21 страница сутра). Ксилограф отреставрирован (подведен под бумагу) в 1943 г. в Королевском архиве Стокгольма.

Весь ксилограф в тёмнокрасных пятнах и бурых подтеках неизвестного происхождения.

Издание начинается с гравюры. На первых трех листах гравюры изображен Будда Шакьямуни в окружении учеников. Над ним надпись: śjə^{2} ka^{1} phɟɣo^{1} ldje^{2} tsɟə^{1} tshɟe^{1} ʈɟei^{1} «Место, где [Будда] Шакьямуни проповедует Закон Татхагаты». На первом плане внизу справа должен быть (данный экземпляр гравюры дефектный, в нем отсутствует нижняя часть, однако эта гравюра, напечатанная с тех же досок, сохранилась перед текстом Box 2) изображен тангутский император, слева – императрица-мать. По-видимому, это император Жэнь-сяо и его мать – во всяком случае это не Бин-чан, портрет которого известен по знаменитой гравюре из Пекинской библиотеки, где изображена группа переводчиков буддийского канона на тангутский язык (гравюра опубликована Ши Цзиньбо 1988, 9-ая страница иллюстраций).

На четвертом листе гравюры титул императора в виньетке из драконов: rju^{1} ɟu^{2} śje^{2} tśhja^{2} ɲa ·juo^{1} jwə^{2} ·ą^{1} ngwą^{1} ndzwɪ^{1}.

После титула идут два иероглифа me^{2} ku^{1} «высочайше вырезал». Этот титул я предположительно отношу к Жэнь-сяо, так как в соста-

ве этого титула употреблены иероглифы jwə^{2} «гражданский» и ·ą^{1} «военный», которые входят в состав уже известных титулов Жэнь-сяо (см. например, колофон 3 к сутре Box 1). Подтверждение тому, что это титул Жэнь-сяо, я вижу в иероглифах śje^{2} tśhja^{2} (китайское соответствие), также употребленных в составе рассматриваемого титула – известно, что Жэнь-сяо после смерти именовался (Ши Цзиньбо 1988: 81). О Жэнь-сяо говорится, что он «высочайше вырезал» сутру. Можно предположить, что титул на четвертом листе гравюры представляет собой один из посмертных титулов Жэнь-сяо.

На пятом листе гравюры в виньетке из драконов надпись sɪn^{1} phjụo^{1} ngwə^{1} ndzwɪ^{1} me^{2} ɥ^{2} «ныне правящий император высочайше приложил печать». Если верно мое предположение о том, что на четвертой странице гравюры указан посмертный титул Жэнь-сяо, то «ныне правящий император» это кто-то из императоров после Жэнь-сяо.

На шестом листе гравюры также в виньетке из драконов титул императрицы матери, который я предположительно отношу к императрице Ло – mə^{1} wę^{1} śje^{2} wai^{1} ndźjwu^{1} vju^{1} wə^{1} sweɯ^{1} źɥon^{2} ·u^{1} ngwə^{1} lję^{2} ndzwon^{1} : императрица Ло после смерти Юань-хао стала императрицей-матерью. О ней говорится, что она «высочайше приложила печать» me^{2} ɥ^{2}. Возможно, что слово ·u^{1} «прежний» (кит. соответствие), употребленное перед словом ngwə^{1} lję^{2} ndzwon^{1} «императрица-мать», означало «покойная» и все сочетание ·u^{1} ngwə^{1} lję^{2} ndzwon^{1} имело значение «покойная императрица-мать».

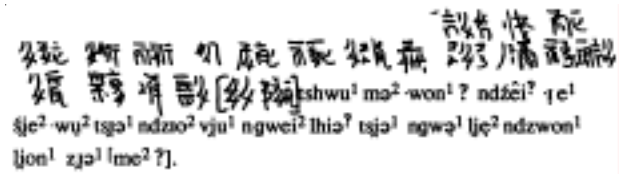
На седьмом листе гравюры в виньетке из драконов указан титул императрицы khụ^{2} tśje^{1} ngwə^{1} ndzwon^{1} , которая me^{2} ɥ^{2} «высочайше приложила печать». Однако, кто это – сказать трудно.

И на последней восьмой страннице гравюры изображен страж, охраняющий сутру.

После названия сутры (Tripitaka 166) идут три колофона. Хотя последние иероглифы всех трех колофонов не сохранились, однако это стандартные колофоны, встречающиеся и перед другими сутрами, хранящимися в Стокгольме, поэтому утраченные иероглифы легко восстанавливаются (восстановленная часть заключена в квадратные скоб-

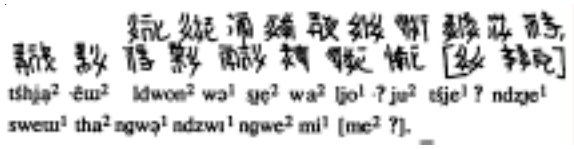
ки):

Колофон 1 – титул императрицы Лян, матери Бин-ча-на, которая названа переводчиком сутры:



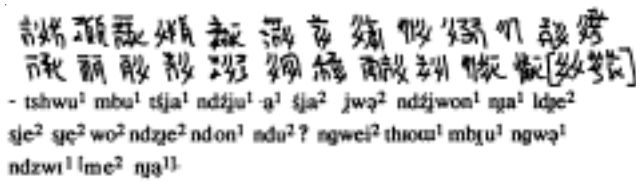
После титула императрицы Лян должны быть приведены два иероглифа me² ? «высочайше перевела», однако в данной сутре эти иероглифы не сохранились (низ рукописи истлел).

Колофон 2 – титул императора Бин-чана (правил с 1068 по 1086 гг.), который также назван переводчиком сутры:



После титула императора Бин-чана должны быть приведены два иероглифа me² ? «высочайше перевел», однако в данной сутре эти иероглифы не сохранились.

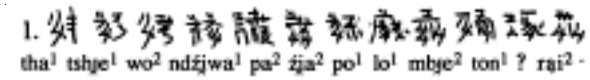
Колофон 3 – титул императора Жэнь-сяо (правил с 1139 по 1193 гг.), который назван редактором сутры:



После титула императора Жэнь-сяо должны быть (ср. колофон в Box 2) приведены два иероглифа me² ŋa¹ «высочайше отредактировал», однако в данной сутре они не сохранились.

Box 2

Три сочинения в одной гармонике:



Tripitaka 247. Текст полностью, 7 страниц гармоники; 8-ая страница пустая – на нее заходит рамка, завершающая сутру;

2. - śje¹ mbu² ɲwi² mɥe² mɯ¹ kęi¹ ndźja² mə¹ thon¹ lo¹ nje¹ ? rąi²

Tripitaka 1236 – текст полностью, 16 страниц гармоники;

3. ? ? ?¹ tsin² ·je¹ ·ja¹ mɥe² ? rąi²

Tripitaka 1144. 12 страниц *, однако в середине сутры имеется неотреставрированная часть – непонятно, сколько в ней содержится страниц гармоники; возможно, что не хватает только 12 последних строк в Трипитаке.

Маркировочный знак для всех трех сочинений ldwon².

Ксилограф. Гармоника. Ширина страницы гармоники 12 см, длина 33 см. На странице гармоники 6 строк по 17 знаков. Ксилограф начинается с гравюры на 8 страницах гармоники – сюжет гравюры тот же, что и в Box 1, но гравюры с разных досок. Гравюра лучшей сохранности, чем в Box 1, – здесь есть нижняя часть с изображением императора и его матери (описание см. выше). Нижняя часть ксилографа обгорела. Невозможно точно указать, сколько всего страниц в данном ксилографе, но, по-видимому, не меньше 50 страниц. Часть ксилографа отреставрирована (подведена под бумагу) в 1943 г. в Королевском Архиве Стокгольма.

После названия первой сутры (Tripitaka 247) идут три колофона (все три колофона сохранились полностью):

Колофон 1 – титул императрицы Лян, матери Бин-чана, которая названа переводчиком сутры. Однако титул здесь на четыре иероглифа меньше (далее – титул сокращенный), чем в ее же титуле, приведенном в Box 1:

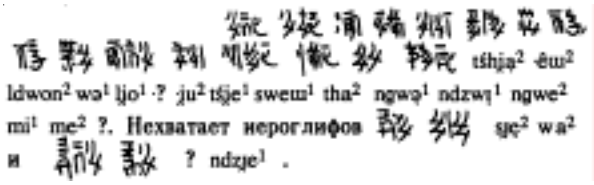
tshwu¹ mə² ·won¹ ? ndźěi? ɥe¹ śje² ·wu² lhiə? tsjə¹ ngwə¹ lję² ndzwon¹ ljon¹ zɥə¹ me² ?.

В титуле опущены четыре иероглифа, а именно: tsjə¹ ndzio² vju¹ ngwei². О ней сказано, что она «высочайше перевела» сутру.

Колофон 2 – титул императора Бин-чана, который назван переводчиком сутры. Однако и его титул здесь на четыре иероглифа меньше (да-

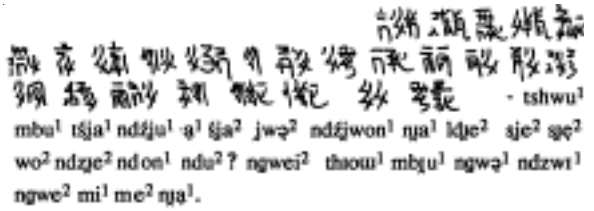
* В тексте лакуна – отсутствуют, по-видимому, три иероглифа.

лее – титул сокращенный), чем в Box 1:



О нем сказано, что он «высочайше перевел» сутру.

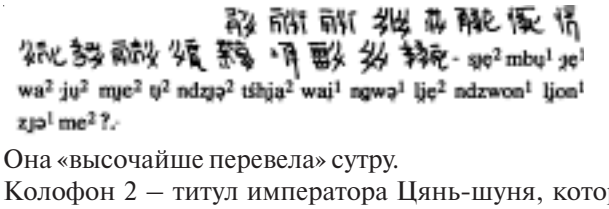
Колофон 3 – титул императора Жэнь-сяо, который назван редактором сутры. Титул совпадает с титулом Жэнь-сяо, приведенном в Box 1:



О нем сказано, что он «высочайше отредактровал» сутру.

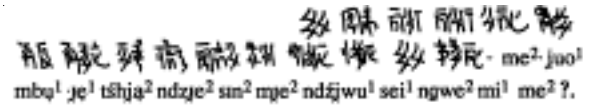
После названия второй сутры (Tripitaka 1236) идут три колофона:

Колофон 1 – титул императрицы Лян, матери Цянь-шуня (правил с 1086 по 1139 гг.), которая названа переводчиком сутры :



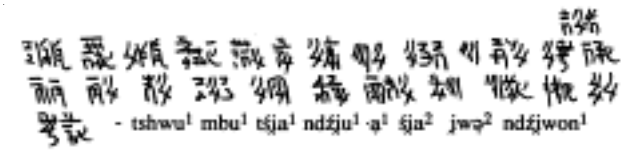
Она «высочайше перевела» сутру.

Колофон 2 – титул императора Цянь-шуня, который назван переводчиком сутры:



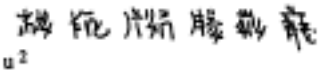
Он «высочайше перевел» сутру.

Колофон 3 – титул императора Жэнь-сяо, который назван редактором сутры («высочайше отредактировал» сутру). Титул тот же, что и в Box 1 и в Box 2:



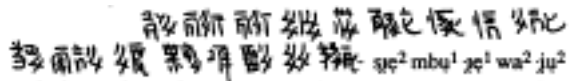
nja^{1} ldje^{2} sje^{2} sję^{2} wo^{2} ndzje^{2} ndon^{1} ndu^{2} ? ngwei^{2} thɪoɯ^{1}
mbju^{1} ngwə^{1} ndzwɪ^{1} ngwe^{2} mi^{1} me^{2} nją.

После названия третьей сутры (Tripitaka 1144) идут четыре колофона:
Колофон 1 –


zą^{1} tśhję^{2}
lje$^{?}$mə^{1} rąi^{2} u^{2}

«Индийскую Трипитаку в китайских переводах (букв.: сочинениях) перевели».

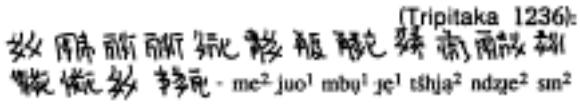
Колофон 2 – титул императрицы Лян, матери Цянь-шуня, которая названа переводчиком сутры. Титул тот же, что и выше после названия второй сутры (Tripitaka 1236):


sję^{2} mbu^{1} ję^{1} wa^{2} ju^{2}
mje^{2} tɪ^{2} ndzjə^{2} tśhją^{2} waj^{1} ngwə^{1} lję^{2} ndzwon^{1} ljon^{1} zjə^{1} me^{2} ?.

Она «высочайше перевела» сутру.

Колофон 3 – титул императора Цянь-шуня, который назван переводчиком сутры. Титул тот же, что и выше после названия второй сутры:

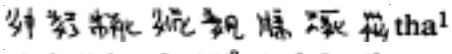
(Tripitaka 1236):


me^{2} juo^{1} mbu^{1} ję^{1} tśhją^{2} ndzje^{2} sɪn^{2}
mje^{2} ndźjwu^{1} sei^{1} ngwe^{2} mi^{1} me^{2} ?.

Он «высочайше перевел» сутру.

Колофон 4 – титул императора Жэнь-сяо, который назван редактором сутры. Титул тот же, что и выше (см. Box 1 и Box 2).

Box 3

Сутра  tha^{1}
tshje^{1} tśân^{1} tsɪn^{2} ndźêi$^{?}$ ndjọn^{2} ? rąi^{2}

Tripitaka 330. Полный текст, 44 страницы гармоники.

Маркировочный знак ldwon^{2} (тот же, что и в Box 2).

Ксилограф. Гармоника. Ширина страницы гармоники 12 см, длина 33 см. На странице гармоники 6 строк по 17 знаков. Ксилограф начинается с гравюры на 8 страницах гармоники – сюжет гравюры тот же, что и в Box 1 и Box 2; гравюра с тех же досок, что и в Box 1. Гравюра с лакунами, изображение императора Жэнь-сяо есть, но изображения императрицы не сохранилось (описание гравюры см. выше). 36 страниц текста, 8 страниц гравюры. Много лакун. Нижняя часть обгорела. Имеются потеки бурого цвета.

После названия сутры идут два колофона: Колофон 1 – титул сокращенный императрицы Лян, матери Бин-чана, тот же, что приведен в Box 2 после названия первой сутры

(Tripitaka 247): tshwu^{1} mə^{2} won^{1} ? ndźêi$^{?}$ ɿe^{1} śje^{2} wụ^{2} lhiə$^{?}$ tsjə^{1} ngwə̣^{1} ljẹ^{2} ndzwon^{1} ljon^{1} zɟə^{1} me^{2} ?.

О ней сказано, что она «высочайше перевела» сутру.

Колофон 2 – титул сокращенный императора Бин-чана, тот же, что приведен в Box 2 после названия первой сутры :

tśhjạ^{2} êɯ^{2} ldwon^{2} wə^{1} ljo^{1} ? ju^{2} tśje^{1} sweɯ^{1} tha^{2} ngwə̣^{1} ndzwɪ^{1} ngwe^{2} mi^{1} me^{2} ?

О нем сказано, что он высочайше перевел» сутру.

Box 4

Сутра tha^{2} tśhja^{2} ka^{1} sɪe^{2} mɪn^{1} ? rại^{2}

Tripitaka 387, полный текст цзюани 6; 67 страниц гармоники.

Маркировочный знак meị^{1}. Ксилограф. Гармоника. Ширина страницы гармоники 12 см, длина не менее 30 см. На странице гармоники 6 строк по 17 знаков. Ксилограф начинается с гравюры на 8 страницах гармоники – сюжет гравюры тот же, что и в Box I, Box 2 и Box 3. Пагинация на китайском языке в середине листа. Ксилограф плохой сохранности, его верхняя часть на многих страницах оборвана, нижнее поле оборвано почти полностью. Имеюся тёмнокрасные пятна неизвестного происхождения. Ксилограф отреставрирован, но не указано, где и когда.

После названия сутры идут два колофона (верхняя часть колофонов не сохранилась): Колофон 1 – титул сокращенный императрицы Лян, матери Бин-чана, тот же, что приведен в Box 2 после названия первой сутры (Tripitaka 247), она указана как переводчик сутры:

tshwu^{1} mə^{2} won^{1} ? ndźêi$^{?}$ ɿe^{1} śje^{2} wụ^{2} lhiə$^{?}$ tsjə^{1} ngwə̣^{1} ljẹ^{2} ndzwon^{1} ljon^{1} zɟə^{1} me^{2} ?.

Колофон 2 – титул сокращенный императора Бин-чана, тот же, что приведен в Box 2 после названия первой сутры (Tripitaka 247), он также указан как переводчик сутры:

tšhjạ^{2} ·ёш^{2} ldwon^{2} wə^{1}

ljo^{1} ·? ju^{2} tšje^{1} sweш^{1} tha^{2} ngwə^{1} ndzwɿ^{1} ngwe^{2} mi^{1} me^{2} ?.

Box 5

Пять фрагментов неопределенных буддийских текстов + фрагмент гравюры.

Box 9

Сутра ·ёш ^{2} pho^{1} se^{2} ke^{1} ? rai^{2} Tripitaka ?.

Текст этой сутры в сентябре 1990 г., когда я была в Стокгольме, находился в реставрации. С помощью реставратора, который расклеил слипшиеся листы ксилографа, я смогла прочитать только название сочинения.

В. Тексты не из Хара-Хото

Происхождение этих текстов неясное. В Стокгольме в Этнографическом музее мне говорили, что тексты были куплены в 1920-ые гг. в Чэнду и что все они являются подделкой. Не совсем ясно, что означает «подделка» применительно к тангутским текстам. Это может означать, что:

1) доски для текстов вырезаны и тексты отпечатаны в XX в.

2) тексты отпечатаны в XX в. с досок, относящихся к тангутскому времени,

3) эти тексты были обнаружены не в Хара-Хото, а где-то в другом месте.

По-видимому, первое объяснение сразу можно отвергнуть как нереальное. Против второго объяснения свидетельствует бумага, на которой отпечатаны тексты: по мнению специалистов (устная консультация ведущего научного сотрудника Санкт-Петербурского филиала Института востоковедения доктора филологических наук Л.Н. Меньшикова), это обычная тангутская бумага XII в.

Наиболее вероятным, по-видимому, является третье объяснение.

Тексты представляют собой одно и то же сочинение в нескольких экземплярах – тангутский перевод цзюани 41 Avatamsaka sutra. Два полных экземпляра (+фрагменты) цзюани 41 этой сутры, снабженные гравюрой, хранятся в Этнографическом музее и один полный текст этой же сутры находится в Музее дальневосточных древностей в Стокгольме.

Экземпляры 41 цзюани сутры Avatamsaka sutra в тангутском переводе

имеются не только в Стокгольме: в различных коллекциях в Японии хранятся ее полных четыре экземпляра. Полный текст этой цзюани с гравюрой имеется также и в частном владении в Лондоне.

Существуют два китайских текста сутры

大方广佛华严經 (Avataṁsaka sūtra) в 60-и цзюанях и в 80-и цзюанях. Текст из 80-и цзюаней был переведен в танское время Шикшанандой. Поскольку стокгольмский текст сутры на тангутском языке имеет колофон с указанием в качестве переводчика Шикшананды (см. об этом ниже), то ясно, что 41 цзюань является частью текста сутры из 80 цзюаней.

В Китае в Пекинской библиотеке имеется ксилограф с подвижным шрифтом, воспроизводящий эту сутру в 80 цзюанях. Это издание было осуществлено в 1361 г., т.е. уже при монголах (Ши Цзиньбо 1988: 342).

Что же касается 41 цзюани сутры, хранящейся в различных хранилищах Японии, то, по определению Нисиды Тацуо (1966: 600), она напечатана в довольно позднее время, при Мин, литографским способом (stone printing).

Ясно одно – этот текст цзюани 41 Avatamsaka sutra датируется не временем существования тангутского государства, т.е. до 1227 г., а относится к более позднему времени, возможно, что прав Нисида Тацуо, который считает, что сутра отпечатана в минское время. Во всяком случае, гравюра, предваряющая текст сутры (описание гравюры см. ниже), позволяет датировать издание не ранее, чем концом тринадцатого века, а скорее всего, еще более поздним временем.

Возможно, что необычный способ воспроизведения сутры, а также беспрецедентный факт наличия ее в таком большом количестве экземпляров, создали предпосылки для оценки текста как подделки.

Box 6

Сутра [illegible] tha^2 tśhja^2 wa^2 tha^1 vją^1 ldju? rąi^2

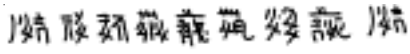
Tripitaka 279, полный текст цзюани 41.

Маркировочный знак [illegible] lhi^2 – (этот знак используется для маркировки цзюаней 41-50).

Ксилограф. Гармоника, склеенная из 12 листов, каждый лист сложен на 5 страниц. Лист гармоники длиной 66 см (60 см текст + 6 см поле с маркировкой для склейки листов) и высотой 34 см (25 см текст + 7 см верхнее поле и 2 см нижнее поле). На странице гармоники 6 строк по 17 знаков. Пагинация китайскими иероглифами в середине листа. Ксилог-

раф начинается с гравюры длиной 80 см, т.е. гравюра больше по размеру (длиннее) листа гармоники с текстом сутры. Гравюра сложена на 7 страниц. Ксилограф хорошей сохранности.

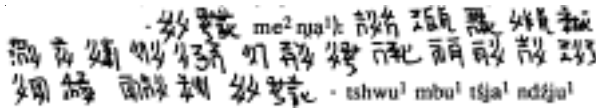
После названия сутры идут два колофона:

Колофон 1 - 

thon^{1} ngju^{1} thje^{1} rại^{2} ·u^{2} śiə^{1} tshâ^{1} na^{1} thon^{1} ? перевел сутру Шикшананда.

На китайский язык Ши Цзиньбо этот колофон переводит как (Ши Цзиньбо, 1988: 375).

Колофон 2 – титул императора Жэнь-сяо, тот же, что и во всех других вышеприведенных колофонах, он указан как редактор суиры («высочайше отредактировал» сутру

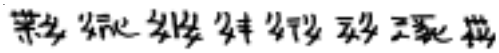


- me^{2} nją^{1} - tshwu^{1} mbu^{1} tśja^{1} ndźju^{1}

·ą^{1} śja^{2} jwə^{2} ndźjwon^{1} nja^{1} ldje^{2} sje^{2} sję^{2} wo^{2} ndzje^{2} ndon^{1}

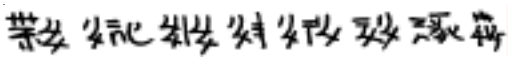
ndu^{2} ? ngwei^{2} thıoɯ^{1} mbju^{1} ngwə^{1} ndzwı^{1} (me^{2} nją^{1}).

Box 7

Сутра  tha^{2} tśhja^{2} wa^{2} tha^{1} vją^{1} ldju ? rại^{2}

Tripitaka 279, полный текст цзюани 41. То же, что Box 6.

Box 8

Сутра  tha^{2} tśhja^{2} wa^{2} tha^{1} vją^{1} ldju ? rại^{2}

Tripitaka 279, два фрагмента цзюани 41.

Теперь о гравюре, предшествующей цзюани 41 Avatamsaka sutra. В центре гравюры изображен восседающий на троне Будда Шакьямуни в окружении групп из 26 фигур с каждой стороны. Каждую группу можно разделить на две части: на первом плане стоят по 16 фигур в полный рост (далее: правая/левая группа 1) и на втором плане по 10 фигур, нижняя часть тела которых закрыта облаками (далее: правая/левая группа 2).

Все изображения в группах 1 имеют вокруг голов нимбы.

Изображения в группах 2 нимбов вокруг голов не имеют.

Правая группа 1: непосредственно у трона стоит Кашьяпа, затем четыре бодисатвы (возможно, в первом ряду ближе к трону стоит Vajrapani) и пять монахов. Далее изображены четыре фигуры в одинаковых шапках – их я оп-

ределяю как изображения тангутских императоров: на гравюрах, предваряющих описанные выше тексты из Хара-хото, справа внизу у трона Шакьямуни часто изображен тангутский император – у него точно такая же шапка, как у семи имерапторов на данной гравюре. Только Юань-хао – основатель государства носит несколько другую шапку, да и помещен отдельно от всех других тангутских императоров и выше их всех. Однако изображение Юань-хао известно по текстам из Хара-Хото – окладистая борода, усы, большие глаза.

Среди тангутских императоров в этой группе есть один, который в отличие от всех других фигур в группах 1 обращен не к Будде, а в противоположную сторону – не о нем ли говорится в тексте предисловия к тангутской Трипиаке (см. выше) как о наследнике Юань-хао, пренебрегающим буддийским учением? Самые удаленные от трона в группе 1 – две фигуры, которые условно можно назвать «устрашающими».

Левая группа 1: непосредственно у трона стоит Ананда, затем пять бодисатв (возможно, что в первом ряду ближе к трону стоит Manju&ri, а рядом с ним Padmapani), пять монахов, три тангутских императора и две «устрашающие» фигуры.

Правая группа 2: наиболее близко к трону изображен, по моему определению, император Юань-хао, основатель тангутского государства. Далее девять изображений, которые я предварительно определяю как изображения тантрических божеств.

Левая группа 2: наиболее близко к трону изображена женщина, по-видимому, партнер Юань-хао и далее девять фигур тантрических божеств.

Над троном Шакьямуни каждый на облаке плывут две фигуры, наклоненные друг к другу и смотрящие вниз на Шакьямуни.

Бросается в глаза разница между гравюрами (лучше, по-видимому, сказать «гравюрой», так как это все воспроизведение одной и той же гравюры), предваряющими издание буддийских сутр, обнаруженных в Хара-Хото, а это значит, опубликованных до 1227 г., и этой гравюрой. Тангутские императоры на хара-хотинских гравюрах изображены в верхней части гравюры, там, где на более поздней гравюре находятся изображения, предварительно определенные мной как «тантрические божества», тогда как на более поздней гравюре они уже находятся непосредственно у трона Шакьямуни. Однако изображение Шакьямуни не подверглось никаким изменениям.

Создается впечатление, что за прошедшее столетия тангутские императоры были сакрализованы.

Эта гравюра чрезвычайно интересна тем, что на ней изображены восемь из десяти бывших у власти тангутских императоров. Гравюра такого характера вряд ли могла быть выполнена до падения тангутского государства. Известно, что Трипитака на тангутском языке печаталась в юаньское и даже минское время, и что последние письменные памятники на тангутском языке датируются началом XVI века. Это значит, что в течении почти четырехсот лет после уничтожения тангутского государства были общины, пользовав-

шиеся тангутским языком и письменностью. В какое же конкретно время была издана цзюань 41 Avatamsaka sutra с гравюрой, трудно сказать. Следует, по-видимому, вспомнить первое определение этой сутры, которое было дано Нисидой Тацуо: он считал, что это литография, выполненная в минское время.

Безусловно, какая-то загадка стоит за публикацией в довольно позднее время цзюани 41 Avatamsaka sutra. Создается впечатление, что это было памятное, выражаясь современным языком, «юбилейное», издание сутры, посвященное, возможно, какой-то дате в истории тангутского государства: какая-то тангутская община осуществила это издание большим тиражом.

Portraits of Tibetan and Indian Teachers in a Tangut Engraving

The perfect engraving «The Completion of the Translation of the Buddhist Canon in the Tangut State»[1] preceding a Yuan edition of the Tangut translation of *Xianzai xian qie qian foming jing* «Sutra on the Thousand Buddha names of the Present Bhadra Kalpa» is well known. It was many times reproduced (seemingly all those involved in the Tangut studies could not resist the temptation to reproduce this masterpiece in their respective writings), the first publication was as early as in the 1970's (Tangut Tripitaka 1970–1971: 910) and the last one in the 2000 (Samosyuk 2000).

The Tangut wood-block with the engraving, 27 x 27 cm, is held in China in the Beijing Library. Chinese scholars while reproducing the engraving restrain from a precise dating of the wood-block defining it just as a «Yuan edition», which means that the wood-block (and the engraving?) was cut after 1280, i.e. in the times when the Tangut state (1032–1227) was already annihilated.

The engraving shows the team of Tangut translators of the Buddhist Canon (altogether nine monks) together with their assistants, eight laymen, and the emperor Chongzong (Weiming Qianshun, b. 1084, 1086–1139)[2] and his mother empress dowager Madame Liang (the so-called second Madame Liang).

We believe that the engraving was made to commemorate the great event in the life of the Tangut state – the completion of the translation of the whole Buddhist Canon into the Tangut language (for details see Kepping 1998: 361–364). And it is known (Shi 1988) that the Tanguts announced the 1090 as the year when the translation had been completed. The main translator, State preceptor Bai Light of Wisdom, was rewarded with the title «Calmly Completed»[3] which seemingly is to be understood as «the one who has Calmly Completed the translation of the whole Buddhist Canon into the Tangut Language» (cf. the caption in the engraving «The one in charge of the translation of the whole Buddhist Canon, who has Calmly Completed the translation, State Preceptor Bai Light of Wisdom» (Kepping 1998: 361).

Each of the monks of the translator team has above him a caption with his name, which includes his surname and his monastic name. The surnames may be either Tangut- shaped or Chinese-shaped, which means that they are included either into the list of Tangut surnames in the Tangut indigenous dictionary

«Ideographic Miscellany» (Terent'ev-Katanskij forthcoming) or into the list of Chinese surnames of the same dictionary.

It is taken for granted (seemingly all the scholars without any exception hold this opinion) that the surname of a monk was a clue to his ethnicity. Thus, all those who bear Chinese surnames are regarded as Chinese and those who have Tangut surnames are necessarily defined as Tanguts. As R. Dunnell puts it, «Of the eight monks named in the engraving..., four bear Tangut surnames (Beique, Weiming, Xiyu, Lubu) and four may be Chinese (Zhao, Hao, Cao, Tian)» (Dunnell 1996: 67).

However, regrettably, the situation was not as simple as that. The Tanguts would not be the representatives of «the state of ten thousand secrets» (this is how the Tanguts in the indigenous Tangut texts name their country), if they use such an easy way of designation for the monks' ethnicity.

In our opinion the so-called Chinese surnames, which usually render Chinese names in such Tangut translations from Chinese as *Sun zi bing fa* (Kepping 1979) or *Lei Lin* (Kepping 1983) in the engraving never reflect the Chinese origin of the bearers, they point to the *non-Tangut origin of a person,* i.e. to a foreigner.

As to the monastic names of the monks given in the captions, they all are, as it is common in Buddhist religion, meaningful, e.g. Light of Law, Cloud of Wisdom, etc. However, here we also are faced with misleading simplicity, since it appears that the real names of the monks are encoded as well. Thus, it seems that the monastic names were «double-encoded».

This article will touch upon two Tibetan and one Indian translators depicted in the engraving whom we have tentatively identified below.

The appearance of the monks was a great help in the determining their ethnicity, since today we already have some ideas about the «diagnostic signs» in portraying a Tangut or a Tibetan face.

As was already said, the engraving «The Completion of the Translation of the Buddhist Canon in the Tangut State» depicts the team of translators of the Buddhist Canon which consist of the main translator sitting in a lotus posture and four monks on his right hand and four monks on his left hand all sitting on benches (?).

The monk who sits second to the main translator's left hand, his name in the cartouche is *tshieu tsie mbi*, Chin. Zhao Fa-ming, to wit, Zhao Light of Law, is obviously not a Tangut. He bears a Chinese-shaped surname, which, as already was said before, means that he is not a Tangut.

His appearance corroborates him not being a Tangut – he does not have the «diagnostic signs» of Tangut ethnicity. However he does not look like a Chinese either.

We believe that he is a Tibetan, since he posesses arched eyebrows, which, according to our observation, are a «diagnostic sign» for people of Tibetan origin (seems to be valid for this engraving only).

His personal name Light of Law, which in Tangut is *tsie mbi*, we believe, represents the Tangut transcription of his Tibetan name – Rtsa-mi.

One more monk identified in the engraving, sits first to the main translator's left hand, i.e. he sits side by side with the Tibetan teacher Rtsa-mi and because he is sitting «higher» than Rtsa-mi, his role in the process of the translation seems to be more important than that of Rtsa-mi. His encoding in the engraving seems to be more complicated than Rtsa-mi's, and that is why we examine his name and possible identification after Rtsa-mi.

This monk's name in Tangut is *pu ngwi zi lhie*. The first two syllables of his name obviously are his surname – *pu ngwi* and this surname is to be we found among the Tangut surnames in the «Ideographical Miscellany». R. Dunnell following Professor Shi Jinbo (1988: 76) renders this Tangut surname into Chinese as Beique (Dunnell 1996: 67).

The monastic name of this monk is *zi lhie* which means Prajna Moon.

However in his appearance one could not find either Tangut «diagnostic signs» or Tibetan «diagnostic signs», but proceeding from his Tangut surname we may suppose that he is one of the so-called Xi Xia monks.

These were Indian monks who fled Muslim invadors in the eleventh and twelfth centuries seeking refuge in Central Asia and China. Passing on their way the Tangut state, some of them remained there (Dunnell 1996: 29-34). There was an interesting episode (Shi 1988: 29, 334; Dunnell 1996: 34) connected with a group of nine Indian monks who while returning to India in 1036 (sic – the year when the Tangut script was put into use) from a visit to China were detained (Shi Jinbo even writes *qiujin* «imprisoned», 1988: 334) by Yuan-hao in Xiazhou [4].

The boigraphies of several such Indian by origin, but residing for rather long time in the Tangut state and named «Xi Xia monks» are included into Yu Qian's *Xin xxu gaoseng zhuan siji* (Dunnell 1996: 29).

R. Dunnell (1996: 32) translates the biography of one of these «Xi Xia» monks called Budong who appears to fit to be identified with *pu ngwi zi lhie*:

«Shi Budong's Sanskrit name is Aksobhya *(a shan pie)* Woziluo (Skr. *vajra*), in Chinese Budong Jingang (Unshakable Vajra), called Budong for short. Originally an Indian, when he first left home he traveled widely around India, thoroughly mastered the revealed and esoteric doctrines, and completely understood nature and its phenomenal expression. His reputation spread to neighboring lands. Then he came to Xi Xia and stayed at the Huguo Temple /in Wuwei/. He translated Esoteric teachings and dissiminated widely the prajna Vajra teaching called Yoga... Budong only transmitted the Vajra part, so he was named Vajra Supreme Master *(jingang shangshi)*. This name was given to him at the time of his consecration. As for Aksobhya, it means at very beginning relying on the law of the Aksobhya part and practicing it... Because he sustained his life solely on the «ambrosial truth» *(ganlu),* he was also given the title Master of the Sweet Dew Dharma. His disciple Lebu transmitted this teaching and it was again transmitted by Bao'an; yet a third transmission /was carried out/ by Weide Zhuang. Now the transmissions are especially numerous... It is not known when Budong died».

We made a supposition that *pu ngwi zi lhie* may be identified with this «Xi Xia»

monk, Budong Jingang.

As was said earlier, the two-syllable Tangut surname *pu ngwi* is rendered by scholars into Chinese as *beique,* which seems in this case to be rather misleading (to be sincere I do not know where this Chinese equivalent comes from, since Shi Jinbo does not explains the origin of it). However the *reconstruction* of the first syllable in this surname is *pu* (Sofronov 1968: 341, No 2876) and this hints to the possibility that *pu* may stand for the first syllable of the Chinese collocation *budong*.

It seems that only the first syllable of the surname was used as a surname while the three remaining characters – *ngwi zi lhie* – comprise the monastic name of this monk. And these three characters seems to convey *Woziluo*, which, as we know from the Chinese text of Budong's biography, stands for Sanskrit word *vajra*.

We believe, that the name *pu ngwi zi lhie* is a Tangut rendition of the name Budong (Chin. Unshakable) Woziluo (Skt. *vajra*), thus we have in Tangut the same, as in Chinese, «mixture» of Chinese (the Tanguts have used the Chinese reading of the word *vajra* = *Wozilu*o) and Sanskrit words.

Since, as we know, his appearance confirms that he is neither Tangut nor Tibetan, but the fact that he got a Tangut surname, seems to point to him being one of the so-called Xi Xia monks, i.e. being Indian by his origin he got a Tangut surname (actually only the first syllable), because he was apparently regarded as a «Xi Xia monk».

The biography of Budong gives a clue for identification of one more monk – the last one in the row on the main translator's right hand.

Budong's biography mentions his disciple Lebu (Chin. Lebu, see Shi 1988: 76; Dunnell 1996: 264) and we may suppose that it is the last monk in the row on the main translator's right hand, whose name is quite similar with *lebu* – Lupu, his monastic hame being *sie ni* Cloud of Knowledge.

The two-syllable surname Lupu is included into the list of Tangut surnames. But seemingly – judging from his appearance (arched eyebrows) – Lupu is a Tibetan. The reason why he got a Tangut surname apparently is connected with his teacher, Budong, who despite being an Indian was regarded as a «Xi Xia monk», hence his disciple, whoever he was, might be looked upon as a «Xi Xia monk» as well.

That Lupu was Budong's disciple may be corroborated by his position in the engraving – he is the very last in the row, while Budong sits the first in the opposite row.

Thus, it seems that we have identified three out of nine monks depicted in the engraving «The Completion of the Translation of the Buddhist Canon in the Tangut State» – a Tibetan teacher Rtsa-mi, an Indian teacher Budong Jingang and his disciple Lebu. Their presence in the engraving which shows the great event of 1090 shows that all three were members of the translation team when the Tanguts announced the completion of the translation of the Buddhist Canon into the Tangut language.

Notes

[1] The engraving, while being reproduced, was usually named as «The Translation of the Buddhist Canon in *Xi Xia*» (see, for example, Shi 1979). However it appears it should be rather entitled as «The Completion of the Translation of the Buddhist Canon in the Tangut State» (for details see Kepping 1998: 360-364).

[2] As to the emperor depicted in the engraving, there are conflicting opinion on his identification. Professor Shi Jinbo believes that it is Huizong (Weiming Bingchang, b. 1061, r. 1068—1086) (Shi 1988: 74). R. Dunnell follows him (Dunnell 1996: 67).

[3] It seems that in Chines the word *jing* stands for the Tangut word meaning «calmly». A calligraphicly written word *jing* often decorates scholars' study in China.

[4] R. Dunnell doubts the trustworthiness of this episode, but seemingly it was absolutely in keeping with Yuan-hao's personality and his strong wish to make the translation of the Buddhist Canon in the best way (mind that the Tangut script included a list of Tangut characters devised especially to transfer Sanskrit words).

О названии тангутского государства и прародине тангутов *

В августе 1995 г. на I Международной конференции по тангутоведению, проходившей в Иньчуане, я сделала доклад на китайском языке о названии тангутского государства. Однако мое плохое знание китайского языка не позволило мне достаточно четко передать свои идеи относительно этого названия, что отразилось в критических выступлениях китайских коллег. Поэтому в следующей ниже статье я возвращаюсь к названию тангутского государства с тем, чтобы продолжить полемику на тему, занимающую тангутоведов уже семьдесят лет с тех пор, как профессор Ван Цзин-жу впервые ввел в научный оборот оригинальное тангутское название государства, положив тем самым начало многолетней дискуссии по поводу значения этого названия. Предложенное мной толкование названия тангутского государства позволило предположительно определить прародину тангутов – гора Белая Высокая Мать, из под которой (рядом с которой?) бьют истоки Хуанхэ.

Совершенно очевидно, что прогресс в изучении истории тангутского государства, а также правильное прочтение тангутских оригинальных (не переводных) сочинений, равно как и осмысление произведений тангутского искусства, невозможно без адекватного понимания смысла, вложенного тангутами в название своего государства {1}[1] *phôn mbin lh□l□*. Толкование названия тангутского государства уже много десятилетий занимает умы тангутоведов. За это время появилось несколько различных теорий, пытающихся истолковать его. Однако до сих пор исследователи не пришли к единому мнению о смысле, вложенном тангутами в это название. В данной статье я предложу собственное решение этой проблемы.

---

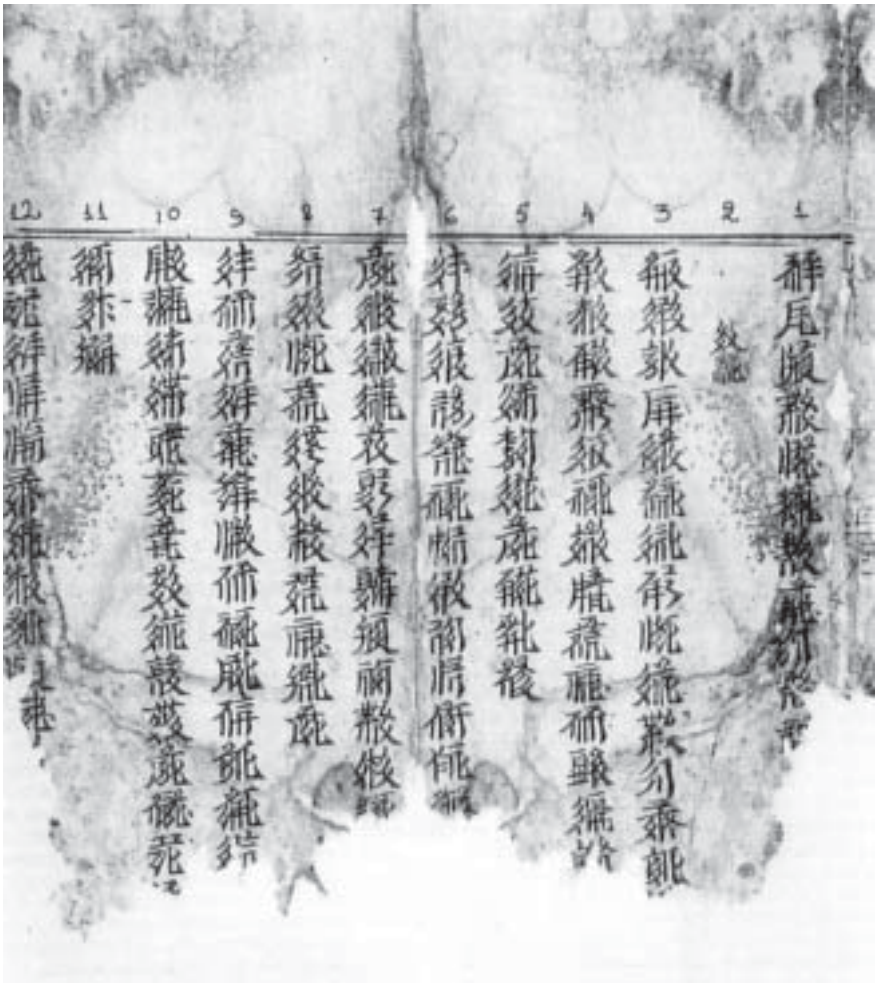
* Данная работа является расширенным вариантом статьи *«Великое государство Белого и Высокого» – официальное название тангутского государства*, опубликованной в альманахе «Петербургское востоковедение» (СПб., 1995. Вып. 7. С.172-192). Аглийский вариант статьи опубликован в журнале «Manuscripta Orientalia» (1995. Vol.1, n. 2. P. 34-41).

Тангутское государство (982–1227) известно в научной литературе под своим китайским названием, употребляемым в династийных историях – 大夏 (宋史) или 西夏 (辽史 и 金史).

Однако тангуты имели и собственное название для своего государства – {1} *phôn mbin lh□l□*, которое я предлагаю переводить как «Великое государство Белого и Высокого» (The Great State of the White and Lofty) . Именно это название указано на каменных стелах, установленных рядом с могилами тангутских императоров у подножия Хэланьшань, этим же названием начинается предисловие к Трипитаке на тангутском языке, оно же употреблено в тексте знаменитой Лянчжоуской стелы, а также в оригинальных предисловиях и послесловиях к буддийским сочинениям, опубликованных профессором Ши Цзинь-бо вместе с другими текстами на тангутском и китайском языках (1988, с. 231-330). По-видимому, это название представляет собой официальное название тангутского государства в отличие от неофициального {2} *mi lh□*, которое употребляется, например, в энциклопедии «Море значений, установленных святыми» (Кычанов и др. 1995, с. 58; Кычанов 1997, с. 307, строка 4а). Кроме того, {2} *mi lh□* встречается в тангутском Своде законов (Кычанов 1987а, с. 650, строка 7). Весьма показательно было бы название тангутского государства в заглавии тангутского Свода законов, однако, к сожалению, титульный лист Свода законов утрачен (Кычанов 1987а, с. 645).

В тангутских письменных памятниках, кроме уже упоминавшегося выше названия {1} *phôn mbin lh□l□* (далее название I), употребляется еще одно – {3} *phôn mbin l□ nd□we lh□* (далее название II). Современные китайские исследователи переводят название I как 大白高国 (Ши Цзинь-бо 1988, с. 310) или как 大白上国 (Ли Фань-вэнь 1983, с. 83). Толкование {4} *phôn mbin lh□* как 白上国 настолько распространено в Китае, что оно даже вошло в справочники по истории Китая (Цай Мэй-бяо ред. 1986, с. 121).

Однако тангутское государство публиковало буддийские сочинения не только на тангутском, но также и на китайском (Меньшиков 1984). И в предисловии 1184 г. к одной из сутр, изданных тангутами по-китайски, Е.И. Кычанов (1968, с. 55) обнаружил оригинальное название тангутского государства на китайском языке – 白高大夏国. Таким образом, уже с 1960-х гг. мы располагаем подлинным, т.е. не реконструированным позднее, названием тангутского государства на китайском языке. Как видим, это название соответствует названию II. После этой находки Е. И Кычанова стало очевидным, что слово {5} *mbin* в годы существования тангутского государства переводилось как 高, а не как 上. Следователь-



Предисловие к тангутскому переводу буддийского канона
(Стокгольмский этнографический музей)

но, можно считать доказанным, что китайские переводы названия государства – 大白上国, 白上大[illegible]国 и 白上国.

Следует сразу же отметить, что, по моему мнению, из двух названий тангутского государства официальным названием является только название I – {1}> *phôn mbin lh□l□* «Великое государство Белого и Высокого». Название II – {3} *phôn mbin l□ nd□we lh□* я считаю «тангутско-китайским гибридом». Такой вывод я делаю на основании следующего. Упоминавшиеся выше тексты на тангутском и китайском языках, опубликованные Ши Цзинь-бо (1988, с. 231-330), можно разделить на те,

которые датируются до 1227 г., т.е. до гибели тангутского государства, и те, которые датируются после 1227 г., т.е. после гибели тангутского государства. Название I употребляется только в текстах на тангутском языке, опубликованных до 1227 г., позднее это название как будто больше не встречается. Название II употребляется до 1227 г. только в текстах на китайском языке, а после 1227 г. оно употребляется как в тангутских, так и в китайских текстах, по-видимому, полностью вытеснив название I из тангутских текстов. Сочетание {6} *l□ nd□we*, входящее в название II, по-видимому, ничего не говорило тангутам. Так, в составе тангутских ритуальных песен *kja* слово {7} *nd□we* употребляется только в значении «лето» (время года), однако в этих песнях постоянно встречается {4} *phôn mbin lh□*[2]. Показателен также и явно китайский порядок слов в сочетании {6} *l□ nd□we*, где определение (прилагательное) предшествует определяемому-существительному (в тангутском языке прилагательное как правило стоит после существительного). Кроме того, в пользу того, что только название I является оригинальным тангутским названием государства, говорит тот факт, что это название по форме красиво и «сбалансировано» – {1} *phôn mbin lh□ l□*, тогда как название II не обладает, на мой взгляд, такими качествами: оно громоздко и соединяет в себе два разных представления о государстве – тангутское, {8} *phôn mbin* 白 番, и китайское, {6} *l□ nd□we* 大 夏

В названии I и названии II можно выделить их общую часть – это стоящее на первом месте в обоих названиях сочетание {8} *phôn mbin* и часть, не совпадающую в обоих названиях: для названия I это {10} *lh□ l□*, а для названия II – это {11} *l□ nd□we lh□* Несовпадающая часть не вызывает у исследователей сомнения – все они сходятся на том, что {7} *nd□we* указывает на легендарную династию Ся (Ван Цзин-жу 1932, с. 77; Невский 1960, с. 33; Кычанов 1968, с. 52). Что же касается общей части в названиях государства – сочетания {8} *phôn mbin*, то именно она не получила однозначного толкования, вызвав полемику среди специалистов.

Дискуссия по поводу значения сочетания {8} *phôn mbin* в названии тангутского государства была открыта статьей профессора Ван Цзин-жу (1932, с. 77-88), в которой он утверждал, что иероглиф {5} *mbin* употреблен в названии государства фонетически – *mi*, а *mi* по-тангутски значит «человек» (по аналогии с тибетским словом *mi* «человек»). Сочетание {8} *phôn mbin* значит «белые ми» т.е. «белые люди» и, таким образом, название I значит «Великое государство белых ми», а название II – «Государство Великое Ся белых ми».

На статью профессора Ван Цзин-жу последовала немедленная реакция Н.А. Невского – уже в 1933 г. Невский (1960, том 1, с. 33-51) публикует свое знаменитое исследование «О наименовании тангутского государства», в котором, подробно рассмотрев теорию Ван Цзин-жу, он приводит ряд аргументированных доводов, опровергающих ее. В частно-

сти, Невский совершенно справедливо указывает, что если бы сочетание {8} *phôn mbin* означало бы «белые люди», то прилагательное {12} *phôn* «белый» должно было бы стоять в постпозиции к слову {5} *mbin*.

В своем исследовании Невский вводит в научный оборот новые тангутские тексты. Во-первых, это ритуальная песня [3] «Гимн священным предкам тангутов» (Кычанов 1970, с. 217-231), и, во-вторых, энциклопедия «Море значений, установленных святыми» (Кычанов и др. 1995; Кычанов 1997) (эту энциклопедию Невский называет «Море начертаний»).

Невский начинает свое исследование с разбора трех первых строк «Гимна священным предкам тангутов», которые, по его мнению, определяют местонахождение тангутского государства:

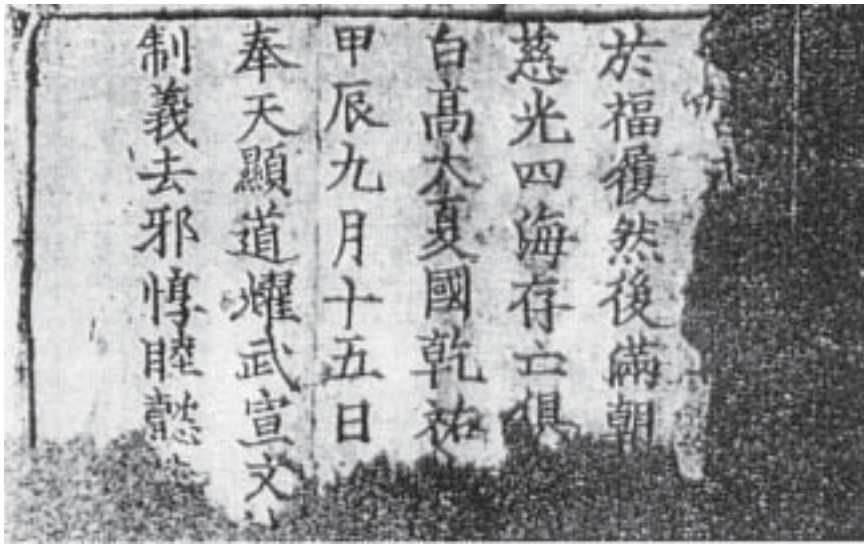
{13} *'u nia ldu we tshon źi̯ę mbi̯u*
ni nin vi̯a lhi̯ụo ma phôn mbin
mi niaш ndźi̯o 'in lhi̯ə tha vi̯ei

Черноголовых каменный город на берегу вод пустыни,
Краснолицых отцовские курганы в верховьях Белой реки,
Длинных *mi niaш* (= тангутов) страна там находится.

Полагая, что первая и вторая строки гимна построены совершенно параллельно, Н.А. Невский выделяет в первой строке сочетание {14} *tshon* [illegible] *mb*[illegible] «на берегу вод пустыни», а во второй строке – сочетание {15} *ma phôn mbin* «в верховьях Белой реки». Из сочетания {15} *ma phôn mbin* Невский выделяет другое сочетание – {16} *ma phôn* «река Белая».

Реку Белую Невский отождествляет с рекой Белой [illegible] в горах Миньшань [illegible]. К такому выводу он пришел потому, что 1) река Бай хэ со времен ханьской династии считалась очагом, вокруг которого жили предки тангутов цяны, которые позже, основав свое собственное государство, «перенесли на него название своей исконной родины, где находились могильные курганы их праотцов и, таким образом, их новое государство стало называться «Государством верховьев Белой [реки]»; 2) в «Гимне священным предкам тангутов» указываются точные границы тангутского государства, и южной границей его как раз и являются горы Миньшань.

В 1960-е гг. Е.И. Кычанов снова поднял вопрос о толковании названия тангутского государства (Кычанов 1968, с. 52-55). Поддержав Невского в критике Ван Цзин-жу, он тем не менее не согласился с Невским. По мнению Кычанова, одна из основных посылок Невского неточна, так как тангутское государство никогда не распространяло своих южных границ до Сычуани. А тот факт, что предки тангутов действительно жили в Сычуани, совсем не означает, что через столетия тангуты свяжут название своего государства с названием реки в Сычуани. Поэтому Кычанов считает сомнительной трактовку сочетания {8} *phôn mbin* как «верховья Белой реки».



Фрагмент китайской рукописи, содержащей сутру о бодисатве Шенг-и (С.-Петербургский филиал Института востоковедения РАН, ТК-145)

Своей собственной трактовки названия тангутского государства Кычанов не дал, но, основываясь на переводе современников тангутского государства, предложил временно переводить это название как «Белое высокое государство великого Лета» (название II) (Кычанов 1968, с. 55). Что же касается названия I, то оно передается Кычановым как «Белое Высокое Великое Государство (1987, с. 134).

Ошибочность подобных переводов хорошо видна на примере названия I, {1} *phôn mbin lh□l□*: если исходить из предложенного Кычановым перевода, в котором все три прилагательных выступают как однородные члены предложения (определения к одному и тому же существительному), то эти три прилагательных должны были бы занимать одну и ту же позицию по отношению к существительному и скорее всего они стояли бы в постпозиции к этому существительному. Такие примеры, где три прилагательных подряд стоят после одного существительного, вполне реальны (Кепинг 1985, с. 348, пример 951). Однако в нашем случае из трех прилагательных только одно «великий» стоит в постпозиции к существительному «государство», остальные два прилагательных стоят перед этим существительным. Тот факт, что прилагательные занимают разную позицию по отношению к существительному «государство», указывает на различие в их функции по отношению к этому существительному и, следовательно, перевод «Белое Высокое Великое Государство» неверен.

В работах последних лет Е.И. Кычанов переводит сочетание {8} *phôn mbin* как «белые высоты» (Кычанов 1993, с. 49-53; 1997, с. 10, 50, 52). Однако и этот перевод грамматически неверен, так как: 1) слово {5} *mbin*

не является существительным, это прилагательное «высокий», 2) если бы оно было существительным, то прилагательное {12} *phôn* «белый» в качестве определения должно было бы стоять после него, а не перед ним, как в сочетании {8} *phôn mbin*.

На уровне перевода (не толкования) названия тангутского государства можно выделить два рода неточностей:

1) на уровне лексики тангутского языка, когда прилагательное {5} *mbin* «высокий» передавалось на китайский язык не прилагательным 高, а словом с пространственным значением 上; (здесь, по-видимому, проявилось желание «подогнать» перевод под толкование названия государства как географического названия «верховья реки Белой»;

2) на уровне грамматики (синтаксиса) тангутского языка, когда

a) прилагательные, занимающие различную позицию по отношению к существительному, переводились как однородные члены предложения (определения к этому существительному),

b) прилагательное, стоящее перед словом, которое определялось как существительное, считалось – вопреки правилам тангутской грамматики – определением к этому существительному.

Ошибки в передаче такого ключевого для тангутоведения понятия, как официальное название тангутского государства, неизбежно приведут к неадекватному воссозданию истории и культуры этого исчезнувшего почти восемьсот лет назад государства, а будучи использованы другими специалистами (не тангутоведами), могут повлечь за собой ошибочные построения и умозаключения и в других отраслях востоковедения.

По моему мнению, лексически и грамматически правильным переводом официального названия тангутского государства (название I) {1} *phôn mbin lh□l□* является уже приведенный выше перевод «Великое государство Белого и Высокого» («The Great State of the White and Lofty»).

Однако что же значит сочетание {8} *phôn mbin* в составе названия тангутского государства? Ниже я дам свое понимание значения этого сочетания.

В работе мною были использованы следующие тангутские тексты из коллекции П.К. Козлова:

1) оды, {18} *nd□□*; 2) ритуальная песня {17} *k□* «Гимн священным предкам тангутов» (Кычанов 1970); 3) пословицы (Кычанов 1974); 4) энциклопедия «Море значений, установленных святыми» (Кычанов и др. 1995; Кычанов 1997); 5) словари XII века: тангутско-китайский словарь «Жемчужина на ладони» (Нисида 1964, с. 186-223 [4]); словарь «Идеографическая смесь» (Терентьев-Катанский, в печати), словарь «Море письмен» (Кепинг и др. 1969).

Однако прежде всего остановимся на двух моментах:

1) Тангутские оригинальные тексты, использованные в данном исследовании, будучи составленными с разрывом, по-видимому, в несколько столетий, отражают разные периоды в жизни тангутов. Оды {18} *nd□□*, явно составленные задолго до приобщения тангутов к буддизму (в них отсутствует как имя Будды, так и буддийская лексика), представляют собой самый ранний пласт тангутских стихотворных произведений, в которых отражены добуддийские представления тангутов о мире, а также их предания о своем происхождении. В это время государства у тангутов еще нет, и, соответственно, в текстах од оно не упоминается. Все же сочетание {8} *phôn mbin* в одах употребляется, например, в составе сочетания {15} «Белая высокая мать» (гора) (см. пример {30}). По-видимому, составление од восходит к периоду до их первого переселения на северо-восток. Естественно, что записаны оды могли быть только после изобретения письменности в 1036 г., а опубликованы, согласно колофону (см. ниже), только в конце XII века.

В противоположность одам ритуальные песни {17} *k□a* пропитаны буддийской лексикой. В них уже упоминается тангутское государство – {4} *phôn mbon lh□□* . Они, по-видимому, писались после его гибели: одна из ритуальных песен датируется концом XIII века (Kepping 1999), т.е. через десятилетия после гибели тангутского государства.

И оды, и ритуальные песни сохранились в одном и том же ксилографе Tang. 25, no. 121. Согласно колофону, ксилограф был вырезан в 1185-1186 гг., т.е. в период расцвета тангутского государства. Ксилограф содержит пять од полностью сохранились три. Ритуальные песни записаны от руки на обороте листо этого же ксилографа.

Анализ текста энциклопедия «Море значений, установленных святыми» (опубликована в тангутском государстве в 1182 г., см. Кычанов 1997) показал, что эта энциклопедия составлялась в то время, когда тангуты уже познакомились с буддизмом. Тангутское государство именуется здесь {2} *mi lh□□*, однако энциклопедия сохранила также и архаичные представления тангутов как о происхождении мира, так и о прародине тангутов.

2) Материалы словаря «Море письмен» необычайно важны для данного исследования и прежде всего потому, что словарь указывает группы омонимов. Употребление омонимов было широко распространено в тангутских текстах, поскольку с их помощью можно было скрыть истинный смысл того или иного высказывания – ведь не зря в одной из ритуальных песен сами тангуты называли свое государство {19} «государством десяти тысяч секретов» *khi mi lh□□* Кроме групп омонимов «Море письмен» для каждого иероглифа приводит его графический анализ, т.е. указывает части других иероглифов, которые использовались при составлении данного иероглифа. В случае если значение иероглифа неясно, то дополнительную информацию о его значении можно получить именно из

графического анализа, поскольку здесь указываются иероглифы, близкие по значению к описываемому иероглифу. Ниже ссылка на графический анализ иероглифа подразумевает сведения из словаря «Море письмен».

Итак, Н.А. Невским выделяется из второй строки ритуальной песни «Гимн священным предкам тангутов» сочетание {15} *ma phôn mbin*. По моему мнению, Невским верно выделено это сочетание, которое является устойчивым – оно встречается в тангутских пословицах (Кычанов 1974), в энциклопедии «Море значений, установленных святыми» (Кычанов и др. 1995; 1997), а также в других ритуальных песнях. Что же касается разбора этого сочетания, то в этом я не могу согласиться с Невским. Я исхожу из того, что слову {5} *mbin* в китайском языке соответствует прилагательное 高, но не слово 上. В исследованных мной текстах слово {5} *mbin* употребляется как обычное прилагательное, т.е. в функции определения оно стоит после определяемого. Поэтому самым обычным толкованием сочетания {15} *ma phôn mbin*, где два последних слова представляют собой прилагательные, является следующее: первое слово – определяемое, остальные два слова – определения к нему. Если для слова {20} *ma* принять перевод Невского «река», то сочетание {15} *ma phôn mbin* значит «белая высокая река».

Теперь обратимся к слову {20} *ma*, которое Невский переводит «река». В исследованных мной текстах слово {20} *ma* не используется в названиях рек. Для этого используется слово – {21} 河 «река», например, {22} *xwai* 河 淮河, {23} *kin* 河 清河, {24} 河 *nia* 黑 水 и т.д.

Как видно из приведенных примеров, названия рек – существительные ставятся перед словом «река», а названия рек – прилагательные ставятся после слова «река». И таким образом, {15} *ma phôn mbin* может означать название реки – Белая Высокая река.

В сочетаниях типа {22} *xwai* 河 淮河 слово {20} *ma* не встретилось мне на месте слова {21} 河 «река». Однако в текстах употребляется сочетание {25} *ma* 河, построенное совершенно аналогично сочетаниям типа {22} *xwai* 河 淮河: на первом месте стоит слово {20} *ma*, а на втором – обычное слово со значением «река» {21} 河, т.е. это река под названием {20} *ma*. Эта река, по-моему мнению, означает «Хуанхэ». По-видимому, слово {20} *ma* и без слова {21} 河 могло обозначать Хуанхэ (Кепинг и др. 1969, часть 1, с. 139, No 728). Это значение {20} *ma* подтверждается сочетанием {26} *tshwu ma* «Млечный путь» (букв. Небесная Хуанхэ) в словаре «Жемчужина на ладони», где первый иероглиф значит «Небо», а второй иероглиф {20} *ma* значит Хуанхэ (известно, что по представлениям древних китайцев Хуанхэ продолжается на небе в виде Млечного пути).

Если слово {20} *ma* могло означать «Хуанхэ», то можно предположить,

что сочетание {15} *ma phôn mbin* может означать «белая высокая Хуанхэ».

Слово {20} *ma* «Хуанхэ» в тангутском толковом словаре «Море письмен» имеет шестнадцать (!) омонимов (Кепинг и др. 1969, 1, с. 138-139, No 718-734), среди которых есть слово {27} *ma* «мать». Таким образом, можно сделать вывод, что {25} *ma* □□ «Хуанхэ» по-тангутски звучала так же, как «Мать река» (ср. русск. «Волга матушка-река»). И, следовательно, сочетание {15} *ma phôn mbin* «белая высокая Хуанхэ» воспринималась на слух так же, как «белая высокая мать»:

{15} *ma phôn mbin* Хуанхэ белая высокая
{28} *ma phôn mbin* мать белая высокая

Сочетание {15} *ma phôn mbin* «белая высокая Хуанхэ (= мать)», как уже говорилось выше, является устойчивым сочетанием, встречающимся неоднократно в тангутских оригинальных (т.е. не переводных) текстах. Однако некоторые случаи употребления этого сочетания вызывают сомнения в правильности отождествления «белой высокой матери» с Хуанхэ. Н.А. Невский (1960, с. 45) приводит пример из энциклопедии «Море значений, установленных святыми», на котором следует остановиться более подробно, поскольку, по моему мнению, точный перевод его явится решающим в определении значения сочетания {15} *ma phôn mbin*.

Текст «Моря значений, установленных святыми» разбит на отрезки; чаще всего это четыре, но иногда и более иероглифов, причем каждый отрезок снабжен комментарием. Основной текст (отрезки по четыре и более иероглифов) напечатан крупно, комментарий к отрезкам напечатан мелко. Пример, который приводит Невский, входит в раздел «Названия гор»:

{29} *ng□kw□wa nd□□*
v□i ng□z□ nd□□ mi mba r□ lh□□ ni m□'□n ma phôn mbin ngu

Горный остов (= кряж, хребет) обширен и длинен.
(Кычанов и др. 1995, с. 59)

Снеговые горы долги и длинны, не прерываются, разных государств всех достигают; то, что у основания покоится (вероятно, в значении «то, что берет здесь начало») это – верховья Белой реки.

Я согласна с Невским в понимании основного текста и части комментария (разница в наших переводах чисто стилистическая), однако пять последних иероглифов комментария я толкую несколько по-другому:

Горный хребет широк и протяжен.

Снежные горы очень протяженны; не прерываясь [они] доходят до всех государств. Место, где [наше государство] берет свое начало – это [гора] «Белая высокая мать».

Сочетание {15} *ma phôn mbin* в примере 29 является названием горы, так как 1) весь отрезок (пример {29}) и комментарий к нему посвящен горам, 2) раздел, откуда взят этот отрезок именуется «Названия гор», по-

этому можно предположить, что {15}> *ma phôn mbin* представляет собой название горы в тангутском государстве.

Кроме того, есть еще один пример. который подтверждает значение «гора» для сочетания {15} *ma phôn mbin*:

{30} *ma phôn mbin ‘u m□ld□m□*

Голова [горы] Белая высокая мать в небе, [ее] хвост (т.е. нижняя часть) в земле.

(Ода мудрости)

Косвенным подтверждением того, что {15} *ma phôn mbin* не является названием реки, является его отсутствие в разделе «Моря и реки» в словаре «Идеографическая смесь» (Терентьев-Катанский в печати).

По моему мнению, хотя в тексте мы находим {15} *ma phôn mbin* «Белая высокая Хуанхэ», все же слушатели воспринимали это сочетание как {28} *ma phôn mbin* «Белая высокая мать», что являлось названием горы.

Необходимо отметить также описание тангутского государства в тибетских исторических текстах (я имею в виду доступный мне китайский перевод тибетских текстов), которое начинается с упоминания находящейся на территории тангутского государства горы, на которой обитает дух. Именно у этой горы произошло соединение женщины и мужчины, положившее начало роду тангутских императоров (Та-цан цзун-ба и др. 1986, с. 75).

Если теперь мы обратимся ко второй строке «Гимна священным предкам тангутов», которую Невский перевел как «краснолицых отцовские курганы в верховьях реки Белой», и переведем употребленное в ней сочетание {15} *ma phôn mbin* как «гора Белая высокая мать», то мы получим весьма интересные данные. Однако прежде надо остановиться на значении слова {31} *lh□b*, переведенного Невским «курган». Согласно «Морю письмен» (Кепинг и др. 1969, 1, с. 462, No. 2851), {31} *lh□b* состоит из частей иероглифов (= графический анализ) {32} *so* «высокий», {33} «десять» и {34} *r□* «искусный», т.е. {31} *lh□b*, по-видимому, не означает могилу обычного человека. Объяснение этого слова в словаре «Море письмен», а также контексты его употребления, позволяют предположить, что {31} означает высокий земляной холм (Невский удачно выбрал слово «курган»), принадлежащий правителю или какому-то почитаемому человеку. В нашем случае, по-видимому, это могилы первопредков краснолицых (слово «могила» в значении «могила обычного человека», по-видимому, передается по-тангутски как {35} *lwa*).

Таким образом, вторую строку из «Гимна священным предкам тангутов» следует перевести так: «курганы первопредков краснолицых находятся у горы Белая высокая мать».

В подтверждение такого понимания второй строки «Гимна священным предкам тангутов» вспомним, что после переселения на северо-вос-

ток и создания своего собственного государства тангуты продолжали традицию захоронения своих правителей у подножия гор: как известно, могилы (курганы) тангутских императоров находятся у подножия Хэланьшань.

Энциклопедия «Море значений, установленных святыми» позволяет предположительно определить местонахождение горы «Белая высокая мать». Энциклопедия, составленная уже во времена существования тангутского государства и пропитанная буддийскими идеями, тем не менее доносит до нас и ранние тангутские представления. В разделе «Горы» имеется пример, который чрезвычайно важен для определения местонахождения прародины тангутов. Как и в случае с примером 29, основной текст в ксилографе напечатан крупно, а комментарий к нему – мелко:

{36} *ma phôn mbin lhi l□wu*
ma phôn mbin □e m□ mbe lhi l□wu lwon phôn sin ‘□u siu l□e
(Кычанов и др. 1995, с. 58)

Белая *ma* [= мать, река] – прародина [тангутов].

[У горы] Белая высокая *ma* [= мать, река] бьет исток реки. [Это] прародина [тангутов]. Белая гора – место рождения [тангутского] народа.

Как видим, и в этом случае Белая высокая *ma* упоминается в разделе «Горы», причем эта гора рассматриваются в тексте этого раздела раньше, чем Хэланьшань, что, по-видимому, объясняется тем, что Белая высокая *ma* как место захоронения первопредков в глазах тангутов была священной горой.

Кроме того, надо отметить, что в основном тексте вместо трехсложного сочетания {15} *ma phôn mbin* «Белая высокая *ma*» указано двухсложное {37} *ma phôn* «Белая *ma*», что, по-видимому, связано с необходимостью уложиться в четыре иероглифа (каждое из основных положений данного раздела энциклопедии состоит только из четырех иероглифов). Это значит, что «Белая высокая *ma*» и «Белая *ma*» были взаимозаменяемы. В основном тексте энциклопедии Белая *ma* записана как Белая река, т.е. Хуанхэ, однако комментарий прямо говорит о Белой горе – {38} *lwon phôn* (здесь в значении «гора» использовано другое слово {39} *lwon*. Таким образом, этот пример подтверждает мое давнее предположение (Kepping 1994, с. 373) о том, что тангуты для того, чтобы подчеркнуть неразрывное единство мужского и женского начал, используя омонимы, записывали гору как реку: Белая высокая *ma* (= река), по-видимому, воспринималось слушателями как «Белая высокая мать» (= гора).

Итак, согласно тексту энциклопедии сами тангуты считали своей прародиной гору, рядом с которой (из под которой?) били истоки Хуанхэ, т.е. по представлениям тангутов здесь наглядно проявлялось соединение мужского (гора) и женского (река) начал, результатом которого было рождение тангутского народа.

Согласно наблюдению знаменитого русского путешественника Н.М. Пржевальского (1888, с. 154–155), сделанному в 1880-х гг., снежных гор в районе истоков Хуанхэ нет). Однако он пишет о невысокой горе (700–800 футов), расположенной у слияния двух истоков Хуанхэ, на которой ежегодно совершались жертвоприношения духам, питающим истоки Хуанхэ. Причем все жертвенные животные (лошадь, корова, бараны, свиньи и курицы) были белого цвета (Пржевальский 1988, с. 155 –157).

Возможно, что описанная Пржевальским священная гора у истоков Хуанхэ – это Белая высокая мать, прародина тангутов.

Аналогичную картину происхождения киданей рисует киданьская легенда, согласно которой у слияния двух рек, Ту и Хуан (= Си Ляо хэ) (ср. два истока Хуанхэ), находится священная гора Му-е (ср. гора Белая высокая мать). Именно здесь встретились первопредки киданей – мужчина на белой лошади и женщина в повозке, запряженной серым быком (Wittfogel and Feng 1949, p. 272; Twitchett and Tietze 1994, p. 52).

У чжурчженей также существовала священная гора – Длинная Белая гора 長白山, о культе которой пишет профессор Г. Франке, ссылаясь на китайские источники [5]. Первые официально проведенные жертвоприношения духу этой горы, а также строительство храма, относятся к 1172 г. (т.е. ко времени расцвета тангутского государства) (Franke 1997, p. 152).

Вернемся теперь к теме статьи – названию тангутского государства {1} *phôn mbin lh□l□*, в котором употреблена только часть сочетания {15} *ma phôn mbin* «Белая высокая мать», а именно {8} *phôn mbin*. По-видимому, сочетание {8} *phôn mbin* соответствовало тибетскому сочетанию *yab-yum*, передавая ту же идею единства мужского и женского начал. В тангутском сочетании <8> *phôn mbin,* по моему мнению, {12} *phôn* передавал идею женского начала, а {5} *mbin* – мужского начала. Такой вывод я делаю на основании того, что белый цвет обычно олицетворяет женское родящее начало [6]. Что же касается слова {5} *mbin*, то словарь «Море письмен» (Кепинг и др. 1969, 1, с. 287, No. 3981) указывает для него омоним {40} *mbin*, что означает *membrum virile*. Отсюда следует, что сочетание {8} *phôn mbin* аллегорически означало «мать – отец», т.е. это универсальная оппозиция женского и мужского начал, характерная для многих культур Востока.

Неожиданное подтверждение своему определению значения сочетания {8} *phôn mbin* я получила в надписях на тангутской иконе, находящейся в Санкт-Петербурге в Эрмитаже [7] (Рудова 1993, с. 206). Икона представляет собой изображение Гуань-инь, однако меня заинтересовали только надписи на китайском (sic!) рядом с изображениями донаторов в правом нижнем углу иконы. Две женские фигуры в богато расшитых золотом красных одеждах различаются по возрасту – слева (ближе к Гуань-инь) стоит женщина старшего возраста, справа – молодая. Внешнее сходство между женщинами позволяет предположить, что это мать и дочь, а их одежда указывает на то, что они принадлежат к императорской фами-

Тангутская икона. Шелковый свиток XII в. (Гос. Эрмитаж)

лии (согласно тангутскому Своду законов никто, даже родственники императора, не мог носить расшитую золотом одежду, см. Кычанов 1987а, с. 223). Слева от женщины старшего возраста надпись в картуше начинается с сочетания , в надписи слева от молодой женщины употреблено сочетание , т.е. приведены китайские соответствия словам {12} *phôn* и {5} *mbin*, снабженные словом . Таким образом, и здесь слова {12} *phôn* и {5} *mbin* составляют пару. Текст в картушах и . По-видимому, это аллегория: под фамилией изображена супруга тангутского императора, а под фамилией – их дочь, согласно патрилинейной системе отсчета родства носящая фамилию своего отца, тангутского императора [8], т.е. на иконе персонифицированы мужское и женское начала, и носителями их выступают соответственно император и императрица. Идея единства женского и мужского начал, по-видимому, лежала в основе всего миропонимания тангутов. Проведенный мной анализ тангутских пословиц (Кычанов 1974), каждая из которых состоит из двух параллельно построенных частей, показал, что по представлениям тангутов окружающий мир на всех уровнях (космос, природа, человек) проявлял единство женского и мужского начал. Так, солнце было связано с женским началом, а луна – с мужским, что ясно видно из пословицы, в которой, помимо прямого сравнения матери с солнцем, солнце имеет «женский» эпитет «белое» (луна здесь сравнивается с отцом, ее эпитет «красная»):

{43} *tu mbe phôn su ma ld□u ldwon*
khi lh□□nin su v□a s□e sweɯ
(Кычанов 1974, пословица 8)
Материнская красота ярче тысячи белых солнц,
Отцовская мудрость светлее десяти тысяч красных лун.

Эпитеты «белое» для солнца и «красная» для луны были постоянными (см. также пословицу 199).

В тангутских текстах часто противопоставляется {44} *m□*«небо» – {45} *ld□e* «земле». По-видимому, небо представляло собой мужское начало, а земля – женское начало. Такой вывод можно сделать на основании пословицы, в которой слово «небо» имеет «мужской» эпитет {5} *mbin* «высокий»:

{46} *m□mbin mi ton ni mbi*
ld□e ? mi ton ts□a ru
(Кычанов 1974, пословица 354) [9]
Высокое небо не поможет, если облака низкие,
Широкая земля не поможет, если дорога узка.

Как было показано выше, Хуанхэ олицетворяла женское начало, эпитет для нее был «белая». В тексте пословиц Хуанхэ противопоставляется черным горам (см. пословицу 9).

В тексте тангутских ритуальных песен несколько раз встречается противопоставление {47} *l□ lan ng□* «на западе Хэланьшань» – {48} *v□ma n□* «на востоке Хуанхэ». Следовательно, Хэланьшань, считавшиеся воплощением мужского начала, связаны с западом, и, таким образом, запад можно рассматривать как мужское начало, тогда как Хуанхэ (женское начало) связано с востоком, и восток представляет собой женское начало. Следует отметить, что употребленное в сочетании «на востоке Хуанхэ» слово {49} *n□* «река» имеет омонимы – {50} *n□* «восток» и {51} *n□* «исток». Возможно, по представлениям тангутов их государство родилось в результате соединения высоких Хэланьшань на западе с белыми водами Хуанхэ на востоке.

В помещенной ниже таблице приведены пары существительных, которые в текстах обычно противопоставлены друг другу, некоторые из них могут иметь в качестве постоянных эпитетов прилагательные «белый» и «высокий»:

женское начало	мужское начало
«белый»	«высокий»
солнце	луна
земля	небо
облако	ветер
восток	запад
река	гора
Хуанхэ	Хэланьшань
императрица	император

Таким образом, в оригинальное название тангутского государства {1} *phôn mbin lh□l□*: «Великое государство Белого и Высокого» было включено сочетание «белый высокий», указывающее на прародину тангутов – место где встретились и были похоронены первопредки краснолицых, т.е. тангутского народа (подробнее см. Kepping forthcoming). Это была расположенная рядом с истоками Хуанхэ священная гора «Белая высокая мать».

Ничего необычного в использовании географического названия в качестве наименования государства не было: кидане, соседи – современники тангутов, именовали свое государство Ляо (Ляо – река на территории киданьского государства). Но тангутский «секрет» (вспомним, что сами тангуты называли свое государство «государством десяти тысяч секретов) заклю-

чался в том, что при письме вместо иероглифа *та* «мать» в названии горы ставился его омоним, иероглиф *та* «Хуанхэ», что делалось, по-видимому, для того, чтобы подчеркнуть неразрывное единство мужского и женского начал, идеи, лежащей в основе миропонимания тангутов.

Список тангутских иероглифов

Примечания

[1] Цифра в { } скобках указывает на порядковый номер в «Списке тангутских иероглифов».

[2] Есть пример употребления сочетания {9} *ndz□we lh□□* датируемый 1312 г., т.е. почти через сто лет после падения тангутского государства (Ши Цзинь-бо 1988, с. 317).

[3] Тангутское слово {17} *k□d* я перевожу как «ритуальная песня». Невский, а за ним и Кычанов (1970), переводят это слово как «ода».

[4] Существуют и другие издания словаря «Жемчужина на ладони», однако здесь я использую только публикацию Нисиды Тацуо.

[5] Согласно профессору Франке, это *Цзинь ши* 34:4b-5a.

[6] О соотнесенности белого цвета с материнским началом и продолжением рода в китайской культуре в связи с наложением культа «Белохитонной Гуаньинь» на культ местного женского божества – чадоподательницы Сунцзы нянн нян (см. Алексеев 1966). О соответствующей семантике белого цвета в других культурах см. (Тернер 1983, с. 33, 82.).

[7] Эта икона опубликована М.Л. Рудовой (Rudova 1993, с. 206-207).

[8] Тангутского императора под фамилией 嵬 не существовало, это аллегория. Слова {12} *phôn* и {5} *mbin* как фамилии не употреблялись, что ясно из того, что их нет в списке фамилий в словаре «Идеографическая смесь» (Терентьев-Катанский в печати). По-видимому, эти фамилии были табуированы и не могли употребляться обыкновенными людьми. Соответствующие китайские фамилии переданы другими иероглифами – {41} *phê* и {42} *kêш*.

[9] Пословица приведена в моем переводе. Перевод Е.И. Кычанова (1974, с. 122): «Высокое небо не помощник низкому облаку, широкая земля не помощник узкой дороге».

Mi-Nia (Tangut) Self-appellation and Self-portraiture in Khara-Khoto Materials *

Nowadays the terms «Tangut» and «Xia» («Xi Xia»)[1] are commonly used in scholarly literature to designate both the Tangut state (982—1227) and the people who have founded it. However, it is well known that these terms, foreign to the Tanguts, belong to those who contributed to the fall of the Tangut state and to the scattering of the people: the term «Tangut» was used by the Mongols (in 1227 the Tangut state fell victim to the Mongolian invasion), while «Xia» («Xi Xia») — by the Chinese (later, in the last decades of the fourteenth century, when Yuan dynasty was giving its place to Ming, the process of extermination of the Tangut people was seemingly completed; at least such was the situation in Khara Khoto — being destroyed it was abandoned by its inhabitants just at that time)[2]. However, in Tangut texts there do exist Tangut indigenous names for the Tangut state, {1}[3] *phôn mbin lh□□l□* «The Great State of the White and Lofty»[4], and for its people — {2} *mi* and {3} *mi-niaɯ*. But the tradition of using the foreign designations is so stable that, despite the fact that today these indigenous terms are quite familiar to the scholars, the foreign designations are still preferred[5].

For more than half a century lasted a scholarly polemic on the interpretation (translation) of the name of the Tangut Empire[6]. The translation «The Great State of the White and Lofty (=High)», suggested by me, was accepted by some scholars, for example, Ruth W. Dunnell[7]. As for Tangut self-appellations[8], two words, {2} *mi* and {3} *mi-nias*, are generally used in the scholarly literature. However, my study of Tangut self-appellations has shown that there are two more Tangut words with the same meaning, {4} *lh□we* and {5} *lh□we-nd□ei*, which in Tangut poetry written in a specific language (the ritual language, see below) correspond to {2} *mi* and {3} *mi-niaɯ* respectively.

Quite unexpectedly, the analysis of the Tangut self-appellations from the ritual language has shed new light on the depiction of the people in Tangut paintings, providing indications that some may be identified as representatives of the two Tangut tribes (see below). Accordingly, the first part of this article focuses on the Tangut self-appellations, whereas the second — on the images

* Published in: Manuscripta Orientalia. 2001. Vol. 7, No. 4. P. 37-47.

of the Tanguts in paintings and engravings from Khara Khoto. It is to be noted that in the second part of the article I have made an attempt to use, instead of foreign designations, one of the Tangut self-appellations, namely, {3} *mi-nias*. I hope that other scholars will do justice to the Tanguts returning them the name the Tanguts used themselves.

As was said above, there are four words meaning «Tangut» which occur in texts: {2} *mi*, {3} *mi-niaɯ*, {4} *lh□we* and {5} *lh□we-nd□ei*. The difference between them has not been determined yet. E.I. Kychanov translates {2} *mi* as «Tangut-*mi*» and {4} *lh□we* as «Tangut-*lhi*» [9], thus revealing his opinion that these Tangut terms are not identical, standing for different groups of the Tanguts. In the respective commentary to his translation, Kychanov admits that for the time being it is difficult to determine the difference between the two terms. However, he supposes that {2} *mi* may be compared with the Tibetan word *mi* «man», while {4} *lh□we* — with the Tibetan word *lha* «sacred» [10].

My study of the four Tangut self-appellations has shown that the choice of the term depends on the character of the Tangut text: {2} *mi* and {3} *mi-niaɯ* are used in the texts written in the common language, while {4} *llh□we* and {5} *lh□we-nd□ei* — in the ritual language. Note that the Tangut self-appellations differ in class they belong to: one-syllable self-appellations are adjectives, while two-syllable self-appellations are nouns.

It is important to explain here what I mean by «common language» and «ritual language». It was Nishida Tatsuo who was the first to discover two different vocabulary layers in Tangut odes {6} *ndz□o*; he named them «vocabulary I» and «vocabulary II» [11]. Ten years later, having found that the grammar of the texts of the odes written in the «vocabulary I» differs from that of the texts written in the «vocabulary II», I put into scholarly circulation the terms «ritual language» (Nishida's «vocabulary I») [12] and «common language» (Nishida's «vocabulary II») [13].

The majority of Tangut texts, both indigenous and translations, is written in the common language. These texts may be divided into three groups:

1. **Tangut official texts** which include Tangut Law Code [14], documents, colophons, etc.;

2. **narration**, including the encyclopaedia «The Sea of Meanings Established by the Saints» [15], prefaces and epilogues to various Tangut writings, explanations in Tangut dictionaries, Tangut translations of Buddhist texts and Chinese secular writings [16], as well as narrative passages in Buddhist texts;

3. **Tangut poetry** — {6} *ndz□o* «odes» (only the parts written in the common language), {7} *k□a* «ritual songs», {8} *ndeɯ l□e* «sayings» (sometimes named as proverbs) [17].

Tangut ritual language is used only in the Tangut odes (so far I have come across only one ritual song which similarly is written partly in the ritual language). It seems that the Tangut odes are the most ancient layer in Tangut

poetry compiled in pre-Buddhist times (one finds here neither Buddha's name nor Buddhist vocabulary). This was the time when the Tanguts had their own religion, the so-called «Root West». The ideas of this Tangut indigenous religion have been mirrored in the odes [18]. The ancient provenance of the odes is also proved by the lack of such ethnonyms as Khitans, Jurchens, Mongols, Uighurs, attested in the ritual songs. In contrast with the odes, the content of ritual songs is permeated with Buddhist ideas, betraying their far later provenance.

Table 1

Common language			Ritual language
Official texts	Narration	Poetry	Poetry
Law Code, documents, colophons	Encyclopaedia "The Sea of Meanings Established by the Saints", prefaces, epilogues, explanations in dictionaries, Tangut translations of Chinese secular writings and narrative passages in Buddhist texts	odes (partly), ritual songs, sayings	odes (partly)

One and the same passage in the odes is first written in the ritual language and then in the common language. A comparison of such passages has shown that: (i) the text in the ritual language is not translated *verbatim* into the common language, it is rather a rendition of certain ideas expressed in the ritual language; (ii) the words with the same meaning (synonyms) in the ritual language and common language *as a rule* are completely different both in their appearance and phonetic value, i.e. neither the graphic nor the reading of a character points to the semantic closeness of the synonyms in the two languages [19]; (iii) one-syllable words in the common language, irrespective of the class they belong to (except verbs), correspond to two-syllable words in the ritual language; (iv) the ritual language lacks grammatical morphemes. There are no postpositions, almost no verbal prefixes, even the interrogation is expressed by the word «to ask». The relations between the words in a sentence are ruled by the word order.

On the whole, the ritual language gives an impression of an artificial language.

However, the ritual language is of great importance to the Tangut studies, for it represents the only written source where Tangut mythology is encoded. The meticulous labour undertaken by the Tangut scholars is really unbelievable: each character they had invented for a word in the common language was supplied with its correlate (synonym) in the ritual language. At the same time, the Tangut scholars had worked out a complicated system of homophones which could serve as a key for decoding text.

Let us now turn to the terms {2} *mi* and {3} *mi-niaɯ* used in the common language. Each has its own domain of usage; the word {2} *mi* prevails in all kinds of Tangut texts. No doubt, it is the most common Tangut self-designation and the only one used in official texts (e.g. Tangut Law Code). One can even name it «an universal self-appellation». Although we find no explanation of the word {2} *mi* in the dictionary «The Sea of Characters», this word is

preserved in the list of Tangut characters compiled by N.A. Nevsky in the 1930s [20]. This list renders {2} *mi* as «Tangut». But what is more important, it provides its homophone, {9} *mi* [21], which is the second syllable in both first-person plural pronouns — {10} *nga mi* «we» (inclusive) and {11} *ngiɯ mi* «we» (exclusive) [22]. For this reason, we have all grounds to suppose that the listeners might perceive {2} *mi* «Tangut» as «we». Being an adjective, {2} *mi* is mainly used as an attribute (it often stands before such nouns as «state», «men», «son») and, as a rule, without the postposition {12} *'in*. To cite some examples: {13} *mi lh□* «Tangut state» [23], {14} *mi nd□wo* «Tangut men» [24], {15} *mi 'iw□ndi* «Tangut script» [25], {16} *mi l□ su* (?) [26] *rai* «Tangut Great *Tripiaka*» [27], {17} *mi l□ xeɯ 'iwan* «Tangut Great School» [28], {18} *mi ngwu* «Tangut word» (contrasted, for example, with {19} *□a ngwo* «Chinese word») [29], etc.

The word {2} *mi* occurs in Tangut poetry as well; the inventor of the Tangut script in one of the Tangut ritual songs {7} *k□* is named {20} *mi ngo no* «Tangut teacher». It also occurs in odes, e.g. {21} *mi ndz□* «Tangut rituals». In the ode «The Monthly Pleasures» [30], it is used as an attribute of the noun {22} *zi* «son» (Chin. *zi*) — {23} *mi zi* «Tangut sons» (= Tangut people).

In all examples cited above the word {2} *mi* is used as an attribute (adjective). But it also may be used as a noun. In this case, it goes usually with other ethnonyms. Such is the usage in official documents (e.g. in Tangut Law Code), as well as in poetry. We read in Tangut Law Code: {24} *l□tsɨ zwon ndz□wo mi za ph□'wei 'we ni tsɨ ngu z□ lu mbi mbin m□ nda mi* (?) [31] *ta 'in tw□ mbi mbin na nd□ mbu v□i ndzu mi v□i m□ nda* (?) [32] *lu ngwe ta ts□ mbi mbin ti sei mi ndz□wo ndin khwei* [33] («When a Tangut, a Chinese, a Tibetan or an Uighur are doing one and the same work but their ranks are not equal, let each be sitting according to his rank. If they do one and the same work and their ranks are equal, do not take the services (merits) of other people into account and let the Tangut be superior» — the translation is mine).

One more example from a ritual song: {25} *ph□za mi so a ma we* («Tibetans, Chinese and Tanguts, [all] three have originated from one and the same place (lit. 'have one mother-place')»).

The last two examples clearly show that in conjunction with other ethnonyms the word {2} *mi* stands without the word {26} *ndz□wo* «man» or {22} *zi* «son», but if alone, the words {26} *ndz□wo* or {22} *zi* are obligatory. This rule is clearly seen in the example from the Law Code {24}: the word {26} *ndz□wo* appears after {2} *mi* only when it is used the second time, i.e. when it stands alone without other ethnonyms. In poetry, where the number of characters in a line is strictly regulated, {2} *mi* may occur without the word {26} *ndz□wo* or {22} *zi* in the meaning «Tangut» [34] or even may have the postposition {12} *'in*, when used as an attribute — {27} *mi 'in ndeɯ l□* «Tangut sayings» [35] In bilingual Tangut-Chinese texts, the term {2} *mi* is rendered into Chinese as *fan* (e.g. in the title of a preface to the famous Tangut-Chinese dictionary «The Pearl in the Palm»). In the preface itself, the Chinese collocation *fan-han* «Tangut-Chinese»

stands for the Tangut {28} *mi-za* [36].

Let us now turn to another Tangut self-appellation which also belongs to the common language — {3} *mi-niaш*. This word is well known to scholars, since the ethnonym *mi-nyag* designates the Tanguts in Tibetan texts. It is to be kept in mind that the first syllable {29} *mi* from the collocation {3} *mi-niaш* is not homophonous with {2} *mi* [37]. But, importantly, {29} *mi* in {3} *mi-niaш* is homophonous with {30} *mi* «mother» in the collocation {31} *ma mi* «mother-ancestor», the difference between them is only tonal: {29} *mi* in {3} *mi-niai* is read in the second tone, while {30} *mi* in {31} *ma mi* — in the first tone [38]. This, one may suppose, means that this Tangut self-appellation is somehow connected with the Mother, {31} *ma mi*, the ancestor of the Tanguts, mentioned in the ritual song «Tangut Sacred Origins Eulogy» [39].

In contrast with {2} *mi*, {3} *mi-niaш* is found neither in official documents nor in narration; it is attested only in poetry. The difference between the usage of the words {2} *mi* and {3} *mi-niaш* is clearly visible in the combination of these words with the noun «scholar» {32} *rin ngwu*: in the preface to the Tangut proverbs, i.e. in narration, the word {2} *mi* is used as an attribute to the word «scholar» [40], whereas in a ritual song in place of {2} *mi* we find the word {3} *mi-niaш*— {33} *mi rin ngwu* «Tangut scholar» (narration) and {34} *mi-niaш rin ngwu* «Tangut scholar» (poetry).

That {3} *mi-nias* is a noun, may be seen in the next sentence from a ritual song:

{35} *'u n□a ldu we tshon z□a mb□a*
ni nin v□a lh□ɟo ma phôn mbin
mi-niaш nd□□o 'in lhi□tha v□ei

«The stone cities of the black-headed ones on the banks
of the desert waters,
The paternal burial mounds of the red-faced ones
[at the foot of the mountain] White and Lofty Mother.
Here is to be found the land of the tall *mi-niaш*».

Being an attribute, {3} *mi-niaш* does not need the postposition {12} *'in*, e.g. {34} *mi-niaш rin ngwu* «Tangut scholar».

I now move to the Tangut self-appellations, namely, {4} *lh□we* and {5} *lh□we-nd□ei*, used in the ritual language. Out of four known, {4} *lh□we* is the only one which is explained in the dictionary «The Sea of Characters» (explanations for the other three Tangut self-appellations are missing) [41]: {36} *lh□we ta lh□we-nd□ei l□□mi-niaш l□□mi ndz□wo 'in 'i* [42] («*lh□we* means {5} *lh□we-nd□ei*, {3} *mi-niaш*, {2} *mi* man»).

In explaining the word {4} *lh□we*, the dictionary lists three other Tangut self-appellations. It seems that in the eyes of the Tanguts all four Tangut self-appellations had one and the same meaning [43].

In the text of the odes, it was not so easy to distinguish a passage written in the ritual language from a passage written in the common language. Sometimes the text in the ritual language is not rendered into the common language at all, as if it were a well-known quotation which needs no explanation. Only in «The Ode on Monthly Pleasures» the boundary between the description of the lunar months, given first in the ritual language and then in the common language, is clearly set by the titles (the name of the month), since each passage begins with the title given in the respective language. Judging from their usage in the description of the eleventh lunar month in «The Ode on Monthly Pleasures», {4} *lhwe* of the ritual language corresponds to {2} *mi* of the common language: the collocation {23} *mi zi* «Tanguts» (lit. «Tangut sons») is rendered as {37} *lhwe no* «Tanguts» (lit. «Tangut sons») in the ritual language.

I believe that {2} *mi* and {4} *lhwe*, both being adjectives, share one meaning and differ only in that they are used respectively in the common and ritual languages. That the word {4} *lhwe* (ritual language) corresponds to {2} *mi* (common language) may also be seen in the fact that both ethnonyms occur as an attribute of the noun «state» — {38} *lhwe lh* («The Ode on Ritual Verses»(?)) and {13} *mi lh*[44]. Similarly, {4} *lhwe* is used in texts only as an attribute and does not need the postposition {12} *'in*.

The word {4} *lhwe* is also found in the ritual songs. It may be included into their titles: {39} *lhwe sa m'on ka* — the song «Tangut Sacred Origins Eulogy» and {40} *lh ndwi su lhwe tsha so ka* — the song «Tangut Virtue is Higher than that of the Other States». Mind that it is {4} *lhwe* (not {2} *mi*!) included into the songs' titles. It is also attested in the text of «The Sea of Meanings Established by Saints» ({41} and {42} are given in my translation): {41} *lhwe 'iwan ngthau*[45] («There are beautiful mountains in the Tangut (*lhwe*) land»). The Tangut commentary on this statement runs as follows: {42} *mi lh ngtsai lɤc ton* («There are (lit. 'grow') big and small mountains in the Tangut (*mi*) state»). The two citations once more corroborate the idea that both *lhwe* and *mi* have one meaning — «Tangut» (in the main body of the text of the encyclopaedia the word {2} *lhwe* is used, whereas in the commentary — the word {4} *mi*).

Finally, let us turn to the second Tangut self-appellation used in the ritual language — {5} *lhwe-ndụei*. So far I have come across it only in the parts of the odes written in the ritual language. The next example proves it to be a noun: the four-syllable collocation {43} *lhwe-ndụei mai ndzu* «Tangut horses» (ritual language) is rendered in the common language as {44} *mi zi ra ta* «Tangut sons» horses», i.e. in the common language where stands the adjective {2} *mi*, it was necessary to add the noun «son». The usage of the four Tangut self-appellations in various kinds of Tangut texts is shown in *Table 2*.

Table 2

Common language				Ritual language
Tangut self- appellations	Official texts	Narration	Poetry	Poetry (parts of odes)
mi (adj.)	+	+	+	–
mi-niaѕ (noun)	–	–	+	–
lhi̱we (adj.)	–	+	+	+
lhi̱we ndźrei (noun)	–	–	–	+

In the preceding pages, I have examined the Tangut self-appellations. In what follows I will touch upon the images of the *mi* people in Tangut paintings, which have been brought to light in connection with their self-appellations. I would like to remind that in this part of the study I use exclusively Tangut self-appellations. For this purpose, I have chosen the self-appellation {3} *mi-niaш*, since (i) *mi-niaш* is a noun and one does not have to add nouns with the meaning «man», «son» or «people» as in case of {2} *mi*; (ii) {3} *mi-niaш* is very close to the well-known ethnonym *mi-nyag* used in Tibetan texts, thus there will be no bewilderment about the meaning of the term. However, because of the difficulties connected with the rendering of the symbol *ш* (sounds like Russian *ы*) in the publications, it seems more convenient to drop it and use the Tangut self-appellation in the simplified form *mi-nia*.

There is also one more problem which needs discussing beforehand; it is the problem of the two terms «black-headed» and «red-faced» used in *mi-nia* indigenous texts. These terms, as is widely believed, stand for two groups of *mi-nia* people. But the specific characteristics distinguishing the black-headed from the red-faced have not been defined so far, and the meaning of the terms remains obscure. First, I will recount in brief my observations about these two terms [46].

The terms «black-headed» and «red-faced», constantly used in *mi-nia* texts, stand for two different groups (=tribes): the black-headed, being descended from the priests of the indigenous religion, Root West, represent the *mi-nia* elite, while the red-faced constitute the *mi-nia* common people. In *mi-nia* mythology, these terms can be traced back to the pair of totem animals — {45} *nd□u* «crane» («black-headed») and «monkey» («red-faced»). In the passages written in the ritual language, the word {45} *nd□u* «crane» often stands for the collocation «black-headed». I suppose that «crane» and «monkey» originally were the names of the two tribes which formed the *mi-nia* people.

In the odes one may pick up some fragments of a *mi-nia* myth explaining the origin of the red-faced. According to this myth, somewhere in an upland dwelt ten thousand people. (Since in the texts the number «ten thousand» is usually associated with the red-faced, contrasted with one thousand of the black-headed, one may suppose that those dwelling in the upland were only the red-faced.) First there was no difference between men and animals

(supposedly the monkeys). But in course of time the faces of some had become red and they turned into cross-eyed men, while those with hair on their faces remained animals. (Perhaps this is the reason why in the painting discussed below the faces of the *mi-nia* — the red-faced as well as the black-headed — are clearly shaven.)

I believe that only the red-faced were regarded as the *mi-nia*; in the painting discussed below, the black-headed in their appearance differ from the red-faced, seemingly representing another anthropological type. A passage from «The Ode on Sayings» seems to confirm my assumption. As is usual in the odes, this passage is first rendered in the ritual language ({46}) and then in the common language ({47}): {46} *mi mbi ma so nd□wu kaɯ xwai lhiwe s□we nd□wu ni□m□a ng□e lhiwe s□we t□e we tsh□u* («In an upland [dwelt] ten thousand people. They were cross-eyed. There were two kinds of red-faced (*lh□we s□we*): red-faced (*□a ng□e*) and red-faced (*lh□we s□we*). [The latter] were wise [and could] speak» (ritual language)). {47} *ph□o ʻiwan mbin khi ndz□wo nd□e mei ndon ni* (?) *□i mi ndz□wo m□ni tha nin s□e s□e nda* («In an upland dwelt ten thousand people. [They were] cross-eyed. [Those who had] hair [on their] faces were not men. Men were those whose faces had become red. They were wise and were first to speak» (common language)).

Taken separately the passages are obscure, but since the content of the passage in the ritual language is repeated in the common language and, what is important, not in a word-for-word rendition, we may grasp the idea more adequately. We may conclude that: (i) judging from their number (ten thousand), all the people who dwelt in the upland certainly were the red-faced; (ii) out of the two names for the red-faced which are used in the ritual language — {48} *lh□we s□we* and {49} *□a ng□e* — only {48} *lh□wes□we* stands for the people. Seemingly, {49} *□a ng□e* designates a group of men and animals before their differentiation. In turn, the red-faced {48} *lh□we s□we* are characterised by (a) red colour of the face, (b) lack of facial hair, and (c) crossed eyes [47].

When I looked in the dictionaries for the homophones for {48} *lh□we s□we* «red-faced», it turned out that the first syllable in this collocation {50} *lh□we* «face» is homophonous with the *mi-nia* self-appellation used in the ritual language, namely, {4} *lh□we* [48]. Thus, we may state that the meaning of the term «red-faced» coincides with that of the term *mi-nia*. Such understanding of the term «red-faced» as an equivalent of the term *mi-nia* is supported by another ode, «The Ode on Monthly Pleasures». In the description of the eleventh lunar month, we find the same characteristic of the *mi-nia* as «cross-eyed»: {51} *lh□we no kaɯ xwai* («*lh□we* sons (=*mi-nia*) [with] crossed eyes» — in ritual language) and {52} *mi zi mei ndon* («*mi* sons [with] crossed eyes» — in common language). In this example, {4} *lh□we* from the ritual language is rendered as *mi* in the common language. Thus, we may conclude that the term *mi-nia* (=*mi*, *lh□we*, *lh□we s□we*) implies only the red-faced, whereas the black-headed, *by their origin*, did not belong to the *mi-nia*.

Concluding the first part of the article, I would like to add one more observation. The second syllable in the name of the *mi-nia* imperial clan Weiming {53} *ngwe mi* — {54} *mi* — is a homophone of {2} *mi*, which, as was shown above, is the only *mi-nia* self-appellation common to all types of *mi-nia* texts (I name it «an universal self-appellation»). The only difference between the two homophones lies in the tone: {54} *mi* is read in the first tone, whereas {2} *mi* — in the second tone [49]. Obviously, this fact was to demonstrate the indigenous (*mi-nia*) origin of the ruling family, and this means that the Weimings belonged to the red-faced. The same may be said about the Simings {55} *si mi*, who were the conjugal partners of the Weimings: the second syllable in the name {55} *si mi* coincides with that of the name Weiming {53} *ngwe mi*. Thus, the Simings were looked upon as the red-faced as well. It means that the *mi-nia* rulers were regarded as descendants of the red-faced (not black-headed!) by both maternal and paternal lineages.

To support my observation, I would like to draw the reader's attention to one of the paintings on silk from Khara Khoto (now in the State Hermitage Museum). Here, in my view, we find the portraits of the representatives of the *mi-nia* (see the front cover of the present issue). The depiction is in the lowest register of the painting «Guanyin, Moon in Water» [50]. Close to a fresh-dug grave stand four persons dancing and playing musical instruments. To their left are two horses — a dark stallion and a light-coloured mare. We see the faces only of two persons out of four. One of them, dressed in red, is clapping his hands, the other (in green) is playing the harp; both are bareheaded. Two other figures are shown from the back. They are dressed in green, with caps (different in shape) on their heads. One of them is dancing, the other playing the flute [51]. My assumption is that the two persons with visible faces personify the red-faced (the figure dressed in red) and the black-headed (dressed in green).

The assumption is based on the description of the *mi-nia* appearance made by two great travellers, Marco Polo (mid-13th century) and N.M. Przewalski (last decades of the 19th century), since the faces of the two people in the lowest register of the painting «Guanyin, Moon in Water» can serve as an illustration to the description of the *mi-nia* made by both travellers.

According to Marco Polo, Tangut people are «fat, snub-nosed, [their] hair are black; they have neither beard nor moustache» [52]. Przewalski gives a similar, and more detailed, description of the *mi-nia*, stating that in their appearance the *mi-nia* stand in sharp contrast with both the Chinese and the Mongols: «In general, they are of average height, sometimes even tall, thickset, broad-shouldered. Their hair, eyebrows, moustache and beard without exception are black; they have black eyes, usually large or of medium size, but not narrow-cut as the Mongols have, straight, sometimes (not very seldom) aquiline or snub nose, thick lips, rather often turned outside out. Their cheek-bones are slightly high, but not so sharp as the Mongols» cheek-bones. Their faces on the whole are oblong, but not flat; their skull is round...» [53] The

traveller also mentions that the *mi-nia* always shave their moustache and beard.

In the 1970s, Dr A.P. Terentyev-Katansky singled out two major types of the *mi-nia* on the grounds of descriptions in various sources, including those by Marco Polo and Przewalski: (i) with very broad cheek-bones, blunt, fleshy nose, sometimes turned up, often snub, dark or reddish complexion; (ii) with slightly elongated face and protruding, fairly large nose sometimes hooked, almost aquiline, with a heavy lower part of the face, sometimes puffy, large eyes without the well pronounced Mongolian eye-lids, with full scarlet lips. A characteristic feature of this type is a massive long nose, with a lump, a fleshy tip and large nostrils [54].

The two major types of the *mi-nia* picked out by Terentyev-Katansky coincide with the red-faced and the black-headed respectively as they are shown in the painting «Guanyin, Moon in Water». The bareheaded person in red who stands clapping his hands in the middle of the four-people group represents the first type, or the red-faced (see *fig. 1*). The figure is placed in the centre of the four-people group, which underscores his significance among the depicted. In addition, the man is tall (if we measure the height of his figure and compare it with that of the stallion, we will see that he nearly reaches the stallion's nose-bridge) and broad-shouldered. He has a round skull (=broad cheek-bones) and large eyes; he is snub-nosed, his lips are thick and turned outside out. He is cleanly shaven. Especially significant is his reddish complexion — not only his face, but also his hands are reddish, in contrast with

Fig.1

the person who stands to his left. All indicates his being a red-faced, that is, a *mi-nia*. His *tufa* hairstyle also confirms his *mi-nia* ethnicity: it is known that by one of his first edicts (1033) the first *mi-nia* Emperor, Yuan-hao, ordered the *mi-nia* to have a special hairdo named *tufa* [55].

In Khara Khoto collection housed in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, there is one more depiction of the red-faced (see *fig. 2*). One of the scenes in the engraving, illustrating the preface to the «*Sutra* of the Golden Light», shows three people slaughtering animals [56] (see *fig. 3*). An inscription to the depiction, in *mi-nia* script, runs as follows: «[Zhang] Ju-dao slaughters animals»[57]. The appearance of all of the three persons in the engraving coincides with the red-faced type (broad cheek-bones and turned-up noses), betraying their *mi-nia* ethnicity.

The embodiment of the second type, or the black-headed, in the painting «Guanyin, Moon in Water» is the figure shown in profile, standing in the same group of four (see *fig. 4*). Dressed in green, the man is playing a seven-stringed harp held between his left shoulder and cheek. The frame of the harp almost conceals his face. The man, the fingers of both his hands on the harp strings, is cleanly shaven. He is shown even taller than the one in red and the broadness of his shoulders is especially noticeable. His nose is aquiline, lips are thick, and his low jaw is heavy; however, the skull does not seem round. His lips are scarlet and complexion is pale, in contrast with the reddish complexion of the red-faced figure. One may say that the appearance of the man with the harp is much in keeping with the characteristic features ascribed by Terentyev-Katansky to the second type.

His haircut is seemingly not in the *tufa* style[58]; the lack of a long strand of hair characteristic of *tufa* is significant, but it may be that it is merely not seen being concealed by the frame of the harp. Still, his hairstyle differs from that of the red-faced: on the left side of his head, seen to us, the hair reaches his ear, whereas there is no hair near the left ear of the red-faced. It seems that only the back of his head is shaven.

But the most distinctive feature definitely labelling the character as a black-headed is the harp in his hands. The point needs some explanation. As was said above, in the ritual language the word {45} *nd□□* «crane» often stands for the collocation «black-headed». The harp held by the person whom I identify as a black-headed, is most likely named {56} *nd□□ k□* (lit. «crane harp»). Among *mi-nia* musical instruments listed in the dictionary «The Pearl in the Palm»[59], there are two kinds of harps: (i) {62} *lho k□* (Chin. *zheng*), with thirteen or sixteen strings, translated by Nishida Tatsuo as «Chinese harp» and (ii) {56} *nd□□ k□* (Chin. *konghou*) translated by Nishida as «kind of harp». It seems that of these two harps {56} *nd□□ k□* more fits to the type of the harp shown in the picture. It looks as if the painter, to avoid misinterpretation of the figure in green and to show that the man represents a black-headed, depicted him with a crane harp in his hands. Moreover, the harp is drawn in such a manner that it nearly conceals the face of the black-headed, which, I believe, was made intentionally to stress the enigmatic nature

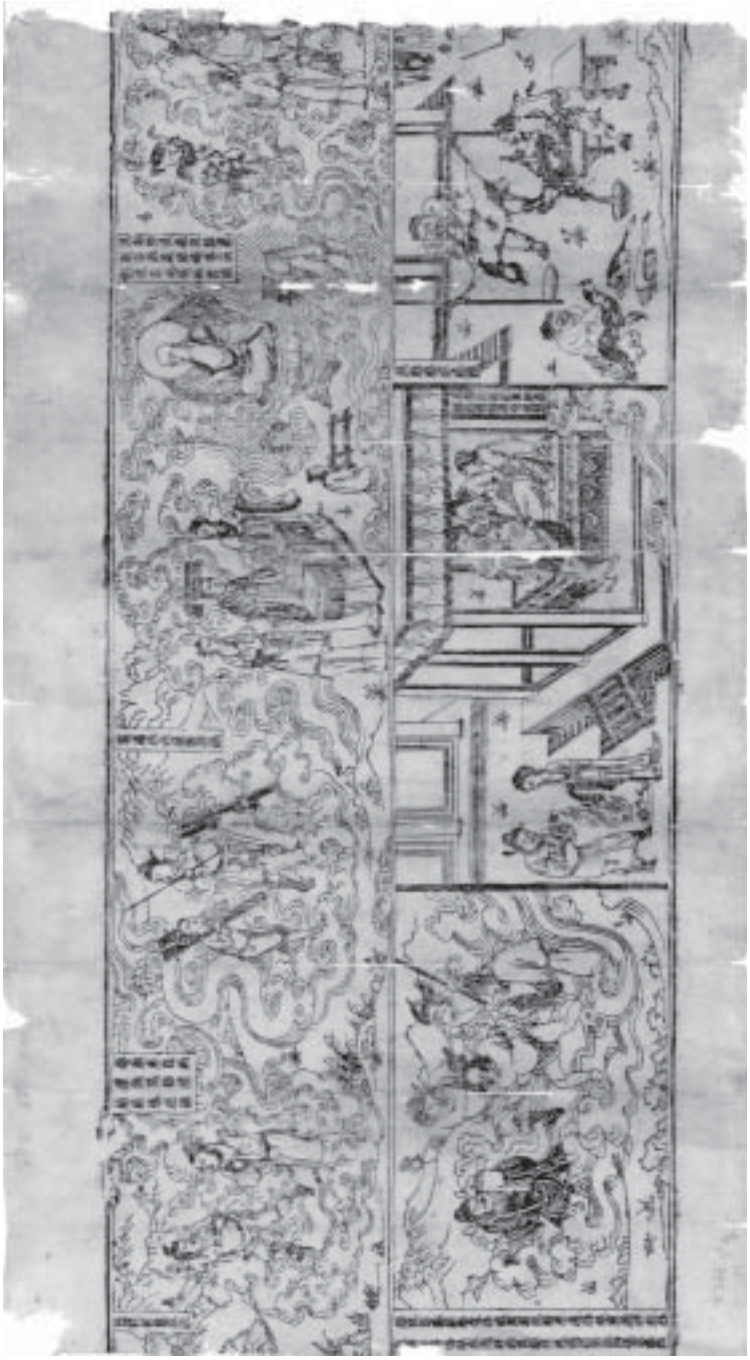


Fig. 2

Fig. 3

(=heavenly origin) of the black-headed [60].

As to the colour of the clothing of the red-faced and black-headed in the painting «Guanyin, Moon in Water», it is also symbolic. If the green colour of the garment of the black-headed figure may point to his nobility [61], the red colour of the dress of the red-faced certainly has a special meaning. As a representative of the common people, he should wear black-coloured clothes [62], but his garment is red, the colour forbidden for the commoners. However, one can notice that the red colour of his dress is not so bright as that of the stallion's harness or Guanyin's shawl [63]; it is pink rather than red (during the centuries the colour may have lost its original colour). Be this as it may, the colour of his dress stands in sharp contrast with that of all other people standing near the grave — all of them have green clothes. His position in the centre of the group, the red colour of his dress and that he is the only person seen full-faced and full-length, all indicates that he is the main figure in the group of the four characters.

Thus, I believe that in the picture, near the fresh-dug grave, are depicted representatives of the two tribes which formed the *mi-nia* people — the red-faced and the black-headed. Seemingly, when these two tribes («monkeys» and «cranes») had jointly founded «The Great State of the White and Lofty», the self-appellation of the much more numerous tribe, the red-faced, whose special position is stressed in the depiction by means of colour and composition [64], was adopted to designate the people of

Fig. 4

the newly founded state [65].

This study which grew out of the analysis of the *mi-nia* self-appellations proves that the written and artistic parts of *mi-nia* treasure from Khara Khoto, or, as R. Linrothe puts it, textual and visual evidence [66], should be studied in their unity, since they represent a single source of information both on the *mi-nia* people and the exquisitely sophisticated culture created by them.

THE LIST OF TANGUT CHARACTERS

Notes

[1] The term «Tangut» is generally used in Russia, whereas «Xi» («Xi Xia») — in China and Japan. Scholars in the West use both terms seemingly preferring «Xi» («Xi Xia») when the state is concerned and «Tangut» when the people is touched upon. In keeping with Russian tradition in this essay (as in all my works) I use the term «Tangut».

[2] In scholarly literature one comes across a combination of both terms, which looks rather strange —Tangut Xia. This combination is used mainly as an attribute: Tangut Xia Buddhism, Tangut Xia capital, Tangut Xia contexts, Tangut Xia Ushnishavijaya images, as in R. Linrothe, «Xia Renzong and the patronage of Tangut Buddhist art: the stupa and Ushnishavijaya cult», *Journal of Sung-Yuan Studies*, 28, (1998), pp. 93, 95, 99, 103.

[3] The number in { } brackets corresponds to the number in the «List of Tangut Characters» present in this essay.

[4] For my interpretation of this name, see K. B. Kepping, «The name of the Tangut Empire», *T'oung Pao*, LXXX, fasc. 4—5 (1994), pp. 357—76; also *idem*, «The official name of the Tangut Empire as reflected in the native Tangut texts», *Manuscripta Orientalia*, I/3 (1995), pp. 22—32.

[5] My observations show that during the time of existence of the Tangut state, the word {57} *ndz□we* «summer» (Chin. *xia*) was never used in Tangut texts as the name of the state or the people. See Kepping, «The name of the Tangut Empire», p. 359. The only example known to me, when the collocation {58} *ndz□we lh□□* means «Tangut state», dates to 1312 (see Shi Jinbo, *Xi Xia fojiao shilue* (Tangut Buddhism) (Yinchuan, 1988), p. 317), i.e. nearly a century after the fall of the Tangut state. But the magic of the Chinese word «Xia» in connection with the Tanguts is so strong that even when {57} *ndz□we* is used in its direct meaning as «summer [season]», some scholars interpret it as «Tangut». For example, the sentence {59} *ndz□we m□v□i z□□ndza t□i min* — «In summer it is impossible to estimate the enemy» — is translated as «The enemies of the rulers of Xia [state] are innumerable» (*More znacheniy*, *ustanovlennykh sviatymi* (The Sea of Meanings Established by the Saints), facsimile of the xylograph, publication of the text, introduction, translation from Tangut, commentaries and appendices by E.I. Kychanov (Moscow, 1997), p. 219, Tangut text p. 234, l. 5).

[6] For details of the polemic, see Kepping «The name of the Tangut Empire», pp. 361—4.

[7] R.W. Dunnell, *The Great State of White and High. Buddhism and State Formation in Eleventh-Century Xia* (Honolulu, 1996), p. XI.

[8] Tangut ethnonyms for other peoples also have not been studied yet. As a result, even the list of these ethnonyms lacks clarity, not to mention their precise definition. Cf., for example, *idem*, *op. cit.*, pp. XIII—XV, and pp. 36, 98, 99, 147, 159; K. B. Kepping, «The famous Liangzhou bilingual stele: a new study», *T'oung Pao*, LXXXIV (1998), pp. 371—3. However, within the limits of this essay it is impossible to examine all the ethnonyms used in Tangut texts; it is to be done separately. See *idem*, «Ethnonyms in Tangut indigenous texts» (forthcoming).

[9] Kychanov, *op. cit.*, p. 114.

[10] *Ibid.*, p. 179, notes 108 and 107.

[11] Nishida Tatsuo, «A study of 'The Ode on Monthly Pleasures' in Tangut language» (in Japanese), in *Gengogaku daijiten*, No. 25 (1986), pp. 39—73.

[12] Ritual languages are known to exist in other Tibeto-Burman languages as well, for example, in Belhare (personal communication of B. Bickel, St. Petersburg, March 1996). However, Tangut ritual language is really something special, for we have at our disposal *written* form of the ritual language.

[13] Kepping, «Tangut ritual language», paper presented at the XXIX International Conference on Sino-Tibetan Languages and Linguistics, October 10—13, 1996, Leiden, the Netherlands.

[14] *Izmenennyi i zanovo utverzhdennyi kodeks deviza tsarstvovaniia Nebesnoe Protsvetanie* (*1149—1169*) (The Revised and Newly Endorsed Code for the Designation of the Reign «Celestial Prosperity» (1149—1169)), publication of the text, translation from Tangut, investigations and commentaries in four books, facsimile and notes by E. I. Kychanov (Moscow, 1987—1989), i—iv.

[15] Kychanov, *More znacheniy*.

[16] K.B. Kepping, *Sun zi v tangutskom perevode* (*Sun zi* in the Tangut translation). Facsimile of the xylograph, publication of the text, translation from Tangut, introduction, commentaries, essay on grammar, vocabulary and indices (Moscow, 1979). K. B. Kepping, *Les kategoriy — utrachennaia kitayskaia leishu v tangutskom perevode* (*Lei Lin* — a Lost Chinese *Leishu* in Tangut Translation), Facsimile of the xylograph, publication of the text, introduction, translations from Tangut, commentaries and indices (Moscow, 1983).

[17] *Vnov' sobrannye dragotsennye parnye izrecheniia* (The Newly Assembled Precious Dual Maxims), facsimile of the xylograph, publication of the text, translation from Tangut, introduction and commentaries by E. I. Kychanov (Moscow, 1974).

[18] Kepping, «Tangut ritual language», and *idem*, «The 'black-headed' and the 'red-faced' in Tangut indigenous texts» (forthcoming).

[19] For example, common language {60} *mbe* «sun» corresponds to {61} *tie lже* «sun» in the ritual language. However, the only (*) exception seems to be the ethnonyms — graphically some of them are composed by means of identical parts. For details, see Kepping, «Ethnonyms in Tangut indigenous texts».

[20] K.B. Kepping, E.I. Kychanov, V.S. Kolokolov, A.P. Terent'ev-Katanskiy, *More pis'men* (The Sea of Characters) (Moscow, 1969), ii, p. 38, No. 3389.

[21] *Ibid*., No. 3390.

[22] Description of these two pronouns see in K. B. Kepping, *Tangutskiy iazyk. Morfologiia* (Tangut Language. Morphology) (Moscow, 1985), pp. 41—9.

[23] *Izmenennyi i zanovo utverzhdennyi kodeks*, *passim*.

[24] *Ibid*., *passim*.

[25] Li Fanwen, *Tongyin yanjiu* (Yinchuan, 1986), p. 767.

[26] M. V. Sofronov, in his *Grammatika tangutskogo iazyka* (Grammar of the Tangut Language) (Moscow, 1968), ii, p. 376, No. 4600, did not supply this character with its reading.

[27] *Katalog tangutskikh buddiyskikh pamiatnikov Instituta vostokovedeniia Rossiyskoy Akademii Nauk* (Catalogue of Tangut Buddhist Texts Kept in the Russian Academy of Sciences Institute of Oriental Studies), comp. by E. I. Kychanov, introduction by Nishida

Tatsuo. The publication prepared by S. Arakawa (Kyoto, 1999), p. 773.

[28] N.A. Nevskiy, *Tangutskaia filologiia* (Tangut Philology) (Moscow, 1960), ii, p. 133.

[29] Kepping, Kychanov, Kolokolov, Terent'ev-Katanskiy, *op. cit.*, *passim*.

[30] Gong Hwang-cherng and K. B. Kepping, «The Tangut ode 'The Monthly Pleasures'» (forthcoming).

[31] Sofronov (*op. cit.*, ii, p. 340, No. 2834) did not supply this character with its reading.

[32] See n. 31.

[33] *Izmenennyi i zanovo utverzhdennyi kodeks*, iii, p. 124, Tangut text p. 445, ll. 5—7.

[34] *Vnov' sobranie dragotsennye parnye izrecheniia,* Tangut text p. 155,1. 5.

[35] *Ibid.*, p. 90, No. 1, Tangut text p. 155, l. 2.

[36] Kwanten Luc, *The Timely Pearl. A 12th Century Tangut Chinese Glossary*. Vol. I: *The Chinese Glosses* (Bloomington, 1982), pp. 190—1.

[37] According to M. V. Sofronov's reconstruction, the vowels in {2} *mi* and {29} *mi* from {3} *mi-nias* are different. See Sofronov, *op. cit.*, ii, p. 351, No. 3316 and p. 355, No. 3536.

[38] Li Fanwen, *op. cit.*, p. 216, 3B26 and 3B28. Professor S. E. Yakhontov (St. Petersburg State University, personal communication, 1984, summer) has discovered semantic affinity between Tangut homophones read in different tones. See Kepping, *Tangutskiy iazyk. Morfologiia*, p. 334, n. 1.

[39] E.I. Kychanov, «Gimn Sviashchennym predkam tangutov» («Hymn to the sacred Tangut ancestors»), in *Pis'mennye Pamiatniki Vostoka. Istoriko-filologicheskie issledovaniia*, ed. A. P. Terentyev-Katansky, Ju. E. Bregel and V. M. Konstantinov (Moscow, 1970).

[40] *Vnov' sobrannye dragotsennye parnye izrecheniia*, p. 125, Tangut text p. 213, l. 6.

[41] The word {4} *lh□ve* is pronounced in the first tone, whereas all other Tangut self-appellations — in the second tone. And, as is known, the part of«The Sea of Characters», which includes Tangut characters read in the second tone, is missing.

[42] Kepping, Kychanov, Kolokolov, Terent'ev-Katanskiy, *op. cit.*, i, p. 452, No. 2787, text p. 594.

[43] Mind that in the dictionary only after the word {2} *mi* stands the word {26} *nd□wo* «man», which seemingly means that {2} *mi*, as I have noted above, is an adjective.

[44] *More znacheniy*, p. 307, two times.

[45] *Ibid.*, p. 114, Tangut text p. 307.

[46] For details, see Kepping, «The 'black-headed' and the 'red-faced'».

[47] For the time being, I leave aside the definition of the red-faced as «cross-eyed», since I have not got its explanation yet.

[48] Li Fanwen, *op. cit.*, p. 440, No. 4813 and No. 4812.

[49] *Ibid.*, p. 215, 4B31 and 4B33, see also n. 38.

[50] Since here I am interested only in the portraits of the *mi-nia* in the lowest register of the painting, I do not touch upon the content of the painting itself. Its colour reproduction and description see in *Lost Empire of the Silk Road. Buddhist Art from Khara Khoto*, ed. M. Piotrovsky (Milan, 1993), p. 198 and also in K. F. Samosyuk, «The Guanyin icon from Khara-Khoto», *Manuscripta Orientalia*, III/1 (1997), pp. 53—61 (see also the front cover of the present issue of *Manuscripta Orientalia*). Also cf. *idem*,

«Eshche raz ob ikone 'Guan»in' iz Khara-Khoto (tibetskie dokumenty iz Dun'khuana)» («More on the Guanyin icon from Khara Khoto (Tibetan documents from Dunhuang)»), in *Ermitazhnye chteniia pamiati V.G. Lukonina. 1995—1999* (St. Petersburg, 2000), pp. 130—45; the painting is also discussed in K. B. Kepping with F. Wood, «The Guanyin icon (Chinghis Khan's last campaign)» (forthcoming).

[51] These two persons shown from the back are not relevant to this study.

[52] *The Book of Marco Polo*, in *Dzhovanni del' Plano Karpini. Istoriia Mongolov. Gil'om de Rubruk. Puteshestvie v vostochnye strany. Kniga Marko Polo* (Moscow, 1997), chapter LXXII, p. 240.

[53] N.M. Przheval'skiy (Przewalski), *Mongoliia i strana tangutov* (Mongolia and the Tangut Land) (Moscow, 1946), p. 221.

[54] A.P. Terentyev-Katansky, «The appearance, clothes and utensils of the Tanguts», in *The Countries and Peoples of the East* (Moscow, 1974), p. 215.

[55] The head-shaving decree was, as R. Dunnell puts it (see her *op. cit.*, p. 181), «the most renowned of Wei-ming Yuan-hao's nativistic innovations».

[56] The engraving was published in *Lost Empire of the Silk Road*, p. 264, pl. 77.

[57] This engraving representing an illustration to the Tangut translation of an apocryphal preface to the «*Sьtra* of the Golden Light» was originally written in Chinese (the names of the characters in the apocrypha obviously reveal their Chinese origin). However, the *mi-nia* appearance of the people in the engraving is beyond doubt a sound evidence proving the *mi-nia* origin of the engraving.

[58] However, Samosyuk in her «Eshche raz ob ikone 'Guan»in' iz Khara-Khoto», p. 138, thinks that he has a *tufa* hair-style.

[59]. Nishida Tatsuo, *The Study of the Tangut Language* (in Japanese) (Tokyo, 1964), i, p. 218.

[60] See the list of specific features of the black-headed in Kepping, «The 'black-headed' and the 'red-faced'».

[61] *Izmenennyi i zanovo utverzhdennyi kodeks*, i, p. 360.

[62] *Ibid*.

[63] The whole painting see in *Lost Empire of the Silk Road*, p. 199 and Samosyuk, «The Guanyin icon from Khara-Khoto», *Manuscripta Orientalia*, III/1 (1997), p. 52, plate 1.

[64] The correlation between the red-faced and the black-headed, as it was said above, was ten to one.

[65] It would be very interesting indeed to find out the origins of the black-headed, the people who in their appearance were so different from the red-faced. Seemingly, fascinating discoveries are still to be awaited.

[66] Linrothe, «Xia Renzong and the patronage of Tangut Buddhist art: the stьpa and Ushnoshavijayв cult», p. 98.

Illustrations

Fig. 1. «Figure of a ‘red-faced’», fragment of the same scroll on silk.

Fig. 2. Illustration to the preface to the *sьtra Jin guang ming zui sheng wang jing* (*Suvaraprabhвsottamarajasutra*), xylograph, accordion format, 31,2 x 59,5 cm, call number TANG 376, inventory No. 95, Khara Khoto, 12th century, in the collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies.

Fig. 3. «Zhang Ju-dao slaughtering animals», fragment of the same illustration.

Fig. 4. «Figure of a ‘black-headed’», fragment of the picture «Guanyin, Moon in Water».

The Black-headed and the Red-faced in Tangut Indigenous Texts

In a few years it will be already a centenary since Russian traveler and Central Asian explorer colonel P.K. Kozlov discovered in 1909 the Tangut treasure hidden in a *suburgan* (Mongolian for *stupa)* in Khara Khoto. From this time on, the Tangut material from Khara Khoto (both written and artistic) is being systematically studied by scholars in different countries. But nevertheless, today, as many years ago, the Tanguts and the civilization they created in some aspects remain a mystery. Such situation first of all is due to the fact that Tangut indigenous texts are still beyond scholarly comprehension.

In order to reveal the Tangut mystery and reconstruct Tangut world-view, it is necessary to decode the information given in indigenous writings, particularly, in poetry (ceremonial odes and ritual songs), and to find its reflection in art objects [1], since both written and artistic parts from Khara Khoto *suburgan* represent a single source of information on the Tanguts (for details see Kepping 1999a).

Especially significant in this aspect are Tangut ceremonial odes, which, in my opinion, belong to the most ancient layer in Tangut poetry. They contain Tangut mythological ideas about the provenance of Tangut people, the place the people originated from, their wanderings, their pre-Buddhist beliefs, etc. The content of the odes today is actually impenetrable, since, on the one hand, the odes are partly written in a special language (Tangut ritual language, for details see below), which demands special study; on the other hand, hints and symbols peculiar to the parts of odes written in common language are still not known to the scholars.

It is clear that a laborious preparatory work is to be done, which includes establishing the meaning of some crucial terms constantly used in Tangut poetical works. Without understanding the meaning of these words, it is impossible to penetrate the content of the odes and the translation of the odes will inevitably represent a kind of senseless «threading words on a string».

---

[1] Due to the exhibitions of Tangut art objects from Khara Khoto *suburgan* throughout the world in the 1990s, not only scholars, but general public as well, had an opportunity to appreciate the fascinating pieces of Tangut art (Piotrovsky 1993). In this essay I have made an attempt to find in Tangut *tanka* corroboration of my ideas deduced from examining Tangut written sources (see notes 24 and 26).

There are two terms, namely, «black-headed» and «red-faced», which are often used not only in poetry, but in other Tangut indigenous texts as well. These terms were singled out in the 1930s by the great Russian scholar N.A. Nevskiy and defined by him as terms of Tanguts' self-designation. Since then, the problem of the black-headed and red-faced was discussed by many scholars, but despite all the efforts, no scientifically grounded interpretation was suggested so far and today these two terms still remain a puzzle.

Below I give my understanding of these two terms, which, I would like to stress, in no way pretends to be ultimate, since not all examples of the usage of these terms in the odes (because of their obscurity) are recorded in this essay. But first of all let us turn to the explanations of these terms given by different scholars in course of past decades.

In his famous article «On the name of the Tangut state» published in the 1930s [2], Nevskij had cited the first lines of a previously unknown Tangut «Hymn to the Sacred Ancestors of the Tanguts» where the two terms stand at the beginning of the first two lines:

{1} *´u ni̯a ldu we tshon źi̯e mbi̯u*
ni nin vi̯a lhi̯u̯o ma phôn mbin
mi niaɯ ndźi̯o ´in lhiə tha vi̯ei[3]

The stone city of the black-headed ones on the banks of the uninhabited (lit. desert) river,
The paternal burial mounds of the red-faced ones [by the foot of the mountain]
White and Lofty Mother.
Here is to be found the land of the tall *mi niaiu* [viz. Tangut][4].

In his efforts to understand the meaning of the two terms, Nevskiy's speculations run as follows. The Tangut term «black-headed» may correspond to the Chinese *qianshou* (lit. black-headed) meaning «the common people».

As to the term «red-faced», Nevskij believed that the Tanguts had been following Tibetan custom and painting their faces red, because:

1. Tibet before the spreading of Buddhism was named «The Land of the Red-faced Ones»;
2. in the «History of the Tang dynasty» it is said that the Tibetans were colouring their faces with red paint;
3. of the usage of the term «red-faced» in Tangut poetry.

[2] The article was republished in his *Tangutskaja filologija* (Nevskiy 1960,1: 33-51).

[3] The numbers in brackets {} refer to the List of Tangut characters at the end of this essay.

[4] This is my translation. Nevskiy's translation is as follows: «The stone city of the black-headed ones on the banks of the desert waters, The paternal burial mounds of the red-faced ones along the upper reaches of the White River. Here is to be found the land of the tall *mi niaiu* [viz. Tangut].»

However, as Nevskij states, at the moment the lack of sufficient data hinders establishing the difference between the two terms. Nevertheless, Nevskij provided several possible explanations of the meaning of the terms:

1. The two terms represented metaphorical designation of the Tangut people.
2. The terms were the names of different classes of the Tangut society.
3. The terms were popular names of the two main tribes, which founded the Tangut State.

As to his personal opinion, Nevskij saw more ground in the interpretation of the two terms as being synonym expressions for the Tangut people as a whole.

Japanese scholar Nishida Tatsuo first presumably supported Nevskij's opinion: he translated these terms respectively as «the black-headed ones (the Hsi-Hsia)» and «the red-faced ones (the Hsi-Hsia)» (Nishida 1964: 170). Later Nishida seems to avoid a clear definition of these terms (Nishida 1986: 39). However, in the same article while discussing, as he puts it, two layers of Tangut vocabulary (I and II), he supposes that «vocabulary I» (he names it «a difficult language») was used by the nomads, whereas «vocabulary II» («an easy language») - by the agricultural labourers (Nishida 1986: 74) [5].

Chinese authors are very cautious while translating these terms. Some of them keep silent on the meaning of them, just giving corresponding Chinese words *(hei tou - chi mian)* without any comment. The others following basically the explanations of the terms given by Nevskij, state that seemingly these terms represent Dangsiang (= Tangut) names for themselves and because of their connection with «desert waters» and the «White River» (see Nevskij's translation in footnote 4), it is quite possible that they are linked with the origin of Dangsiang nation (Shi 1986: 139-140).

Kychanov's view on this problem has undergone certain development. First he stated that the black-headed and the red-faced were synonyms for designation of the Tangut people, i.e. he took after the explanation given by Nevskij in the 1930s (Kychanov 1974: 46). However, in 1997 Kychanov gave not a scientifically grounded definition of the terms, but, as he himself put it, his «guess-work» of their meaning:

> The «black-headed» are descendants of the White Crane, the children of the Heavenly Height, White Loftiness, paternal line, the fore-fathers of the ruling family. The «red-faced» are descendants of the Sun-hipped girl (woman) [6], the children of the Earth, maternal line, in the past they were conjugal partners of the black-headed. (Kychanov 1997: 56)

It is hardly possible to discuss seriously Kychanov's definition of the terms, since it does not represent a result of a scientific study, all the more his

[5] In my opinion, Nishida's «vocabulary I» and «vocabulary II» represent respectively Tangut ritual language and Tangut common language (for details see below).

[6] Seemingly Kycanov meant that the hips of the girl were in the shape of the sun.

speculations lack Tangut characters. However without going into details, two remarks may be made on his «guess-work»:

the collocation «Heavenly Height» or «White Loftiness», seemingly is Kycanov's translation of the {2} *phôn mbin* (Chinese correspondence *bai gao)* «White and Lofty» included into the name of the Tangut State («The Great State of White and Lofty»). Today when the main rules of Tangut grammar are defined and easily accessible in the respective literature, the translation of the *bai gao* collocation as «White Loftiness» is inadmissible (see Kepping 1994). This collocation is rather to be translated as «Lofty Whiteness».

According to Kychanov (1997: 1, 86-92, 95), Tangut culture was a part of Far Eastern culture. However, the idea of a girl with hips in the shape of the sun (Sun-hipped girl) is hardly in keeping with the Far Eastern traditional notions.

The terms «black-headed» and «red-faced» are mainly used in a parallel fashion in Tangut poetry. But sometimes they may occur separately, such examples are found in Tangut proverbs (Kychanov 1974: 123, No. 343) and in Tangut ritual songs. Significantly, these terms are never used in the Tangut Codex (Kychanov 1987-89).

It is clear that these terms definitely represent some ancient Tangut ideas about two groups of people peculiar *exclusively* to the Tanguts. This may be observed in the well-known Liangzhou bilingual (Tangut-Chinese) stele: used only in the Tangut text of the stele (Nishida 1964: 170), these terms lack in the Chinese text of it (Nishida 1964: 158-160).

Before turning to the usage of the terms «black-headed» and «red-faced» in Tangut writings, it is necessary to give some information on Tangut poetry, since, as it was already said, these terms are mainly used in a parallel fashion in Tangut poetical works. Today nearly nothing is known about Tangut poetry [7] (this subject has never been studied so far). It should be kept in mind that the following information on Tangut poetry is just some concise data available at the moment and important for this study [8].

In Tangut translations of Chinese secular (non-Buddhist) texts (see e.g. Kepping 1983) I came across several terms which rendered Chinese designations for poetical works: {3} *ndzjo*,{4} *ngin,* {5} *kjo* and {6} *Ida*. The first two - {3} *ndzjo* and {4} *ngin* are usually standing for the Chinese term *shi* «verse», irrespective of both, the length of the verse (it differs from two lines up to eight lines) and the line (from four to ten characters in a line). The character {5} *kjo* renders the Chinese term *ge* «song». As to the word {6} *Ida,* it stands for Buddhist term *gatha*.

---

[7] So far even genres of Tangut poetry have not been singled out, and, as a result, sometimes scholars are not able to tell one genre from another. Thus, Kyhanov (1997: 57-58) uses one and the same Russian word meaning «ode» to translate different genres, namely, {3} *ndzjo* «ode» and {5} *kjo* «ritual song».

[8] I do not touch upon the problem of rhyme in Tangut since it is not relevant for this study.

Three out of these four terms I have encountered in Tangut indigenous texts. They are {3} *ndzjo,* {5} *kjq* and {6} *Ida*. According to my definition, they mean respectively «ceremonial ode», «ritual song» and *gdthd.* Below I will touch upon {3} *ndzjo* «ceremonial ode» and {5} *kjq* «ritual song», since the terms «black-headed» and «red-faced» are used here. I am leaving aside the term {6} *Ida:* so far in the *gatha* known to me I have not found these two terms (certainly it does not mean that these two terms are never used in {6} *Ida*.

Significantly, {3} *ndzjo* «ceremonial ode» and {5} *kiq* «ritual song» came to us in one block-print (Tang. 25, No. 121). According to the colophon, the block-print was cut in 1185-1186, to wit, in the reign of Renzong, Weiming Renxiao (r. 1139-1193), the period which is usually regarded as the golden age of the Tangut Empire.

This block-print contains printed ceremonial odes, whereas on the reverse side of the pages of the block-print in cursive handwriting (sometimes almost illegible) Tangut ritual songs are written down. Mind that the ritual songs preserved in St. Petersburg, have come to us only in written form (I suppose that they have never been printed).

Thus, the most precious Tangut indigenous material, which may reveal the mystery of this perished civilization (it seems that one does not have to prove this thesis) - the ceremonial odes and the ritual songs - have come to us in one and the same block-print.

This fact does not seem to me to be a coincidence - I do not think that the block-print with ceremonial odes was just taken at random for transcribing the ritual songs. I believe that it was a well thought-out choice.

In the last decades of the 14th century in the face of inevitable destruction, saving their cultural treasure (for details see Kepping 1999a), the Tanguts, among other objects, seemingly wanted to preserve the ritual songs, which, I believe, represented Tantric secret knowledge. This knowledge could be transmitted only orally from teacher to pupil. Some of these ritual songs were obviously compiled not earlier than the end of the 13th century [9], i.e. no less than in a century after the publication of the ceremonial odes. And when it came to decide *where* the ritual songs were to be written down, the block-print with ceremonial odes was chosen.

The fact that we got in one book Tangut ceremonial odes, which, I believe were performed openly during state rituals and Tangut ritual songs, which belong to Tantric secret knowledge, may serve as a corroboration for my idea that the contents of Khara Khoto *suburgan* «was not just a heap of occasional articles ... [it] was a message to posterity» (Kepping 1999a).

Originally the block-print contained at least five odes, namely, «The Ode on Ritual Verses (?)», «The Great Ode», «The Ode on Monthly Pleasures», The Ode of Sayings» and «The Ode on Wisdom». Only three of them («The Great Ode», «The Ode on Monthly Pleasures», «The Ode of Sayings») have come to us in a

[9] I have made such a conclusion, since one of the ritual songs mentions Thags-pa Lama (1235-1280) (for details see Kepping 1999b).

complete form. «The Ode on Wisdom» lacks its last part, while only fragments are left from «The Ode on Ritual Verses (?)». On the reverse sides of the pages of the block-print there are about thirty ritual songs (twenty-eight are preserved in a complete form and from one (two?) song we got only fragments).

Let us begin with the ceremonial odes. The Tangut dictionary «The Sea of Characters» gives such a definition of the word {3} *ndzjo:*

{7} *ndzjo ta ndeu lje nwə ngwo ndạ ndźjon rin tshje ndzjo viə ´in ´ i*

[The word] *ndzjo* means sayings, proverbs [10], fine words. For example, *ndzjo* are compiled about scholarly knowledge (Kepping et al. 1969,1, p. 469, No. 2901).

The word{3} *ndzjo* has only one homophone [11] - {8} *ndzjo* «ceremony», «ritual» (Kepping et al. 1969,1, p. 469, Nos. 2900, 2901). So, the listeners may perceive the titles of the odes as «The Great Ceremony», «The Ceremony on Monthly Pleasures», «The Ceremony of Sayings», etc. That is why I think that these odes were performed during some important state rituals in Tangut Empire.

The ceremonial odes lack Buddhist vocabulary and do not mention Buddha's name. I believe that they represent the most ancient layer of Tangut poetical works, no doubt, pre-Buddhist, which contains precious information on Tangut mythology and, importantly, Tangut ideas about their provenance. Being compiled long before Buddhist times, the odes were written down only after 1036 (the year when Tangut script is said to be put in use). I believe that these odes represent the ideas of Tangut indigenous religion, the Root West (for details see below).

The study of the odes has revealed the fact that the Tanguts had a ritual language[12]. This phenomenon is known to exist in other Tibeto-Burman languages as well (e.g. in Belhare, B. Bickel, personal communication, March 1996), and it is rather widespread throughout the world (some Amerindian tribes possess ritual (secret) languages as well). But Tangut case is something special, since here we have a *written* form of a ritual language. Each passage in the ode is given twice -first it is expressed in the ritual language, and then the same passage is given in the common language [13]. The text of the odes is divided into passages from six to twenty-five characters in a passage. In most cases a passage consists of a line (mind that it is poetry) of seven characters with a caesura (= pause) after

[10] Tangut proverbs (didactic expressions) are arranged in two parallel parts (Kycanov, 1974).

[11] About the importance of the homophones in Tangut writings see Kepping 1994: 366.

[12] It was Nishida Tatsuo (1986: 39-73), who was the first to discover the two layers in Tangut language, which he names respectively as «vocabulary I» and «vocabulary II». Ten years later I have put into circulation the terms «secret language» (stands for Nishida's «vocabulary I») and «common language» (Nishida's «vocabulary II») (see Kepping 1996). Now instead of the term «secret language» I use «ritual language».

[13] Regrettably, Kychanov failed to reveal the structure of the odes as being compiled simultaneously in two different languages, ritual and common, and, as a result, his translation of the odes proved to be inadequate (Kychanov 1997: 23-27, 217-223).

the fourth character. In case of twenty-five characters, they may form three lines: 11-7-7. First the passage is expressed in the Tangut ritual language and then the same text is rendered in the Tangut common language. Usually the number of characters in the ritual language corresponds to that of the common language; the difference is no more than two characters.

A comparison of a passage in Tangut ritual language with the same passage rendered in common language has shown that

1. The text in ritual language is not translated verbatim into common language, the text in common language is rather a rendition of certain ideas expressed in ritual language.
2. The words with the same meaning (synonyms) in ritual language and common language as a rule are completely different both in their appearance and phonetic value, i.e. neither on visual level nor on the audio level of a character the reader gets a slightest idea on the semantic closeness of synonyms in the two languages.
3. One-syllable words in common language irrespective of the class they belong (except verbs) usually correspond to two-syllable words in the ritual language.
4. The ritual language lacks grammatical morphemes. There are no postpositions, almost no verbal prefixes, even the interrogation is expressed by the verb «to ask». The relations between the words in a sentence are ruled by the word order.

On the whole the ritual language gives an impression of an artificial language.

That the Tangut odes are written in two languages - ritual and common - gives us a perfect opportunity to compare a passage in the ritual language with the same passage in the common language and to establish correspondence between the two Tangut vocabularies, ritual language vocabulary and common language vocabulary.

As to the ritual songs on the reverse sides of the pages of the block-print, regrettably the explanation of the word {5} [illegible] «ritual song» in the dictionary «The Sea of Characters» is lost. But it is obvious that Tangut ritual songs {5} [illegible] correspond to the Tibetan *gyer* «ritual song» (Kepping 1994: 365).

Quite contrary to the ceremonial odes, the ritual songs are permeated with Buddhist ideas. Thus, comparing *ndzjo* «ceremonial odes» with [illegible] «ritual songs», we may claim that the odes were compiled earlier than the songs. The ancient provenance of the odes (besides the already mentioned absence of Buddhist vocabulary) can also be seen in the fact that while the odes mention only the Tibetans and Chinese, the ritual songs name the Jurchens, Khitans, Uighurs, Mongols (?), etc.

Because of that, I suppose that the ritual songs being Buddhist by their origin, belong to much later times. Obviously the tradition of compiling the ritual songs did not cease altogether with the break-up of the Tangut state: as was said, there is evidence that the songs were compiled at least up to the end of the

13th century (see footnote 9).

The odes and songs differ in their length. The songs were rather short (from 106 up to 559 characters); seemingly they were compiled to mark some particular events (e.g. to praise the Teacher, the inventor of the Tangut script, or a pilgrimage to Buddhist sacred places, etc.), while the ceremonial odes consist of no less than thousand characters («The Great Ode» and «The Ode on Monthly Pleasures» each has more than 1400 characters, while «The Ode of Sayings» consists of 2117 characters, as it is stated by a note in handwriting at the end of the ode) and presumably were performed on some important occasions on the state level.

Now let us turn to the terms «black headed» and «red-faced». It is to be noted that there are three fixed pairs of these terms which occur in Tangut texts - two pairs in the ritual language (r.l.) and a pair used in the common language (c.l.):

Terms used in the ritual language

«black-headed» — {9} *ndźi̱u phôn* (lit. white crane) and {10}

«red-faced» — {11} *źa ngi̱ẹ* and {12} *lhiwe śi̱we*

These terms are used in two pairs:

{9} *ndźi̱u phôn*	«black-headed» (lit. white cranes)	— {11}	*źa ngi̱ẹ*	«red-faced»
{10}	«black-headed»	— {12}	*lhiwe śi̱we*	«red-faced»

Terms used in the common language

{13} *ʼu ni̱a* «black-headed» — {14} *ni nin* «red-faced»

Thus, there are two different designations for each of the term in the r.l. and only one for each term in the c.l.

The terms «black-headed» and «red-faced» occur in all Tangut odes preserved in the block-print Tang 25. However, only «The Great Ode» represents a single source of information on the meaning of these terms giving a juxtaposed description of each group of people. In other odes these terms are also used (even some passages from «The Great Ode» are repeated), but while reading these odes one gets an impression that the reader is supposed to be in possession of the crucial information on «black-headed» and «red-faced» from «The Great Ode».

Below are cited four sentences from «The Great Ode», which, I believe, on the one hand, give an idea of the structure of the odes (sentences about the black-headed expressed in two languages precede the sentences about the red-faced, which are also written in two languages), and, on the other hand, show the basic difference between the black-headed and the red-faced (the former are connected with the Heaven, while the latter — with the Earth) [14]:

{15} *ndźi̱u phôn tshwu ki̱ẹ me ʼin viə*

[14] This has already been noticed by Kychanov (1997: 55).

(r.l.) White cranes are making the Heaven and they turn into the wind ... (The Great Ode 3B-5)

{16} —

(c.l.) The black-headed are making the Heaven and [they] are equal to the wind ... (The Great Ode 3B-6)

{17} *źa ngi̱ẹ tsẹ ndziew kạw mbi tśhi̱ei*

(r.l.) The red-faced are cultivating the Earth and are going away like smoke ... (The Great Ode 3B-6)

{18} *ni nin ldi̱ə ndi̱ọn ni̱ rạ vi̱e*

(c.l.) The red-faced are cultivating the Earth and are dispersed like clouds ... (The Great Ode 3B-7)

It seems more convenient (let alone the difficulties of reading the Tangut text in the r.l.) first to examine the sentences written in the c.l., since the pair from the c.l. {13} *´u ni̱a* «black-headed» — {14} *ni nin* «red-faced» being used in odes and ritual songs occurs more frequently than the pair from the r.l. Let us begin with the first occurrence of the terms in «The Great Ode», which touches upon the problems vital to each group of people:

{19} *´u ni̱a ´u ldi̱ə̱ si ? ni̱ə*

(c.l.) The black-headed have two heavy burdens - death and old age. (The Great Ode 1B-5)

{20} *ni nin tśi̱u vi̱e ndzi̱e ? niə*

(c.l.) The red-faced are woorking for two [things] — food and clothes. (The Great Ode 1B-6)

These examples clearly show that the black-headed and red-faced both were mortal beings (see also examples 29 and 30). More examples:

{21} *tụ ´u ni̱a źi̱ẹ ni̱uo ndźi̱o*

(c.l.) Thousand of black-headed because of being not numerous scatter [in the air]. (The Ode on Ritual Verses [?] 31B-4)

{22} *khi ni nin li̱e ni̱e ka*

(c.l.) Ten thousand of red-faced [because of being] numerous differ in their nature (lit. hearts). (The Ode on Ritual Verses [?)] 31 B-5)

Now let us turn to the examples found in Tangut ritual songs, which, as was said above, as a rule, were written in the c.l. Of a great significance for the study of the meaning of the terms «black-headed» and «red-faced» are three lines of a ritual song «Building a New [Palace for] the Great Teaching»[15]:

[15] The ritual song «Building a New [Palace for] the Great Teaching» was published by Nishida Tatsuo (1986: 23-24).

{23}

mi ngọ no śi̱e ngwi śi̱e nda ´iwə ´a thiwi tụ ´u ni̱a ndo tśhi̱a ndzi̱e mi̱ẹ me phi me ni̱wo lhi̱e ndzi̱o ´iə khi ni nin ´in tị lhwi ti̱ẹi

The Tangut Teacher,
having put the sacred phrases and the sacred words together with the script,
[was] the one, who taught virtue to the thousand black-headed.
[Out of] the holy aspirations and the holy expressions the ceremonial odes [16]
were compiled [for being] heard,
They are the source where ten thousand of the red-faced take their examples.
(Ritual Song)

According to the first two lines of the song, the Tangut Teacher (apparently he is the inventor of Tangut script) having invented the script («having put together the sacred phrases and the sacred words together with the script») transferred the knowledge of the script («taught virtue») to the black-headed. Thus, we may assume that the black-headed were literate, since they had received knowledge directly from the Tangut Teacher.

The third line states that the red-faced are getting the knowledge (lit. take examples) while listening to the ceremonial odes. So, the red-faced seem to be illiterate.

Thus, one may suppose that the way of perception the knowledge is different for the black-headed and the red-faced. This is supported by the fifth character in the second and the third lines: in the second line, which touches upon the black-headed, the character {24} *´iwə* «script» is used, whereas in the third line, which speaks about the red-faced, stands the character {25} *Ihie* «to listen». Here again we have an indication that the black-headed were literate, while the red-faced were not, being restricted only to listening.

No less important in this aspect is the content of the example 26, which proclaims that it is the red-faced who *listen* to the black-headed (first line), the red-faced are not named here, but it is obvious that they are meant. The second line states that the red-faced are deferentially greeting the black-headed with folded hands - a gesture by which a priest is greeted. Mind that in this line the black-headed are also not named directly:

{26}

tụ ´u ni̱a ki mi mi ngəɯ lda ´a ndziạ khi ni nin tha ndzi̱ẹ ndzi̱ẹ twụ tśhi̱a ldi̱ẹi ´ôn

(c.l.) All those who listen (= the red-faced) to the thousand of the black-headed deferentially greet them with folded hands. Every where, where ten thousands of red-faced live, [they] praise [the black-headed for their] virtue and mercy. (Ritual Song)

[16] Mind that the ritual song names here {3} *ndzio* ceremonial odes.

More examples:

{27} —

(c.l.) Under the Heaven thousand of the black-headed are unequal in [their] blessing [17], On the Earth ten thousand of the red-faced are not equal in [their] wisdom. (Ritual Song)

{28}

ngwə khi̱u ´u ni̱a tśi̱ẹi mbâi ni̱ə ´in li̱o ´i̱u ti̱ẹi phi̱o tśhi̱a ni nin ´wê ni źiə´in tha śi̱u ngu

(c.l.) [The Ganying Tower is the place, where]
the black-headed under the Heaven seek blessings for two - pain and happiness, [for] the red-faced on the Earth it is the source for two - strength and weakness. (Nishida 1964: 170)

Even a cursorily analysis of the usage of the pair {13} *´u ni̱a* «black-headed» and {14} *ni nin* «red-faced» in the c.l. shows that

1. of the two terms the term «black-headed» is always mentioned first;
2. the black-headed were connected with the Heaven, while the red-faced were associated with the Earth;
3. in the Tangut Empire the red-faced were ten times as numerous as the black headed, i.e. the proportion was «thousand of black-headed corresponds to ten thousand red-faced».

So far we have used only the pair of the terms belonging to the c.l. However, we have at our disposal a pair of the same terms, which is used in the r.l. Let us put in front of the afore-cited examples (19, 20, 21, 22) given in the c.l. their respective rendition in the r.l. (i.e. let us restore the sequence of the sentences in the Tangut text of the odes):

{29} *ndźi̱u phôn mbi̱e ´i̱ə lhi rạ źi̱ẹ*

(r.l.) The white cranes have two burdens (lit. stone) ...[18] death and old age. (Great Ode 1B-5)

{19} *´u ni̱a ´u ldi̱ə si ? ni̱ə*

(c.l.) The black headed have two heavy burdens - death and old age. (The Great Ode 1B-5)

{30} *źa ngi̱ẹ ndạ ndźi̱on nga thin lhwu*

(r.l.) The red-faced are working in the cold [to earn their] food and clothes. (The Great Ode 1B-5)

---

[17] The meaning of the word {48} *lio* is not quite clear. Chinese authors (e.g. Shi 1986: 139) translate it as «good fortune», «blessing», «happiness». I follow Nishida's English translation of this word as «blessing» (Nishida 1964: 170). Obviously this word means a special ability (power) given to the black-headed by the Heaven. I have translated it elsewhere as «grace» (Kepping 1998: 369, n. 21).

[18] Here I have not translated one character.

{20} *ni nin tśi̱u vi̱e ndzi̱e ? niə*

(c.l.) The red-faced are working for two [things] - food and clothes. (The Great Ode 1B-6)

{31} *´i̱e ´a ndźi̱u phôn mi li̱ẹ ka*

(r.l.) Hundred of tens [19] (i.e. one thousand) of white cranes are not numerous [and they] scatter [in the air].
(The Ode on Ritual Verses [?] 31B-3)

{21} *tụ ´u ni̱a źi̱ẹ ni̱uo ndźi̱o*

(c.l.) Thousand of black-headed because of being not numerous scatter [in the air]... (The Ode on Ritual Verses [?] 31B-4)

{32} *ma so źa ngi̱ẹ źi̱ə ndo ndo*

(r.l.) Ten thousand of red-faced differ in [their] wisdom ... (The Ode on Ritual Verses [?] 31B-5)

{22} *khi ni nin li̱e ni̱e ka*

(c.l.) Ten thousand of red-faced [because of being] numerous differ in their nature (lit. hearts).
(The Ode on Ritual Verses [?] 31B-5)

See also examples 15-16 and 17-18.

There is an example in «The Great Ode» which touches upon one more difference between the black-headed and red-faced, but regrettably the idea is not clear for me: white cranes (= the black-headed) are said to be silly as bears (?), while the red-faced are characterized by being deaf as monkeys (bears?). In case of the red-faced, supposedly the statement about their deafness is somehow connected with their way of perception knowledge - being illiterate they have to listen (see examples 23 and 26), but I have no idea how to explain the silliness of the black-headed:

{33} *tshwu mə ndźi̱u phôn ndon ni̱a wni*

(r.l.) Under the Heaven the white cranes [and] black bears (?) [20] are silly.
(The Great Ode 2 A-4)

{34} *ngwə khi̱u ´u ni̱a lhi su mụ*

(c.l.) Under the Heaven the black-headed are more silly than bears (?) [21].
(The Great Ode 2A-4)

---

[19] There is a lacunae in the text; I have tentatively inserted the word «ten».

[20] The character {49} ndon is defined by Nevskij as «black?» (Kepping et al. 1969, II, p. 122, No. 439), Nishida (1986: 75) instead of its meaning puts a question mark, but Li Fanwen defines it as «black bear» (Li 1986: 264, 14A58).

[21] Nevskij (Kepping et al. 1969, II, p. 143, No. 4630) and Nishida (1986: 75) put a question mark instead of the meaning of the character {50} Ihi. However, Li Fanwen defines it as «bear» (Li 1986: 441, 48A41).

{35}*źa ngi̱ẹ ndạ ndźi̱on nga thin lhwu*

(r.l.) On the Earth the red-faced and monkeys [22] are deaf. (The Great Ode 2A-5)

{36} *phi̱o tśhi̱a ni nin źew su mba*

(c.l.) On the Earth the red-faced are more deaf than bears. (The Great Ode 2A-5)

It is not clear, why in the r.l. the red-faced are compared with monkeys, whereas in the c.l. they are compared with bears, i.e. why «monkey» in the r.l. (example 35) is rendered in c.l. as «bear» (example 36). Mind that in the example 36 for «bear» stands the word quite common for Tangut texts (see its usage in Kepping 1990, p. 31-32, Tangut text - p. 176), whereas in sentences 33 and 34 are words meaning «bear», which I have never met in any other Tangut text (see footnotes 20 and 21). Thus, the last four sentences remain a puzzle (anyway, it seems very strange that both the black-headed and the red-faced are compared with one and the same animal).

If we examine the usage of the terms in the above-cited sentences which represent juxtaposed statements about the black-headed and the red-faced taken respectively from the r.l. and c.l., we will find that the usage of the terms in r.l. in general corroborates the idea about the meaning of these terms we got from Tangut text in c.l.

On the grounds of the examples given above, we may compile a list of peculiarities for each group (it is to be stressed that in future these lists will be inevitably enlarged, since not all examples from the odes, as was said above, were cited in this essay).

THE BLACK-HEADED

The black-headed are

1. always mentioned before the red-faced,
2. connected with the Heaven,
3. not numerous,
4. mortal beings,
5. named as white cranes,
6. equal to the wind,
7. personification of the male principle (the Heaven and the wind are «male»),
8. possessing blessing, given by the Heaven,
9. greeted by the red-faced with respect,
10. do not have to labour,
11. literate (the Tangut script was invented for them),
12. taught the virtue by the Tangut Teacher,
13. possessing virtue and mercy,
14. silly.

[22] As it is common for the ritual language, here for the word «monkey» stands the word {46} viei which means «monkey», a symbolic animal in the cycle.

THE RED-FACED

The red-faced are

1. always mentioned after the black-headed,
2. connected with the Earth,
3. numerous,
4. mortal beings,
5. similar to monkeys (bears ?)
6. equal to clouds,
7. personification of the female principle (the Earth and clouds are «female»),
8. possessing wisdom,
9. greeting the black-headed with respect
10. labouring to earn their living,
11. illiterate (they can only listen to the ceremonial odes, they cannot read them),
12. taught the virtue by the black-headed,
13. possessing strength/weakness,
14. deaf.

Comparing these lists, we may straight away claim that the meaning of the Tangut term «black-headed» does not coincide with the meaning of the same term in Tibetan, Chinese and Mongolian, where, as it is widely held, it means «common people», «a commoner». It is quite clear that in the Tangut tradition the black-headed meant something completely different from the common people, i.e. this term stands in Tangut for some high-ranked people.

The black-headed obviously belonged to the not numerous elite of the Tangut society, which enjoyed a privileged social status (they did not need to work). The black-headed identified with the white cranes, were connected with the Heaven, which supplied them with blessing. They had enormous influence on the lives of the red-faced (could disperse them like the wind disperses clouds), etc.

As to the red-faced, they apparently formed the numerous common people. They had to work to earn their living. Compared with monkeys, they were connected with the Earth. They respected the black-headed. They were wise/not wise, strong/weak, etc.

It seems that the term «red-faced» corresponds to the Tibetan term with the same meaning. This term was known to be used in respect to the Tibetans by their neighbours: besides the Chinese sources, a Khotan text of the 7th century names them as the «red-faced» as well (Snellgrove & Richardson 1986: 30). Here, I believe, is another corroboration for the notion that the Tanguts and Tibetans are of the same origin. However, it is to be noted that the Tibetan term «red-faced» is traced back to the ancient, pre-Buddhist times, whereas the Tanguts retained the usage of this term up to the end of the existence of their state.

Thus we have got a general idea of the meaning of the terms «black-headed» and «red-faced». What follows is a more detailed description of the two terms.

THE BLACK-HEADED

When examining the lists of features peculiar to each of the group, one gets an impression that the black-headed possessing blessing given by the Heaven, served as mediators between the Heaven and the red-faced (the Heaven gave the knowledge to the black-headed and they transferred the knowledge to the red-faced). Such situation is characteristic for the relations between a priest and a layman.

The Tangut black-headed wore felt hats. This fact is mentioned in «The Ode on Monthly Pleasures». It is stated here for the fifth month:

{37}

(r.l.) [In the fifth month] the black-headed put grass [23] on [their] felt (lit. hairy) heads.

(The Ode on Monthly Pleasures 11A-3)

{38} *phu rụ ´u ni̱a swi mbou tśêi*

(c.l.) [In the fifth month] the black-headed put...[24] grass on their felt hats.

(The Ode on Monthly Pleasures 11A-8)

The colour of the hats is not specified, but one gets an impression that what was on the heads of the black-headed, obviously was of black colour (if the colour of the felt hats was not black, it should be pointed out). Mind that the grass on the heads was black (see footnote 24).

It is known that in pre-Buddhist times priests in Tibet were wearing black caps. While depicting the performance of a mystery-play at the Himis monastery in Ladak (this performance is acted at the end of the year), L. A. Waddell states that the first to come out after the commencement of the play is «a crowd of the pre-Lamaistic black-mitred priests (italics mine - K. K.), clad in rich robes of China silk and brocade, and preceded by swingers of cencers» (Waddell 1985: 521-522).

Thus, we may state that the Tangut term «black-headed» originally designated some kind of Tangut pre-Buddhist priests. All the more the proportion is one to ten: the same correlation for priests Aaymen was pointed out by L.A. Waddell for Sikkim and Bhutan (Waddell 1985: 171).

One more corroboration for the statement that the black-headed were priests, is found in the cited above example {26}, where it is stated that the red-faced deferentially greet the black-headed with folded hands. This is the way the Buddhist priests are known to be greeted [25].But we may suppose that this tradition

[23] The name of the grass is not specified in the Tangut text.

[24] The name of the grass is not clear, but obviously its colour is black (Kepping et. al. 1969,1: p. 34, No. 7).

[25] In one of the Tangut tanka now preserved in the Hermitage State Museum we may see the Tangut Emperor and Empress greeting in a similar way a Buddhist Teacher, no doubt, of a very high rank (Samosyuk 1993b). That this pair represents the royal couple is seen in the golden ornament of the woman's dress. Such golden dress ornament, as the Tangut Code states, was forbidden for everybody, seemingly except the women from Emperor's family.

may be ascribed to the pre-Buddhist times as well.

So, we may suppose that the term «black-headed» stands for Tangut priests in the pre-Buddhist times and that this term seems to originate from some kind of felt black hats worn by these priests.

The statement that the white cranes (example 15) or the black-headed (example 16) «are making the Heaven» could (besides the mentioned above influence on the red-faced) also hint to the ability of the black-headed to affect the weather, i.e. that they had some supernatural power. Perhaps the black-headed were looked upon as wizards. Anyway, I suppose the black-headed possessed certain skill, which the red-faced lacked.

I have already written elsewhere (Kepping 1996) that in pre-Buddhist times the Tanguts had a religion, {39} *mə l̥ie* which, is to be translated as the «Root West» - not the West Root (mind the word order), but the «Root West», in the sense that «our Tanguts' root (origin) is the West». I suppose that the Root West is to be considered as a religion, since according to the dictionary «The Sea of Characters» the Root West had its own priests (Kepping et al 1969,1, p. 44, No. 81) and seemingly a set of rituals reflected in the odes.

And what is absolutely fascinating, is that the word «root» from the collocation the Root West is homophonous with the first syllable from the collocation {40} *mə wɨ* «crane» (Kepping et al. 1969, II, p. 170, Nos. 4938 and 4939). Mind that the word {40} *mə wɨ* «crane» belongs to the r.l. In the c.l. it corresponds to the word {41} *ndźi̯u* «crane», to wit, to the word, by which in the passages of the ceremonial odes written in the r.l. were named the black-headed.

Thus, we may suppose that in the Tangut pre-Buddhist religion, the Root West, the priests were named as the black-headed who were equal to the white cranes [26].

When Buddhism, which is renown for its flexibility in adjusting itself to local traditions, had penetrated the Tangut society, no wonder, that it was the Black Hat Sect (Karma-pa), which activity in the Tangut state in 12th-13th centuries is registered in Tibetan sources (Karmay 1975: 42; Samosyuk 1993a: 82-83) [27].

Quite possibly, the term «black-headed», which originally stood for priests of the Tangut indigenous religion, the Root West, later was used to designate the monks of Karma-pa.

As to the Tangut mythological notions, the white crane (= black-headed) was definitely associated with the male principle (it was connected with the Heaven and wind, both representing male principle) and, thus, we may suppose

[26] Being not competent in the field I do not dare to draw any parallels between the Root West and Bon religion. As to the Daoist parallels, it seems that the Tangut idea of the white cranes (= the black-headed) apparently does not correspond with the Daoist mythology: a «Tangut» white crane was a mortal being, whereas a «Daoist» crane was connected with immortality (it symbolized longevity and was used by the immortals as a charger).

[27] One of the Tangut *tanka* now held in the Hermitage State Museum even depicts a monk who supposedly is identified with the patriarch of the Karma-pa, Dusum Kyenpa (1110-1193) (Leonov 1993).

that the white crane in the eyes of the Tanguts personified their male totem.

THE RED-FACED

As was stated above, the term «red-faced» coincides with the similar Tibetan term in the meaning «the common people». However in the r.l. one finds two terms, {11} *źa ngi̱ę* and {12} *lhiwe śi̱we*, both with completely transparent etymology «red-faced». So far the difference between these two terms was not clear. Fortunately, in «The Ode of Sayings» there are lines where these two terms stand side by side.

These lines shed light on the difference between these terms giving access to the most important Tangut idea about the provenance of the Tangut people:

{42}

mi mbi ma so ndźi̱wu kaɯ xwai lhiwe śi̱we ndźi̱wu niə mə źa ngi̱ę lhiwe śi̱we ti̱e we tśhi̱əɯ

(r.l.) In a upland (lit. not low) [dwelt] ten thousand people. [They were] cross-eyed. There were two kinds of red-faced *(lhiwe śi̱we):* red-faced *(źa ngi̱ę)* and red-faced *(lhiwe śi̱we)*. [The latter] were wise [and could] speak. (The Ode of Sayings 19A-7)

{43}

phi̱o ´i̱wan mbin khi ndzi̱wo ndźi̱e mei ndon ni ? źi mi ndzi̱wo mi̱ə ni tha nin si̱ę śi̱e ndą

(c.l.) In a upland (lit. high territory) dwelt ten thousand people. [They were] cross-eyed. [Those who had] hair [on their] faces were not men. Men were those whose faces had become red. [They] were wise [28] [and were] first to speak. (The Ode of Sayings 19A-8)

The cited above lines represent a fragment from the Tangut myth on the provenance of the Tangut people. It may be tentatively reconstructed as follows.

Somewhere in a upland dwelt ten thousand people. They were cross-eyed. The number of people shows that it was the common people, the red-faced. First there was no difference between the men and the animals. But in course of time the faces of some of them became red – these turned into men. Those who had hair on their faces remained animals.

Let us turn to the terms with the meaning «red-faced» used in the cited above passage. Out of the two terms it is {12} *lhiwe śi̱we*, which means Tangut (sic!) common people, since the syllable {44} *lhiwe* in the collocation{12} *lhiwe śi̱we* is homophonous with the word {45} *lhiwe* «Tangut» (Kepping et al. 1969, I, p. 451, No. 2786 and p. 452, No. 2787). This means that the collocation{12} *lhiwe śi̱we* «red-faced» may be perceived by the listeners as «red Tanguts». That exactly {12} *lhiwe śi̱we* is used in the sense «Tangut common people» may also be seen in the usage of this term in «The Ode on Monthly Pleasures»: it stands here alongside

* Mind that here is used the same word «wise» as in the example No. 30, where I translated it as «wisdom».

the term «black-headed» in the meaning «all Tangut people» – {10} *li̯wu mụ* and {12} *lhiwe śi̯we* «black-headed and red-faced» (mind that {11} *źa ngi̯ẹ* «red-faced» is not registered in «The Ode on Monthly Pleasures»).

As to the other collocation with the meaning «red-faced», {11} *źa ngi̯ẹ*, seemingly it signified «red-faced» – men and animals, when they were not differentiated yet. That is the reason why this term is not found in «The Ode on Monthly Pleasures»: this ode describes the activities of Tangut *men*.

As to the animal named in the Tangut myth as «red-faced», it seems that we have all grounds to define it as a monkey. In example {35} written in the r.l. the red-faced are compared with {46} *vi̯ẹi.*. This word means «monkey», but as one of the symbolic animals used in the cycle. However in other odes in the passages written in the r.l., I have observed instances of using a designation for a symbolic animal instead of a common word with the same meaning (thus, in «The Ode on Monthly Pleasures» instead of the word «sheep» stands the word with the same meaning from the cycle).

It is to be noted that the word {46} *vi̯ẹi.* «monkey» (symbolic animal) is homo-phonous with the word {47} *vi̯ẹi.* «man» (Kepping et al. 1969:1, p. 334, Nos. 2024, 2025), which undoubtedly corroborates the idea of the identity of a man and a monkey in Tangut mythology. So, I think that the term {11} *źa ngi̯ẹ* «red-faced» stands for both, monkeys and men, when they in keeping with the Tangut mythological notions represented a homogenous entity.

Apparently in the Tangut mythology monkey was a female animal (totem), since it was connected with the Earth and with the clouds.

* * *

Thus, we may state that the pair of Tangut totem ancestors is «white crane – monkey» (cf. the pair of totem ancestors «wolf-doe» in Mongolian mythology).

Tangut notions about their provenance remind us of the Tibetan pre-Buddhist legend that the Tibetans have originated from the union of the monkey and mountain demoness. However in Tibetan mythological notions monkey was a personification of a male principle. Nevertheless the similarity between Tibetan and Tangut notions about their provenance is quite evident.

Thus, the analyses of the usage of the two Tangut terms «black-headed» and «red-faced» in Tangut indigenous texts has shown that these two terms stand for two groups of Tangut people, respectively, the Tangut elite, seemingly descended from the priests of the Tangut indigenous religion, Root West («black-headed»), and numerous Tangut common people («red-faced»).

In Tangut mythology these terms are traced back to the pair of Tangut totem animals: white crane («black-headed»), male principle, and monkey («red-faced»), female principle. Their union gave birth to the Tanguts. One may suppose that «white crane» and «monkey» originally were names of two tribes, which formed the Tangut people.

That for so many years the meaning of these Tangut terms was obscure and beggared description, seemingly was connected with the Chinese (as well as Mongolian and Tibetan) notion of «black-headed» as common people, which

proved to be quite contrary to the Tangut idea of this term.

The incompatibility of the term «black-headed» in Tangut and Chinese probably explains the fact that the terms «black-headed» and «red-faced» used in the Tangut version of the Liangzhou bilingual stele, as it was noted at the beginning of this essay, have no correspondence in the Chinese part of the stele.

Importantly, one has to keep in mind that Tangut studies still represent an ongoing process. As was already said, this essay represents my understanding of the two Tangut terms, «black-headed» and «red-faced», which reflects the idea of the terms I was able to get at the moment. Actually - and it is quite clear now - the problem of the black-headed and red-faced is much more complicated than it is shown here and it certainly needs further elaboration. But one has to begin.

APPENDIX:

The Term «Black-headed» in *Altan Tobci*

Thus, the Tanguts had their own notion of the term «black-headed», which was different from its meaning shared today by the Chinese, Tibetans and Mongols. But could the «Tangut» understanding of this term completely disappear from the texts giving place to the idea of the black-headed as common people? It seems to me that some traces of the «Tangut» meaning might be left in the sources.

In search of these traces, I looked through the *Altan Tobci,* a Mongolian chronicle written in the 17th century by lama Lubsan Danzan (Sastina 1973). Here I have found a passage where the term «black-headed is used several times, however the contents of this passage is rather obscure.

The chronicle *«Altan Tobci»* relates a story about a Tangut scout whose arrival was predicted by Chinggis Khan. He said: «... a curly-haired black man with a bluish-grey horse will come in.» According to Chinggis Khan's prediction, the scout arrived. When he was caught by the Mongols, he said: «This is my bluish-grey horse called Kusbuled, which is not overtaken by any footed horse. He was caught up with. His four feet were exhausted. I am called the Black Boar who Causes Wounds, and I am not overtaken by any black-haired man. I was overtaken by the black-haired men. My black head became exhausted» (Bawden 1955: 139).

In English translation this passage is rather obscure. There is also a Russian translation of the same chronicle (Sastina 1973), which is more precise than Bawden's, since Sastina presents the speech of the scout in a form of a verse and hence the comparison between the horse and the black-haired man becomes more explicit:

Конь мой сизо-серый, что зовется Куц-Болод,
Которого догнать не могут быстроногие кони,
Ныне догнан и четыре ноги у него ослабели.
Клыками наносящий раны я, что зовусь Хара Бодун,

Которого никто из простых людей не мог захватить,
Схвачен я [ныне] / простыми людьми,
Черная голова моя ведь погибнет!
(Shastina 1973: 236-237)

I believe that the Tangut scout sent to Chinggis Khan was a «black-headed» man in Tangut sense. And in his speech there is a play upon words, which includes both meanings (Tangut and Mongolian) of the word the «black-headed».

Below the verse is given in the translation made in 1992 by Dr U. Biasing (Leiden University), to whom I am grateful for his patience in our mutual efforts to understand these lines. In his opinion, the verse consists of two separate four-lined parts, made in absolutely parallel fashion: the first (I) is devoted to the horse and the second (II) to the man:

I.1. This is Kusbuled, the so-called bluish-grey horse.
2. He was never overcome by any [quick-] footed (hoofed ?) horse.
3. [Now] he is overcome by a [simple] horse.
4. His four hoofs became exhausted.
II.1 am the task-wounder, the so-called Kara-Bodun.
2. I was never overcome by any black-headed (= high-ranked) man.
3. [Now] I was overcome by a black-headed (= common) man.
4. My black-head (high rank) became exhausted [29].

Here it is worth noting that in Old Turkic epigraphic texts and manuscripts of 8th–11th centuries *qara bodun* (= Kara Bodun from II, the first line) means «common people» (lit. black people) in contrast with *begler* «noblemen» [30]. So we may suppose that the name of the scout, Kara Bodun, was also involved in the play upon the words – «I am the task-wounder, a commoner». However, I believe that despite proclaiming himself to be a commoner, the scout implied that he was a black-headed in Tangut sense (see also footnote 29). I suggest the following translation of the second four-lined part of the verse:

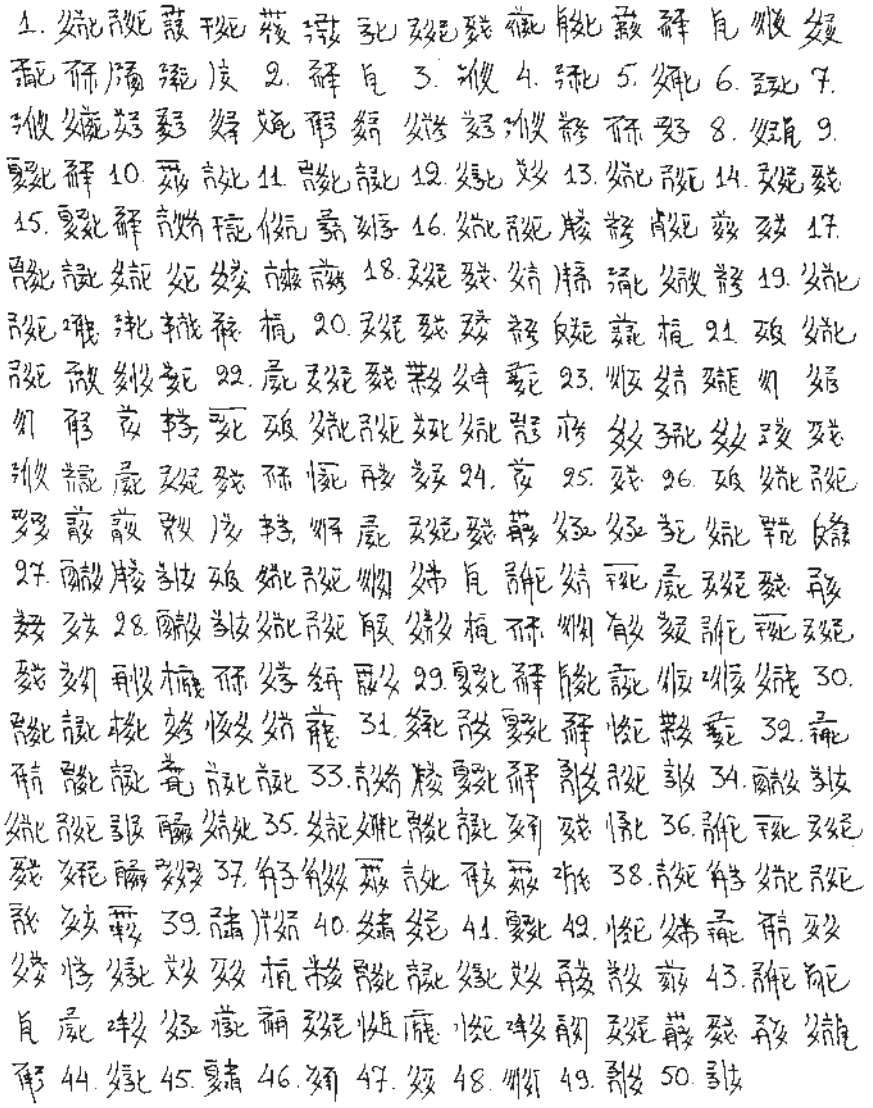
1. I am the task-wounder, a black-headed (= high-ranked) man.
2. I was never overcome by any other black-headed (= high-ranked) man.
3. Now I was overcome by a black-headed (a commoner).
4. My black-head (high rank) became exhausted.

[29] The same episode connected with the Tangut scout is included into another Mongolian chronicle *Qad-un undusun-u Erdeni-yin Tobchi* written by Sagang Sechen in the 1660s. However here the version of the episode has diverged from the primary one and in English translation one cannot even find a trace of the play upon the words (Kahn 1998: 182–183). In English translation the Tangut scout is named «a commoner» (= a black-headed), which obviously means that in the primary version the term «black-headed'» was used in Tangut sense.

[30] I am greatly indebted to my colleague Professor S.G. Kljashtornyi (Institute of Oriental Studies. St. Petersburg, Russia) for this information. He also pointed out that in the Turkic texts of 10th–12th centuries *qara-bas* «black-headed» meant «servant».

It appears that it is necessary in search of the «Tangut» notion of the term «black-headed» to go through the existing Mongol chronicles, including «The Secret History of Mongols». Once found, such examples will be of great help in elucidating the obscure places in these sources.

THE LIST OF TANGUT CHARACTERS



"The autumn wind" by HAN WU-DI in the MI-NIA (tangut)* translation**

In memory of my colleague and close friend
Professor Marianna I. Nikitina

The love this woman had inspired in the sixth emperor of the Han dynasty, Wu-di (r. 140-87 B.C.), made her immortal as a symbol of passion that does not cease with death. According to Chinese sources [1], Li furen was a beauty and a perfect dancer. Her elder brother [2] Li Yuan-nian, a skilful singer and dancer, was Wu-di's fa-vourite whose song about his sister's beauty, containing the lines –

"One glance would overthrow a city (Chin. qing cheng),
Two glances would overthrow a state (Chin. qing guo)"

– had the result that Wu-di took Li furen to his palace. She bore Wu-di a son, but passed away very young. Wu-di's grief over Li furen's death was so great that he had her por-trait be hung in the palace and even asked magicians to raise her spirit which appeared before him on a curtain as some vague shape of a beautiful woman resembling Li furen. Alas, this brought him no relief, and the tradition ascribes to him the following lines:

"Is it or isn't it?
I stand and look.
The swish, swish of a silk skirt.
How slow she comes!" [3]

After Li furen's death Wu-di compiled a song (Chin. qu) "The Fallen Leaves and the Wailing Cicada". In terms of poetical images "the fallen leaves" stand for Li furen, while "the wailing cicada" – for Wu-di (see n. 50):

---

* I have proposed elsewhere (see K.B. Kepping, "Mi-nia (Tangut) self-appellation and self-portraiture in Khara Khoto materials", Manuscripta Orientalia, VII/4, 2001, P. 37-47) to use for the people who founded "The Great State of the White and Lofty" (982–1227) their self-designation, namely, Mi-nia, instead of foreign ethnonyms, Tangut and Xi Xia.

** First published in: Manuscripta Orientalia. 2002. Vol. 8, No.2. P. 26-51.

"The sound of her silk skirt has stopped.
On the marble pavement dust grows.
Her empty room is cold and still.
Fallen leaves are piled against the doors.
Longing for that lovely lady
How can I bring my aching heart to rest?" [4]

The whole story drew my attention when I worked on the Mi-nia translation of the Chinese leishu "The Forest of Classes" [5]. I then came across a poem which was indicated in an introductory note as a mourning song compiled by Wu-di for Li furen. The content of this poem in the Mi-nia translation in general coincided with the well-known poem "The Autumn Wind" ascribed to Wu-di. But this Wu-di's poem, a famous Chinese verse well known to western readers [6], in its present (traditional) version, actually has nothing to do with Li furen: as Chinese commentators state, Wu-di compiled "The Autumn Wind" being inspired by his journey to the east of the Huanghe, where he had made of-ferings to the earth goddess (see the text of "The Autumn Wind" in the Appendix).

The Mi-nia text of Wu-di's mourning song for Li furen deeply impressed me: even a cursory acquaintance with it revealed its being a real masterpiece, and it seemed to me that the traditional Chinese text of the verse evidently yielded to the Mi-nia translation both in its perfection and overall completeness [7]. But what puzzled me was why the interpretation of the poem in the Mi-nia translation differed from that of the Chinese original. It seemed interesting to solve this problem. The aim of this essay is, therefore, to put into scholarly circulation the Mi-nia translation of Wu-di's mourning song for Li furen and to try to find out what stands behind the change of the interpretation of the poem , and which of the two inter-pretations (traditional Chinese or the one in the Mi-nia translation) is the original one.

The leishu «The Forest of Classes» in the Mi-nia translation

As is well known, the main bulk of Khara Khoto mate-rial housed in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies is represented by Buddhist texts. At the same time, this material also includes numerous Mi-nia translations of Chinese secular writings [8]. Among them we find the Mi-nia translation of the leishu "The Forest of Classes" [9] which is of special interest because the Chinese original has not come down to us: the Mi-nia translation of "The Forest of Classes" is thus the only source for reconstructing the vanished Chinese text [10].

Not a single fragment of this leishu is known to be held in any other Mi-nia collection in the world [11], so we may state that the St. Petersburg text of "The Forest of Classes" (Tang. 11, Nos. 125-131, 2625, 6444, 6686) is a unique block-print. The block-print is of a "butterfly" format. Each page (side) of the "butterfly" sheet – the right one (a) and the left one (b) – measures 25,5x19,5 cm; seven lines per page, each line containing 15-16 characters. Between the pages of the "butterfly"

sheet, on the bai-kou (hei-kou), the title – {1} [12] *ndə mbo* «The Forest of Classes» and the number of the respective juan are indicated. (The title is given in Mi-nia characters, while the number of juan – in Chinese characters.) Then come two (sometimes three) Mi-nia characters indicating, in my opinion, the names of those who carved the wood-block [13]. The pagination is given in Chinese characters [14]. The extant Mi-nia text of «The Forest of Classes» consists of 212 «butterfly» sheets, plus two additional «butterfly» pages: the left parts of the last «butterfly» sheets – page b (in both juans 7 and 8) – are not extant [15].

Originally the Mi-nia translation consisted of 10 juans, but the first two juans are missing in our block-print [16]: the first juan we have at our disposal is in fact the third one. The last, tenth juan, is present. Each juan includes four to six pians (sections). Extant are pians from the tenth up to the fiftieth. Some juans (e.g. the fourth and the tenth) have a colophon stating that the wood-block was cut in 1181–1182. The surviving parts of «The Forest of Classes» lack any reference to the author (compiler) of the leishu [17].

The text of the leishu «The Forest of Classes» includes a great many short stories: in the surviving parts of the leishu there are more than four hundred of them. The stories are grouped in pians according to the subject. The number of stories in a pian varies from two to twenty-seven. The following headings of pians may be cited as examples: «Just Officials», «Cruel Officials», «Wise Men», «Hermits», «Magicians», «Literary Writings», «Drunkards», «Very Poor People», «Perfect Archers», «Good Omens», etc. After the heading of a respective pian comes the table of contents – the names of the heroes (heroines) of the stories [18].

The Japanese scholar Kawaguchi Hisao, who stressed the significance of «The Forest of Classes» for the history of Chinese literature, as well as for Japanese kambun litera-ture, remarked that for both this leishu served as the source of plots [19]. That is why the Mi-nia translation of «The Forest of Classes», one of the earliest leishus now not ex-isting in Chinese, is of great importance for the investiga-tion of the history of Chinese literature. However, being not an expert in Chinese literature, I do not step into this do-main, limiting myself to the examination of the Mi-nia translation.

In the Mi-nia translation of «The Forest of Classes» to Li furen is dedicated a special story registered under her name in the forty-fifth pian entitled "Beautiful Persons" (juan 9) [20]. It is a touching story (regrettably, the Mi-nia text has lacunae) which runs that when Li furen was lying in her deathbed, Wu-di visited her [21], but the young woman concealed her face with the blanket: being terribly emaci-ated, she wanted Wu-di to remember her a beautiful woman. When her brothers and sisters asked why she did so, Li furen answered that if Wu-di saw her in her present state, he would inevitably feel hatred to her and, as a result, would subsequently not give his respect and promotion to her brothers and sisters. The story goes on that Li furen's elder sister judged her explanation reasonable. After Li furen's death Wu-di recollected her beauty and missed her so much that he invited a magician to arouse her spirit; the spirit appeared in some distance from him in his chamber, but Wu-di was unable to come nearer to his beloved.

Li furen's brother, Li Yuan-nian, is also one of the he-roes to whom a special story is dedicated in the Mi-nia translation of «The Forest of Classes» (juan 9, pian 43 entitled «Dancers, Singers and Musicians») [22]. As was already said (see n. 2), contrary to Chinese sources, the Mi-nia translation indicates Li Yuan-nian as Li furen's younger brother, who was a skilled singer and dancer. The same story cites a popular folk song about a pair of birds (female and male, i.e. Li furen and Li Yuan-nian) flying into Wu-di's palace. This story also mentions another Li furen's brother, military commander Li Guang-li. According to Chinese sources, he was Li furen's elder brother, but the Mi-nia text indicates him her younger half-brother (by father). The story tells that he was the author of the song dedicated to the Heavenly Horse.

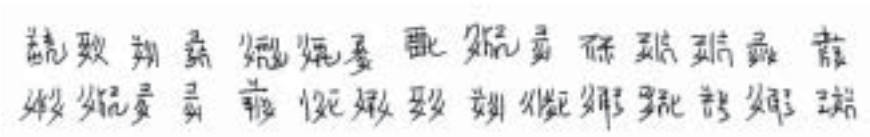
Wu-di's mourning song for Li furen in the Mi-nia translation

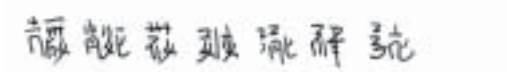
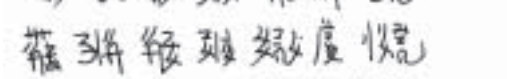
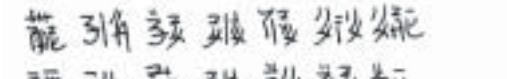
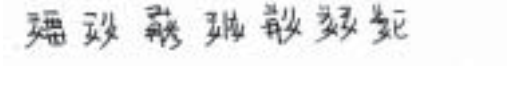
In the Mi-nia translation of the leishu «The Forest of Classes» Wu-di's mourning song [23] appears twice: in the pian «Literary Writings» (juan 7) [24], and in the pian «Dancers, Singers and Musicians» (juan 9) [25]. In the table of contents of both pians the story is registered under Wu-di's name [26]. In both cases the text of the poem is pre-ceded by an introductory note qualifying the verse as a mourning song by Wu-di, dedicated to Li furen. Both variants consist of two quatrains (the poem has eight lines in all), seven characters in a line. The caesura is after the fourth character.

Below are given both Mi-nia translations of the mourning song as they appear in the leishu «The Forest of Classes».

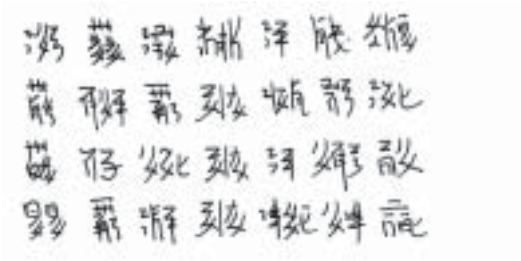
Wu-di's mourning song I

TEXT



1. 
2. 
3. 
4. 

5.
6.
7.
8.



xan 'u ndzwi 'in ngi mbin lie ziə xu źên 'in ngạ ngạ ndzu wệ ku xu źên
liwụ lin niuo rie 'u ndzwi lhi kiạ riə vie kiạ ngwu

1. *tsạ liə mu źiẹ niphôn ngu*
2. *si siə nẹ źiẹ ndze ziə lhio*
3. *śia śiə nwi źiẹ nia via mbê*
4. *si ldiu sin źiẹ?* [27] *tiẹi ndźio*

5. *tsi xwen źiẹ kha ndźiə ndu ndźiwon*
6. *ldiwụ ngu rại źiẹ mbu pa sow*
7. *liwu mba ngau źiẹ ndźiə kiạ tśiwu*
8. *ne rại si źiẹ 'a nie śio*

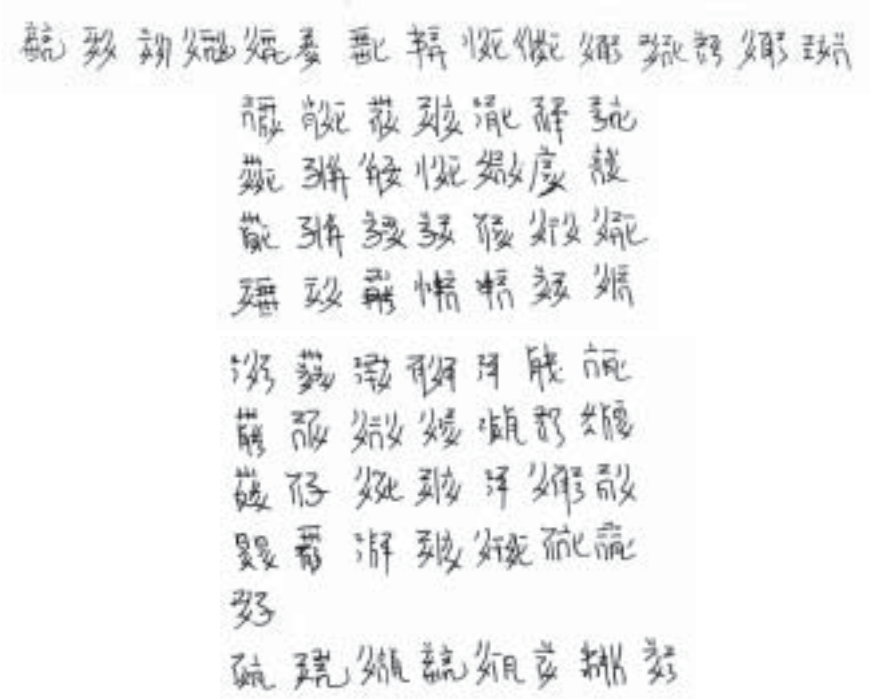
TRANSLATION

«Han Wu-di loved very much his wife, lady Li (Chin. Li shi) furen. Later, when [Li] furen passed away, Han Wu-di compiled the [following] mourning song:

1. The autumn wind is blowing, and white clouds are going away.
2. Grass and trees have withered, and geese are returning south.
3. Fragrant grass is blossoming, and flowers of the frost [season] are opening.
4. The beautiful woman [I] love – ... [she] left [28].
5. On the [Ji]fen [29] River a tower-boat has emerged.
6. It is serene amidst the river current, and heavy waves are thundering [around].
7. Flutes and drums are sounding, and the rowers' song is heard.
8. Joy and happiness have gone away, and anguish grows [in my heart]».

Wu-di's mourning song II

TEXT



TRANSLITERATION

xan ʻu ndzwi ngi mbin lie ziə ʻje niuo lhi kia riə vie kia ngwu

1. *tsə liə mu źię ni phôn ngu*
2. *si si nę niuo ndze ziə mbie*
3. *śia śiə wai nwi nia via mbê*
4. *si ldiu sin lə? tięi min*

5. *tsi xwen źię ngu ndźiə ndu ndźie*
6. *ldiwu ndźiə ra kâi mbu pa ndźiwon*
7. *liwu mba ngæu źię ndźiə kia tśiwu*
8. *ne rai si źię siwə rai śio*

ʻi thi ndą śie xan śiei ʻiwə kha tshie

TRANSLATION

«When Han Wu-di's wife, lady Li, died, [he] compiled a mourning song.
The song runs as follows:

1. The autumn wind is blowing, and white clouds are going away.
2. After grass and trees have withered, geese are leaving for the south.
3. When fragrant grass is blossoming, flowers of the frost [season] are opening.
4. The beautiful woman [I always] think about [I] am unable to forget.

5. Upon the [Ji]fen River a tower-boat is sailing.
6. It wants to cross the current, [but] heavy waves start to rise.
7. Flutes and drums are sounding, and the rowers' song is heard.
8. Joy and happiness have gone away, and great sorrow grows [in my heart].

This story is told in Qian Han shu».

Table 1

List of differences between the two Mi-nia translations

Number of line and character	Mourning song I	Mourning song II
line 2, character 1	{2} *si* [30]	{3} *si*
line 2, character 4	{4} *źie̱*	{5} *ni̱uo*
line 2, character 7	{6} *lhi̱o*	{7} *mbe*
line 3, character 4	{4} *źie̱*	{8} *nwi*
line 4, character 4	{4} *źie̱*	{9} *lə*
line 4, character 5	{10} ? [31]	{11} ? [32]
line 4, character 7	{12} *ndźi̱o*	{13} *min*
line 5, character 4	{14} *kha*	{15} *ngu*
line 5, character 7	{16} *ndźi̱won*	{17} *ndźie*
line 6, characters 2, 3, 4	{18} *ngu rại źie̱*	{19} *ndźie rạ kậi*
line 6, character 7	{20} *sow*	{16} *ndzi̱won*
line 8, character 5, 6	{21} *'a ni̱e*	{22} *siwə̣ rại*

Judging by the divergences found in the two transla-tions cited above (see Table 1), it was not one and the same Chinese text which served as the original for these two variants of the mourning song. Importantly, a different imagery is used in line 6: the tower-boat is not moving (not sailing), it is «serene» [33] amidst the current while heavy waves «are thundering» around (Wu-di's mourning song I); in the second variant the tower-boat is moving {17} *ndz*[illegible], wishing to sail across the current, but heavy waves «start to rise» (Wu-di's mourning song II). All leads

me to conclude that the two Mi-nia translations of the poem were made from two different Chinese variants of the mourning song. Moreover, these two variants, in my opinion, were not translated into the Mi-nia language by one person. It is clear from the different approach to the translation of the character xi (a meaningless character indicating the caesura, which stands as the fourth character in each line): in all the lines of Wu-di's mourning song I instead of *xi* we find the subordinating conjunction {4} *z□*, "when", with one exception, in line 5 stands the postposition {14} *kha* "in", "on", "upon", whereas in Wu-di's mourning song II the fourth character in lines 1, 2, 7, and 8 is expressed by subordinat-ing conjunctions {4} *z□* "when", {5} *n?uo* "after", {4} *z□*,. "when", {4} *z□*. "when" respectively, and in lines 3, 4, and 6 – by the verbs {8} *nwi* "to blossom", {9} *□* "to miss" (="longing for") and {24} *ka,.i* "to want" respectively; in line 5 we have the postposition {15} *ngu*.

The different rendering of the name – Li furen – cor-roborates my idea that it was not one and the same person who translated both variants of the verse. Actually "furen" means "wife". One of the translators knew it and his trans-lation is quite correct – "Han Wu-di's wife, lady Li" (Wu-di's mourning song II). The other one, seemingly ignorant of such meaning of the word furen, translated the same collo-cation as "Han Wu-di's wife, lady Li furen", i.e. as "Han Wu-di's wife, lady Li wife" (Wu-di's mourning song I).

Thus, my supposition is that there existed two Chinese variants of the mourning song represented by the two Mi-nia translations treated in the present article as mourning song I and mourning song II. Seemingly, these translations of the two variants were made by different persons.

The Chinese original of Wu-di's mourning song

As to the Chinese original of the mourning song, the Mi-nia translation indicates the Qian Han shu as the source where the verse is to be found. However, as we already know, the "History of the Han Dynasty" does not contain Wu-di's wange (mourning song) dedicated to Li furen [34]. The Chinese text is included in Ding Fu-bao's anthology of Chinese poetry [35], and what is striking about the anthology variant of the verse is that it is shown not as a mourning song dedicated to a beloved woman: the commentary in the anthology states that Wu-di wrote the poem (ci) "The Autumn Wind" being inspired by his journey to the east of the Huanghe, where he made offerings to the earth goddess. Describing Wu-di's feelings, the commentators even use the word huan "happy" [36], and one immediately feels a certain discrepancy between this word and the feeling of sorrow which permeates the whole of the poem in Chinese.

The Chinese text of "The Autumn Wind" in Ding Fu-bao's anthology does not fully coincide with the Mi-nia translation: the Chinese verse has (i) an

extra character, namely, luo "to fall off", which stands in the middle of the second line before the meaningless character xi, and (ii) an extra line (line 9).

It is to be noted that in the Chinese text this extra line consists of eight characters. Line 2, too, after inserting the additional character, has eight characters (mind that all other lines have seven characters), and in both line 2 and line 9, there are four characters before the meaningless character xi (not three as in all other lines of the Chinese text). This extra line runs as follows: shao zhuang ji shi xi, nai lao he. Waley translates it as

"Youth's years how few! Age how sure!"

Owen's translation is

"how long does youth's prime last? –
no hope against old age".

Both English translators of the poem are quite correct in perceiving this extra line as Wu-di's laments on the brevity of life, which tally well with Chinese commentators' assessment that the idea of the poem is to show Wu-di's sorrow because of the brevity of life, the feeling inspired by the special charm of the moribund nature of autumn.

One can only regret that the completeness of the text as presented in the Mi-nia translation is broken by this additional line present in the Chinese text. Seemingly, when the text was reinterpreted by Chinese commentators, they felt the necessity to put in some corrections in keeping with its new interpretation. And, in contrast with the other lines of the poem, each of which consists of seven characters, both "corrupted" lines (lines 2 and 9) got eight characters. Was it possibly a special invention to mark the innovations made?

It seems that Waley while translating "The Autumn Wind" also got an impression that the text of the poem is somewhat inconsistent with its commentary. In the introductory note to his translation he writes: "[Wu-ti] regrets that he is obliged to go on official journey, leaving his mis-tress behind in the capital. He is seated in his state barge surrounded by his ministers" [37]. Waley does not mention Li furen's name, but, in any case, he feels the special mood of the verse. However, it is difficult to say whether he knew the story or it was just his guess (it is also possible that he had at his disposal another text of the poem which I failed to find).

As is known, all Chinese early writings have come down to us in the editions made in the times of the Song dynasty (960-1279), and I thought it natural to try to look for the Chinese original of the Mi-nia translation in the pre-Song anthologies. The Chinese original of the mourning song for Li furen was found

by me in the leishu "The Forest of Classes. Mixed Stories" (Lei lin za shuo) [38]. The work was compiled under the Jin (Jurchen) dynasty (1115-1234) [39]. The poem is included in juan 7 in the section "Literary Writings". Similarly to the Mi-nia translation, the original consists of eight lines and it is preceded by an introductory note which is in full accord with the text of the Mi-nia translation.

CHINESE TEXT

漢武帝愛李夫人。夫人亡。帝自作挽歌曰。

1. 秋風起兮白雲飛。
2. 草木黃兮雁南歸。
3. 蘭有芳兮菊有菲。
4. 思佳人兮不可依。
6. 泛樓船兮濟汾河。
7. 橫中流兮揚素波。
8. 簫鼓鳴兮發棹歌。
歡樂盡兮哀情多。

TRANSLATION

«Han Wu-di loved Li furen. [Li] furen died. The emperor himself compiled a mourning song.

1. The autumn wind is blowing, white clouds are flying.
2. Grass and trees are yellow, geese are returning south.
3. Orchids are fragrant, chrysanthemums are opulent.
4. [I am] longing for the beautiful woman, being unable to accept [her death].
5. A tower-boat has emerged and is crossing the Fen River [40].
6. [It] is moving across the middle of the current, raising white waves.
7. Flutes and drums are sounding, and the rowers' song is heard.
8. Joy has gone away, and great sorrow grows [in my heart]».

Having at our disposal the Chinese text of the mourning song, which served as the original for the Mi-nia translation, we may now turn to the Mi-nia translation itself in order to analyse its content more attentively.

Poetic images in the Mi-nia text of the mourning song

First some general remarks on the Mi-nia translation of the mourning song should be made. It appears that the Mi-nia seemingly had no idea of such flowers as orchids (Chin. lan) and chrysanthemums (Chin. ju). (The names of both flowers are missing among the flowers listed in the Mi-nia-Chinese dictionary entitled «The Pearl in the Palm» [41].) Both extant Mi-nia translations (Wu-di's mourning song I and II) render the names of these flowers as «fragrant grass» (=orchids) and «flowers of the frost [season]» (=chrysanthemums). This translation was not casual: orchids belong to the class of grasses, and the Chinese character lan has also the meaning «fragrant grass» [42], whereas the collocation «flowers of the frost [season]» usually stands for chrysanthemums in Chinese poetry. This means that tropes and metaphors used in Chi-nese poetry were familiar to the translators of the mourning song. The names of the flowers are translated in the same way in both Mi-nia translations. This may mean that when the Mi-nia translators were working on the translation of the mourning song (early or mid-12th century, see below), some of the images common in Chinese poetry had already been fixed in Mi-nia translations as conventional.

If we now turn to the textual difference between the Chinese original and the Mi-nia translation, we will notice at once that the pre-caesura and post-caesura parts of line 5 in both Mi-nia translations are given in reverse order: the river is mentioned here in the first part of the line, whereas in the Chinese original the name of the river stands after the caesura. In the mourning song I it is: {25} *tsi xwen □e kha nd□□□ndu nd□won* («On the [Ji]fen River a tower-boat has emerged» – line 5), while in the mourning song II we find {26} *tsi xwen □e ngu nd□□□ndu nd□□□*(«Upon the [Ji]fen River a tower-boat is sailing» – line 5). The Chinese original (Leilin za shuo) runs: *fan louchuan xi, ji fen he* («A tower-boat has emerged and is crossing the Fen River» – line 5). It seems rather doubtful that the Mi-nia translators have put in reverse order the pre-caesura and post-caesura parts of line 5 of the Chinese original. It is more likely that that was the order in the Chinese original they had.

Besides the difference in the sequence of the pre- and post-caesura parts of line 5, there is even a more striking di-vergence between the original and the translation: the Fen River is rendered in the Mi-nia translation as the [Ji]fen River. One may regard it as a mere mistake of the Mi-nia translators (I have encountered a number of similar mistakes among Mi-nia renderings of Chinese names, topo-nyms, etc.). If so, it would mean that the Mi-nia translators have rendered the reading, not the meaning of the Chinese verb *ji* "to cross the river", since the Mi-nia character {27} *tsi* "wet" could render the reading of this very Chinese character [43]. And, therefore, they translated this Chinese collocation as the "[Ji]fen River".

But what if it was not a mistake? A closer examination of the line shows that, faithfully following the sequence of Chinese words in the collocation *ji fen he* "to

cross the Fen River", the Mi-nia translators render it as {28} *tsi xwen* □□. However, according to the Mi-nia grammar, the Mi-nia collocation *tsi xwen* □□, standing at the beginning of a line, is to be translated only as the river's name (mind the SOV order in the Mi-nia language – if {27} *tsi* were the predicate, it would necessarily stand at the end of the colloca-tion). Moreover, after the collocation {28}*tsi xwen* □□ one finds the postposition with the meaning "on", "upon" (in the mourning song I it is {14} *kha*; in the mourning song II stands another postposition – {15} *ngu*). This means that what stands before the postposition is undoubtedly a noun phrase.

It is also to be stressed that line 5 in the mourning song I is the only one where a postposition stands instead of the subordinating conjunction {4} □□ – in the other lines □□ stands for the caesura marker. One may suggest that such a change in the rendering of the caesura marker was made for the sake of the correct understanding of the collocations {29} *tsi xwen* □□ *kha* "on the [Ji]fen River" (the mourning song I) and {30} *tsi xwen* □□ *ngu* "upon the [Ji]fen River" (the mourning song II). The presence of a postposition excludes other explanations of these colloca-tions. Be that as it may, it seems that the translation "the [Ji]fen River" was made quite consciously. I must confess, however, that at present I have no explanation of the river's name (the [Ji]fen River) in the Mi-nia translation.

As was mentioned above, the Mi-nia translation of the mourning song is in full accord with an explanatory note it is provided with. The poem admits no other interpretation than an expression of love and longing for a beloved woman who died. The key-image of the poem is the tower-boat on the [Ji]fen River in line 5 (line 1 of the second quatrain), which, I believe, symbolizes the author, Wu-di. The masculine origin of the boat is seen in its characteristic as a tower [44]. This idea is supported by the choice of the Mi-nia character which stands for "tower" – {31} *ndu*: the dictionary "The Sea of Characters" explains that the char-acter {31} *ndu* consists of the entire character {32} *mbin* "high", "lofty" and the right part of the character {33} ndu "quiet", "calm" [45]. On the other hand, we know [46] that the character {32} *mbin* "high", "lofty" often stands for its homophone, {34} *mbin*, which means *membrum virile*.

To continue, there is an interesting observation con-cerning the meaning of the collocation "crossing a river" (if a boat, bridge, etc., i.e. any means of ferry, used for that purpose), made by the distinguished Russian scholar, Professor M. I. Nikitina. Among her fascinating discoveries concerning Far Eastern imagery is her finding that "crossing a river" implies [47] conjugal union, the connotation shared by all agrarian cultures [48]. In our case, line 5 of the mourning song states that the boat with a protruding tower is unable to cross the river because of the heavy thundering waves. I believe that here we have, in terms of metaphor, the idea of impossibility of conjugal union with the de-ceased beloved.

From the outset the Mi-nia text of the mourning song creates an impression of overall sorrow: (line 1) autumn has come, cold wind is blowing, the white (mourning colour) clouds are flying away (sic!) [49]. In line 2, we are told that grass

and trees have already withered, and geese are flying away. At first glance, line 3 stands somewhat apart: it runs that fragrant grass (orchids) is in blossom and flowers of the frost season (chrysanthemums) are opening, which is seemingly not in keeping with the mood of sorrow. But orchids and chrysanthemums are known to be autumn flowers. The coldness of the season is also expressed by means of the collocation «flowers of the frost season». (Mind the white, or mourning, colour of frost.)

Line 4 (the poem turns here from nature to man) openly states that the beloved woman has left the hero (the mourn-ing song I) and that it is impossible to forget her (the mourning song II).

In the Mi-nia translation of the first quatrain, the last word in lines 1, 2, and 4, renders the idea of «a loss» – «flying away» (line 1), «leaving» («returning home») (line 2) and in line 4 – «leaving», «parting» (the mourning song I); we have also a negation {13} *min* «not to have» (Chin. equivalent wu) (the mourning song II). Such choice of words was obviously intended to express the state of loneli-ness of the author (mind that the Chinese original lacks such illustrative syntax).

The second quatrain of the mourning song (lines 5–8) depicts Wu-di and his loneliness, thus continuing the theme which was touched upon in the last line of the first quatrain:

line 1 (5) – a tower-boat emerges on the [Ji]fen River;
line 2 (6) – the tower-boat wants to cross the river, but heavy waves hinder its sailing (the line, in terms of meta-phor, shows the impossibility of the conjugal union with the beloved woman);
line 3 (7) – flutes and drums are sounding, the rowers are singing (it may seem that the mentioning of music in this line, like the mentioning of flowers in blossom in line 3 of the first quatrain, contrasts with sorrow. However, it may hint at a mourning ritual accompanied by the sound of flutes and drums);
line 4 (8) – sorrow grows in the heart of the author; there is no more happiness.

The analysis of the mourning song shows that its two quatrains are written in a parallel fashion being connected with Li furen and Wu-di respectively. The first two lines of the first quatrain have to do with the beloved woman, to be more precise, with her absence, which is stressed by the usage of the words expressing "a loss". The first two lines of the second quatrain metaphorically depict Wu-di, show-ing his loneliness. The third line in the first quatrain points to the woman (fragrance) and the respective line in the second quatrain – to the man (sound) [50]: the correlation between fragrance as manifestation of the female principle and sound – as manifestation of the male principle was established by Professor Nikitina [51]. In line 4 of the first quatrain the noun "woman" is used, while line 4 in the second quatrain turns openly to Wu-di, precisely, to his feelings.

An interesting question is whether the Mi-nia transla-tion of the mourning

song can be ascribed to the rhymed poetry. The rhyme occurs here not between the finals (end of the syllables), as in Chinese; in keeping with the Mi-nia tradition [52], the rhymed characters stand at the beginning of the lines and rhymed are the initials (beginning of the syllables).

In *Table 2* are given the readings of both the first char-acter in a line and the first character after the caesura (the mourning song I).

Table 2

Line	First character in a line	First character after the caesura
1	*tsə* tone 1, rhyme 68	*ni* tone 2, rhyme 55
2	*si* tone 1, rhyme 30	*ndze* tone 1, rhyme 8
3	*śia* tone 1, rhyme 19	*nia* tone ?, rhyme ?
4	*si* tone 2, rhyme 10	?
5	*tsi* tone 2, rhyme 10	*ndźi̯ə* tone 1, rhyme 69
6	*ldi̯wu* tone 1, rhyme 59	*mbu* tone 1, rhyme 3
7	*li̯wu* tone 1, rhyme 2	*ndźi̯ə* tone 1, rhyme 69
8	*ne* tone 2, rhyme 7	*'a* tone 1, rhyme 17

If we turn to the mourning song II, we, however, will find that a different character stands in the second line (first character), it is {3} *si* "tree" (tone 1, rhyme 11); however, it does not violate the rhyme. Regrettably, the reading of the character {11}? "to forget" is not known (cf. n. 32), there-fore, I have no idea of the reading of the first post-caesura word in line 4.

From *Table 2* it is quite evident that in the Mi-nia translation there is a certain similarity between the initials of the words standing at (i) the beginning of a line, and (ii) the beginning of the post-caesura part of a line, which proves that the mourning song represents a rhymed verse wholly in keeping with Mi-nia poetical rules.

The possible reason for the re-interpretation of the mourning song

Trying to understand the reason for the re-interpretation of the mourning song, I have turned again to the works of Professor Nikitina, in particular, to her idea concerning the representation of space in Korean poetry (*sijo*) [53]. My supposition was that this idea would work on Chinese mate-rial as well, since images of Chinese origin are common in Korean poetry. In brief, Nikitina's idea is as follows: space in the verse may be represented by means of two sets of po-etical images, which stand for "the horizontal" (the bottom) and "the vertical" (the top) respectively. The spatial "framework" of the verse is represented by juxtaposing "the horizontal" and "the vertical". Nikitina defines water as the bottom, as contrasted with all other poetical images be-longing to the top. Water is "the horizontal", and what is important, it is the main horizontal in the verse.

It is in cor-relation with the top – heaven (moon, clouds, sun), a pine-tree or a mountain, all representing "the vertical". This is, so to say, the "spatial hierarchy" of poetical images.

In the mourning song, the first two lines in both quat-rains point to the spatial framework of the poem repre-senting "the vertical" and "the horizontal" respectively: in the first quatrain the top of the vertical is shown by "clouds" and "geese", whereas in the second quatrain the horizontal (the bottom) is indicated by means of "the [Ji]fen River" and the "tower-boat". Trees, grass and flowers extend "the vertical" down to the bottom, where "the vertical" and "the horizontal" meet. The "spatial hierarchy" in the mourning song may be, therefore, repre-sented as follows:

clouds
geese
trees and grass
flowers

the [Ji]fen River and the tower-boat

As was said above, the tower-boat personifies Wu-di, who, recalling his beloved deceased woman, raises his head, looks upward and watches the disappearing clouds and geese (both evidently associated with the woman). In effect, the emperor Wu-di is at the bottom, looking upward at the top and longing for his mistress, a common woman. But the whole situation contradicts to Chinese traditional notions: one looks upward only at those whose rank is higher than one's (those may be gods and goddesses, emperors, fathers, teachers, etc.).

Thus, the image of the emperor raising his head and looking upwards at the personification of his mistress was absolutely unacceptable for the Chinese world-view. How-ever, the artistic value of the mourning song was so great that the commentators in their attempt to preserve the poem made corrections in the text in order to bring it to a "norm" the Chinese reader was accustomed to. Since it was quite clear that the mourning song implied a woman (the first quatrain is completely devoted to a woman – remember flowers and their aroma), the mourning song was re-interpreted by the Chinese commentators as a sacrificial song dedicated to the earth goddess. Still some inconsis-tency remained – it was a mourning song which hardly fitted to be perceived as a sacrificial song. This point was "improved" by means of adding an extra line – the laments it contained were "shifted" to the brevity of life. And, fi-nally, in keeping with the new idea, the mourning song was given the title "The Autumn Wind".

Regrettably, as a result of the re-interpretation of the main idea of the poem and respective corrections, the Chinese text of "The Autumn Wind" had lost its completeness and perfection, while the Mi-nia translation, fortunately, retained both.

However, the speculations on the re-interpretation of the mourning song I offer here do not pretend to be final: other explanations are not excluded, and the whole problem, no doubt, deserves a special study.

Translations from the Chinese in the Mi-nia state

The Mi-nia translation of Wu-di's mourning song is one among numerous poetical translations from the Chinese into the Mi-nia language. Today almost nothing is known about the translations of Chinese writings in the Mi-nia state. Therefore, it seems necessary to give some general remarks on the subject.

The analysis of Mi-nia translations from the Chinese shows that during all the time of the existence of the Mi-nia state the work on translation from Chinese was unceasingly going on. Since Buddhism formed the ideological founda-tion of the Mi-nia state, there was nothing strange in the fact that the Mi-nia started their translation activities with the translation of the Buddhist Canon. This work began in 1038, to wit, immediately after the invention of the Mi-nia indigenous script (1036). The translation of the whole Buddhist Canon into the Mi-nia language was completed, as the Mi-nia themselves claimed, in 1090 [54]: the translation was consequently done in a record short time of fifty-three years[55]. (To compare, in China the work on translation of the Buddhist Canon took almost a millen-nium.)

That the Mi-nia had the Buddhist Canon in their own script testifies to their highly developed culture. Of the three non-Han states of the time (the two others are the Khitan Liao and Jurchen Jin), which created their own script, only the Mi-nia state felt cultural necessity to undertake such a translation and to publish the Buddhist Canon in their own script [56]. Obviously, Buddhist texts were considered as sacred and, consequently, the Mi-nia translation of these texts from the Chinese [57] was made especially careful. As a rule, these texts were translated *verbatim* (i.e. a corresponding Mi-nia character was put instead of a Chinese character). Seemingly, Mi-nia translators followed the Chinese text too faithfully: the Mi-nia grammar in translations of Buddhist texts in some cases turns to be "sinicized"[58]. However, Nishida Tatsuo holds that the Mi-nia language "has not been so thoroughly sinicized as to distort basically the original characteristics of the Hsi-Hsia language"[59]. The preparations done by the Mi-nia for the translation of the Buddhist Canon were really impressive. First of all, the Mi-nia compiled two lists of special Mi-nia characters, one for rendering the reading of Sanskrit syllables (we may name these Mi-nia characters as transcription characters), the other – for Sanskrit words (terms). This is proved by the material of the famous Mi-nia dictionary "The Sea of Characters", where some characters

Fig. 1

are defined as "Sanskrit letters"[60], while the others are explained as "a Sanskrit word used in *sutra*"[61]. The two lists were compiled because of the necessity to render (as it had been earlier done by Chinese translators of the Buddhist Canon) Sanskrit names and terms according to both their meaning and their reading (i.e. phonetically). As in Chinese translations of the Canon, there are sometimes more than one phonetic rendering of a Sanskrit word (e.g. *vajra*). Some examples are given in *Table 3*:

Table 3

Sanskrit name/term	Translation	Phonetic rendering
Vairocana	{35} *mə swew ndzu* Chin. *guangming bian zhao*	{36} *phi lu tśja no*
samadhi	{37} *lə ndie* Chin. *deng chi*	{38} *san mwei*
sūtra	{39} ? [62] *rai* Chin. *jing*	{40} *su ti rja*
vajra	{41} *kei ndźja* Chin. *jingang*	{42} *mba ndzi rja*
		{43} *mba ndzi rje*
		{44} *mba ndzi ra*

It goes without saying that such work could be performed only by very learned and experienced monks (experts in Sanskrit), but such people were hardly to be found in the newly born Mi-nia state. In this connection it seems quite probable [63] that Yuan-hao, the first Mi-nia emperor (1032–1048), in 1036 (sic!), the year when the indigenous Mi-nia script was created, detained (Shi Jin-bo even writes "arrested"[64]) a group of nine Indian monks who, on their way home from China, had been passing through Mi-nia lands [65]. One may suppose that the aim of such detention of Indian monks was the urgent need of experts in the Sanskrit text of the Buddhist Canon for translating the Canon and, first and foremost, for com-piling the two above-mentioned lists of Mi-nia-Sanskrit equivalents.

It seems that after the completion of the translation of the Buddhist Canon, the Mi-nia turned to the Chinese secular writings since the colophons in the wood-block prints containing these translations, as a rule, indicate the end of the eleventh century[66] or (more often) the twelfth century [67]. The list of these translations includes Chinese classics[68], Chinese treatises on the art of war, such as *Sun zi bing fa* [69], *San lue* [70] and *Liu tao* [71], *Lei Lin* ("The Forest of Classes"), etc.

In the text of the *leishu* "The Forest of Classes" one finds Chinese verses in Mi-nia translation scattered in vari-ous sections of the *leishu*. What is really fascinating is that despite the fact that Mi-nia indigenous poetry is quite a spe-cial phenomenon not similar to Chinese in shape, images, rhyme, etc.[72], the Mi-nia translators managed to reach such high level that some Chinese verses in the Mi-nia lan-guage represent

real pieces of art.

While translating Chinese secular writings, Mi-nia translators were not so much bounded by the text of the original as in the case of the Buddhist Canon. It does not mean, however, that these translations lack exactness or clarity. In general, the Chinese text was rendered into the Mi-nia language quite correctly: only sometimes one notices that the translation was made by a person not quite familiar with some minor features of the Chinese language, e.g. two-syllable family names, such as Zhuge, were often "split" in Mi-nia translations. Some Chinese characters were mistak-enly read[73], etc. One may suppose that such kind of mistakes reveal the Mi-nia ethnicity of the translators.

But on the whole the Mi-nia translations of Chinese secular writings were made very skilfully (it is especially obvious in case of poetry). It is interesting that sometimes a passage is more transparent in the Mi-nia translation than in the original. (The reason is probably that the Chinese text in the course of time was sometimes re-interpreted or simply corrupted.)

The work on the translation of Chinese secular writings also demanded special preparations. Thus, there was compiled a special list of the Mi-nia correspondences of Chinese family names (84 Chinese family names in all) [74]. For Chinese names, toponyms and other words, which were to be rendered according to their reading, special transcription characters were created. These characters lack lexical meaning [75]. However, as the list shows, sometimes meaningful characters were also used for rendering the reading of a Chinese character, e.g. the adjective {27} "wet" *tsi* [76] renders the second syllable of the name Wang Ji, {45} *'ion tsi* ({27} *tsi* is the character used in the name of the [Ji]fen River [77]), etc.

It is to be noted that the list of Mi-nia transcription characters compiled for rendering the reading of Chinese words does not coincide with the list of Mi-nia transcription characters which render Sanskrit syllables. So far I can make only one observation: the reading of Sanskrit syllables are often rendered by means of Mi-nia grammatical mor-phemes, such as, for example, perfective aspect markers {46} *a*, {47} *ki*, {48} *tha*, {49} *ndi*, {50} *r*□, agree-ment marker {51} *ni*, etc., while grammatical morphemes seemingly were not used for rendering the reading of Chinese words (at least they are lacking in the "List of Tangut-Chinese phonetic equivalents" [78]).

Conclusion

The Mi-nia translation of Wu-di's mourning song is a literary brilliance. Not a single superfluous word is to be found here, and the poem flows from image to image, leaving an impression of overall completeness. Importantly, the translation not only renders adequately the content of the Chinese verse as a mourning song, but, by means of a set of expressive images, fully conveys the emotions – love and sorrow for the beloved woman who has passed away.

It is necessary to stress that in conveying the idea of mourning, the Mi-nia translators use a set of Chinese poetic images, though following the Mi-nia

pattern of a rhymed poetry, so that the Mi-nia reader could enjoy a Chinese verse shaped according to Mi-nia poetic rules.

The extant Chinese traditional text lacks both the beauty and the completeness of the Mi-nia translation. In my opinion, the Mi-nia translation is of higher artistic value than the Chinese text, perhaps, because the Chinese text of the verse known to us today, in the course of the two millennium, had been pondered over and re-interpreted as Wu-di's laments on the brevity of life, whereas the Mi-nia text of the verse has preserved its original vein. The reason for the re-interpretation of the mourning song seems to be connected with the abnormal for Chinese world-view arrangement of the "spatial hierarchy" of the verse where the emperor, at the "bottom", is looking at the heavens (i.e. the "top"), recalling his mistress, who was a common woman.

It is also important that in the case of "The Autumn Wind" we have one more example of the phenomenon I have discussed elsewhere [79]: sometimes Mi-nia transla-tions from the Chinese may serve as a source for recon-structing the original Chinese text.

Obviously, such a piece of art as the Mi-nia translation of the mourning song could be produced by those who possessed not only considerable poetic mastery and creativity, but had great experience in doing such work. It means that by the second half of the twelfth century the Mi-nia had already worked out a stable tradition of translating Chinese writings, in particular, Chinese poetry, and we may assert that the art of translation from the Chinese became an integral part of the Mi-nia culture.

Appendix

«THE AUTUMN WIND» [80]

CHINESE TEXT

秋風辭

漢武帝

漢武帝故事曰。帝行幸河東。祠后土。顧視帝京。
忻然中流。與羣臣飲讌。帝歡甚。乃自作秋風辭。

1. 秋風起兮白雲飛。
2. 草木黃落兮鴈南歸。
3. 蘭有秀兮菊有芳。
4. 懷佳人兮不能忘。
6. 汎楼船兮濟汾河。
7. 横中流兮揚素波。
7. 簫鼓鳴兮發櫂歌。
8. 歡樂極兮哀情多。
9. 少壯幾時兮奈老何。

List of Mi-nia Characters

VARIANTS OF ENGLISH TRANSLATION
OF WU-DI'S "THE AUTUMN WIND"

A. Waley variant [81]

The Autumn Wind

«By Wu-ti (157–87 B.C.), sixth emperor of the Han dynasty. He came to the throne when he was only sixteen. In this poem he regrets that he is obliged to go on an offi-cial journey, leaving his mistress behind in the capital. He is seated in his state barge surrounded by his ministers.

Autumn wind rises: white clouds fly.
Grass and trees wither: geese go south.
Orchids all in bloom: chrysanthemums smell sweet.
I think of my lovely lady: I never can forget.
Floating-pagoda boat crosses Fen River.
Across the mid-stream white waves rise;
Flute and drum keep time to sound of the rowers' song;
Amidst revel and feasting, sad thoughts come;
Youth's years how few! Age how sure!»

S. Owen variant [82]
Song of the Autumn Wind

«Autumn winds rise, white clouds fly,
plants turn brown and fall, wild geese go south,
the orchid has its bloom, chrysanthemum its scent,
my thoughts are on the fairest, her I can't forget.
I sail in a great galley [83] across the River Fen,
we breast the midstream current, raising white waves;
drums and fifes sing out, a rowing song begins,
at pleasure's height, many a sad thought comes:
how long does youth's prime last? -
no hope against old age».

Notes

[1] *Han shu bu zhu*, Wang Xian-qian *bu zhu* (Peking, 1959), viii, pp. 5571—7.

[2] In Chinese sources Li Yuan-nian is shown as Li *furen*'s elder brother (Chin. *xiong*), but in the Mi-nia translation he appears as her younger brother. See K.B. Kepping, *Les kategoriy — utrachennaia kitayskaia leyshu v tangutskom perevode* (The Forest of Classes — the Lost Chinese *Leishu* in Tangut Translation) (Moscow, 1983), p. 514.

[3] A. Waley, *Translations from the Chinese* (New York, 1941), p. 49.

[4] *Ibid*. In his translation, Waley does not mention the title «The Fallen Leaves and the Wailing Cicada».

[5] See Kepping, *op. cit.*

[6] There are at least two English translations of the «Autumn Wind», one made by A. Waley, *op. cit*., p. 36, and the other by S. Owen (see *An Anthology of Chinese Literature: Beginnings to 1911*, New York—London, 1996, pp. 277—8). There is also a Russian translation of the verse: see V. M. Alekseev, *Kitayskaia literatura* (Chinese Literature) (Moscow, 1978), p. 163.

[7] Regrettably, while preparing for publication the text of «The Forest of Classes» I could not pay much attention to a particular story in the *leishu*: my workschedule gave me only one year to complete the list of contents of the whole *leishu* (the Mi-nia text of the *leishu* contains several hundreds of pages and more than four hundred stories). As a result, I had to postpone a detailed study of some interesting stories, among which was «The Autumn Wind». For a brief description of the Mi-nia translation of «The Autumn Wind», see K. B. Kepping, «Tangutskiy perevod 'Pesni ob osennem vetre'» («The Tangut translation of 'The Autumn Wind'»), in *Pis'mennye pamiatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. XXII godichnaiia nauchnaia sessiia LO IV AN SSSR* (*doklady i soobshcheniia*), pt. 2 (Moscow, 1989), pp. 36—41.

[8] See, for example, V. S. Kolokolov and E. I. Kychanov, *Kitayskaia klassika v tangutskom perevode* (Chinese Classics in Tangut Translation) (Moscow, 1966); K. B. Kepping, *Sun' tszi v tangutskom perevode* (Sun zi in Tangut Translation) (Moscow, 1979) and *idem*, *Les kategoriy*.

[9] See Kepping, *Les kategoriy*.

[10] According to Professor Kawaguchi Hisao (for details, see Kepping, *Les kategoriy*, pp. 10—2), some Chinese fragments of «The Forest of Classes» were found among Dunhuang material (now they are held in St. Petersburg, Paris, and London).

[11] One may hope that the missing parts of «The Forest of Classes» will be found among the thousands of so far not identified Mi-nia fragments housed in the Stein Collection in London, since both collections — in St. Petersburg and in London — have originated from one and the same source — the famous Khara Khoto *suburgan* (see K. B. Kepping, «The Khara Khoto suburgan», in *Preservation of Dunhuang and Central Asian Collections.* Fourth Conference. St. Petersburg, 7—12 September, pp. 8—10). Such precedents are already known: for example, a single Mi-nia Buddhist text with interlinear Tibetan transcriptions is held partly in St. Petersburg, partly in London (G. van Driem and K.B. Kepping, «The Tibetan transcriptions of Tangut (Hsi-hsia) ideograms», *Linguistics of the Tibeto-Burman Area*, 14/1 (1991), pp. 119—22); a missing page from the St. Petersburg block-print *Sun zi bing fa* is housed in London, see Kepping, *Sun' tszi v tangutskom perevode*, p. 11.

[12] The number in {} brackets corresponds to the number in the «List of Mi-nia Characters» at the end of this essay.

[13] See K. B. Kepping, «Rezchiki tangutskikh ksilografov» («The carvers of Tangut wood-blocks»), in *Pis'mennye pamiatniki Vostoka. Istoriko-filologicheskie issledovaniia. Ezhegodnik. 1975* (Moscow, 1982).

[14] That both the number of the *juan* and the pagination are in Chinese seemingly implies the Chinese origin of those who carved the wood-block sheets and later bound them.

[15] For the Mi-nia translation of «The Forest of Classes», see Kepping, *Les kategoriy*, pp. 147—572.

[16] There is only one «butterfly» sheet preserved from the second *juan* (*ibid.*, pp. 147—8).

[17] Three different texts of the *leishu* «The Forest of Classes» ascribed to different authors are registered in bibliographical sections of some Chinese dynastic histories. So far it is not clear which one of them served as the original for the Mi-nia translation (for details, see *ibid.*, pp. 9—10).

[18] For a complete list of these names, see *ibid.*, pp. 106—20.

[19] For the bibliography of his works concerning «The Forest of Classes», see *ibid.*, p. 10, n. 14.

[20] *Ibid.*, p. 118, No. 358, Mi-nia text on pp. 537—9.

[21] The story about Li *furen*'s refusal to meet Wu-di, when she was ill, is contained in *Han shu bu zhu*, pp. 5572—3.

[22] Kepping, *Les kategoriy*, p. 117, No. 329, Mi-nia text on p. 514.

[23] Mind that the title «The Autumn Wind» does not occur in the Mi-nia translation.

[24] Kepping, *Les kategoriy*, No. 216, Mi-nia text on pp. 244—5; henceforth cited as mourning song I.

[25] *Ibid.*, No. 334, Mi-nia text on p. 519; henceforth cited as mourning song II.

[26] *Ibid.*, Mi-nia text on pp. 243 and 504.

[27] Here stands the character {10}, which I have not found in the Mi-nia dictionaries known to me.

[28] The translation «... [she] left» is tentative, since one of the characters in this line is not translated (see n. 27).

[29] A Chinese toponym in [] brackets indicates that, being unable to identify it, I give its supposed reading.

[30] The characters {2} *si* and {3} *si* are not homophones: see M. V. Sofronov, *Grammatika tangutskogo iazyka* (Grammar of the Tangut Language) (Moscow, 1968), ii, p. 297, No. 0849 and p. 298, No. 0881.

[31] See n. 27.

[32] Sofronov, in his *Grammatika tangutskogo iazyka*, p. 367, No. 4094, does not give its reading.

[33] Here in the Mi-nia text is used the word {23} *ri* «calm», «serene». This word is to be found in the title given to Bai Light of Wisdom, who, as the head of the translators' team, completed the translation of the whole Buddhist Canon — {59} *ri nguo* «Calmly completed [the translation of the whole Buddhist Canon]». For details, see K. B. Kepping, «The famous Liangzhou bilingual stele: a new study», *T'oung Pao*, LXXXIV (1998), pp. 361 and 363.

[34] *Han shu bu zhu*, p. 5574.

[35] Ding Fu-bao (bian), *Quan Han San guo Nan Bei chao shi, shang ce* (Peking, 1959), p. 2. For the Chinese text of Wu-di's «The Autumn Wind» from Ding Fu-bao's anthology and its two English translations, one by Waley and the other by Owen, see Appendix of the present article.

[36] The last sentence in the commentary runs as follows: *di huan shen, nai zi zuo qiu feng ci* («The emperor was very happy and himself compiled the poem 'The Autumn Wind'»).

[37] Waley, *op. cit.*, p. 36.

[38] This book is registered in *Leishu liu bie* (Zhang Di-hua, *Leishu liu bie* (Shanghai, 1958), p. 53) as the only *leishu* survived from the Jin dynasty.

[39] Microfiches of the block-print *Lei lin za shuo* were kindly sent by Professor Kawaguchi Hisao to me in the late 1970»s.

[40] The Fen River is situated on the territory of modern Shansi province.

[41] See Nishida Tatsuo, *A Study of the Hsi-Hsia Language* (in Japanese) (Tokyo, 1964), i, p. 200.

[42] See, for example, *Kang-xi zidian*, (Peking, 1958), p. 998.

[43] Cf. Wang Ji, see p. 46 of the present article.

[44] The corresponding word in Chinese is *louchuan* «boat with a watch-tower» (sometimes up to thirty meters high).

[45] K. B. Kepping, V. S. Kolokolov, E. I. Kychanov, A. P. Terent'ev-Katanskiy, *More pis'men* (The Sea of Characters). Facsimile of Tangut xylographs, translation from the Tangut, introductory articles and appendices (Moscow, 1969), i, p. 57, No. 173.

[46] See, for example, K. B. Kepping, «The name of the Tangut Empire», *T'oung Pao*, LXXX, fasc. 4—5 (1994), p. 368.

[47] There are also other interpretations of «crossing a river» — for example, in terms of Buddhist teaching it means «reaching *nirvва*».

[48] M. I. Nikitina, *Drevniaia koreyskaia poeziia v sviazi s ritualom i mifom* (Ancient Korean Poetry: Myth and Ritual) (Moscow, 1982), p. 71.

[49] Instead of Chinese word *fei* «to fly», which does not specify the direction, the Mi-nia word {52} *ngu* is explained in the dictionary «The Sea of Characters» as {53} *r*□□ (see Kepping *et alii*, *More pis'men*, i, p. 221), which stands for the Chinese *qu* «go», «leave».

[50] We may remember here that the name of the great conqueror Genghis Khan — Temujin — in the Mi-nia language means «Blacksmith Thunder-clap» (K. B. Kepping, «Secrets of the Tangut manuscripts», *Newsletter of the International Dunhuang Project*, No. 19 (2001), to wit, his name implies a very loud sound. The same manifestation of the male principle is to be observed in the title of Wu-di's verse «The Fallen Leaves and the Wailing Cicada»: cicada (Wu-di's personification) is an insect which makes long, loud, shrill noise.

[51] Personal communication of Professor M.I. Nikitina, spring, 1999; see also her *Mif o zhenshchine-solntse i ee roditeliakh i ego «sputniki» v ritual'noy traditsii drevney Korei i sosednikh stranakh* (The Myth of the Sun-woman and Her Parents and Its 'Companions' in the Ritual Tradition of Ancient Korea and of Neighbouring States) (St. Petersburg, 2001), pp. 24 and 65.

[52] E.I. Kychanov, «Krupinki zolota na ladoni — posobie dlia izucheniia tangutskoy pis»mennosti» («Grains of gold in the palm — a manual for studying the Tangut script), in *Zhanry i stili literatur Kitaia i Korei* (Moscow, 1969), p. 221.

[53] M. I. Nikitina, *Koreyskaia poeziia XVI—XIX vv. v zhanre sidzho* (*Sijo* Genre in the Korean Poetry of XVI—XIX Centuries) (St. Peterburg, 1994), pp. 177—98.

[54] Shi Jin-bo, *Xi Xia fo jiao shilue* (Inchuan, 1988), pp. 317 and 336.

[55] For some details see Kepping, «The famous Liangzhou bilingual stele», p. 359.

[56] One can appreciate the full scale of this endeavour if one remembers that in the eleventh century neither Japan, nor Korea or Vietnam revealed any intention to translate the Buddhist Canon, being quite content with its Chinese version. (In Japan and Korea the Buddhist Canon was translated only in the twentieth century.)

[57] There were also Mi-nia translations of Buddhist texts made from other languages, at least from Sanskrit and Tibetan, but these translations go beyond the limits of the present essay.

[58] Nishida Tatsuo, «Outline of the grammar of the Hsi-Hsia language», in *A Study of the Hsi-Hsia Language* (Tokyo, 1966), ii, pp. 562—5. Nishida Tatsuo cites some examples of such «sinicization» of the Mi-nia grammar. Thus, the Chinese collocation *you ren* «a man» (lit. to have + man) is translated as {54} *ndz*□*wo ng*□*i* «man + to have», whereas in keeping with the Mi-nia grammar it should be translated as {55} *ndz*□*wo ngi* «a man» ({56} *ngi* corresponds to the indefinite article of European languages).

[59] *Ibid.*, p. 563.

[60] See, for example, Kepping *et alii*, *More pis'men*, i, p. 421, No. 2583; p. 451, No. 2783, etc.

[61] See *ibid.*, p. 419, No. 2575; p. 450, No. 2777, etc.

[62] Sofronov in his *Grammatika tangutskogo iazyka*, p. 378, No. 4600, does not give the reading of this character.

[63] However, some scholars doubt the historicity of this story: see, for example, R. Dunnell, *The Great State of White and High. Buddhism and State Formation in Eleventh-Century Xia* (Honolulu, 1996), p. 34.

[64] Shi, *op. cit.*, p. 29.

[65] *Ibid.*, pp. 29, 334.

[66] The preface to the Mi-nia translation of *Xiao jing* dates from 1095 (see Kolokolov and Kychanov, *op. cit.*, p. 10), to wit, five years later the officially announced completion of the translation of the Buddhist Canon.

[67] For example, the colophon in the block-print «The Forest of Classes» states that the wood-block was cut in 1181—1182 (see Kepping, *Les kategoriy*, p. 24). Seemingly the text of *Sun zi bing fa* was cut in the twelfth century as well (Kepping, *Sun' tszi v tangutskom perevode*, p. 10).

[68] Kolokolov and Kychanov, *op. cit.*

[69] Kepping, *Sun' tszi v tangutskom perevode*.

[70] Tang. 9, Nos. 578, 715, 716.

[71] Tang. 8, Nos. 139—142, 768—770.

[72] I have already touched upon Mi-nia indigenous poetry, {57} *ndz□wo* «ode» and {58} *k□a* «ritual song» (see K. B. Kepping, «The 'Black-Headed' and 'Red-Faced' in Tangut Indigenous Texts», forthcoming), but this subject obviously needs a special and detailed study.

[73] For details, see Kepping *Les kategoriy*, pp. 33—4.

[74] See the section «Chinese family names» in A. P. Terent'ev-Katanskiy, *Tangutskiy slovar' Ideologicheskaia smes'* (Tangut Dictionary «Ideographic Miscellany»), forthcoming.

[75] The great majority of them are included into the «List of Tangut-Chinese phonetic equivalents» in Kepping, *Les kategoriy*, pp. 131—9.

[76] *Ibid.*, pp. 358—9.

[77] *Ibid.*, No. 318, Mi-nia text on p. 357.

[78] See *ibid.*, pp. 131—9.

[79] Kepping, *Sun' tszi v tangutskom perevode*, p. 17.

[80] Ding Fu-bao (bian), *op. cit.*, p. 2.

[81] Waley, *op. cit.*, p. 36.

[82] Owen, *op. cit.*, pp. 277—8. I would like to thank Professor G. Dudbridge for sending me by e-mail S. Owen's translation of «The Autumn Wind».

[83] Regrettably, this translation lacks the expressive image of the boat with a protruding tower: *louchuan* is rendered here as «a great galley», i.e. a flat ship.

Illustrations

Fig. 1. Engraving from Khara Khoto, X 2520, 79,0 x 34,0 cm, 13th—14th century, the State Hermitage Museum. All inscriptions are in Chinese. The engraving has the title (at the top): «Models (Chin. *biaozhun*) of attractiveness for all dynasties. Fragrance (lit. 'fragrant appearance') [that can] overthrow states». (I would like to thank Professor S.E. Yakhontov, St. Petersburg University, for his generous help in translating this inscription). Vertical inscription: «[Master] from Ji workshop [in] Pingyang has cut and printed [this]». The figure of each woman is accompanied by her name in a cartouche. From right to left: «Lь-zhu (Jin dynasty), Wang Zhao-jun, Zhao Fei-yan (both Early Han dynasty), Ban Ji (Late Han dynasty)». Courtesy of the State Hermitage Museum.

The Ritual of Receiving High Status Depicted in the Khitan Mural Painting (Hebei Province, Xuanhua District) *

In search for parallels which may elucidate some obscure aspects in Mi-nia art objects, I was looking through Khitan art material [1], and among others, the mural paintings in Khitan burials published in *Wenwu*. As it proved, Khitan and Mi-nia paintings share some images — boys with a peculiar haircut, dogs, pens in a special holder, etc. Seemingly all these images have a symbolic meaning, but regrettably neither in Mi-nia nor in Khitan scholarly literature these images so far have been touched upon (evidently they need a special study).

But, quite unexpectedly, I came across an astonoshing fact: one of the Khitan mural paintings found by Chinese archeologists in Hebei province, Xuanhua district, Zhanjiakou city, in the burial of Zhang Wen-zao (designated as M7) (*Wenwu*, 1996, No 9, colour plate) proved to yield a complete corroboration for the ideas of the distinguished Russian scholar Professor Marianna I. Nikitina (1930—1999). This mural painting portrays all the steps of performing the ritual of receiving high status as reconstructed by Nikitina, since all the figures depicted in this mural painting are easily identified with the participants of this ritual in

* Последние годы очень теплые дружеские отношения связывали Ксению Борисовну с ее коллегой, историком корейской литературы Марианной Ивановной Никитиной. После выхода в свет монографии «Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран» (СПб., 2001) Ксения Борисовна считала своим долгом написать развернутую рецензию на английском языке. Однако для нее, тангутоведа-лингвиста, это оказалось весьма непросто. «Точка опоры» нашлась летом 2002 г., когда Ксения Борисовна обратила внимание на опубликованную в китайском журнале «Wenwu» настенную роспись из киданьского погребения, обнаруженного в г. Чханзякоу в провинции Хэбэй. Сюжет росписи «прочитавался» по аналогии с реконструированным Никитиной сложно-составным ритуалом получения Сыном высокого статуса, основанном на мифе о Женщине-Солнце. К сожалению, Ксения Борисовна не успела записать, что же она «увидела» на репродукции настенной росписи. Данная публикация представляет собой лишь черновые наброски к незаконченной статье-рецензии (*Примеч. О. Васильевой*).

Nikitina's interpretation. All the paraphernalia depicted around the figures in the mural painting, are also in keeping with the description made by Nikitina.

The ritual of receiving high status shown in this painting, represents one of the rituals based on the myth of the Sun-Woman and her Parents. According to Nikitina, this myth reflected in the Korean state ritual, lies at the base of Korean culture and its traces may be found in the cultures of adjacent countries (China, Japan) as well.

Since it is not the case when only separate features of the description of a phenomenon coincide with their artistic embodyment (one gets here an overall confirmation between Nikitina's description of the ritual and the content of the mural painting), for me it was quite clear that the Khitan mural painting reproduces the ritual of receiving high status as reconstructed by Nikitina on the basis of the myth of the Sun-Woman.

This startling fact impressed me so much, that I thought it would be unfair not to attract scholarly attention to it, all the more the explanations given so far to the content of the mural painting seem to be rather far-fetched [2].

As was said above, according to Nikitina, the myth of the Sun-Woman and her Parents, lies at the foundation of the Korean culture. But not being confined exclusively to the Korean material, she found fragments and traces of the same myth in Chinese and Japanese sources.

That the Khitan mural painting mirrors the same myth evidently means, first, that this myth was a part of their culture as well, and, second, that the Khitans shared with the Koreans, Japanese and Chinese the same mythological ideas, i.e. the same outlook.

In this essay I would like to give a description of the Khitan mural painting, which proceeds from Nikitina's ideas. I am not a specialist either in Khitan history, or in iconography, and my aim is just to attract attention to the fascinating ideas of Professor Nikitina, which may be applied to Khitan cultural objects as well (Nikitina has never used any Khitan material in her work). I am absolutely convinced that her ground-shaking works deserve to be put into scholarly circulation, since the ideas she expressed are valid for cultures of the huge Far Eastern region. Her approach to the literary and visual Far Eastern sources discloses such deep archaic layers in the Far Eastern culture, which so far no one has delt with. Since Nikitina had been trained as a specialist in Korean literature, it was quite natural for her to start with the study of Korean poetry, namely *hyangga* and *sijo*.

Nikitina's ideas on Far Eastern myths and rituals connected with them are scarcely known even in Russia, let alone the Western reader [3]. One of the reasons of such situation is that her scholarly style may be characterised as extremely meticulous: she tried to supply her pioneering ideas with as much material taken from various Far Eastern cultures as she could. In order to corroborate her rather complicated (perhaps it would be more appropriate to call them «unusual») theories she was constantly searching for new material and successfully finding it even in such places remote from the Far East as the Caucases. And, importantly, she never sought hasty publications of her studies.

Being the first to write on this subjct, she strove for absolutely exactness in the wording of her writings. It is not so easy to penetrate the content of her writing, since her approach is so unusual that one has to make efforts to grasp her method of scientific description.

Up to the last days of her life she was working on her voluminous summing up monograph «The myth of Sun-Woman and her parents and other accompanying myths in the ritual tradition of Ancient Korea and neighbouring states» (SPb., 2001), the book which, as she supposed, would bring together all the myths (as well as rituals based on these myths) she managed to reconstruct in the course of her nearly half-a-century long career. Unfortunately, she passed away before completing her work. Her husband, V.P. Nikitin, prepared her book for publication putting together separately written chapters of it. Regrettably, the book lacks the author's editing and, what is more important, a detailed author's conclusion. Nevertheless, it gives access to professor Nikitina's theory based on the priceless material which includes Korean, Chinese, Japanese and other sources. Unquestionably, V.P. Nikitin deserves high praise, since only because of his efforts the scholarly community received such a valuable publication, which gives a different vision of many literary and art objects in the Far East and changes the generally accepted notions of the mythical foundation of Far Eastern culture shared by scholars today.

Since, as it was said, Nikitina's ideas are scarcely known even in Russia, it is necessary to supply the reader with the results of her study. Certainly it is impossible (and there is no need for it) to narrate all the eighty rituals described in her book — it is quite sufficient to relate here only the myth of the Sun-Woman and her parents

and the ritual depicted in the Khitan mural painting.

In what follows I retell Professor Nikitina's ideas, which are essential for the interpretation the Khitan mural painting

The myth of the Sun-Woman and her parents and other accompanying myths in the ritual tradition of Ancient Korea and neighbouring states as a narration has not come down to us, but its traces are found in the Korean state ritual, agrarian and wedding ceremonies, architecture, sculpture, paintings, fiction, poetry, proverbs. Seemingly this myth belongs not only to Korean culture, but to the Chinese and Japanese cultures as well. Some traces of this myth may be found in «Samguk yusa», «Han Fei-zi», «Kodziki».

The myth tells us that in the sea there lives a couple - a Turtle (Mother), as huge as a mountain, and a Serpent (or Dragon) (Father). The couple conceives a Daughter. First the Daughter in a shape of an inanimate object comes out from her Mother's head. It may be a flower, a peach, a piece of red jasper, a pearl, etc. The Serpent extorts the object from the Turtle and after wrapping it into his girdle (waist-band) carries it. Importantly, the object has to be in contact with Father's waist. One day the Couple meets a Young Man on the road. The Young Man takes the object away from the Father and brings it home. Here the object turns into a beautiful girl. She becomes the wife of the Young Man and is busy about the house. Once the Young Man, her Husband scolds her without any reason and she leaves the house and returns into the sea, to her Mother. And everything begins again: the Daughter is conceived by the Turtle and Serpent. etc. This represents a day's and a year's cicle of the Sun. As is seen the Sun was perceived as a female deity.

The agrarian cultures gave birth to that myth of the Sun-Woman and her Parents. This myth follows the world-outlook shared by all agrarian cultures. According to this outlook, everything in the world (all living beings and inanimate objects) may be characterised as belonging either to male or to female principles. Hence 1) each living being or an inanimate object does not represent only itself, it personifies a certain mythological phenomenon, 2) one and the same mythological phenomenon may correspond to absolutely different animate (living beings) and inanimate objects, these objects are interchangeable in course of the ritual. All living beings and inanimate objects which take part in a ritual, may be characterised by 1) the lack of direct correspondence between the essence and its physical embodiment, 2) a wide range of variations of these embodiments.

The explanation of these two points lies in the fact that it is the logic of identity that rules the myth.

As we have seen, there are two couples acting in the myth of the Sun-Woman and her parents: the Turtle and the Serpent (Dragon) and the Sun-Woman and her Husband. These four characters stand for four mythological phenomena — Mother, Father, Daughter, Daughter's Husband. The ritual embodiments of all four are shown in the following four tables:

Table 1. **Mother (Turtle)** [4]

Person	Animal	Means of crossing the river	Inanimate object
An old beggarly Woman	Turtle	Bridge	Basket
An old Wife of an official	Fish	Boat	Case
A homeless Beauty	Shell with a Pearl inside	Ship	Large Bottle
A common Girl	Cow Ox Bitch Pig Lion Tiger Deer Ounce Dog	Ice	Tea-pot Pot for Indian-ink Table Cupboard

As is clear from Table 1, for theTurtle, the Mother of the Sun-Daughter, may stand both animate and inanimate objects. If a woman represents the Turtle, she has to be old, poor, low social status or homeless. In case an animal stands for the Mother-Turtle, it is not necessarily a female animal.

If an inanimate object plays the part of the Mother-Turtle, it has to belong to one of the three following groups: 1) high objects; 2)«dark capacity»and 3) objects with plane surface.

Table 2. **Father (Serpent/Dragon)**

Person	Animal	Weapons (Instrument)	An inanimate object	Clothing
An old Man-Beggar	Serpent	Sword	Staff?	A Shoe
An old Ambassador	Dragon	Knife	Stick	Beggar's cloth
An Official of low rank	Lizard	Spear	Branch	Girdle
A young Monk	Tiger	Arrow	Stake (picket)	Wandering Monk's Cassock
	Crane Boar	Spade	Brush for writing	

Amazingly, the content of the Khitan mural painting at issue here is within the framework of Far Eastern cultural notions–it uses a sort of «internatonal language», shared by many peoples in the Far East, except one image, which unquestionably points to the Khitan origin of the painting (I mean the figure of the main personage, who conducts the ritual, for details see below), all the remaining personages and objects depicted in the mural painting do not have any specific ethnic tinge and could be perfectly understood in the context of Korean, Chinese or Japanese cultures [5].

Notes

[1] It is well known that the Khitans (907–1125) had close cultural and other relations with their contemporaries, the Mi-nia (932–1227).

[2] Thus, Chinese scholars name this mural painting as «Children playing» (Wenwu. 1996. No 9), while D. Kuhn gives it the title «Playing children in a scholar's study while tea is prepared» in Dieter Kuhn «How the Qidan reshaped the tradition of the Chinese dome-shaped tomb» (Heidelberg, 1998. Pl. 1:1).

[3] So far only one of Nikitina's articled is published in English «On the cemantics of the «Unicorn» from the tomb of the Paekche king Muryong» (Cah. d'etudes coreennes. Paris, 1989. N. 5: Twenty papers on Korean studies offered to Prof. W.E. Skillend).

[4] The material given by Nikitina in her Tables is extremely vast, so I had to leave out some of it.

[5] На этом авторский текст обрывается. Хотя Ксения Борисовна не успела записать свои наблюдения и выводы относительно сюжета фрески киданьского погребения, она охотно делилась ими. Попробуем восстановить ход ее мыслей, опираясь на исследование М.И. Никитиной.

В центре композиции находятся предметы обстановки: стол с письменными принадлежностями, стол для посуды и тумба с ящиками. Эта мебель делит пространство картины на две зоны. Слева находятся четыре зрителя. Они спрятались за мебелью, жестами призывают друг друга не шуметь и не высовываться; при этом все четверо «глядят во все глаза» на то, что происходит с правой стороны композиции.

Справа находятся четыре персонажа, разыгрывающие некое действо, частью которого является ритуал зачатия и рождения Женщины-Солнце. Пожилая женщина достает персик из висящей на крюке корзинки. Эта корзинка-сумка имеет «ножки» (видна только одна — вторая закрыта рукавом женщины) и «хвостик». И корзинка и женщина символизируют собой Мать-Черепаху. В корзинке находятся три персика. Персик как круглый предмет может рассматриваться воплощением Женщины-Солнце в стадии Предмета. В том, что предметов три, нет ничего удивительного, так как тройка в рамках числового кода Мифа о Женщине-Солнце представляет собой женское начало. Эти же персики находятся в «фартуке» мужчины. В соответствии с мифом Женщина-Солнце в стадии Предмета донашивается ее Отцом-Драконом в поясе. В ритуале его роль исполняется жрецом (стариком, монахом). Ксения Борисовна обратила внимание на странной формы обувь данного персонажа фрески, весьма напоминающую свиные копытца. Обуви жреца (Отца-Дракона) придавалось особое значение при проведении ритуала, поскольку именно на-

ступление ногой на предмет, тождественный Матери-Черепахе, символизирует акт зачатия. Этим предметом, вполне вероятно, является некое хозяйственное устройство, внешне напоминающее лодку и стоящее перед жрецом. Таким образом «лодка» — третья (но не последняя) ипостась Матери-Черепахи.

Женщину-Солнце представляет нарядно одетая и изысканно причесанная молодая дама, держащая персик в руке. Женщина-Солнце, рожденная Матерью-Черепахой и Отцом-Драконом, предназначена в жены Заказчику ритуала, своему мифологическому Брату (часто он соотнесен с Месяцем-Луной). О том, что Брат рожден (или будет рожден) теми же родителями, красноречиво говорит его поза: он находится между ног Матери и при этом преклонил колени перед Отцом.

По логике ритуала получения Сыном высокого статуса, описанного М.И. Никитиной в главе 9 (с. 110-129), помещенной в раздел 3 «Ритуалы, в которых Сын Отца обретает божественный статус», жрец должен передать Заказчику некий предмет, олицетворяющий Сына Матери-Черепахи и Отца-Дракона. Таким предметом может служить бамбуковая дощечка с письменами или устно передавемое Знание. Между тем на столе с письменными принадлежностями находятся две кисточки (двойка — «мужское» число) в подставке, сундучок, пенал (?) и дощечки (емкости символизируют Мать-Черепаху, кисточка — Отца-Дракона, дощечка — их Сына). Вероятно, жрец должен подойти к столу и обмакнуть кисточку в тушечницу (в пенал?). Понятно, что последнее действие тождественно акту зачатия; собственно его же может символизировать и местоположение кисточки в подставке. Затем жрец должен что-то написать на дощечке и передать ее Заказчику. Благодаря этому действию Заказчик станет тождественен Сыну Матери-Черепахи и Отца-Дракона, т.е. обретет божественную суть.

Хотя Брат Женщины-Солнце является Сыном тех же божественных родителей, ему надо жениться на Сестре и тем самым укрепить свой облик и повысить статус. Для этого жрец (Отец-Дракон) нальет из «чайника» (еще один семантический дубль Матери-Черепахи) в чашку горячий и ароматный напиток (синоним Женщины-Солнце) и предложит его Заказчику. Питье им «чая» будет означать вступление в брачные отношения. Однако на столе стоят две чашки на подносе (?); возможно, они предназначены для обоих супругов. Противоречия в этом нет, поскольку совместная трапеза — еще одна метафора брака. Вместе с шестью перевернутыми вверх дном чашками их общее число составляет 8. Общее число персонажей на картине также равно восьми. В числовом коде мифа о Женщине-Солнце восьмерка (сумма «женской» тройки и «мужской» пятерки) знаменует рождение Дочери, а также является символом гармонии в космосе.

Ритуал получения Сыном высокого статуса реконструирован Никитиной на основании двух текстов. Один из них — корейская сказка «Воловий труд», записанная Н.Г. Гариным-Михайловским в 1898 г. среди корейцев, проживающих в бассейне р. Амноккан. Второй текст — приведенное в «Исторических записках» Сыма Цяня жизнеописание Джан Ляна (ум.189 до н.э.), советника основателя династии Хань — Гао-цзу. Описанные там события происходят на территории современных китайских провиций Цзянсу и Шаньдун. Интересно, что с провинцией Шаньдун граничит провинция Хэбэй, в которой нахо-

дится киданьская гробница с настенной росписью. По сравнению с обоими текстами «картина» представляет наиболее полный вариант ритуала и несет больше информации о нем. В целом все три источника говорят о существовании данного ритуала (или исторической памяти о нем) на северо-востоке Китая — севере Кореи со II в. до н.э. и до конца XIX в.

Остаются и открытые вопросы, например, кто заказчик и кто зрители? Возможно, заказчик — историческое лицо, похороненное в гробнице, Женщина-Солнце — его реальная жена, Отец-Дракон (жрец) и Мать-Черепаха (старуха-нищенка?) — «исполнители», внешне очень похожие на двух зрителей из нижнего ряда. Может быть, эти двое зрителей — реальные родители заказчика? А двое других — дети заказчика (или их сын со своей женой)? И, главное, если заказчик уже усоп, что же изображено на картине? Является она лишь воспоминанием о ранее проведенном ритуале? А возможно, она представляет собой некую «материализацию» действа, никогда не имевшего места в земной жизни, но очень важного для жизни загробной.

Как бы то ни было, попытка К.Б. Кепинг взглянуть на киданьскую настенную роспись через призму знаний о корейской мифологии и построенных на ней ритуалах оказалась весьма продуктивной. В то же время она еще раз подтвердила вывод М.И. Никитиной о том, что ареал распространения этой мифологии не ограничивался Корейским полуостровом. *(Примеч. О. Васильевой.)*

Chinggis Khan's Last Campaign as Seen by the Tanguts

All so far known sources on Genghis (Chinggis) Khan, irrespective of the language they had been written in, were meticulously studied and today it seems we know everything about Genghis Khan's life and his military success and hardly anything new may be added. The only exception is the last period of Genghis Khan's life – his last campaign (1226-1227) and his death in course of this campaign – which still appears to be rather obscure. This period in Genghis Khan's life is inseparable from the Tangut Empire (982-1227) – "The Great State of White and Lofty" (= The Great State of Yab-Yum) [1], since the aim of Genghis Khan's last campaign was the Tangut state itself and the mystery of his death which seemingly occurred on the territory of the Tangut state, is closely associated with the mystery of the fall of the Tangut empire. But never before a single Tangut written source has been used to reconstruct the last Genghis Khan's march, and this was and still is taken for granted, since it is widely held that all Tangut historical records have perished in flames of Mongol invasion. However, there are some Tangut indigenous texts (see Appendix) which though not representing historical records, show how the Tanguts themselves saw the dramatic events which had preceded the 1226-1227 campaign. On the grounds of information extracted from these Tangut texts I would like to focus on the events of 1225, the year which preceded the beginning of the last Genghis Khan's march.

But first of all let us look at what is written on this subject in Chinese and other languages' sources.

1. Chinese-language materials

The "Secret History of the Mongols" (henceforth the "Secret History") which was written in 1240 [2] in Mongolian language but survived in Chinese transliteration, claims that 1226-1227 Mongolian campaign against the Tanguts was a punishment because the Tanguts had broken their promise (Dao 1980, pp. 351-352 and 355) [3] to join forces with the Mongols in their Central Asia campaign in 1218 (ibid., pp. 316-317) [4]. However the "History of Yuan dynasty" (Yuan shi, compiled in 1370) which obviously represents the official point of view specifies these promises in the following way: "In the 21st year [of Genghis Khan's reign] in the first moon of the spring [1225] the emperor himself [Genghis Khan] at the

head of the army attacked Xi Xia for sheltering [his] enemy Chilahexiangkun and not sending [Xi Xia ruler's] son as a hostage" (juan 1, p. 10 (7242)). As we see, Yuan shi only briefly states the two facts, but does not give any details. And it is worth noting that Yuan shi first speaks about the sheltering of an enemy and second – about the refusal to send a hostage not specifying the exact date of these two events. But on the grounds of the wording one gets an impression that the sheltering of the enemy had happened before the hostage problem.

The cited passage from Yuan shi shows 1) the significance of the campaign for Genghis Khan, since it is stressed that Genghis Khan himself led the army; 2) the sequence of the events – first the enemy was sheltered and then the hostage was not sent.

Thus, according to the official Chinese historiography there were two reasons for Genghis Khan to raise his troops against the Tanguts:

1) they gave shelter to his enemy Chilahexiangkun;

2) they refused to send a hostage.

There is one more Chinese source which gives us a rather lengthy version of the same events. It is Wu Guangcheng's *Xi Xia shu shi* (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995) published in the 1820's, exactly six hundred years after the campaign at issue here. In my study I use extensively Wu Guangcheng's materials [5].

According to Wu Guangcheng (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995, p.493) in the eleventh moon, 1224, the last but one Tangut emperor Xianzong, Weiming De-wang (henceforth De-wang) (r.1223-1226) sent an envoy to the Mongols expressing a wish to capitulate (?) and as a sign of his loyalty he promised to send his son as a hostage to the Mongols. Three months later in the third moon of the spring, 1225, a Mongolian envoy arrived at the Tangut court to fetch the hostage.

It was Botu from the Mongolian tribe *yiqiresu* (?) who for many years followed Genghis Khan [6]. Botu was related to Genghis Khan by marriage – first he married Genghis Khan's only sister, Tiemulun, and later, after her death, he married Genghis Khan's daughter (the "Secret History" defines him as Genghis Khan's close relative – son in law [7]). He died of illness in 1227 during the military campaign against the Tanguts. We may suppose that in 1225 Botu was already an old man. His high position is, I believe, very significant, since it reflects the importance of the mission in the eyes of both, the Mongols and the Tanguts.

De-wang was hesitating. Two Tangut officials were insisting on sending his son to the Mongols. One of them, the right chancellor Gao Lianghui, who had just (1224, tenth moon) made peace with Jin state, said: "Honesty and confidence are the most important in relations between two countries. The Mongols are strong and we are weak. In this situation it is impossible to break the promise. It is better to send [a representative of] the imperial family [to the Mongols]. It would be wise to supply [him] with all the signs of the ruler's [power] and the carriage banners and paizi will fasten up [our relations with the Mongols]. They will rejoice and one may hope that gradually the state disaster will lessen». Another

Tangut official Li Yuanji backed up Gao Lianghui saying: «The Mongol wild beasts...(?)»

But De-wang did not follow the advice of his officials and refused to send his son as a hostage, thus breaking his promise.

The same 42nd juan of Xi Xia shu shi includes the story about the Tangut sheltering Chilahexiangkun, an enemy of the Mongols. Contrary to the Yuan shi, it has an elucidating comment and it seems worthwhile to give here the whole passage from Xi Xia shu shi: «In the ninth moon [of 1225] an enemy of the Mongols, Chilahexiangkun, escaped in [Tangut state, where he] was accepted. [Comment:] Chilahexiangkun was the son of the Naiman's head, Kuchlug, ruined by the Mongols. Kuchlug took a flight into [Khara] Khitai [state where he] died. The ruler of the Mongols (i.e. Genghis Khan) was looking for Kuchlug's son, Chilahexiangkun, but [he] took a flight into Xi Xia. De-wang accepted him, since they had a common enemy and supplied him with provisions – both dried and fresh» (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995, p. 495). I believe that this passage from *Xi Xia shu shi* is crucial for the understanding the situation at issue here, since it provides the researcher with a very important information lacking in Yuan shi, to wit, the fact that Chilahexiangkun himself was not the enemy of Mongols, he was the son of the Mongolian enemy, Kuchlug, who perished in 1218, i.e. seven years earlier. Kuchlug and De-wang's son both were killed by one and the same person – Genghis Khan. And, as we see, the comment especially stresses the fact that De-wang and Chilahexiangkun had a common enemy. The dating of the events in Xi Xia shu shi shows that the hostage episode had happened in the third moon, 1225, whereas the harbouring of Chilahexiangkun by the Tanguts took place six moons later – in the ninth moon of the same year.

Thus, comparing the information taken from Yuan shi with that from the Xi Xia shu shi shows:

1) the different sequence of the two events;

2) *Xi Xia shu shi* speaks about giving shelter to the son of an enemy, but not to the enemy himself.

So far I have touched upon only Chinese-language materials. It seems that sources written in other languages do not adduce any reasons for the Mongolian invasion. The famous Persian historian of the beginning of the 14th century Rashid al-Din says nothing about the Tangut hostage or sheltering the enemy as well. Even the «Secret History», despite it being very attentive to the Tangut-Mongolian wars, gives no information about a Tangut hostage or sheltering an enemy, which both preceded the 1226-1227 campaign. However I would like to draw attention to the paragraph 268 in the «Secret History», since the vagueness of the wording here may conceal any hints including those we are interested in: «Because Tangut people had given a promise and did not carry it out, Genghis Khan once more attacked them. Having subdued Tangut people Genghis Khan returned. In the Pig year he ascended Heaven» (Dao 1980, p. 355). Hence on the grounds of Chinese sources and the lack of information on the subject in other

languages' sources we may conclude that in spring 1225 De-wang had refused to send his son as a hostage to Mongols, and because of that, at this time there was no Tangut heir-hostage sent to Mongols [8].

2. Tangut-language materials

Quite surprisingly, among Tangut indigenous texts I have found two independent references to the eldest son of the Tangut emperor (the heir), a boy, sent in spring 1225 to the Mongols as an envoy (hostage). It means that despite the fact that the official Chinese historiography keeps silent about the Tangut hostage, thus creating an impression that there was no Tangut heir-hostage at all, nowadays on the grounds of the Tangut texts one may claim that the Tangut hostage, the eldest son of the emperor, did exist and, even more, as the Tangut source asserts, was later put to death by the Mongols. It seems the Tanguts had their own vision of the events prior to the 1226-1227 Mongolian campaign which was quite different from what we know from Chinese-language sources.

The two Tangut texts which mention the boy-hostage, are held in the Manuscript Department of the Institute of Oriental Studies in St. Petersburg, Russia. These texts, as I have already said, do not represent historical records.

They are:

1) a report of a military commander of Khara-Khoto dated second moon, 11th day (March 21), 1225 (Tang. 8185);

2) a ritual song «The Song how the Sacred Might overcomes all the Neighbouring Peoples», undated, supposedly the beginning of the 14th century (Tang. 25).

The first text undoubtedly is to be regarded as a very reliable source, since it is an official report of a military, the commander of the Black City (Khara-Khoto, site of the famous P.K. Kozlov's finds of 1908-1909) garrison.

The second text represents a sacred piece of poetry, performed (sung) during some certain rituals still unknown to us. Being a sacred text it would hardly include any inaccuracy (e.g., the historical personages mentioned in this song are given in the correct chronological order – Genghis Khan – Tangut heir-hostage – 'Phags-pa Lama [9]). I believe that we have every reason to regard the ritual song as an entirely reliable source, additional reason being the fact that the information given in the Tangut song shares some ideas and expressions with the respective Chinese records (for details see below). It is to be stressed that these two Tangut texts not only complement each other, but they sometimes even give the same information, e.g., in both cases the heir-hostage is named as "the eldest son", he is an envoy (= hostage). Having pieced together the information taken from both texts we get the events of spring, 1225, as they were seen by the Tanguts (the description of these two Tangut texts, their translation and comments are given in the Appendix, p. 22-37):

> When the strangler from the underworld Blacksmith Thunder-peal (or blacksmith Thunder) (=Temujin) had appeared, the eldest son of the Tangut emperor, Ugly person-Rainbow, age under ten, was sent as an envoy (= hostage) to the Mongols. He was given a golden paizi. A Tangut official with a silver paizi accompanied him. They were escorted by a Mongol envoy (envoys – not clear; could it be Botu) left especially for this purpose. The commander of the Khara-Khoto garrison Su-*wei Pagoda- Iron received information from several sources including a document from the Holder of the golden paizi about his arrival. Su-wei Pagoda-Iron wrote a report dated the second moon, eleventh day (March 21st), 1225, addressed to the Tangut envoy. Seemingly in Khara-Khoto the Holder of the golden paizi had to change the horses. Su-wei Pagoda-Iron reported that fresh (?) horses were ready. He was warning that the enemy (not named, but obviously Mongols) were staying near the border in one day from Khara- Khoto and that they looted during the night-time. Pagoda-Iron was worried how the Holder of the golden paizi would pass the rout from Suzhou to Khara-Khoto. He advised the Holder of the golden paizi to enter the steppe immediately without staying overnight in Khara-Khoto. He listed all the precautions undertaken: thus, the border emissary informed the city superintendent that each house along the envoy's route had been prepared for reception of Holder of the golden paizi. In conclusion Su-wei Pagoda-Iron stated that he himself would come to the border when the Holder of the golden paizi would be there (?). Later the wild beasts (the Mongols) put the boy-envoy to death. He turned into a carrion in the steppes and his bones lie unburied there.

Here I would like to attract reader's attention to one of the lines of the ritual song (14 characters) – "wild beasts had killed [the boy-envoy, his body] turned into a carrion in the steppes and his bones [still] lie unburied there". Obviously this was intended to rouse strong feelings against the Mongols. For one thing, – an envoy killed by those who were to accept him, was indeed an extremely rude offense of the rules, which regulated the relations between the states. Thus, it seems that Wu Guangcheng not for nothing had included a special comment on the practice of sending hostages: "From ancient times on, when there is no trust while joining into a union, then an oath is taken; if the oath is not trusted, then a son is sent as a hostage. If one promises to send a son as a hostage, but does not send, then one has to surrender and he does not deserve confidence either. De-wang broke the promise he had given at first, and [thus] insulted [the Mongols] later. [He] did not carry out the promise and thus hastened the disaster, did he ?" (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995, p. 493). Such an explanation, no doubt being quite correct, is rather superficial. More significant was the seemingly disgraceful for the Tangut fact stressed in the ritual song, – the bones still lie there, in the steppes. In this connection it is necessary to call up the well known episode with

Jamuqa, Genghis Khan's sworn brother (the "Secret History", paragraph 201): «... [Genghis Khan] issued a decree saying that [Jamuqa] should be put to death without his blood being shed and that his bones should not be abandoned in the open but buried decently. [So] there he did away with Jamuqa and had his bones buried" (*Urgunge Onon* 1990, p. 110). It seems that precisely this fact was most irritating, perhaps even unbearable, for the Tanguts. It seems that a certain symbolic meaning underlies this attitude towards the bones of a deceased. As for shedding the blood, we know for sure that according to shamanistic notions, blood was supposed to be the abode of the soul (Vladimircov 1998, p. 137), – thus, if blood was shed, the soul was injured as well. But as to the unburied bones of a deceased, I could not find an explanation why it was regarded inadmissible. Certainly it was a violation of the funeral ceremony – the eldest son of the Tangut emperor, a would-be Tangut emperor, was to be buried at the foot of the Helan mountains (Kepping 1994, p. 370). Perhaps – and such a notion shared by many religions is self-evident – if bones are lying unburied the spirit of the deceased is not in peace. However there might be some additional ideas unknown to me.

It is necessary to stress that Tangut texts confirm the information of Chinese-language sources. A Tangut official, Gao Lianghui advises De-wang to give *a paizi* to the envoy (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995, p. 493) and out of the Tangut military report we know that the envoy had a golden paizi and the official who accompanied him had a silver *paizi*, i.e. De-wang had followed Gao Lianghui's advise to send the hostage and to supply him with *a paizi*. Another example, perhaps not so convincing as the previous one, is the collocation "wild beasts" attributed to the Mongols in the speech of the Tangut official Li Yuanji in Xi Xia shu shi: the same collocation in connection with the Mongols is repeated in the Tangut ritual song.

Thus, on the grounds of Tangut language sources we may conclude that in spring, 1225, De-wang had sent his son as a hostage to the Mongols and they killed him.

As to Chilahexiangkun, so far I have not found any mentioning of him in Tangut texts.

3. Losing a son – adopting another: an attempt to resettle ?

Having put together the information from Chinese and Tangut sources we have all grounds to reconstruct the events of 1225 as follows:

1) 3rd moon – Tangut emperor, De-wang, sends his eldest son as a hostage to the Mongols.

2) The hostage perishes.

3) 9th moon – De-wang shelters Chilahexiangkun, the son of Kuchlug, chief of the Naiman tribe, who was killed by Mongols in 1218.

It is necessary to note the discrepancy of dating the hostage episode: Su-wei Pagoda-Iron's report states that the hostage arrived in Khara-Khoto in the second moon, whereas Wu Guangcheng gives the third moon for De-wang's refusal to

send his son to the Mongols. However, one thing is clear – the hostage crisis happened in the spring, 1225.

Undoubtedly the second moon of the official report is the correct date (I will return to this problem below).

It seems there is a certain "cause and effect" relationship between the two events: having lost his own son killed by the Mongols De-wang gives haven to the son of Kuchlug who himself was murdered by the Mongols. Since it is known that Kuchlug was killed long ago (1218), we may suppose that De-wang had had a certain purpose when in 1225 he gave shelter to Kuchlug's son and that his acceptance of the Naiman ruler's son definitely represented a symbolic act and, even more, a ritual act: having lost his own son De-wang "substitutes" another man's son for his own son. The mystical relationship which seems to connect the "father" (De-wang) and the "son" (Chilahesiangkun) may be explained by the fact that one and the same person – Genghis Khan – killed respectively the son of the former and the father of the latter (mind the expression in Xi Xia shu shi – because they "had a common enemy").

A fascinating explanation of the Tangut hostage story was suggested by my colleague professor M.I. Nikitina [10]. She drew my attention to a ritual procedure in the ancient Korean state Koguryo, since, in her opinion, the Tangut hostage story fits in the description of this ritual procedure which reproduces the myth of the Mother-Pig and her Son. This myth and the respective ritual were reconstructed by Nikitina (1996) on the grounds of Korean and Chinese sources among which Kim Busik's Samguk Sagi [11] is to be named first.

The formation of the Koguryo state lasted for about seven centuries (37 B.C.–668 A.C.). Founded in the south-west part of Manchuria by energetic mounted people who belonged to the Fu-yu (Korean: Pu-ye) cultural unity, it immediately began to expand its territory southwards. And not once in course of these long centuries Koguryo was faced with the necessity of transferring the capital. The ritual which precedes the transferring of Koguryo capital, represents a very complicated procedure. The preparations had to be made beforehand – it took a calendar year and sometimes even a few years.

The ritual begins with the escape of the sacred animal, the pig, which hitherto was held indoors. The pig personifies the heir. The pig is chased and at last is found in a certain place. In this place the ruler's dwelling will be built. This is how the place for the capital is chosen [12].

In course of this ritual three moons are decisive – the 3rd, the 9th and the 10th. In the 3rd moon the pig runs away; in the 9th moon ruler's son destined to be the heir, is born; and, at last, in the 10th moon the capital is transferred.

While describing the ritual, Samguk Sagi shows two possibilities in carrying out the ritual: 1) a successful, when the capital is transferred in due time, 2) not successful, when something odious happens, e.g. the heir dies, and because of that the capital can not be transferred in due time. We are interested in the second possibility (not successful one) which, according to the Koguryo annals (Kim Busik 1995 juan 13, pp. 39–40, text in literary Chinese p. 415-416), had happened in Yuri-wang's reign

(19 B.C.–8 A.C.): Yuri-wang's son, the heir, died in the spring, 1 A.C. and because of that the ritual had to be postponed, – without the heir the ritual (and consequently the transferring of the capital) could not be performed. It was performed a year later, in the 2 A.C., and the capital was successfully transferred in the 10th moon, 3 A.C. Below is the text from Samguk Sagi [13].

In the 14th year (6th year B.C.)

In spring, the first moon, Teso, wang of Pu-ye, sent an envoy and demanded [Yuri-wang's] son to be sent as a hostage. Being afraid of Pu-ye's might, [Yuri-]wang decided to send Todzhol, his heir, as a hostage. But Todzhol had been frightened and did not go. Teso became furious. In winter, eleventh moon, Teso with a 50000 army encroached upon [Koguryo. But] there was a big snowfall, a lot of men were frozen to death and he went away.

In the 19th year (first year B.C.)

In autumn, eight moon, the pig destined to be sacrificed, ran away. Wang ordered Thannee and Sabee to catch it. They found it in the Chanokthek marshes and cut its tendons of its feet with a knife. When wang heard about it, he got angry and said: "How did they dare to injure the animal destined to be sacrificed to the Heaven?" Then he threw them both into a pit and killed them. In the ninth moon wang fell seriously ill and the soothsayer said: "Thannee and Sabee revenge themselves". Wang had ordered to propitiate them and recovered.

In the 20th year (first year)

In spring, the first moon, the heir Todzhol died.

In the 21st year (2 year A.C.)

In spring, the third moon, the pig destined to be sacrificed, ran away. Wang ordered chansen Sol'zhi to run down it. [Sol'zhi] caught it near the Kukne rock Veenaam and drove it to Kukne people [and asked them] to feed it. When [Sol'zhi] returned, he said to wang: "Chasing the pig I reached the Kukne rock Vinaam. I saw that the mountains were forbidding and the rivers were deep and the land was suitable for growing the five grains. There dwells a lot of deer, fish and tortoises. If wang transfers the capital to that place, he will not only give the people a happy and a well-to-do life, but will get rid of war disaster". In summer, the fourth moon, wang was hunting in the Veezhung forest. In autumn, the eight moon, an earthquake occurred. In the ninth moon wang made his way into Kukne to inspect the place. On his way back near the Samul'thek lake he met a young man sitting on a stone in (?) the lake. The young man said: "I would like to be your servant". Wang rejoiced and gave him the name Samul' [i.e. he was named after the lake] and the surname Vee.

In the 22nd year (3rd. year A.C.)

In winter, the tenth moon, wang had transferred the capital to Kukne and built there the stronghold Veenam.

As we see, when Yuri-wang's heir had died, it proved impossible to transfer the capital. The heir was replaced by a young man, whom Yuri-wang gave a surname and a name (in a ritual giving a name to a person means giving birth to him). Thus, the young man became equal to Yuri-wang's own son. And immediately after that the capital was transferred.

The fact that there did exist such a Korean ritual which preceded the transfer of the capital, is corroborated by the record for the year 209 A.C. (Kim Busik 1995, juan 16, pp. 65-66, text in literary Chinese p. 473-477), where the scheme of the same ritual manifests itself again:

the 3rd moon – unborn heir is in mortal danger;

the 9th moon – the heir is successfully born;

the 10th moon – the capital is transferred.

Mind that this case is also an example of "not successful" (=not in due time) transferring of the capital, because of the lack of the heir. The preparations took six months: for the 203 A.D. is stated that the ruler had no son and for the 208 A.D. the story about "the pig destined to be sacrified" which ran away, is repeated.

Professor Nikitina believes that Koguryo ritual gives us a clue for understanding the Tangut situation: in the 3rd moon of the spring, 1225, De-wang's eldest son (heir) is taken as a hostage; he leaves on horseback and perishes. In the 9th moon De-wang gives shelter to the son of Naiman ruler, who seemingly has to substitute De-wang's own son.

Thus, the events in the Korean myth (losing son – adopting another man's son) and their dating (third moon – ninth moon) both coincide with that of the Tangut story which happened twelve centuries later. It seems we may suppose that in keeping with the arrangement of the Koguryo ritual, the same ritual preparations were made by the Tanguts and, thus, their capital was to be transferred in the 10th moon, 1225.

Now let us look at what Wu Guangcheng says for the tenth moon, 1225. The Xi Xia shu shi states:

> "In the tenth moon of the winter, [1225], Luo Shichang, *xuanhuishi* of the Southern court, resigned. [(Luo] Shichang who himself went as an envoy to Jin and returned, had seen that Jin's power was lessening with every passing day. In his appellations to the Tangut emperor he used to state that it was impossible to reckon on Jin. [Luo Shichang] advised De-wang to rely upon his own power. As to Chilahexiangkun, De-wang did not follow [Luo Shichang's] admonition [not to harbour him]. Because of that [Luo Shichang] petitioned for resignation. He had done it three times and only after that he was allowed [to resign]. [Luo] Shichang's family lived for generations in Yinzhou county. [When Yinzhou] was defeated, the family moved to Yulongzhou. Knowing that the [Tangut] state was about to perish, [Luo Shichang] compiled "A List (?) of Emperors of Xia state" and hid [his composition consisting of] twenty juan " (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995, p. 495).

Before examining the cited passage, it is necessary to introduce more information on Luo Shichang. As a Tangut envoy, this Tangut high-ranked official visited Jin state three times: in 1198, ninth moon, as a *xuandelang*; in 1208, second moon, as a *guanwendian daxueshi*; and, as we already know, in 1225, tenth moon, as a *xuanhuishi*. Mind that in all three cases Wu Guangcheng supplies Luo Shichang's name with his official rank: according to Korean material (Nikitina 1996, pp. 116-117) the fact that a person's rank is indicated, shows the significance of the functions performed by the person.

Thus, nearly for thirty years Luo Shichang witnessed the state of affairs in Jin. And we may suppose that it was not by chance that exactly Luo Shichang had been entrusted with a delicate commission to negotiate with Jin about the possibility of "transferring the capital", i.e. the possibility to resettle ("give the people a happy and a well-to-do life, [and]... get rid of war disaster", as it is declared in Samguk Sagi).

Now let us return to the passage in *Xi Xia shu shi* which relates the events of the tenth moon, 1225, the moon when the transfer of the capital supposedly had to take place. Having returned from Jin, Luo Shichang reports to the Tangut emperor that, first, Jin's power is lessening with every passing day and, second, that Tangut emperor should rely exclusively on his own power. Thus, we may suppose that despite the fact that everything had been arranged in keeping with the demands of the ritual, the transfer of the capital (= resettling in Jin) proved to be impracticable. The failure of Luo Shichang's mission is clearly seen in his petitions for resignation. Especially revealing are the following words: "Knowing that the [Tangut] state was about to perish, [Luo Shichang] compiled "A List (?) of Emperors of Xia state" and hid [his composition consisting of] twenty juan" (Xi Xia shu shi jiao zheng 1995, p. 495).

Thus, it appears that during his visit to Jin in the tenth moon, 1225, Luo Shichang came to the conclusion that the resettlement was impossible and, because of that the Tangut state had no future. Wu Guangcheng's text for the tenth moon, 1225, creates an impression that exactly this moon, 1225, and not two years later, as it is widely held, was the time when Tangut state had been finally and completely overcome by the Mongols.

4. Jin state as the place for Tangut resettlement

In 1225 in the face of the approaching Mongol massacre numerous examples of which obviously were well known to Tanguts, no wonder, they again (twice in their history they had had an experience of resettling) were looking for a place where to move to. By the end of 1225 the west was out of question, since all the neighbouring states in that direction had been already subjugated by the Mongols [14]. The only direction Tanguts could move to, was the east, to wit, the Jin territory. And, as we know, it was precisely the east where they had moved during their previous resettlements and lived successfully for centuries. That is why we may suppose that in 1225 the relations with the Jin state were of utmost importance for the

Tangut state and Wu Guangcheng's list of main events for 1225 (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995, pp. 493-495) is quite revealing in this aspect:

Song Li-zong, Bao-qing the first year; Jin, Zhengda the second year; Mongol Tai-zu the twentieth year;

Xia, Gan-ding the second year.

(1) Spring, the third moon. Mongol envoy came to take the son [of the Tangut emperor] as a hostage. [The hostage] was not sent.
(2) Summer, the sixth moon. [The planet] Tai-bo was seen in the daytime.
(3) Autumn, the seventh moon. Li Zheng entered Jin [state].
(4) [Autumn], the eight moon. A [Tangut] envoy was sent to pay a visit to Jin to negotiate again for a peace treaty (?)
(5) [Autumn], the ninth moon. An enemy of the Mongols, Chilahexiangkun, took flight into [Tangut state, where he] was accepted.
(6) Winter, the tenth moon. Luo Shichang, *xuanhuishi* of the Southern court, resigned.
(7) [Winter], the eleventh moon. Jin envoy came to return a visit.
(8) [Winter], the twelfth moon. Tangut-Jin markets were reopened. Envoys were sent to Jin with New Year congratulations.

As we see, out of the eight moons of 1225 marked by events significant for the Tangut Empire, four moons (7, 8, 11, 12) mention the Jin state. And in comment for two more moons (6 and 9) the name of the Jin state appears again. Thus, in one way or another six moons out of eight are connected with the Jin state. Only two moons – the third and the tenth – lack any reference to the Jin state. And precisely these two moons are significant in the Korean state ritual discussed above. It is not clear, whether it is just a coincidence or there was a certain taboo for the naming the two crucial in the ritual procedure moons. However that may be, the importance of relations with Jin for the Tanguts during the year preceding Genghis Khan's last campaign is undeniable. Let us look more attentively at the events which happened according to Wu Guangcheng after the third moon and before the tenth moon, i.e. in the interval between the two, as I have named them, crucial in performing the ritual procedure moons.

In the sixth moon (the first moon to be mentioned after the third moon when the hostage was not sent) the planet Tai-bo was seen in broad dayligh. It is known (Dr. Ju.L. Kroll, personal communication, March 14, 1999) that the planet Tai-bo (Venus) in ancient times (2nd–1st centuries B.C.) was associated both with war and the regions to the north or north-west inhabitated by the barbarians. At the same time Tai-bo was regarded as a personification of the yin (from the pair yin-yang). In the 13th century these regions were inhabited among others by the Mongols. Thus, the appearance of the Tai-bo may designate an evil omen, predicting the inevitability of a war with the Mongols. However out of the comment it becomes clear that despite of the evil omen De-wang had no intention

to surrender. He had asked his officials to give explanation of this phenomenon and zhong-yu-fu Zhang Kong-fu enumerated seven points of handling the state affairs which included the necessity of:

(1) assembling the defeated Tangut soldiers, as well as the dispersed civil population and supplying them with food and clothes;
(2) carrying out all the treaty promises;
(3) repairing the towns' walls and moats in order to fortify the defence system;
(4) constant military training;
(5) establishing a system of sentinels linked together without any interval, so that no one could enter the state. An envoy was to be sent to the Jin state to make an agreement about border sentinels which are to be put on state borders by both states and help each other against the enemy;
(6) saving army provisions, since there were no agricultural works because of war;
(7) raising the spirit of the people, which can be done by arranging resistance to the Mongols.

It seems that the list of 1225 events as compiled by Wu Guangcheng, supplies us with an additional argument in favour of the supposition that the Tanguts wanted to resettle in Jin. Significantly, the first step in Tangut arrangements to resettle in Jin which had begun in the seventh moon, was a dispatch to the Jin state a representative of the royal Weiming house, a boy whose name was Li Zheng (Li was the surname the Chinese (Tang court) gave to the Dangxian (Tangut) rulers at the end of the ninth century). The comment explains that because of the instability in the Tangut state Li Zheng's father did not get his promotion. He took his son and entered Jin to give him a proper education. Thus, it means that at this time Jin state was still regarded as a quiet place where an education could be received (obviously contrary to the Tangut situation). When Li Zheng grew up, he was regarded as a hostage. He served the Mongols and became a distinguished general (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995, p. 494; *Yuan shi, juan* 124, p. 355 (7587)). One may suppose that the sending of the boy from the Weiming family may be explained as an attempt to secure the continuity of imperial succession.

Perhaps, one more argument supporting the idea of Tangut resettlement may be found in the "Secret History" (paragraph 265): when in 1226 Genghis Khan had fallen from a horse and became ill, the reason put forward by his officials for leaving alone for a time being the Tanguts, was the fact that it was impossible for the Tanguts to go away, because of their walled cities which they could not take on their shoulders. By 1226 the rumours about the Tanguts' intention to resettle could well reach Genghis Khan's ears, so we may regard the words of Mongolian officials as a response to Genghis Khan's unwillingness to interrupt his campaign.

5. Epilogue

The analysis of relevant Tangut and Chinese sources made in this study shows that for 1225, the year preceding the beginning of the last Genghis Khan's campaign, we may reconstruct the following events:

1. De-wang did send his son, a boy under ten years of age, as a hostage to the Mongols;
2. The boy-hostage was murdered by the Mongols;
3. De-wang sheltered Chilahexiangkun, Kuchlug's son, thus substituting his own son killed by the Mongols, because the ritual of transferring the capital (= ritual of resettlement) demanded the presence of a son-heir;
4. In the face of upcoming catastrophe De-wang had made all ritual preparations to resettle in the Jin state, but he failed [15].

It, however, seems that already by the end of 1225 the Tanguts were destined to be exterminated and whether they had agreed to join forces helping Genghis Khan in his Central Asian campaign or not, whether they would send a hostage or not – it made no difference. The desperate state of affairs in the Tangut state was correctly estimated by Luo Shichang who as early as the end of the 1225 had completed a list of Tangut rulers showing that there would be no more of them. And in this situation one can only admire Tangut's brave willingness to find a way out of a hopeless situation. My study has shown that in the official source (Yuan shi) the events preceding the last Genghis Khan's campaign were given (intentionally ?) in the reverse order. Only Wu Guangcheng's Xi Xia shu shi had retained the correct order (first the hostage was sent to the Mongols and then Chilahexiangkun, Kuchlug's son, was sheltered). Thus, Wu Guangcheng's text gave us the opportunity to reveal the underlying state ritual recorded in Korean and Chinese historical records which usually had preceded a transfer of the capital and then to extrapolate it to the Tangut situation. Seemingly in the course of time, the system of ideas which had underlain the Tangut world-outlook and, no doubt, was known by adjacent peoples, gave place to another set of ideas and we may suppose that in the 19th century Wu Guangcheng was just faithfully copying the sources he had at his disposal without real understanding of the links between the facts.

And it is to be noted that in the eyes of some modern Chinese scholars, the figure of Chilahexiangkun does not fit to be mentioned in 1225 (really, a son of the Naiman ruler, Kuchlug, killed eight years ago, – what he could do in the events preceding the last Genghis Khan's march against Tanguts?) and they believe that Chilahexiangkun mistakenly stands here for Ilahexiankun, son of Kereyid chief, who in 1203 flew to Xi Xia (*Xi Xia shu shi jiao zheng* 1995, p. 502, n. 3). As a result, Chilahexiangkun is not even included into the reference literature (see, for example, Cai Meibiao ed. 1986) (however such solution of the problem seems rather doubtful).

Thus, by the 20th century the ideas underlying the appearance of Chilahexiangkun, son of Kuchlug, in ritual preparations for a resettlement had obviously been lost and were revealed only by chance.

Here I would like to touch upon one more problem – the reliability of Chinese dynastic histories while relating the Tangut history. First of all one has to keep in mind that the Tanguts were devoid of their own dynastic history (while Khitans and Jurchens both have a separate dynastic history) and the explanations given for the absence of the Tangut dynastic history seem not quite satisfactory (however this problem deserves a special study).

Some years ago while discussing the original name for the Tangut state "The Great State of White and Lofty", which never occurring in Chinese dynastic histories (the fact which by itself is rather significant), was used exclusively in Tangut indigenous writings, I stated that the Chinese dynastic histories compiled during the reign of the last Yuan (Mongolian) emperor in the second half of the 14th century consisted of "only the facts which those who destroyed the Tangut state wanted us to know" (Kepping 1994, p. 374).

The study of the hostage story has corroborated this idea showing that in some cases the dynastic histories keep silent or, as in our case – misinterpret, some significant, but for some reasons undesirable for the Mongols, historical facts connected with the Tanguts. Was there anything special about the Tangut hostage that made the Mongol rulers cross out this episode ? Perhaps because, first, an envoy, as is known (Vladimircov 1998, p. 185) was regarded by the Mongols as a sacred person, and, because of that, inviolable. Murdering of an envoy, in Mongolian eyes, was a heinous crime, an extremely rude offense of all agreements between the states. Second, the situation was worsened by the fact that the envoy-hostage was not a grown-up person, but a little boy under ten years of age, the son of the ruling Tangut emperor and his heir.

But could these considerations stop Genghis Khan who used to leave hills of corpses behind him? So far I prefer to leave this question without an answer.

Notes

[1] Tangut indigenous name for their state never used in Chinese dynastic histories; for details see Kepping 1994.

[2] It is widely held that the «Secret History» was compiled in 1240, however there are conflicting opinions: some scholars date it to 1228 (Urgunge Onon 1990, p. VII), while others even to 1264 (Rosen 1989, p. 270).

[3] The «Secret History», paragraphs 265 and 268. The Chinese text of the «Secret History» I have used (Dao 1980) lacks the numbering of the paragraphs.

[4] The «Secret History», paragraph 256.

[5] Wu Guangcheng's work is regarded by some modern western scholars (e.g. Dunnell 1991, p. 184, note 50) as unreliable the reason being that his data is not corroborated by other sources and because of that Xi Xia shu shi is not taken into account. Not being trained as a historian I do understand that the facts are to be

corroborated by different sources. But the information on Genghis Khan's last years is so scant and mute that it would be rather unwise to disregard any bit of it. And seemingly, if the information given by Wu Guangcheng is lacking in other sources, it does not obligatory mean that he himself had invented it. I suppose that Wu Guangcheng was using material which is lost by now, but regrettably he himself did not specify the sources he had used.

[6] See Botu's biography in Yuan shi, juan 118, p. 341 (7573).

[7] The «Secret History», paragraph 120.

[8] The story of the Tangut heir-hostage or, as R. Dunnell puts it, «a hostage crisis» was already examined by R. Dunnell (1991, pp. 176 and 184 n. 50). Using as a source material the data given inYuan shi (and bearing in mind the silence on this subject in the «Secret History») she comes to the following conclusion: "Never in their long history, to my knowledge, had the Tanguts submitted a hostage prince to any court, and evidently the emperor [Dewang] now choose to uphold this proud tradition, whatever the consequences" (1991, p. 176). Thus, in Dunnell's opinion, in 1225 in partucular, the Tanguts «refused to yield a hostage prince to the Mongols» (1991, p. 161). As to the data on the Tangut hostage adduced in Wu Guangcheng's book, R. Dunnell considers it as "based on hearsay and imaginative reconstrustion" (ibid., p. 183, note 50) (see also note 5).

[9] There is one more historical personage in this list, but so far I could not identify him.

[10] Professor Marianna I. Nikitina, a leading researcher at the Institute of Oriental Studies (St. Petersburg, Russia) on the grounds of Korean and Chinese sources for many years is reconstructing the system of myths which underlies the ancient Korean state rituals. Her ground-breaking monographs (1982, 1994) and recent articles (1996, 1997) give a new perspective not only for Korean, but the whole Far-Eastern studies as well, since the meticulous study of the indigenous sources undertaken by her, reveals the ancient world-outlook common for the whole area.

[11] Kim Busik (1075–1151), a high official at the Koguruo court, published Samguk Sagi (History of the Three Kingdoms) in 1045. It was an officially sanctioned history. By the 12th century ideas reflected in Samguk Sagi, could be well known in the Tangut Empire.

[12] Nikitina believes that the Koguryo ritual can be traced back to the well-known ancient Indian ritual *ashvamedha* in course of which a horse was set free. In the place where the horse stopped, the ruler's headquarter was placed. The replacement of a horse by a pig in the Koguryo ritual she explains as a result of the influence of the Tunguss peoples dwelt in Manchuria.

[13] Translating the text of Samguk Sagi into English I have intensively used the Russian translation of it made by M. N. Pak (Kim Busik 1995). All the proper names and geographical denominations are given according to his translation.

[14] The west always was regarded by them as a sacred place (Kepping 1996) and they kept in mind (it is reflected in Tangut ritual songs) that about a century ago it had been exactly westward that the Khitans managed to move to and were quite successful in establishing a new dynasty.

[15] What was the reason of his failure – either he did not manage to come to terms with the Jin state, or it was too late to find a way out, we do not know and perhaps, will never know.

APPENDIX: TANGUT TEXTS

Both Tangut texts translated with comments below, belong to the P. K. Kozlov's collection held in the Manuscript Department of the Institute of Oriental Studies (St. Petersburg, Russia). However, nowadays an adequate understanding (and consequently a correct translation) of Tangut indigenous texts, is still questionable, since we do not know a lot of realities concerning the everyday Tangut life, not to mention the lack of a thorough study of the Tangut language itself and I would like to ask the readers to look upon my translation of these texts as tentative. It goes without saying that because of the importance of their contents, these texts will attract scholars' attention again and again. No doubt, in the nearest future the translation of these texts will be performed much more adequately than it was done here.

A. Military report (March 21, 1225) [1]

(Tang. 8185)

Description of the MS

A perfectly preserved manuscript, 19,3 x 45,5 cm.

The MS was restored in the 1960's and the original condition of the paper has changed because of being pressed and moistened. Nowadays the paper is greyish-yellow. It is compact, rigid and uneven.The thickness of the paper is about 0,16 mm. Net No. 17 (Catalogue Laid Lain Counter, Tokyo Research Institute of Cultural Property). (N.M. Brovenko, artist-restorer of the Institute of Oriental Studies, St. Petersburg, personal communication, November 9, 1999).

The text (altogether 284 characters) is written in 19 lines each complete line containing 16-17 characters. Lines 1, 4, 17, 18 and 19 are incomplete:

Line 11. The name of the sender of the report, his position and rank (incomplete from the top, altogether 12 characters present);
Line 14. Tai-tou preceding the text of the report itself (at the beginning of the line one character's space left out);
Line 17. The end of the report (incomplete from the bottom, altogether 8 characters present);
Line 18. The name of the addressee and the formula used at the end of reports (for details see below) (incomplete from the bottom, altogether 11 characters present);
Line 19. Date and signature (incomplete from the top, altogether 9 characters present, between the date and the signature a two characters' space).

Standard handwriting, except for four characters written in cursive. They are: line 3, the 2nd character; line 4, the 15th character; line 16, the 8th character; line 18, the 4th character. Seemingly all four cursive characters represent one and the

same character used in one and the same context: in all four cases the cursive character is preceded by the collocation "holder of the golden *paizi*" (in the two last cases the cursive character stands directly after this collocation, whilst in the first two it stands directly after the auxiliary word {} *min* [2] "the one who..." being separated from the collocation "holder of the golden paizi" by five and four characters respectively). Thus, we have all grounds to suppose that this cursive character is the name of the holder of the golden paizi. I believe that this cursive character [3] is to be reconstructed as {} *tsi* (second tone, rhyme 10) [4], its meaning "a round basket (?)", and it stands here for another character, namely, {3} *zi* (first tone, rhyme 11) "son". The rhyme 11, first tone, corresponds to the rhyme 10 in the second tone (i.e. these rhymes differ only in their tones) [5] and the two characters {} *tsi* and {} *zi* are very near in their reading. Obviously the sender of the report, Su-*wei Pagoda-Iron, did not dare to write openly "Son" (certainly De-wang's son) and for the sake of conspiracy he wrote in cursive another character which in its shape has nothing to do with the character {} *zi*, but their readings are very near. So, I believe the cursive character stands here for "Son".

In the text of the report instead of a reduplicated character there is a "tick" (the beginning of the line 14 after the last character in line 13). Such a "tick" instead of reduplication is quite usual for Tangut manuscripts (obviously a borrowing from Chinese manuscripts).

The reconstruction of the text [6]

Translation [7]

L.1. Report of the *tu-ion* [8], commander-assistant [9] of the Black River [city] [10], Su-wei Pagoda-Iron [11]

L.2. Today, the eleventh day of this moon [March, 21, 1225], the prescription brought from the Suzhou [12] the Holder of the golden paizi, the one who is in charge of the frontier affairs,

L.3. the Son [13], a report from Yizhu Fengan [county] [14] and a message from

L.4. the military inspection of the Western Court [15], [all these sources] inform that [16] the Holder of the golden paizi, the eldest son of the emperor [17], acting as an envoy, has set

L.5. out. Together with the holder of silver paizi and accompanied by envoys left by the enemy especially for this purpose, [the Holder of golden paizi]

L.6. having passed Yizhu [18] is approaching Khara-Khoto. This is the information received. Relay horses and special harness (?) [19] are already prepared for [the Holder of golden paizi].

L.7. Having received the document, [I], Pagoda-Iron, personally set at once out

L.8. in order to reach [Black River city] earlier, since [I] am the person who has in his hands all the military power and who deals with all the errors both in managing lands, water, agriculture

L.9. and in organizing the defense of the city. The enemy are near the border

L.10. in one day [from Khara-Khoto. If the Holder of the golden paizi] stays overnight, [there is a danger that the enemy may] attack at night, since the people who have just come having fled [the Mongols] say that
L.11. [the Mongols] attack those who roam due to spring agricultural works. Such are the rumors. If [the Holder of the golden paizi] will not stay and immediately will go into the steppes,
L.12. in case of appearance of any deficiency, the disaster will be inevitable. That is why [we] have to be thoroughly prepared for reception.
L.13. The border emissary in charge of little towns has reported to the [Black River] city superintendent Ngwe-zwei Servant-Mountain that every house along the route
L.14. is prepared for reception of [the Holder of golden] *paizi*. There is no deficiency and the route is save(?) [20]. First of all [I] have
L.15. respectfully asked deputy prefect [21] A-riu Double?-Mountain to send reports with those who are familiar with the barbarian's [i.e. Mongolian][22] [language?].
L.16. When the Holder of the golden paizi having set out will come near [the border?, I], Pagoda-Iron,
L.17. will come there at once. Irrespective of it being just or unjust [23].
L.18. Having read the report could you please send my a prescription-reply [24].
L.19. Heavenly Stability (Qian ding), the Year of Hen (1225), second moon, Pagoda-Iron.

Considering the information from the report

By the time of sending his report (the second moon, 1225) Su-wei Pagoda-Iron had been holding the post of the military commander of Khara-Khoto at the best only for a half of a year, since the previous military commander of Khara-Khoto had named him as a possible successor in his report which was dated the seventh moon, 1224 (i.e. only seven moons earlier) (Kychanov 1971, p. 193).

However, it seems that by the spring, 1225, Pagoda-Iron was the only person who remained in power in Khara-Khoto ("[I] am the person who has in his hands all the military power and who deals with all the errors both in managing lands, water, agriculture and in organizing the defense of the city"). And it seems that he himself stayed not in Khara-Khoto, but somewhere outside Khara-Khoto, for he stated in his report that he would reach Khara-Khoto earlier than the Holder of the golden paizi. If we recall both the report of Pagoda-Iron's predecessor whose complaints of food shortage had been made as early as in the seventh moon, 1224 (mind also his insistent petition to be transferred far inland) (Kychanov 1971, p. 193) (certainly by the spring next year the situation could only be worse) and the first point in *zhong-yu-fu* Zhang Kong-fu's list compiled in the sixth moon, 1225, of what was to be done in Tangut State ("the necessity of assembling the defeated Tangut soldiers, as well as the dispersed civil population and supplying them with food and clothes", (see above), we have all grounds to suppose that by the

spring, 1225, Khara-Khoto was abandoned by the citizens, as well as the authorities. Notwithstanding the desperate situation, Pagoda-Iron reported about all possible measures he had undertaken for the boy-envoy's security. Revealing is the fact that he did not advice the Holder of the golden paizi to stay overnight in Khara-Khoto, for even on the territory of the Tangut state it was dangerous because of possible Mongolian raid.

Thus, Pagoda-Iron fully realized the hopeless situation and the inevitably fatal destiny of the boy, the Holder of the golden paizi.

What has attracted my attention in Pagoda-Iron's report, is his wish to come to the border when the boy will be passing it. It seems to me that he had a daring plan to resque the boy when he would be already on the other side of the border. And he asks for a reply from the Holder of the golden paizi, however at the same time stating that he will come in any case.

Certainly the last paragraph is to be looked upon as my supposition.

B. Ritual Song (beginning of the 14th century)

(Tang. 25)

Tang. 25 is really something special, since this wood-block print containing several *ndzio* "odes", has on its reverse side a collection of *kia* [25] "ritual songs" written in a cursive handwriting. About thirty of ritual songs have come to us in this wood-block print [26].

I believe it was not by chance that Tangut ritual songs which seemingly represent Tantric secret knowledge transmitted orally from teacher to pupil, were written on a reverse side of a wood-block print containing Tangut odes: the choice of the text where the ritual songs were to be written down, was quite deliberate, since in one and the same book we get Tangut poetry – odes, supposedly openly performed at the Tangut court, and ritual songs, the secret knowledge [27].

The poetry represents indeed the most tempting and fascinating part of Tangut written heritage, regrettably still mostly beyond comprehension which is due to many factors, and first of all, the lack of knowledge of the Tangut world-outlook underlying the poetry. The secret (ritual) language (Kepping 1996) used in some poetical genres creates another obstacle for the researcher [28].

In one of the ritual songs, namely, "The Song how the Sacred Might overcomes all..." I have found four lines (45 characters) mentioning Genghis Khan and the Tangut heir-hostage. The content of the song touches upon several historical personages given, as I have already said above, in correct chronological order: Genghis Khan, Tangut heir-hostage, Phags-pa Lama. Regrettably, (I have also said it above), I could not identify one of the personages mentioned in the song and this means that so far I lack a full understanding of the song's content. Not daring to present a half-baked translation of the whole song which inevitably will only add to the wishful ideas about the Tanguts (such ideas abound in the respective literature), nevertheless I venture a publication of an extract from this song, the four lines which contain the names of Genghis Khan and the Tangut heir-hostage.

But first let us turn to the technical characteristics of the wood-blockprint (Tang. 25). The wood-block print, 25 x 16,5 cm, originally in "butterfly" binding. Today for convenience of reading of both sides of the wood-block print, the"butterfly" binding was undone and each "butterfly" page was put into a separate plastic envelope.

Because of the improper method of the restoration made in the 1960's, nowadays it is impossible to define the original condition of the paper. Obviously the paper was pressed, stretched and steeped in glue (made of flour or gelatine). On the edges of the paper there are layers of paper used for restoration. Nowadays in the middle of the pages the colour of the paper is dark-grey and at the edges it is dark-yellow. The thickness of the paper: in the middle of a page about 0,135 mm; at the edges (together with the paper used for restoration) about 0,25 mm (N. M. Brovenko, artist-restorer of the Institute of Oriental Studies, St. Petersburg, personal communication, November 9, 1999).

According to the colophon cut at the end of the text of the odes, the wood-block print was cut in 1185-1186, to wit, in the reign of Renzong, Weiming Renxiao (r. 1139-1193), the period which is usually regarded as the golden age of the Tangut Empire. Obviously the ritual songs are to be dated to a later period. The content of some of them shows that they were written not earlier than the beginning of the 14th century (for example, the song at issue here mentions Phags-pa Lama's death which occurred in 1280).

"The Song how the Sacred Might overcomes All the Neighbouring People" consists of 33 lines 30 of them being full and three shortened. A shortened line (three characters) shows a turning-point in the song or (six characters) – the end of the song. A full line has 14 characters (7 and 7) with a caesura after the fourth character in each seven-syllabled phrase:

_ _ _ _/_ _ _ _ _ _ _/_ _ _

Translation

L.1. And when

L.2. Blacksmith Thunder, the evil strangler [29] [from] the underworld, had appeared [30] in a way one could not avoid [him].

L.3. Ugly [person]-Rainbow [31], the eldest son of the emperor [32], aged under ten, went as an envoy to the hors [33].

L.4. Being put to death by the wild beasts [he] turned into a carrion in the steppes and his bones still lie there.

Considering the information from the ritual song

In the ritual song one and the same construction is used to describe both Genghis Khan and the Tangut heir: for each of them a half of a full line (seven characters) is given, their position (blacksmith – eldest son) and the name (three

characters) stand after the caesura, preceded in both cases by a four-character attribute:

1-2	3	4	/	5-6	7
underworld	strangler	evil		blacksmith	Re

1	2	3-4	/	5	6	7
ten	year	before		the eldest son of the emperor	Ugly	Rainbow

Genghis Khan is named in the ritual song by the name given to him at his birth – Temujin. The "Secret History" states (paragraph 59) that it was the name of a Tatar who was captured when Genghis Khan was born. Significantly, there is nothing in the song that points to the fact that he is a khan – in the eyes of the Tanguts, he is just a blacksmith, a strangler full of malice who does not deserve any respect. It appears that he is contrasted with the emperor's eldest son, the heir, a boy less than ten years old.

In the Tangut ritual song Genghis Khan is named blacksmith Re the word "blacksmith" (literally: "metal" + "to do") being expressed in the secret language – *mbin'ie*. Thus, Tangut ritual song corroborates the well known opinion that in Old Mongolian Genghis Khan's name – Temujin – meant "blacksmith". As to the last character in Genghis Khan's name – *re*, it seems that it was his proper name. According to the dictionary "The Sea of Characters" (Kepping et al. 1966, part 1, p. 407, No. 2501) *re* means "marsh". However, the word *re* seemingly stands here for its homophone – *re* "peal of thunder" (Li Fanwen 1986, p. 471, 53B41 and 53B38). Thus, one may claim that in the Tangut material Temujin meant "blacksmith Thunder". An indirect corroboration for such understanding one may get from Chinese transcription of "Temujin": the dictionary Zhnogguo lishi da cidian. Liao, Xia, Yuan shi (Cai Meibiao ed. 1986, p. 409) transcribes "Temujin" as Tie-mu-zhen (lit. iron, wood, truth) [34]. And the last character in Chinese rendering of "Temujin" – *zhen* "truth" is homophonous with the word zhen "thunder" their tones only being different. The song defines Genghis Khan as "the evil strangler from the underworld". One may get here the provenance of the word "Tartars" (from "Tartarus") used in Europe for centuries to refer to the Mongols. Judging by the Tangut material we may suppose that because of his terrible cruelty Genghis Khan was percived as "the one who came from the underworld". Later such a definition wasused to designate Mongolian troops and, at last, the whole people.

As to the word "strangler" applied to Genghis Khan – it may hint to the fact that the heir-hostage was suffocated, not put to the sword, since, according to Mongolian notions, the blood of the high-ranked enemy (no doubt, Tangut heir-

hostage belonged to this category) should not be spilled on the ground (cf. the story of Jamuqa, Genghis Khan's anda, or blood brother).

The song states that Temujin appeared in a way that one could not avoid him. We know the Tanguts were performing certain rituals to avoid disasters (Nevskij 1960, 1, p. 52), but in this case they failed. That is why it is said «one could not avoid him».

Now let us turn to the lines connected with the heir-hostage. Just as in the case of Genghis Khan the hostage's name occupies the three characters standing after the caesura. The key-word which gave us the opportunity to identify the person named Ugly Rainbow as the heir-hostage is the word *po* «the eldest son [of the emperor]». This word is used in the report written by Su-wei Pagoda-Iron (see line 4 of the report and note 29). And the four-character attribute in this case is – «aged under ten». Importantly the Tangut heir-hostage receives one more full line describing his fate. Thus, the Tangut heir-hostage was considered a person in any case no less significant than Genghis Khan, but judging from the number of characters describing both of them even much more esteemed than Genghis Khan: there is one full line for Genghis Khan and two lines for the heir-hostage. Obviously the analysis of the four lines of the song reveals its meticolously considered construction, no doubt, inherent in the whole song.

Appendix notes

[1] This military report was already translated by E.I. Kychanov (1977), however my understanding of the document differs from that of Kychanov's. (See also Kychanov 1989, p. 178).

[2] «List of Tangut characters» was not found. (Compiler.)

[3] Since Kychanov's publication of the report lacks the reconstruction of the text, the only way to find out how he reconstructs the shape of this cursive character, is the analyses of the transcription and the meaning of the character given by Kychanov. Obviously he reads the cursive character as *ldiei* «sovereign (Rus. povelitel) (see Kepping et al. 1969, part 1, p. 340, No. 2068).

[4] See Kepping et al. 1969, part 2, p. 41, No. 3432.

[5] The idea of correspondence between the rhymes of the first and second tones in Tangut language belongs to Professor S. E. Yakhontov (St. Petersburg University, Russia).

[6] The reconstruction of the report's text, as well as its transcription, was not found. (Compiler.)

[7] Due to the different word order in Tangut and English, sometimes there is no precise correspondence between a given line in the Tangut text and its translation.

[8] *Tu-*ion* is a designation of an army officer which seemingly means "the one who is in charge of a thousand people armed with iron weapons" (literally: "a thousand iron [weapons]"). Both syllables of the word *tu-*ion* do not have their own lexical meaning and are usually used as "transcriptional characters" (the list of Tangut transcriptional characters see in Kepping 1983, pp. 131-139). The first syllable *tu* is very close both in shape and reading to the numeral "thousand" – *tu*, and the second syllable is homophonus with the word "iron" – **ion* (Kepping et al. 1966 part 1, p. 291, No. 1726

"iron" and No. 1730 "transcriptional character"). The same rank had the person who had preceded Su-wei Pagoda-Iron as the military commander of Khara-Khoto (see Kychanov 1971, p. 191). It seems that only a *tu-*ion* (obviously a high officer's rank) could be in charge of all military affairs in Khara-Khoto.

[9] The military position *mbie-mbiu* ("assistant" + "commander") I translate as "commander-assistant" perceiving the noun "assistant" as an apposition to the word "commander". However E. I. Kychanov translates it as "deputy commander".

[10] Black River City, or Khara-Khoto, was situated in the north-western part of the Tangut State near the border (modern Inner Mongolia, Edzina hoshun). Exactly here in 1909 the famous Russian Central Asia explorer colonel P. K. Kozlov discovered in 1909 a library of Tangut texts which had been hidden in a suburgan.

[11] Another Tangut report dated seven moon, 1224 (Kychanov 1971) mentions a person named "Uighur Rion" (Uighur Iron). He was supposedly identified by Kychanov (1974, p. 141) with Su-wei Pagoda-Iron, the author of the 1225 report. The 1224 report written less than a year before the report at issue here, is a petition to the emperor (no doubt, De-wang) of the defence commander of Khara-Khoto Ndziwuwa (in Kychanov's rendition) who asks to be transferred from Khara-Khoto to a place of service near to his aged mother. As a person who can substitute him, Ndziwuwa names "Uighur Rion". I believe that Kychanov's supposition is corroborated by the fact that the surname "Su" obviously reveals its foreign origin, since this surname is listed in the section "Chinese surnames" of the dictionary "Ideographic Misclellany"(Terent'ev-Katanskij forthcoming) and the surnames in this section, in my opinion, do not obligatory are Chinese, they are foreign, i.e. not of Tangut origin. In our case it is an Uighur surname. However, this foreign surname is "Tangut-shaped" (is "Tangutised"), since the word *zwei* "cross-cousin" is added – Su-wei. And such two-syllabled surnames are listed in the section "Tangut surnames" ("Ideographical Miscellany"), e.g. Ngu-wei. Even in the report at issue here there is an instance of such a two-syllabled surname – Ngwei-wei (line 13) (cf. similar situation in Russian – Russian-shaped surnames of Arab origin, such as Aliev, Yunusov, etc.).

[12] Suzhou, to the south-east of Black River City – obviously the centre of the Western Court (see note 15).

[13] The Son, to wit, De-wang's son.

[14] Yizhou, Fengan county (?) obviosly somewhere to the south of Black River city.

[15] Western Court – one of the four Courts, centres of military administration of the Tangut state (the other three being the Northern, the Southern and the Eastern Courts).

[16] A blank space, approximately one character, showing the beginning of the information received.

[17] I translate the character *pu* as "the eldest son [of the emperor]" (such definition of this character is attested in Kepping et al. 1966, part. 2, p. 131, No. 4493). The meaning "the eldest son of the ruler, the heir" is used in the Tangut text of "The Grove of Categories" (Kepping 1983, p. 418). In the ritual song (see below) the word *pu* is applied to the same person – to the Tangut heir-hostage, the son of De-wang.

[18] See note 27.

[19] "Special harness" is a tentative translation of the collocation *me nwin nia*, literally: snout, throat, spirit-protector. Since one of De-wang's officials advised him to furnish his son sent as a hostage with all the signs of emperor's power, one may suppose that the horses had some special decorations as well (see the horses in the Tangut painting "Guanyin, Moon in Water", Piotrovsky ed. 1993, p. 199).

[20] The translation "the route is safe" is tentative (literally: to go; one; face, side (Chinese mian).

[21] The Tangut rank *ndzie* corresponds to the Chinese *tong-pan* – deputy prefect.

[22] The character I translate as "barbarians" is *kin*. Such translation demands explanations. First of all it is to be noted that the shape of the character is not quite clear. Kychanov seemingly has read it as *ngie* "to dance", "to rejoice", but obviously this meaning makes no sense here. The character *kin* has two meanings: 1) auxiliary word, 2) transcriptional character. Since the first meaning does not fit here, I made a supposition that *kin* stands here for one of its omophones, namely, *kin* "barbarians, "foregneirs" and (see Kepping et al. 1968, part 2, p. 185, No. 5107) "auxiliary word"and (No. 5105) "barbarians", "foreigners". Mind that there is one more homophone *kin* "insect" (No. 5106) , i. e. the barbarians and foreigners were regarded as insects.

[23] This phrase is obviously a formula used at the end of a report (see also report Tang. No. 2736) (Kychanov 1971).

[24] This phrase is obviously a formula used at the end of a report (see also report Tang. No. 2736, ibid).

[25] I have already touched upon ritual songs in (1994, p. 365). Chinese correspondence for ritual song is *ge*, whereas Tibetan – *gyer*.

[26] The text of the ritual songs written in Tangut cursive (which by itself represents a problem) was nearly lost in the process of restoration of the wood-block print in the 1960s, since less attention was paid to the reverse side of the wood-block print and as a result some cursive lines were lost and today only the reconstruction of some of the ritual songs made in the 1930s by the great Russian scholar N. A. Nevskij preserved the original text of the ritual songs.

[27] Tang. 25 seemingly represents a corroboration for my idea that the content of Khara-Khoto suburgan "was a message to posterity" and "not just a heap of occasional articles" (Kepping 1999).

[28] As a result, the translations of some pieces of Tangut poetry made so far turn to be a senseless word-by-word rendition of the Tangut text.

[29] "The evil strangler" is a tentative translation.

[30] "Had appeared" – the verb *ton* "to appear", "to come out" (Chin. correspondence *chu*) is preceded by the prefix *na* (shows direction downward). For the verb "to appear", "to come out" it is an unusual prefix: we should await here a prefix which shows direction upwards or out. Certainly such combination has a negative shade of meaning, but precisely what it is, I do not know.

[31] "Ugly [person]-Rainbow" is a tentative translation.The adjective "ugly" is included as the last syllable into two-syllabled Tangut surnames and three syllabled name (Terent'ev-Katanskij forthcoming). However in this case it stands as the first syllable.

[32] "The eldest son of the emperor" – see note 17.

[33] Hors.

[34] However this is not the only transcription of the name "Temujin": Daojuntibu (1980, passim) transcribes the first character as the surname Tie.

Имя Чингис хана в тангутской песне *

Последний поход Чингис хана против тангутов (1226–1227) оказался роковым для обеих сторон – согласно источникам, Чингис хан умер на территории тангутского государства в августе 1227 г. во время этого похода, и этот же год считается годом гибели тангутского государства (982–1227) от рук монгольских завоевателей.

Однако среди разноязычных источников, описывающих жизнь и смерть Чингис хана, нет текстов на тангутском языке. Этот факт как будто никогда не удивлял историков, поскольку считалось и считается само собой разумеющимся, что все тангутские исторические хроники, без сомнения составлявшиеся при тангутском дворе, погибли в пламени монгольского нашествия. И действительно, до настоящего времени ни в одной из тангутских коллекций в мире не обнаружены исторические записи.

Вот почему упоминание имени Чингис хана в одной из тангутских ритуальных песен, относящейся к началу XIV в., сначала показалось мне невероятным.

В коллекции П.К. Козлова, хранящейся в Институте востоковедения в Санкт-Петербурге, хранится ксилограф (Tang. 25, инвентарный номер 121), в котором напечатаны пять тангутских од. Текст од частично написан на ритуальном языке (подробнее о ритуальном языке см. Кепинг 1996). На обратной стороне листов этого же ксилографа от руки скорописью записано около тридцати ритуальных песен.

Согласно колофону, ксилограф был вырезан в 1185–1186 гг., т.е. в правление императора Жэнь-сяо (правил с 1139 по 1193 гг.). Этот период считается золотым веком в истории тангутского государства. Что же касается датировки ритуальных песен на обороте листов ксилографа, то совершенно очевидно, что они были записаны позднее. Я думаю, что это произошло не ранее начала XIV в., так как песня, о которой идет речь в данной статье, упоминает смерть Пагба ламы (1280 г.).

Содержание печатных од (имя Будды здесь не упоминается, и полностью отсутствует буддийская лексика) показывает, что они относятся, по-ви-

* Расширенный английский вариант опубликован под заглавием «Chinghis Khan's name in a Tangut song» (Studia Orientalia. Helsinki, 1999. Vol. 85. P. 233-243).

димому, к самому раннему слою тангутских стихотворных произведений, отражающих оригинальные представления о происхождении тангутского народа, о его шаманистских (до принятия буддизма) верованиях и т.д. Безусловно, оды были составлены до образования государства (982 г.). Записаны они могли быть только после изобретения тангутской письменности в 1036 г. и опубликованы, как уже было сказано, в 1185–1186 гг.

Что же касается рукописных песен, сохранившихся в том же ксилографе, то это, по моему мнению, тантрические ритуальные песни, передаваемые устно от учителя к ученику (т.е. по своему характеру это буддийские сочинения). Насколько мне известно, ритуальные песни сохранились только в рукописях (во всяком случае в коллекции П.К. Козлова). По-видимому, их запись связана с желанием сохранить культурное наследие тангутов перед лицом неминуемого уничтожения (напомню, что к началу XIV в. со времени гибели тангутского государства уже прошли многие десятилетия).

Размеры ксилографа 25x16,5 см, его первоначальная брошюровка «бабочка». Однако в настоящее время «бабочка» расшита и каждый лист ксилографа помещен в прозрачный пластиковый конверт для того, чтобы читатель имел доступ к тексту на обеих сторонах листов ксилографа.

Среди ритуальных песен, записанных в ксилографе, есть одна – «Священная мощь одолеет все соседние народы», в которой упоминаются четыре исторических лица: неотождествленное мной лицо[1], Чингис хан, тангутский наследник (сын предпоследнего тангутского императора Дэвана, правил с 1223 по 1226гг.) и Пагба лама.

«Священная мощь» в названии песни это, конечно, тангутское государство. «Все соседние народы» – это перевод этнонима ‘*и,* также употребленного в названии песни. Тангутский толковый словарь «Море письмен» (Кепинг и др. 1969, I, 296, no. 1764) определяет ‘*и* как «девять братьев ‘*и* – кидане, уйгуры и др.» Судя по тексту песни, монголы по представлениям тангутов также принадлежали к девяти братьям ‘*и* [2].

Содержание ритуальной песни поразительно – это призыв к борьбе с монголами. Это значит, что несмотря на то, что прошли десятки лет после падения тангутского государства, тангуты не потеряли надежды на спасение от монголов. Через семь столетий песня доносит до нас стенания анонимного тангутского поэта (по-видимому, буддийского монаха), наблюдающего ужасающие последствия нашествия Чингис хана. Можно представить себе, как воздействовала эта песня на слушателей в то далекое от нас время, если и сегодня читатель безусловно будет тронут отчаянием, которым проникнуты следующие строки песни:

[Я] смотрю наверх – там только голубое Небо,
[Я] жалуюсь Небу – [но] Небо не отвечает.
[Я] смотрю вниз – там только желтая [3] Земля,
[Я] надеюсь на Землю – [но] Земля не защищает меня.

Это явно высокая поэзия, и вся ритуальная песня, мастерски сделанная, представляет собой, по моему мнению, произведение искусства.

Ритуальная песня «Священнаямощь одолеет все соседние народы» (всего в ней 438 иероглифов) состоит из 33 строк, 30 из которых полные и 4 укороченные. В полную строку входят 14 иероглифов (семь + семь) с цезурой после четвертого иероглифа в каждом семисложном отрезке:

_ _ _ _/_ _ _ _ _ _ _ _/_ _ _

Одна из строк песни (14 иероглифов) посвящена Чингис хану:

Демон-душитель из преисподней / Кузнец Гром
[Так неожиданно?] появился, что нельзя было [его] избежать
(букв.: нельзя было избежать / появился).

Имя Чингис хана и его характеристика занимают семь иероглифов, т.е. половину полной строки, которая благодаря цезуре легко делится на две части: «демон-душитель из преисподней» (первые четыре иероглифа) и «Кузнец Гром» (три иероглифа после цезуры).

Начнем с трех иероглифов, которые, по моему мнению, следует перевести как «Кузнец Гром». Хорошо известно (П. Пельо достаточно аргументированно доказал это, см. Пельо 1959, 290), что имя, полученное Чингис ханом при рождении – Темучин – означает «кузнец». Поэтому у нас есть все основания полагать, что имя Чингис хана, Темучин, в тангутской песне передавалось как «Кузнец Гром» и, следовательно, под именем «Кузнец Гром» имелся в виду Чингис хан.

Имя Чингис хана – Темучин – на тангутском языке состоит из трех иероглифов: первые два иероглифа обозначают «кузнец» и третий иероглиф («гром»), это, по-видимому, имя (скорее прозвище) кузнеца.

Слово «кузнец» в песне выражено с помощью лексики ритуального языка – *mbin ‘ie* (*mbin* значит «золото», «металл», см. Кепинг и др. 1969, 2, 87, no. 3980, а ‘*ie* – «мастер», см. Ли 1986, 330, no. 27A17). Соответствующее слово «кузнец» в обычной лексике – это сочетание *sion kie* (*sion* значит «железо», *kie* – «мастер»). Слово *sion kie* «кузнец» употребляется, например, в тангутском Своде законов (Кычанов 1989, 650). Таким образом, слово «кузнец» ритуального языка представляет собой кальку того же слова в обычной лексике.

Следует отметить, что первый слог в слове «кузнец» (ритуальный язык) *mbin* омонимичен слову *mbin* «*membrum virile*» (Кепинг и др. 1969, 2, 87, no. 3981). Таким образом, слушатели могли воспринимать сочетание *mbin ‘ie* не только в значении «кузнец», но и как «*membrum virile* + мастер». Другой омоним этого же слова – *mbin* «высокий» (Кепинг и др. 1969, часть 2, 87, no. 3982), которое входит в состав оригинального названия тангутского государства – «Великое государство Белого и Высокого».

Третий слог в имени Чингис хана, который стоит сразу же после слова

«кузнец», это слово *reu* «болото» (Ли 1986, 471, no. 53B41), однако, по моему мнению, этот иероглиф употреблен здесь вместо его омонима – *reu* «гром» (Ли 1986, 471, no. 53B38 – Ли Фан-вэнь определяет это слово как *лэй шэн* «*звук* грома» (= удар грома). Таким образом, фактически слово «гром» в тексте «спрятано» за его омонимом.

Таким образом, имя Чингис хана, Темучин, приводится в ритуальной песне в зашифрованном виде.

И в этом нет ничего странного или необычного – совершенно очевидно, что и через десятилетия после своей смерти Чингис хан продолжал вызывать ужас, не говоря уже о том, что открытое упоминание имени Чингис хана в таком контексте было просто опасно (в это время монголы еще были у власти в Китае). Кроме того, зашифрованность (в первую очередь для этого использовались омонимы) была вообще свойственна тангутской культуре – так, даже уже упоминавшееся выше название тангутского государства «Великое государство Белого и Высокого» на самом деле означало «Великое государство единства женского и мужского начал» (= Великое государство *yab-yum*) (подробнее см. Кепинг 1994). И недаром сами тангуты в одной из ритуальных песен называли свое государство «государством десяти тысяч секретов».

Мой коллега профессор С.Г. Кляшторный (СПб филиал Института востоковедения РАН) обратил мое внимание на сочинения францисканских монахов, посетивших монгольский двор в середине XIII в., поскольку они подтверждают этимологию «Кузнец Гром» для имени Чингис хана. Так, Рубрук (Willielmi de Rubruquis), побывавший у монголов в 50-х гг XIII в., сначала (глава 19) называет Чингис хана «некий ремесленник Чингис; он воровал, что мог, из животных Унк-хана» (Шастина 1957, 116) и далее (глава 48) утверждает, что Чингис хан был кузнецом (Шастина 1957, 180).

Следует отметить, что согласно Плано Карпини, который посетил монголов в 40-х гг. XIII в., Чингис хан был убит громом (Менесто 1989, 357).

Профессор Г. Франке (личное письмо от 28 октября 2000 г.) любезно сообщил мне еще об одном европейском источнике, который называет ту же причину смерти Чингис хана: «Есть другая *History of the Tartars,* подготовленная к печати Alf Onnerfors, *Hystoria Tartarorum C. de Bridia Monachi* (Berlin: Walter de Gruyter, 1967), где мы читаем в параграфе 21 (стр. 16): «Когда они вернулись в свою страну, они обнаружили, что Чингис хан убит громом».

В главе 48 Рубрук излагает содержание письма Людовику IX, королю Франции, написанное Мунке ханом в июне 1254 г. (Шастина 1957, 180). Поскольку письмо представляет собой документ, имя Чингис хана в первых строках этого письма – Демугин Хингей – следует рассматривать как его официально установленное имя. Оно объясняется Рубруком как *sonitus ferri*, т.е. «звук железа». Согласно П. Пельо (1959, 289), Рубрук добавляет: *Ipsi vocant Chingis sonitum ferri, quia faber fuit* – «Они сами звали Чингиса «звук железа», так как он был ремесленником»[4].

Известно, что Рубрук был недоволен своим переводчиком и постоянно жаловался на неточность переводов (Шастина 1957, 105, 109, 114, 124, 136, 142 и т.д. [5]). По-видимому, монголы хотели передать свое представление о кузнеце, работающем с железом, которое издает звуки, похожие на раскаты грома. Можно предположить, что *sonitus ferri* – это испорченный при передаче с одного языка на другой «раскат грома», «гром». Таким образом, тангутская этимология имени Темучин «Кузнец Гром» подтверждается данными Рубрука.

Что же касается утверждения ритуальной песни о том, что Чингис хан появился так, что нельзя было избежать его, то, по всей вероятности, это намек на особые тангутские обряды, предпринимавшиеся для того чтобы избежать бед и несчастий в государстве (Невский 1960, 1, 52).

Своей невероятной жестокостью Чингис хан внушал страх не только врагам, но и своим соплеменникам, и этот страх делал его равным грому, самому ужасному и неотвратимому явлению природы в степях, убивавшему без различия всех. Отсюда и его прозвище «Гром» [7].

Таким образом, анализ источников, составленных вскоре после смерти Чингис хана, таких как тангутская ритуальная песня и описание путешествий францисканских монахов, показал, что имя Чингис хана, Темучин, первоначально означало «Кузнец Гром». Позднее, в середине XIV в., когда составлялась история династии Юань (*Юань ши*), появилась, по-видимому, потребность «облагородить» облик Чингис хана. Основателю династии Юань, первому чакравартину (*original cakravartin*) [6] не пристало называться Кузнецом Громом. Поэтому в *Юань ши* была включена история о том, что отец Чингис хана назвал его Темучином по имени поверженного врага, которого отец Чингис хана взял в плен незадолго до его рождения. Эта же история излагается и в «Тайной истории монголов» (глава 1, параграф 59).

Те, кто работают с тангутскими материалами, вряд ли могли помышлять о том, что такой ценный источник по истории тангутов и их врагов, монголов, как ритуальная песня «Священная мощь одолеет все соседние народы» обнаружится среди тысяч тангутских текстов, в основном представляющих собой перевод известных буддийских сочинений. До сих пор, насколько я знаю, ничего подобного не было обнаружено ни в одной из тангутских коллекций в мире.

Примечания

[1] Очевидно, это неотождествленное мной лицо хронологически предшествовало Чингис хану.

[2] По мнению профессора С.Е. Яхонтова (Санкт-Петербургский Государственный Университет), термин *‘и* (китайское соответствие *7*) использовался как общее название для не-тангутских народов (возможно, за исключением китайцев и тибетцев).

[3] Прилагательное *phe* «желтый»(?) в данном случае, по-видимому, означает, что земля высохла и больше не плодоносит. В тангутских пословицах это прилагательное в основном используется как поэтический эпитет, обозначающий увядание; параллельно ему употребляется его антоним *ngwe* «зеленый», «синий» (кит. *цин*).

[4] Благодарю доктора исторических наук А.Л. Хосроева (СПб филиал Института востоковедения РАН) за перевод приведенного предложения с латыни.

[5] Главы 12, 15, 18, 24, 31, 33, 44, 46.

[6] Выражение профессора Г. Франке (1981, 309).

[7] В более поздней статье «The Guanyin Icon» (см. ниже) Ксения Борисовна, опираясь на исследование М.И. Никитиной «Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран» (СПб., 2001), отмечала, что Чингис хан в контексте представлений о мире мыслился воплощением мужской силы. В связи с этим и тангутская этимология его имени Темучин, Кузнец-Гром, обретает иное звучание.

В ходе реконструкции корейского мифа об Отце-Мече и трех его сыновьях (как вариант: миф о Праотце и его сыне) М.И. Никитина привлекает следующий сравнительный материал. В нартовском эпосе небесный кузнец Курдалагон порождает себе подобного сына (с. 278), в обряде бурятских шаманов кузнец олицетворяет отца (с. 269). (Вспомним уважительно-ироничное “Отковал!” о многодетном мужчине или об отце крупного младенца.) Первую составную часть имени Чингис хана можно объяснить тем, что его отец был мастером по металлу, но не столько ремесленником, сколько небесным божеством, породившим себе подобного сына. Вторая часть имени — Гром, — как и любой сильный звук является символом мужского начала (ср. Зевс-Громовержец) (в то время как аромат — признак женский). Таким образом имя Кузнец-Гром говорит о квинтэссенции мужской сути у его владельца.

Уместно вспомнить о другом историческом персонаже. Имя среднеазиатского правителя эмира Тимура (прав. 1370-1405) часто встречается в форме Тимур-ленг, т.е. Железный хромой или Железо-Хромец. Железо — металл, металлический предмет, меч (кстати, выкованный кузнецом) — “мужской” символ. Правда, как материал оно скорее символизирует Сына, а не Отца (с. 514-515). А вот хромец — припадающий на одну ногу — явное указание на “одноногого змея”, Отца-Дракона — божество из корейского мифа о Женщине-Солнце и ее родителях, олицетворяемое в ритуале жрецом.

Итак, и тангутский вариант имени Чингис хана Темучин, и имя Тимур-ленг, как бы реалистически их ни объясняли, суть имена сакральные, хотя, возможно, происходящие из разных мифологических структур. (*Примеч. О. Васильевой*).

Чингис хан и императрица*

Тангутское государство с его высоко развитой культурой, видимо, очень импонировало неграмотному Чингис хану, проведшему все свои походы верхом на коне. Великий Чингис хан завоевал территорию, простиравшуюся от Тихого океана до Каспийского моря, которая по своим размерам превосходила завоевания другого великого полководца древности, Александра Македонского, жившего за полторы тысячи лет до Чингис хана. В отличие от высокообразованного Александра Чингис хан был неграмотен, что однако, по-видимому, не мешало ему высоко ценить культуру и стремиться к тому, чтобы созданная им империя<...> Так, например, известно, что именно Чингис хан повелел ввести в употребление уйгурскую письменность и вести на ней официальную документацию.

Для наших целей следует вспомнить хронологию походов Чингис хана. Объединив в 1206 г. под своей властью Монголию, он начинает свои завоевательные походы. Сначала против ближайших соседей – уйгур (1207) и китайцев (1211), а затем – на запад.

По мнению монгольского ученого Ургунгэ Онона, слово «монгол» до 1206 г. было названием племени. После того, как Чингис хан стал Великим Каханом, это название стало синонимом государства до 1271 г., когда Великий Кахан переименовал его в «династию Юань», и с тех пор слово «монгол» употребляется в значении народа в широком смысле этого слова [Ургунгэ Онона 1990:1, прим. 1]

Как известно [Dunnell 1996: 214], все сведения по истории тангутского государства (1032– 1227) основаны исключительно на китайских источниках. Однако в последние годы постепенно начали вводиться в научный оборот и собственно тангутские материалы [Кычанов 1987–1989, Кепинг 1991], доступ к которым ранее был затруднен из-за сложностей понимания текста, написанного недешифрованным языком. Естественно предположить, что прочтение тангутских источников прольет дополнительный свет на многие неясные места в истории не только тангутов, но и сопредельных с ними народов.

* Статья не закончена. *(Примеч. составителя.)*

Ниже я предложу свою гипотезу о смерти и о месте захоронения Чингис хана, проблеме, которая в течение многих десятилетий занимает ученых. В источниках обстоятельства смерти Чингис хана излагаются весьма противоречиво – место, где он похоронен, засекречено [Boyle 1970] или неизвестно, а некоторые тексты сообщают по несколько возможных мест его захоронения. В 1990 г. на поиски могилы Чингис хана в северную Монголию к горе Бурхан Халдун была отправлена оснащенная по последнему слову техники совместная японо-монгольская археологическая экспедиция [Severin 1991: 65], однако как будто и она не дала результатов.

Моя гипотеза сформировалась в результате дешифровки собственно тангутского названия тангутского государства, а именно «Великое государство Белого и Высокого». По моему мнению, это название в зашифрованном с помощью омонимов виде передает идею единства мужского и женского начал, и название государства следует понимать как «Великое государство [единства] мужского и женского начал». Такая интерпретация названия позволяет предположить, что тангутское государство было тантрическим буддийским, где основание государственности покоилось на незыблемом единстве мужского и женского начал, реально персонифицированном в брачном союзе императора с императрицей.

Каждый, кто в течение длительного времени занимается тангутскими исследованиями, непременно проникается пониманием того факта, что это была чрезвычайно высокая по уровню развития, во многих отношениях уникальная культура. Более того – те, кто сталкиваются с тангутской культурой, определенно подпадают под ее обаяние. Первым это заметил русский путешественник П.К. Козлов, открывший захоронение, в котором содержались сокровища тангутского государства.

Всего за двести лет своего существования в этом государстве была создана собственная иероглифическая письменность, насчитывающая около шести тысяч иероглифов [1], был переведен весь буддийский канон (что не было сделано в двух других некитайских династиях – Ляо и Цзинь, – каждая из которых также имела свою собственную письменность), были открыты тангутские и китайские школы, даже Академия наук, тиражи книг насчитывали десятки тысяч экземпляров, делались переводы с китайского и тибетского языков, филологическая наука по своему уровню была выше китайской, свидетельством чего являются разного рода словари, сохранившиеся до наших дней. Тангутское искусство сохранилось в прекрасных образцах скульптуры, как в храмах на территории бывшего тангутского государства, так и в коллекции Эрмитажа. В особенности сильное впечатление производят тангутские иконы на буддийские сюжеты, многие из которых представляют собой подлинные образцы высокого искусства. Монастыри и башни XII в. на территории бывшего тангутского государства демонстрируют высокий уровень архитектуры. Что же касается тангутской музыки, то известно, что она так понравилась Чингис хану, что он выбрал именно ее для исполнения при своем дворе [Dunnell 1996].

Сами тангуты называли свою страну «Государством десяти тысяч секретов», что, по-видимому, было связано с тем, что свое тайное тантрическое знание они зашифровывали, и оно было доступно только избранным.

И в этой связи я всегда задавалась следующими вопросами:

1) Почему из трех некитайских династий (Ся, Ляо и Цзинь) только для Ся, т.е для тангутского государства, не была составлена специальная династийная история, тогда как такие истории были написаны для Ляо и Цзинь?

2) Почему в китайских источниках тангутское государство не называется «Великое государство Белого и Высокого», а для его обозначения употребляется китайское слово Xia?

3) Почему в изложении § 268 «Секретной истории монголов» ощущается определенная причинно-следственная связь между действиями Чингис хана, направленными против тангутов, и его смертью?

4) Почему так жестоко расправились монголы с тангутами?

5) Почему существует определенное несоответствие между утверждением «Секретной истории монголов» о поголовном истреблении тангутов и цветущими тангутскими городами, которые увидел Марко Поло всего через несколько десятилетий после этого?

Для того, чтобы более ясно изложить мою гипотезу, я должна напомнить события, происшедшие в тангутском государстве в последние двадцать лет его существования (Dunnell 1996: 205-13):

1209 – первое большое монгольское наступление на тангутов.

1210 – тангутский император Wei-ming An-ch'iian (Hsiang-tsung) признал себя вассалом Чингис хана и передал ему в жены свою дочь Чахэ.

1211 – тангутский император Wei-ming An-ch'iian (Hsiang-tsung) умер при странных обстоятельствах.

1217 (1218?) – монгольские войска вторглись в пределы тангутского государства и дошли до его столицы. Именно в это время тангутский министр Аша Гамбу сказал ставшие впоследствии знаменитыми слова, которые Чингис хан так и не мог простить тангутам: «Твоя сила уже не может (действовать), ваном быть не можешь» (так у Ширатори – проверить по словарю).

1223 – Wei-ming Tsun-hsii (Shen-tsung) отрекся от престола в пользу своего сына Wei-ming Te-want (Hsien-tsung).

1225/1226 – последний монгольский поход на тангутов, который, как подчеркивает «Секретная история монголов», вел сам Чингис хан. Именно во время этого похода Чингис хан заболел. Поход был приостановлен, и к тангутам были направлены монгольские послы с тем, чтобы призвать к ответу за неуважительные слова Аша Гамбу (как считает Р. Даннел (1996: 211), это было сделано для «спасения лица» (a face-saving measure)). Но Аша Гамбу не покаялся, а, наоборот, стал вызывать монголов на сражение, что привело в бешенство Чингис хана, и он поклялся отомстить тангутам. Во время этого похода Чингис хан, пленившись кра-

сотой тангутской императрицы, взял ее в жены.

1226 – Wei-ming Te-want умирает от страха. На престол вступает Wei-ming Hsien.

1227 – капитуляция столицы тангутского государства.

Такова хронология событий согласно китайским источникам. Однако кроме китайских источников, существуют также и монгольские, в которых содержатся весьма существенные для данного исследования сведения, – я имею в виду монгольские летописи XVII и XVIII вв., в которых сохранились предания, рассказывающие о последнем в жизни Чингис хана походе, походе на тангутов. Это – «Алтан тобчи» Лубсан Данзана, две анонимные летописи «Алтан тобчи» и «Шара туджи» (все три рукописи относятся к XVII в.), а также «Алтан Тобчи» Мэргэн гэгэна (XVIII в.).

Во всех летописях XVII в. упоминается жена последнего тангутского правителя Шидургу-хана по имени Гурбэлджин Гоа, которую Чингис хан взял в жены. Шидургу хан предупреждает Чингис хана, чтобы тот обыскал его жену, начиная с «черных ногтей». Однако только автор летописи «Шара туджи» осмеливается сказать, что Гурбэлджин Гоа оскопила Чингис хана: «Гурбэлджин Гоа-хатун к потаенному месту своему прижав щипцы, тайному месту Эдзэна (т.е. Чингис хана – К.К.) вред причинила». Гурбэлджин Гоа утопилась в Хуанхэ, после чего эта река стала называться в ее честь Хатун-гол, т.е. Царица-река. Согласно текстам «Алтан тобчи» XVII в. тело ее нашли (однако в летописи «Шара туджи» его не находят). Каждый принес по мешку (лопате) земли, и насыпали холм, который назвали Тэмуролхо.

Несколько по-другому трактуется эта история в летописи XVIII в. «Алтан Тобчи» Мэргэн гэгэна, которую автор публикации считает «античинги».

Следует особо отметить тот факт, что в «Секретной истории монголов» нет истории, связанной с Гурбэлджин Гоа, имя которой в этом тексте не упоминается вообще, и, соответственно, ничего не говорится об оскоплении Чингис хана.

В конце XIX в. известные русские путешественники и исследователи Центральной Азии Н.М. Пржевальский (1871 г.) и Г.Н. Потанин (1893 г.) увидели и описали этот холм, который по-прежнему назывался Тумуралха, что, как пишут путешественники, по-монгольски значит «железный молоток». Оба путешественника описывают искусственный куполообразный холм на берегу Желтой реки примерно в 15 километрах от озера Цайдемин-нор. Пржевальский на карте указывает место, где находится могила, с сопроводительной надписью. Потанин даже публикует фотографию этого холма с надписью «Чао-джюн-фын, могила жены Чингис хана вблизи Гуйхуа-чэна» [Потанин 1893]. Этот могильный холм окружностью в 370 метров и высотой около пятнадцати метров возвышался среди равнины и был виден издалека. Согласно легенде, записанной путешественниками, у одного из монгольских князей была красавица жена,

которая так понравилась великому завоевателю Чингис хану, что он грозил войной, если муж не уступит ее. Монгольский князь отдал свою жену, но она оскопила Чингис хана и бросилась в воды Желтой реки, отчего река стала по-монгольски называться Хатын-гол, т.е. Царица-река.

Итак, монгольские предания, записанные в XVII в., через двести с лишним лет получили вещественное подтверждение в записях русских путешественников.

Сведения о тангутских походах Чингис хана из китайских династийных историй, материалы монгольских рукописей XVII в., подтвержденных через двести с лишним лет в записях русских путешественников – эти данные, рассмотренные через призму собственно тангутских представлений о своем государстве, позволили мне построить гипотезу, касающуюся последних лет жизни Чингис хана и его смерти.

Монгольские войска, впервые вступили на территорию тангутского государства в 1205 г., когда страна продолжала переживать период своего наивысшего расцвета. Можно представить себе состояние завоевателей, воочию увидевших огромный культурный «разрыв» между ними и их ближайшим соседом – бесписьменный монгольский народ, только что создавший свое кочевое государство, с одной стороны, и изысканная цивилизация тангутов, с другой.

Монголы безусловно ощущали превосходство тангутов. Видимо даже то, что тангуты были высокого роста (а этот факт неоднократно подчеркивается в тангутских одах), раздражал низкорослых монголов. И чувство собственной неполноценности однажды прорывается в тексте «Алтан Тобчи» в следующих словах Чингис хана: «Ножами переколите гордых, *задравших подбородки* (выделено мной – К.К.) тангут-вельмож ». (Шастина, 1973: 237) [2].

Тангутское государство, видимо, произвело сильное впечатление на Чингис хана, который ко времени своих походов на тангутов мог сравнивать их с другими, уже покоренными к этому времени народами. Он стремился, по-видимому, многое перенять из тангутской культуры. Так выше уже говорилось о том, что при своем дворе Чингис хан использовал тангутскую музыку, – так во всяком случае утвержают китайские источники [Dunnell 1996]. И этот, на первый взгляд не очень существенный факт, по сути своей очень знаменателен: дело в том, что использовав тангутскую музыку, Чингис хан заимствовал этим и ритуал тангутского государства. Такой вывод можно сделать на основании употребления в тангутских одах слова *tshon* «музыка», где оно встречается в сочетании *ti tshon* «музыка ритуала» и *tha tshon* «великая музыка».

Возможно, что тангутскся легенда о соединении прародителей императорского тангутского рода на горе также привлекла внимание Чингис хана, который, утверждая древность своего рода, вслед за тангутами возводит свое происхождение к предкам, соединившимся у истоков реки Онон, протекавшей у горы Бурхан-Халдун (§ 1 «Сокровенного сказания

монголов»), т.е. и здесь та же идея о соединении женского (река) и мужского (гора) начал.

Однако самым значительным и показательным является заимствование, касающееся самоназвания народа – «монгол». По поводу происхождения этнонима «монгол» высказываются противоречивые мнения. По-видимому, он появляется только при Чингис хане. И в этой связи мне кажет очень интересным забытое мнение Д. Банзарова [Банзаров: 72-7], согласно которому это слово естественно распадается на две части – «Мон» и «гол», т.е. «река Мон». Таким образом, слово «монгол» произошло от реки, где жил этот народ. Однако, как пишет Банзаров, такой реки на картах нет, есть только гора Мон, которую также называют «Мона хан», т.е. царь гора. Эта гора расположена в южной Монголии на северном берегу Желтой реки против области Ордос. Далее Банзаров пишет: «Около этой горы должна протекать эта река, которая называлась и может быть теперь называется Мон-гол; по крайней мере в XV-м столетии она называлась этим именем. Доказательством этому служит то, что одно поколение, поселившееся около горы Мона-хан и составлявшее один из шести тумэнов (корпусов, союзов) получило название Монголии по месту своего кочевания». Из слов Банзарова ясно, что есть гора Мон, а наличие реки Мон он только предполагает.

Напомню, что в составе названия своего государства тангуты заменяли иероглиф, обозначающий священную гору, омонимичным иероглифом со значением «река». Это делалось для того, чтобы подчеркнуть неразрывное единство мужского и женского начал – основную идею тантрического символизма, пронизывающего все мироощущение тангутов.

Монголы, по-видимому, пытались скопировать тангутскую идею, выбрав гору Мон (расположение этой горы вопрос очень интересный), которую они назвали рекой, что, видимо, было сделано с той же, что и у тангутов, целью, и связали свой народ с названием этой горы-реки. Однако невозможно было скопировать то изящество и красоту, с которыми в тангутской иероглифической письменности один иероглиф записывался другим, омонимичным первому. Поэтому до тех пор, пока не было дешифровано название тангутского государства и не стала понятной идея, которой руководствовались тангуты, называя свое государство «Великим государством Белого и Высокого», невозможно было понять, откуда произошло слово «монгол». По-видимому, Чингис хан назвал свой народ «монгол» по выбранной им священной горе, которую он, следуя заимствованной у тангутов тантристской символике, назвал рекой.

Эта гора находилась не в Монголии, а за пределами ее, и местонахождение ее было чрезвычайно символично – на стыке трех, как, это хотел представить Чингис хан, великих цивилизаций – Китая, Монголии и «Великого государства Белого и Высокого» и, что тоже интересно отметить, на равном расстоянии от Ханбалыка (Пекина) и Иргай (Иньчуань). Видимо, замысел Чингис хана состоял в том, чтобы, представив монголь-

ский народ как зародившийся на границах проживания трех народов, обосновать этим его право на власть над своими соседями.

Как явствует из «Секретной истории монголов» Чингис хан почитал две горы – Бурхан Халдун (вершина в горной цепи Хэнтэй в Монголии), откуда пошел его род, и гору Мун (Мон). Здесь нас будет интересовать только гора Мун. О ней говорится в «Секретной истории монголов» (приведены примеры из «Алтан Тобчи») в следующих контекстах:

1) Когда Чингис сам (это обстоятельство подчеркивается в монгольских сказаниях) повел войска на тангутов в 1227 г. (в год свиньи сказано в «Алтан Тобчи» – неувязка с Даннелл – у нее этот поход был в 1225/1226) проезжая гору Мун, он сказал [Шастина 1973: 236]:

Вот убежище, когда в государстве беспорядки,
Вот кочевье, когда в государстве мир,
Вот раздолье для медведей и оленей.

Тот же текст у Bawden (p. 137): «After this, in the dog year, the Holy Lord set his foot soldiers in motion, and in the pig year, taking the Qoeen Yisui, he set out, leading his armies himself. The Holy Lord saw the peak of Muna and said: "For a troubled country here is a refuge here; for a peaceful country there is a settlement... Now there is an assembling-place for luring stags"».

2) Именно у этой горы застряла повозка с телом Чингис хана, и ее никак не могли сдвинуть с места («Алтан Тобчи» – Шастина 1972: 241). Bawden (p. 144): «As they came praising him, they reached the marshy ground of Muna. The wagon stuck up to the hub and they could not move it. They harnessed strong horses of the Five Colours to it, but could not get it out. While the great massed people were in sorrow...»

Bawden (p. 145-146): «When the Holy Lord was going thence by reason of his having been pleased and given an order (сноска: «The reference is to Ginggis' remarks about Muna... – these words signified his wish to be buried at this spot») the wagon had just then stuck up to the hub. Giving out a false report to the great peoples, they buried there, it is said, the shirt he wore, his tent, and one of his two stockings. As to his real corpse, some say they buried it at Burqan Qaldun, some say they buried it at a place called Yeke Otog to the north of Altai Qanand to the south of Kentey Qan».

Таким образом, эта гора упоминается и в начале последнего похода Чингис хана против тангутов, и в конце этого похода, когда тело Чингис хана везут для захоронения в Монголию.

Согласно Шастиной (с. 370, примеч. 67) Муна – горный хребет в районе Урат. Гора Муна-хан этого хребта почиталась монголами, с ней связана приведенная в тексте легенда о Чингис хане. Существовал особый культ горы Муна-хан, считавшейся местопребыванием хозяина-владыки этой горы, что является пережитком шаманского культа гор. Подробно о культе Муна-хан, специальных церемониях и призываниях, сочиненных

известным автором XVIII в. ламой Мэргэн Даянчи, (см. Банзаров, Собр. соч., с.71 и Bawden, Two Mongol Texts, p. 25-26)

[О Чахэ – обычно переводят как «дочь», хотя в оригинале нет слова «дочь» – есть только «женщина» (Ширатори (китайский текст в книге, с. 295) тоже не приводит слова «цзы» , а говорится о «нюй», а в примечании (с. 297) приводятся два мнения по поводу Чахэ – в обоих, указывается, что это хуанхоу – т.е. императрица<...>]

Примечания

[1] Я всегда сомневалась в возможности только за один год, как это утверждается в китайских источниках, составить такую сложную систему письма, как тангутская, где почти половина из всех имеющихся иероглифов представляют собой омонимы для шифрования.

[2] Эти слова отсутствуют в издании «Алтан Тобчи», опубликованном К.Р. Бауденом (Bawden 1955: 140).

The Guanyin Icon (Chinggis Khan's Last Campaign)

P.K. Kozlov's excavations in 1909 revealed that the suburgan (Mongolian for stupa) outside the city walls of Khara Khoto contained both Tangut written material and Tangut art objects [1]. It goes without saying that these two parts of the Tangut heritage, originating from the same site, represent a single source of information on the Tanguts and, as such, should be studied in their unity. However, to the best of our knowledge, no such study has been made so far.

This is partly due to the fact that from the very beginning in 1909, when the Tangut treasure was transferred from Khara Khoto to St.-Petersburg, the written material and the artistic and archaeological material were separated and given to different institutions: the Asiatic Museum (now the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences) and the Ethnographic Department of the Alexander III Russian Museum. In 1933, the artistic and archaeological items were given to the Oriental Department of the State Hermitage Museum.

The Guanyin Moon in Water painting held in the State Hermitage Museum (X-2439) was first published in the well-known catalogue, *Lost Empire of the Silk Road: Buddhist art from Khara Khoto* in 1993. Since then it has twice been described by K.F. Samosyuk [3].

Her approach is that of an art historian. Our description differs in that it is not an iconographical study but rather an attempt to connect the scenes depicted in the painting and to put the scenes into an historical context.

Despite the fact that the «Great Conqueror», Chinggis Khan, lived nearly eight hundred years ago, his personality still attracts a lot of attention. So far the main source materials used for reconstructing the life and military success of Chingghis Khan are the «Secret History of the Mongols», Chinese dynastic histories compiled in the mid-fourteenth century, and the writings of Persian historians such as Rashid al-Din and Juvaini. Indeed all the books on Chinggis Khan repeat the same facts which are known mainly from the above mentioned sources.

There is only one exception – the last period in Chinggis Khan's life, which includes his final campaign against the Tanguts (1226–1227) and his death in course of the campaign, which appears to be rather obscure. In different sources conflicting reports are given. It is said that he was wounded in the knee, that he

succombed to an unknown illness, that he was killed by a lightning strike, and that he died after he was thrown from his horse. There also exists a legend that he was emasculated by a Tangut Empress but, since it was not corroborated by any written sources, this oral tradition was not taken seriously.

The last period of Chinggis Khan's life is intimately connected with the Tangut (Xi Xia) Empire (1032–1227), since the aim of his final campaign was the annihilation of the Tangut state itself; and the mystery of his death, which,

The Guanin icon.
The State HermitageMuseum

according to historical sources occurred on the territory of the Tangut state, is closely associated with the mystery of the fall of the Tangut Empire. But never before has any Tangut written source been used to reconstruct Chinggis Khan's last campaign. This is partly because of the widely belief that all Tangut historical records which certainly must have existed in the Tangut court, perished in the flames of the Mongolian invasion. And thus far we have discovered no traces of any historical records written in Tangut script.

There are, however, some Tangut indigenous texts, which though not historical records, show how the Tanguts themselves saw the dramatic events which had preceded the 1226–1227 Mongolian campaign. These are reports by officials and poetry. It is precisely these Tangut texts that provided the starting point for this research.

All the Tangut sources, whether artistic or literary, came from a single site. They were hidden in a suburgan, outside the walls of the city of Khara Khoto, half buried in the sands of the Gobi [4].

For a long time it was assumed that the Tangut treasure was hidden to save it from Chinggis Khan's troops and therefore it was supposed that everything in the suburgan dated from before 1227, i.e. before the fall of the Tangut State. It was widely believed that Khara Khoto ceased to exist in 1227, despite the fact that Stein plainly stated, «Amongst the miscellaneous fragmentary documents in Chinese which were picked up from refuse heaps within the ruined town [there were] nine bearing exact dates. These dates all fall within the period of the Yuan or Mongol dynasty and extend from AD 1290 (or possibly 1266) to 1366».

Subsequently, L.N. Menshikov revealed that the latest date in documents from Khara Khoto (now in the Institute of Oriental Studies, St Petersburg) was AD 1371 [5]. In the *Lost Empire* catalogue, there is a painting of a crowned Buddha (pl. 59) with a Chinese coin dated 1378–1387 in his right hand, which was found in the suburgan.

And when the text of a Tangut ritual song was discovered which mentions Chinggis Khan, the Tangut heir and the Thags-pa Lama's death (which occurred in 1280), this was further confirmation of the fact that the second loading of the suburgan was made much later than 1227.

Today it is quite clear that the suburgan, which held such unique material, was loaded twice. It was first built, in the normal way, as a burial place for a high-ranking nun, a poet who compiled Tangut ritual songs and lived sometime at the end of the 12th and beginning of the 13th centuries. It was later broached because of the need to put the Tangut treasure inside, in the face of apparently inevitable destruction by Chinese troops when the Yuan dynasty was falling to the Ming.

We suggest that the second loading of the suburgan was made in the last decades of the 14th century. Thus about 150 years passed between 1227 and the second loading of the suburgan. In the course of these long years, the Tanguts had been compiling ritual songs and making pictures about what had really happened in the Tangut State: telling their own history in writings and art objects. These materials put into the suburgan represent their message to posterity. They wanted

us to know what really brought their State to an end.

Chinese sources claim that Chinggis Khan led his last campaign against the Tanguts because they had not fulfilled their promise to send the Emperor's son and heir as a hostage to the Mongols. However, in the St. Petersburg collection there are some indigenous Tangut texts which, though not historical records, show how the Tanguts themselves saw the dramatic events which preceded the 1226–1227 Mongolian campaign. These texts include a report by the military commander of the Khara Khoto garrison dated to the 2nd moon, 1225, and the ritual song mentioned above.

The information contained in these Tangut texts is surprising. They state that a hostage was indeed sent to the Mongols: a little boy, the Tangut heir, son of the last-but-one Tangut Emperor Dewang (1223–1226). The child was less than ten years old at the time. He was ruthlessly killed by the Mongols, and the ritual song states that his body was stripped by carrion and his bones «are still lying there». These reports stand in complete contrast to the Chinese dynastic histories which covered up this murder. Thus as far as Tangut history is concerned, Chinese dynastic histories must be used with care, and in conjunction with other sources. In the light of this, it is interesting to note that the Chinese never compiled a dynastic history for the Tangut, as they did for other non-Chinese regimes such as the Liao and the Jin.

By the beginning of Chinggis Khan's campaign, the Tangut heir had been killed and his father, Dewang, died of fear in 1226. According to the Tangut world view reflected in their indigenous name for their state, «The Great State of White and Lofty» which stands for the great union of female and male principles, personified respectively by the Tangut Empress and Emperor [6], with no Emperor and no heir, in the eyes of the Tanguts, their State ceased to exist. But the Tangut Empress was alive and the revenge she undertook was also in keeping with the Tangut world view. Having been taken by Chinggis Khan into his harem, she emasculated him. This act was more terrible than mere murder. It was a ritual act to ruin his empire.

In Far Eastern cultures, the state of health of the Emperors was crucial to the prosperity of the State, especially where his masculine potential was concerned. The health of the Emperor was believed to provide a good crop and ensure harmony amongst the people. Perhaps in order to demonstrate his virility, Chinggis Khan always took one of his Empresses with him on his campaigns. Being emasculated, Chinggis Khan lost his right to rule. He had been seen as the original Cakravartin with supernatural powers; his charisma originated from the light of the sun and moon and a woman took it all away.

The story of the emasculation of Chinggis Khan by the Tangut empress is widely known in Mongolia. Russian travellers at the end of the 19th century have written down many variations of the story and today it is common knowledge.

Now let us turn to the Tangut painting from the suburgan in Khara Koto. The image of Guanyin occupies the centre of the painting, slightly to the left. The Boddhisattva sits in the well-known posture oflalitasana (or «royal ease»). As

H.A. van Ort states, «In early Buddhism the Bodhisattva Avalokitesvara was represented as a man. Under the influence of Chinese legends and as his main function was to show universal piety, the conception of Guanyin in China became more or less that of a female deity. The typical female forms, however, are never clearly defined except in the soft lines of the whole figure and the feminine-shaped lines of the face» [7]. When we look at the Moon in Water Guanyin, we see a beautiful feminine face, with no moustache, and a clearly-defined right breast. Her hands are soft, her arms are plump: all these are feminine attributes and the overall impression conveyed is that of a beautiful woman. She is looking downward, with an emotion-less expression.

According to Tangut legends collected by Russian travellers, the Tangut Empress who in these legends was connected with Chinggis Khan's death, was regarded by the Tanguts as the embodiment of Guanyin and we suppose that the Tangut empress is shown here as Guanyin.

Above, to her left, standing on a cloud in the heavens, his head surrounded by a halo, is a little boy with the characteristic tufted hairstyle of a child. He is certainly not the boy Sudhana (Shangcai tongzi) [8] who frequently accompanies Guanyin, because of his elevated position. Here, he is in the sky, not, as normally depicted, beneath the Guanyin. His position, the cloud and the halo all indicate that he has passed away. He stretches his hands towards Guanyin. We suggest that here we see the Tangut heir, «a boy under ten» who was sent as a hostage to the Mongols who ruthlessly killed him. We may suppose that the Tangut Empress, here embodied as Guanyin, is his mother.

There are two scenes in the lowest register of the painting. We will begin with that on the right, a characteristic starting point [9]. We see here a pair of horses and a group of people beside a freshly-dug, open grave. In our opinion, this pair of horses (a pale coloured mare and a black stallion) is an allegorical depiction of Chinggis Khan and the Tangut Empress. Behind the stallion is an unusually large banner. According to Samosuyk, «Bunchuk [banners] from ancient times were an attribute of military power in the steppes» [10]. She has already noted the disproportionate height of this banner. Assuming that it belongs to Chinggis Khan, the height is not surprising since his military power was enormous. Chinggis Khan's «nine-streamered white flag» [11] was set up as a sign of his dignity when he arrived at a place and the streamers fluttered free in the wind. There are some fine depictions of Mongolian armour and similar flags in Edinburgh University's Raschid al-Din manuscript [12].

It is known that besides the white banner Chinggis Khan had a black banner as well – *Khara sulde,* which represented the embodiment of his charisma [13] which was belived to stay in the finial at the top of the banner [14]. The finial was in the shape of the sun and moon. Charisma, in Mongolian *sulde,* is supposed to originate from the light of the sun and moon. The black standard in the picture with no sun and moon but a vajra instead probably symbolises the fact that Chinggis Khan's charisma had gone.

Turning to the horses, we see that the stallion has a very bright harness:

despite his size and strength, his round and staring eyes suggest a state of fear. This is in sharp contrast with the mare, which is calmly grazing. Her four feet are not flat on the ground, her hind legs are obviously in the air, as if she has thrown her rider which ties in exactly with the words of the «Secret History of the Mongols» in Paul Kahn's translation.

> Later that winter as they approached the land of the Tanghut,
> Chinggis Khan was hunting wild horses in the Arbukha region,
> Riding his horse known as Red-Earth Gray.
> As some soldiers drove the wild horses out from the bush
> Red-Earth Gray *bolted and threw Chinggis Khan to the ground.*
> The fall caused him a great deal of pain
> And he pitched his camp there at Chogorkhad [15].

Thus, these two sources, pictorial and literary, support each other, both presenting the story that Chinggis Khan died as a result of being thrown from his horse. The horse is a metaphor for the Tangut Empress.

Horses were crucial to Mongol and Tangut life. In modern Mongolian songs we encounter phrases which indicate that a Mongol loves his horse as much as his girlfriend, in other words horses were regarded as beloved females. Riding a horse is compared with copulation (a man is in the upper position) and if a woman does not want a certain man, she «throws» him off, as we see the mare doing in the painting. There is one more corroboration for the special relations between these horses: according to M.I. Nikitina, in the Far Eastern cultural tradition, a «dark container» symbolises the female principle, whereas banners, sticks and poles represent the male principle. Attached to the mare's saddle is a long cylindrical container of some sort, a «dark container», and the stallion has a banner.

The stallion, which we suppose to personify Chinggis Khan stares at the people dancing and playing musical instruments beside the grave, particularly at the man in red who we see full-face, and who occupies a central position in the circle. His *tufa* hairstyle is characteristic of Tangut ethnicity and especially convincing are his Tangut features. Compare his turned up nose with those of the butchers in a Tangut woodblock print [16]. We suggest that he is a personification of the whole Tangut people.

Previous scholars have suggested that the last major figure in the painting, in the bottom left-hand corner, is a Tangut emperor, accompanied by a boy. The emperor wears a green robe with golden dragon medallions. He has a black hat similar to an official hat and what is most striking is that he wears a kind of slippers, perhaps made of straw. Were these «slippers» the characteristic shoes for the deceased? They are in marked contrast to the shoes worn by the boy at his side or the gentleman depicted in another famous Tangut painting [17].

The emperor's features, a projecting forehead and long crooked eyebrows are neither Tangut nor Chinese and, indeed, he may be wearing a mask, seen in the light line stretching from his ear along his lower jaw. Where the boy and the dancing

Tanguts have normal complexions, that of the Emperor is livid and pale. He holds a censer with burning incense and whilst he is standing on a cloud, which presumably indicates that he is dead, the lack of halo is very significant, since a deceased Tangut emperor would certainly have been depicted with a halo.

He stands half-bent, almost crouching, in a posture of supplication. This pathetic posture may be compared with figures in the painting where the Tangut Emperor and Empress are shown standing straight and upright [18]. He is pleading with Guanyin who is unmoved but continues to point towards the grave.

It seems that the whole picture conveys Tangut ideas about the last years of the Tangut empire and the end of Chinggis Khan, and in order to place these important ideas in context, it is necessary to start with some general information on the Tanguts, since so far not much is known about their state and the culture they had created. First of all let us turn to the ethnonyms by which this people is known.

The Mi-nia people and the Mi-nia state

The problem of the ethnonyms is of the utmost importance, since there is a variety of designations for the people and the state used in different literatures. In academic literature this people is known by two ethnonyms: Tangut and Xi Xia (or Western Xia). Russian and Western scholars mainly use the term «Tangut», whereas the collocation «Xi Xia» is exclusively used by the Chinese scholars. But both Tangut and Xi Xia are names which were used by those who had destroyed their state or conquered them: Tangut used by the Mongols and Xi Xia or Xia by the Chinese.

It is also to be stressed that in literature, besides Tangut and Xi Xia [19] there are two further designations for the state – Hexi (meaning West of the Yellow River) and Qashin (variant – Kashin), a Mongolian designation, seemingly a corrupted version of Hexi [20].

However in Tangut indigenous texts we find the self-appellation, Mi, or Mi-nia and the the Tibetans called them Mi-nia. The collocation «Mi state» is widely used in the Tangut encyclopedia «The Sea of Meanings Established by Saints» and in the Tangut Codex. The two-syllable word Mi-nia is used in Tangut poetry (odes and ritual songs).

As Tangut studies are rapidly developing, it is high time that their own terms be introduced into academic and popular literature. By introducing their self-appelation we may be seen to do justice to their terrible fate and their efforts to convey their own story.

I propose that we use the term Mi-nia, since the two-syllable term is more euphonious, and it was used by a related people, the Tibetans, though we must remember that Mi-nia is rather a poetic ethnonym. And we should also bear in mind that the Mi in Mi-nia is not the same word as Mi, the single-syllable word used to designate the Tangut/Xi Xia. The two words are even not homophonous, belonging respectively to the rhyme 28 and 10, both second tone. Below we will use the term Mi-nia for Tangut and Xi Xia, as well as He-xi and Kashin.

Message to posterity

The Mi-nia culture is the last lost civilization of the Old World. In sharp contrast with the last lost civilization of the New World (Mayan), which has been meticulously studied and widely popularized, almost nothing is known about the Mi-nia outside the small team of specialists working on the subject in different countries (mainly Russia, China, Japan and the USA). It is therefore often defined as a «mysterious kingdom».

But the Mi-nia Empire (1032–1227) was every bit as significant in the history of Central Asia as the Mayan was to Central America, and the culture it created no less fascinating. On the basis of my life-long experience of work on Mi-nia materials, I would define their culture as exquisitely sophisticated. Once revealed to the public and popularized, it certainly will occupy its due place in the world history.

The apparent total annihilation of the Mi-nia state and civilisation forms part of the world-wide legend of Mongol ferocity, which arises in part from the text of the «Secret History of the Mongols» which gives a picture of terrible destruction. As a result it was automatically assumed that all the Mi-nia treasures found sealed in the suburgan in the abandoned city of Khara Khoto, must have dated from before 1227 and Chinggis Khan's last campaign against the Mi-nia.

But when the Russian scholar Professor L.N. Menshikov began working on the Chinese-language material from the famous suburgan, he found a lot of documents dating from *after* 1227 the latest text being from 1371, about a century and a half after the destruction of the Mi-nia state.

Professor Menshikov described more than 24 Chinese documents apparently concerned with local administration bearing dates between 1304 and 1371 [21]. He also found over 50 Chinese texts which, despite not being dated, obviously belong to the Yuan period.

Despite this, the idea that everything in the suburgan must be dated prior to 1227 was difficult to dislodge. Professor Menshikov explained the very late dates on the documents by the fact that they were found not in the suburgan, but somewhere else in Khara Khoto. And the original excavator, Kozlov state that he found some written material in a rubbish heap.

In 1993, Dr. K.F. Samosyuk, curator of the Khara Khoto collection in the State Hermitage Museum, attributed one of the pictures from Khara Khoto, a Crowned Buddha with a coin of Chinese type apparently bearing an inscription in Chinese indicating the reign period Tianyuan (1378–1387), to the last quarter of the fourteenth century [22].

In the same publication Dr. Samosyuk stated: «Most of the paintings in the collection date from the 11th through 13th century while the majority of the fragments of porcelain with cobalt decorative glazing are of the 14th century. No painting is of a later date than 1378–1387; no Chinese text – later than 1371; no Tangut text – later than 1212». Thus, the idea that everything found in Khara Khoto is to be dated before 1227 was only very recently supplanted by the notion

that the city was still alive in the last quarter of the 14th century.

About five years ago, amongst the Tangut documents in the Oriental Institute, I found a Mi-nia ritual song «The Sacred Might Overcomes All the Neighbouring Peoples» which lists a number of historical figures such as Chinggis Khan and mentions the death of the Phags-pa Lama (1280). I believe that this ritual song was compiled somewhere at the end of the 13th or the beginning of the 14th century.

Such a large amount of varied material, most of it in perfect condition, produced much later than 1227, including the painting of the Crowned Buddha, a Mi-nia wood-block with no less than thirty «butterfly» pages which has preserved in a written form a Mi-nia ritual song and a lot of Chinese materials are unlikely to have been found amongst Khara Khoto's rubbish.

We may assert that at least the main part of these late dated items were found in the suburgan, which means that suburgan was loaded for a second time somewhere at the end of the fourteenth century. This second loading was of enormous significance to the Mi-nia for it included precious artefacts intended for posterity, carrying the message of what actually happened at the end of the Great State of White and High.

Notes

[1] The main ideas in this article were first presented at the meeting of the Circle of Inner Asian Art in SOAS, 16th May, 2001.

[2] For a description of the suburgan and its contents see the catalogue *Lost Empire of the Silk Road* (Piotrovskij, 1993).

[3] Samosyuk, 1997 and 2000.

[4] See *Lost Empire of the Silk Road* and Sir Aurel Stein's description in Innermost Asia.

[5] Menshikov 1984, p. 467.

[6] For details see Kepping, 1993.

[7] H.A. van Oort, *The Iconography of Chinese Buddhism in Traditional China,* Leiden, 1986, p. 1.

[8] See for example the So Ku-bang Avalokitesvara of 1323 in: Kirn Wonyong et al., *Korean Art Treasures,* Seoul, 1986, pi. 10.

[9] See for example Piotrovskij, 1993, pl. 77, TANG 376, Inventory 95.

[10] Samosyuk 1993, p. 139.

[11] Franke, 1978, p. 56.

[12] Talbot-Rice D. *The illustration to the World History of Rashid ad-Din*. Edinburg, 1976.

[13] Kramarovskij, 2000, p. 96.

[14] Kramarovskij, 2000, p. 68.

[15] Kahn, 1998, p. 161, our italics.

[16] Piotrovskij, 1993, pl. 77.

[17] Piotrovskij, 1993, pl. 63.

[18] Piotrovskij, 1993, pl. 61.

[19] It is interesting to note that in the children's computer game, «Age of Empires» «Tangut» and «Xi Xia» regrettably stand for different states.

[20] Strange as it may be, but even in some seroius literature on Chinggis Khan one finds a muddle of all known designations for the state. Thus, in the index to the «Chinggis Khan. The Golden History of the Mongols» (London, 1993) we find nearly all the possible names: Xi Xia Kingdom (p. 188), Tangqut clan (p. 187), Qashin, place (p. 186) without indication that all they stand for one and the same state. As a result, one gets an idea that Qashin was a Buddhist tribe whose ruler was Burqan Khan (Buddhist ruler) (p. 136) who had nothing to do with the Tangut state.

[21] Menshikov, 1984, p. 467.

[22] Piotrovskij, 1993, p. 234.

Библиография в сокращениях *

Алексеев 1966 — Алексеев В. М. Религия и верования старого Китая в народных изображениях: Китайская народная картина. М.

Банзаров 1955 — Банзаров Д. Собр. соч. М.

Ван Цзин-жу 1932 — Ван Цзин-жу. Сися яньцзю, ди и цзи. Бэйпин.

Владимирцов 1998 — Владимирцов Б.Я. Чингис хан // Чингис хан. СПб.

Горбачева, Кычанов 1963 — Горбачева З.И., Кычанов Е.И. Тангутские рукописи и ксилографы: Список отождествленных и определенных рукописей и ксилографов коллекции Института народов Азии АН СССР. М.

Громковская, Кычанов 1978 — Громковская Л.Л., Кычанов Е.И. Николай Александрович Невский. М.

Ким Бусик 1995 — Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М.Н. Пака. М.

Колоколов, Кычанов 1966 — Колоколов В.С., Кычанов Е.И. Китайская классика в тангутском переводе: Лун ю, Менг ци, Хяо тсин. М.

Кычанов 1968 — Кычанов Е.И. Очерк истории тангутского государства. М.

Кычанов 1970 — Кычанов Е.И. Гимн священным предкам тангутов // Письменные памятники Востока: Ист.-филол. исслед. М.

Кычанов 1974 — Вновь собранные драгоценные парные изречения: Факсим. ксилографа / Изд. текста, пер. с тангут., вступит. ст. и коммент. Е.И. Кычанова. М.

Кычанов 1977 — Кычанов Е.И. Докладная записка помощника командующего Хара-Хото (март 1225 г.) // Письменные памятники Востока: 1972. М.

Кычанов 1987a — Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное Процветание (1149–1169) / Изд. текста, пер. с тангут., исслед. и примеч. Е.И. Кычанова. М. Кн. 2.

Кычанов 1987b. — Кычанов Е.И. Государство и буддизм в Си Ся (982–1227) // Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. ст. М.

* Работы К.Б. Кепинг см. в Библиографии ее работ.

Кычанов 1989 — Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное Процветание (1149–1169) / Изд. текста, пер. с тангут., исслед. и примеч. Е.И. Кычанова. М. Кн. 4.

Кычанов 1994 — Кычанов Е.И. Памятники тангутской письменности и тангутская культура // Петербургское востоковедение. СПб. Вып. 5.

Кычанов и др. 1995 — Кычанов Е.И., Ли Фань-вэнь, Ло Мао-кунь. Шэн ли и хай яньцзю. Иньчуань.

Кычанов 1997 — Море значений, установленных святыми: Факсим. ксилографа / Изд. текста, предисл., пер. с тангут., коммент. и прилож. Е.И. Кычанова. СПб.

Кычанов 1999 — Кычанов Е.И. Тангутские источники о Хара-Хото // Страны и народы Востока. М.Т. 26. Центральная Азия. Кн. 3.

Ли 1986 — см. Li 1986.

Ли Фань-вэнь 1983. Сися яньцзю луньвэнь цзи. Иньчуань.

Меньшиков 1984 — Меньшиков Л.Н. Описание китайской части коллекции из Хара-Хото: Фонд П.К. Козлова. М.

Невский 1960 — Невский Н.А. Тангутская филология: Исслед. и словарь в 2-х кн. М.

Никитина 1982 — Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М.

Никитина 1994 — Никитина М.И. Корейская поэзия XVI–XIX вв. в жанре сиджо: Семантическая структура жанра. Образ. Пространство. Время. СПб.

Никитина 1996 — Никитина М.И. Миф о Матери-Свинье и ее Сыне и государственный ритуал переноса столицы в Когурё // Вестник Центра корейского языка и культуры. СПб. Вып. 1.

Никитина 1997 — Никитина М.И. Пэкческий Единорог в связи с мифом о Матери-Тигре и ее Сыне-Олене // Вестник Центра корейского языка и культуры. СПб. Вып. 2.

Нисида 1964 — Нисида Тацуо. Сейкаго но кенкую, сейкаго но сайкосей то сейкамоцзи но кайдо-ку. Токио. 1.

Пржевальский 1888 — Пржевальский Н.М. От Кяхты на истоки Желтой реки, исследование северной окраины Тибета и путь через Лоб-нор по бассейну Тарима. СПб.

Самосюк 2000 — Самосюк К.Ф. Две тангутские гравюры с изображениями императоров // Эрмитажные чтения 1995–1999 годов памяти В.Г. Луконина. СПб.

Софронов 1968 — Софронов В.М. Грамматика тангутского языка. М. Т. 2.

Та-цан цзун-ба и др. 1986 — Та-цан цзун-ба, Ван-цзюе-сань-бу. Хань цзанши цзи / Пер. Чэнь Цин-ин. Лхаса.

Терентьев-Катанский (в печати) — Терентьев-Катанский А.П. Тангутский словарь "Идеографическая смесь".

Тернер 1983 — Тернер В. Символ и ритуал. М.

Франке 1981 — см. Franke 1981.

Цай Мэй-бяо, ред. 1986 — Чжунго лиши дацыдянь. Шанхай.

Шастина 1957 — Джиованни дель Плано Карпини. История монгалов. — Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны / Ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М.

Шастина 1973 — Лубсан Данза. Алтан тобчи ("Золотое сказание") / Пер. с монг., введ., коммент. и прилож. Н.П. Шастиной. М.

Ши Цзинь-бо 1986 — Ши Цзинь-бо. Сися венхуа. (Культура Си Ся.)

Ши Цзинь-бо 1988 — Ши Цзинь-бо. Сися фоцзяо шилюе. Иньчуань.

Bawden 1955 — Altan tobci: Text, transl. and critical notes. Wiesbaden.

Bai Bin. 1988 — Bai Bin. Yuanhao zhuan. Changchun.

Cai Meibiao, ed. 1986 — Zhong guo lishi da cidian. Liao, Xia, Yuan shi. Shanghai.

The Cambridge history of China 1994 — The Cambridge history of China. Cambridge. Vol. 6: Alien regimes and border states: 907—1368.

Catalogue 1999 — см. Каталог 1999.

Chen Bingying. 1985 — Chen Bingying. Xi Xia wenwu yanjiu. Yinchuan.

Clauson .... — Clauson G. The future of the Tangut (Hsi Hsia) studies // Asia Major: New ser. Vol. 11, pt 1.

Daoruntibu 1980 — Xi yi jian zhu Mengu mishi. Honkong.

Dunnell 1983 — Dunnell R.W. Tanguts and the Tangut state of Ta Hsia: Ph.D. diss. Princeton.

Dunnell 1991 — Dunnell R.W. The fall of the Xia Empire: Sino-steppe relations in the late 12—early 13th centuries // Rulers from the steppe: State formation on the Eurasian periphery. Los Angeles.

Dunnell 1994 — Dunnell R.W. The Hsi-hsia // The Cambridge history of China. Cambridge Vol 6: Alien regimes and border states: 907—1368.

Dunnell 1996 — Dunnell R. W. The Great State of White and High: Buddhism

and the state formation in the eleventh-century Xia. Honolulu.

Franke 1981 — Franke H. Tibetans in Yuan China // China under Mongol rule. Princeton, N.J.

Franke 1997 — Franke H. Some folkloristic data in the dynastic history of the Chin (1115 – 1234) // Studies on the Jurchens and the Chin dynasty. Ashgate.

Huang Jianhua, Nie Hongyin, Shi Jinbo, 198. — Fan han heshi zhang zhong zhu. Yinchuan.

Gorbacheva, Kychanov 1963 — см. Горбачева, Кычанов 1963.

Grinstead 1961 — Grinstead E. Tangut fragments in the British Museum // The British Museum quarterly. Vol. 24, N. 3-4.

Grinstead 1963 — Grinstead E. The general's garden: A 12-th century military work // The British Museum quarterly. Vol. 26, N. 2.

Gromkovskaya, Kychanov 1978 — см. Громковская, Кычанов 1978.

Kahn 1998 — Kahn P. The secret history of the Mongols: The origin of Chingis Khan. Boston,

Karmay 1975 — Karmay H. Early Sino-Tibetian art. Warminster.

Kim Busik 1995 — см. Ким Бусик 1995.

Kolokolov, Kychanov 1966 — см. Колоколов, Кычанов 1966.

Kwanten 1982 — Kwanten Luc. The timely pearl: A 12-th century Tangut Chinese glossary. Bloomington. Vol. 1: The Chinese glosses.

Kychanov 1968 — см. Кычанов 1968.

Kychanov 1970 — см. Кычанов 1970.

Kychanov 1971 — Kychanov E.I. A Tangut document of 1224 from Khara-Khoto // Acta Orientalia (Hungarica). Vol. 24, fasc. 2.

Kychanov 1974 — см. Кычанов 1974.

Kychanov 1977 — см. Кычанов 1977.

Kychanov 1978 — Kychanov E.I. Tibetans and Tibetan culture in the Tangut State Hsi Hsia (982—1227) // Proc. of the Csoma de Körös memorial symposium, held at Mátrafüred, Hungary, 24—30 Sept. 1976. Budapest.

Kychanov 1984 — Kychanov E.I. From the history of the Tangut translation of the Buddhist Canon // Tibetan and Buddhist studies commemorating the 200th anniversary of the birth of Alexander Csoma de Körös. Budapest. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; Vol. 29/1).

Kychanov 1987 a — см. Кычанов 1987b.

Kychanov 1987 b — см. Кычанов 1987a.

Kychanov 1993 — The State of Great Xia (982–1227 A.D.) // Lost empire of the Silk Road: Buddhist art from Khara Khoto (X–XIIIth century) / Ed. by M.B. Piotrovskij. Milan.

Kychanov 1994 — см. Кычанов 1994.

Kychanov 1999 — см. Кычанов 1999.

Leonov 1993 — Leonov G.A. Bhaisajyaguru // Lost empire of the Silk Road: Buddhist art from Khara Khoto (X – XIIIth century) / Ed. by M.B. Piotrovskij. Milan.

Li 1986 — Li Fanwen. Tongying yuanjiu. Yinchuan.

Menshikov 1984 — см. Меньшиков 1984.

Miller 1983 — Miller R.A. Review of: Luc Kwanten. The timely pearl: A 12th-century Tangut Chinese glossary. Bloomington, 1982. Vol.1: The Chinese glosses // The Journal of Tibetan studies. N. 3.

Ne 2002 — Ne Hongying. Xi Xia wen de xing ji yanjiu. (A study of the collection on refined and virtuous behaviour.) Lanzhou.

Nevsky 1960 — см. Невский 1960.

Nikitina — см. Никитина.

Nishida 1964/1966 — Nishida Tatsuo. Seikago no kenkyu, Seikago no saikosei to seikamoji no kaido-ku. (A study of the Hsi Hsia language, reconstruction of the Hsi-Hsia language and decipherment of the Hsi-Hsia script.) Tokyo. Vol. 1-2.

Nishida1986 — Nishida Tatsuo. A study of the “Ode on monthly pleasure” in Tangut language // Gengogaku daijiten. 25, 1-116.

Nishida Taisuo. WTS Avatamsaka sutra.

Piotrovskij, ed. 1993 — Lost empire of the Silk Road: Buddhist art from Khara Khoto (X -XIIIth century) / Ed. by M. Piotrovskij. Milan.

Rosen 1989 — Rosen S. Korea in Mongolian sources // Cahier d’études coréennes. Paris. N. 5: Twenty papers on Korean studies offered to Prof. W.E. Skillend.

Rudova 1993 — Rudova M.L. Guanyin // Lost empire of the Silk Road: Buddhist art from Khara Khoto (X– XIIIth century) / Ed by M. Piotrovskij. Milan.

Samosyuk 2000 — см. Самосюк 2000.

Shi 1988 — Shi Jin-bo. Xi Xia fo jiao shilue. (The outline of Xi Xia Buddhism.) Yinchuan.

Sofronov 1968 — см. Софронов.

Stein 1947/1950 — Stein R.A. Mi-nag et Si-hia: Géographie historique et légendes ancestrales // Bull. de l'École française d'Extrême-Orient. N. 44.

Tangut Tripitaka 1970/1971 — Tangut Tripitaka / Ed. by E. Grinstead. New Delhi. (Sata-Pitaka ser.; Vol. 4/86).

Terent'ev-Katanskiy (forthcoming) — см. Терентьев-Катанский (в печати).

Twitchett, Tietze 1994 — Twitchett D., Tietze K.-P. The Liao // The Cambridge history of China. Cambridge. Vol. 6: Alien regimes and border states: 907–1368.

Urgunge Onon 1990 — The history and the life of Chinghis Khan: The secret history of the Mongols / Transl. and annot. by Urgunge Onon. Leiden et al.

Urgunge Onon 1993 — The Chinggis Khan: The golden history of the Mongols / Transl. and with an introd. by Urgunge Onon, rev. by Sue Bradbury. London.

Vladimircov 1998 — см. Владимирцов 1998.

Waddell, Austine 1985 — Waddell L., Austine M.B. Buddhism and Lamaism of Tibet. Oxford.

Wang Jinru 1932 — Wang Jinru. Xixia yanjiu, di yi ji. Beiping.

Wittfogel, Feng 1949 — Wittfogel K. A., Feng Chia-sheng. History of Chinese society Liao (907 – 1225). Philadelphia.

Xi Xia shu shi jiao zheng 1995 — (Qing) Wu Guangcheng. Gong Shijun deng jiao zheng. Lanzhou.

Yuan shi 1986 — Ershi-wu shi. Shanghai. 9: Liao shi, Jin shi, Yuan shi.

Библиография работ К.Б. Кепинг

1. Глагольные префиксы тангутского языка // Тез. конф. по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л., 1967. С. 11—12.
2. Тангутский перевод китайского военного трактата Сунь цзы // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: 3-я годичная науч. сессия ЛО ИНА (далее: ППиПИКНВ, номер). М., 1967. С. 20—21.
3. Переходность в тангутском языке // ППиПИКНВ: 4. Л., 1968. С. 112—114.
4. Категория вида в тангутском языке // Народы Азии и Африки. 1968. № 3. С. 134—139.
5. Субстантиваторы в тангутском языке (служебные слова, образующие синтаксические конструкции с именными свойствами) // ППиПИКНВ: 5. Л., 1969. С. 134—136.
6. Текстологическое и грамматическое исследование тангутского перевода китайского военного трактата Сунь цзы с комментариями трех авторов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1969. 24 с.
7. Море письмен: Факсимиле тангутских ксилографов: Пер. с тангут., вступ. ст. и прилож. М., 1969. Ч. 1. 607 с. Ч. 2. 270 с. (В соавт. с В.С. Колоколовым, Е.И. Кычановым и А.П. Терентьевым-Катанским.)
8. Тангутские послелоги и их классификация // ППиПИКНВ: 6. М., 1971. С. 154—155.
9. Тангутский перевод утраченной китайской лэйшу // ППиПИКНВ: 7. М., 1971. С. 16—19.
10. Перевод на тангутский язык китайского военного трактата Сунь цзы // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. 11. С. 43—48.
11. A category of aspect in Tangut / Transl. with comment. by E. Grinstead // Acta Orientalia. 1971. P. 283—294.
12. Танский и сунский “Лес категорий” // ППиПИКНВ: 8. М., 1973. С. 191—195.
13. Побудительная конструкция в тангутском языке // ППиПИКНВ: 9. М., 1973. С. 130—134.
14. “Двенадцать царств” — китайское сочинение, сохранившеесяв тангутском переводе // ППиПИКНВ: 10. М., 1974. С. 63—66.
15. Утраченная китайская лэйшу в тангутском переводе // Народы Азии иАфрики. 1974. № 1. С. 152—157.
16. Лексические группы глаголов и субъектно-объектное согласование в тангутском языке // ППиПИКНВ: 11. М., 1975. С. 59—64.

17. Subject and object agreement in the Tangut verb // Linguistics of the Tibeto-Burman area. 1975. N. 2:2. P. 219—231.
18. Выражение значения множественности в тангутском языке // ППиПИКНВ: 12. М., 1971. Ч. 2. С. 248—256.
19. Согласование глагола в тангутском языке // ППиПИКНВ: 13. М., 1977. С. 169—173.
20. К вопросу об основной характеристике строя тангутского языка // Тез. докл. 1-го междунар. симпоз. ученых соц. стран на тему "Теоретические проблемы восточного языкознания". М., 1977. Ч. 1. С. 103—106.
21. Дуньхуанский текст предисловия к Suvarnaprobhasa // Письменные памятники Востока: Ист.-филол. исслед. (далее: ППВ): 1972. М., 1977. С. 161—167.
22. Рукописный фрагмент военного трактата Сунь цзы в тангутском переводе // ППВ: 1972. М., 1977. С. 153—160.
23. Морфологическая и синтаксическая эргативность в тангутском языке // ППиПИКНВ: 14. М., 1979. Ч. 2. С. 251—255.
24. Ergative construction of the Tangut language // Computional analysis of Asian and African studies. Tokyo, 1979. P. 13—19.
25. Сунь цзы в тангутском переводе: Факсим. ксилографа: Изд. текста, пер., введ., коммент., граммат. очерк, словарь и прилож. М., 1979. 578 с.
26. Elements of ergativity and nominativity in Tangut // Ergativity: towards a theory of grammatical relations / Ed. by F. Plank. London, 1979. P. 263—277.
27. Классификаторы в тангутском языке // Рериховские чтения: К 50-летию Ин-та "Урусвати": Материалы конф. Новосибирск, 1980. С. 133—136.
28. Префиксы-корреляты вида и наклонения в тангутском языке // Тез. докл. советской делегации на 2-ом симпоз. ученых соц. стран "Теоретические проблемы языков Азии и Африки", Варшава—Краков, 9—16 ноября 1980. М., 1980. С. 28—30.
29. Переходные и непереходные глаголы в тангутском языке // Разыскания по общему и китайскому языкознанию. М., 1980. С. 186—197.
30. Прилагательное в тангутском языке // ППиПИКНВ: 15. М., 1981. Ч. 1(2). С. 70—76.
31. Памятники тангутской лексикографии // История лингвистических учений: Средневековый Восток. Л., 1981. С. 258—261.
32. Agreement in the Tangut verb // Linguistics of the Tibeto-Burman area. 1981. N. 6:1. P. 39—48.
33. Счетные слова в тангутском языке // ППиПИКНВ: 16. М., 1982. Ч. 1. С. 180—185.
34. К вопросу об основной характеристике строя тангутского языка // Теоретические проблемы восточного языкознания. М., 1982. Ч. 6. С. 92—95.

35. Резчики тангутских ксилографов // ППВ: 1975. М., 1982. С. 193—198.
36. Тангутский язык // Квантитативная типология языков Азии и Африки.Л., 1982. С. 105—112.
37. Deictic motion verbs in Tangut // Linguistics of the Tibeto-Burman area. 1982. N. 6:2. P. 77—82.
38. Once again on the agreement of the Tangut verb // Linguistics of the Tibeto-Burman area. 1983. N. 6:1. P. 39—54.
39. Глагольные префиксы тангутского языка (категории вида и наклонения) // Народы Азии и Африки. 1983. № 1. С. 96—102.
40. Порядок и иерархия глагольных аффиксов в тангутском языке // ППиПИКНВ: 17. М.,1983. Ч. 2. С. 74—79.
41. Классификация служебных морфем тангутского языка // К 3-му междунар. симпоз. “Теоретические проблемы языков Азии и Африки”: Тез. докл. советских востоковедов. М., 1983. С. 32—34.
42. “Лес категорий” — утраченная китайская лэйшу в тангутском переводе: Факсим. ксилографа: Изд. текста, вступ. статья, пер., коммент. и указатели. М., 1983. 576 с.
43. Морфологический строй тангутского языка и его типологическая характеристика: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Л., 1984. 32 с.
44. Категория направленности действия в тангутском языке // 2-я конф. по китайскому языкознанию: Сб. тез. М., 1984. С. 34—36.
45. Цветообозначения в тангутском языке // ППВ: 1975—1977. М., 1984. С. 226—231.
46. Тангуте юй бяоши дунцзо фансян ды фаньчоу (Категория направленности действия в тангутском языке) // Юйянь яньцзю (Ухань). 1984. № 1. С. 215—222 (на кит. яз.).
47. Категория времени в тангутском языке // ППиПИКНВ: 18. М., 1985. Ч. 2. С. 57—61.
48. Тангутский язык: Морфология. М., 1985. 367 с.
49. Тангутская система родства // 3-я конф. по китайскому языкознанию: Сб. тез. М., 1986. С. 35—36.
50. “Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к родителям” — памятник тангутской словесности // ППиПИКНВ: 19. М., 1986. Ч. 1. С. 26—29.
51. Термины родства тангутов // ППиПИКНВ: 20. М., 1986. Ч. 1. С. 33—35.
52. Сложное предложение в тангутском языке // 3-й междунар. симпоз. ученых соц. стран по теоретическим проблемам языков Азии и Африки: Тез. докл. советских востоковедов. М., 1986. С. 34—36.
53. Пуллиблэнк Э. Дж. Язык сюнну // Зарубежная тюркология. М., 1986. Вып. 1: Древние тюркские языки и литература. С. 29—70. (Пер. с англ. яз. статьи: E. G. Pulleyblank. Hsiung-nu language.)

54. Корреляция вида и наклонения в тангутском языке // Проблемы языков Азии и Африки: Материалы 2-го междунар. симпоз., Варшава—Краков, 10—15 ноября 1980. Варшава, 1987. С. 55—59.
55. Апокриф о лянском У ди в тангутском переводе // ППВ: 1978—1979. М., 1987. С. 86—90, 366—370. (В соавт. с А.П. Терентьевым-Катанским.)
56. Сложно-подчиненное предложение в тангутском языке // ППиПИКНВ: 21. М., 1987. С. 84—87.
57. Реконструкция тангутской системы родства // Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке: 3-я всесоюз. конф. востоковедов, Душанбе, 16—18 мая 1988: Тез. докл. и сообщ. М., 1988. С. 91—92.
58. Китайские тексты в тангутском переводе // Актуальные вопросы китайского языкознания: Материалы 3-й всесоюз. конф., Москва, июнь 1988. М., 1988. С. 9—12.
59. Тангутские термины родства // Languages and history in East Asia: Festschr. for Tatsuo Nishida / Akihito Sato, ed. Kyoto, 1988. P. 137—164.
60. Тангутский перевод “Песни об осеннем ветре” // ППиПИКНВ: 22. М., 1989.Ч. 2. С. 36—41.
61. Сися юй ды цзегоу (Структура тангутского языка) // Чжунго миньцзу ши яньцзю. Пекин, 1989. № 2. С. 312—326.
62. Реконструкция тангутской системы родства // Народы Азии и Африки. 1989. № 2. С. 43—56.
63. Тангутские степени траура // Теоретические проблемы языков Азиии Африки: 5-й междунар. симпоз. ученых соц. стран: Тез. докл. советской делегации. М., 1990. С. 52—54.
64. Два термина из раздела “Степени родства” тангутского кодекса // ППиПИКНВ: 23. М., 1990. Ч. 1. С. 193—201.
65. “Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим”: Последняя цзюань: Факсим. рукописи. Изд. текста, введ., пер. и коммент. Прилож.: Система родства тангутов. М., 1990. 189 с.

66. The Tibetan transcriptions of Tangut (Hsi-hsia) ideograms // Linguistics of the Tibeto-Burman area. 1991. N. 14:1. P. 117—128. (In collab. with G. van Driem.)
67. Tangut (Xixia) degrees of mourning // Linguistics of the Tibeto-Burman area. 1991. N. 14:2. P. 1—93.
68. The conjugation of the Tangut verb // Bull. of the School of Oriental and African studies. 1994. № 2. P. 339—346.
69. The name of the Tangut empire // T’oung Pao. 1994. Vol. 80, fasc. 4—5. P. 357—376.
70. The category of directedness of action in Tangut (prefixes correlates of aspect and mood) // Current issues in Sino-Tibetan linguistics / The Organizing committee of the 26-th Intern. conf. on Sino-Tibetan

languages and linguistics. Osaka, 1994. P. 852—858.
71. The category of directedness of action in Tangut (prefixes-correlates of aspect and mood) // Петербургское востоковедение. СПб., 1994. Вып. 5. С. 267—291.
72. “Великое государство Белого и Высокого” — официальное название тангутского государства // Петербургское востоковедение. СПб., 1995. Вып. 7. С. 172—192.
73. The official name of the Tangut Empire as reflected in the native Tangut texts // Manuscripta Orientalia. SPb.; Helsinki, 1995. Vol. 1, № 2. P. 34—41.
74. The famous Liangzhou bilingual stele: A new study // T’oung Pao. 1998. Vol. 84. P. 356—379.
75. Khara-Khoto Suburgan // Preservation of Dunhuang and Central Asia collections: 4-th conf., St.-Petersburg, Sept., 7—12. 1999. P. 8—10.
76. Chinghis Khan’s name in a Tangut song // Studia Orientalia. Helsinki, 1999. Vol. 85. P. 233—243.
77. Chinggis Khan’s name encrypted in a Tangut song // Newsletter of the Intern. Dunhuang project. 2001. № 19, winter.
78. Mi-nia (Tangut) self-appelation and self-portraiture in Khara-Khoto material // Manusctipta Orientalia. SPb.; Helsinki, 2001. Vol. 7, № 4. P. 37—47.
79. Храм Всех Святых Мучеников в Бэй-гуане // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 2001. Вып. 3. С. 113—124.
80. A preliminary glossary of Tangut from the Tibetan transcriptions // Medieval Tibeto-Burman languages: PIAIS 2000: Tibetan studies. Proc. of the 9-th seminar of the Intern. assoc. for Tibetan studies, Leiden, 2000. Leiden, 2002. P. 185—187. (In collab. with C. Beckwith.)

Л.Н. Меньшиков

Памяти Ксении Борисовны Кепинг

Российское и мировое тангутоведение понесло тяжелую потерю, тем более, что вообще в мире квалифицированных тангутоведов можно перечесть по пальцам. Умерла Ксения Борисовна Кепинг, чье научное творчество привлекло пристальное внимание специалистов, и внимание это с годами не ослаблялось, а все возрастало.

К.Б. Кепинг родилась 7 февраля 1937 года в городе Тяньцзине (Китай), в семье русских эмигрантов. Ее отец, офицер белой армии, после Октябрьской революции и гражданской войны оказался сначала в Харбине, а позже, женившись на Ольге Викторовне Святиной, сестре будущего митрополита Виктора (Святина), начальника последней Русской Духовной Миссии в Китае, прочно вошел в эту семью и поселился в Тяньцзине, где у него и родились дочери Марина и младшая Ксения. Отец Виктор, русский патриот, не имея по сану собственных детей, много заботился, чтобы племянницы и в зарубежье остались русскими и православными, и в этом с ним полностью были согласны родители девочек. В русских и православных убеждениях Ксеня Борисовна осталась до самой своей смерти. Но свое православие она никогда не выставляла напоказ, считая это глубоко личным делом.

Понятно, что Ксения получила среднее образование в Средней школе при обществе советских граждан в Тяньцзине, где училась в 1945–1954 гг. Тем временем Российская Духовная Миссия в Китае была упразднена Московской Патриархией, и вся семья, включая архипископа Виктора, репатриировалась в СССР – другого варианта семья даже не представляла. Ксения, как большинство русских эмигрантов, полностью владела русским языком, но и китайский был ей знаком с детства. Помню, как в Китае она встретила в поезде молодых китайцев из Тяньцзина и как она была рада, услыхав не просто китайскую речь, но разговор на «родном» для нее тяньцзинском диалекте.

Родина встретила семью (как и многих других репатриантов) неласково. Архиепископ Виктор был произведен в митрополиты и был направлен в Краснодар, где возглавил епархию, оставаясь на этом посту до своей кончины в 1966 г. Остальная семья была направлена на целину, причем им пришлось оставить на станции, где они были высажены, почти все

привезенное с собой имущество – в грузовиках для него не хватило места. Ксении удалось поступить в Среднеазиатский государственный университет в Ташкенте, а вскоре она перевелась в Ленинградский государственный университет на Восточный факультет по кафедре китайской филологии, где училась в 1955–1959 гг. По окончании она была принята научно-техническим сотрудником в Ленинградское отделение Института востоковедения Академии Наук СССР (ныне Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН), где и проработала до самой своей смерти.

В 1960 г. у нее родилась двойня: сыновья Леонид и Борис. Несмотря на занятость домашними делами (с мужем она развелась), Ксения Борисовна сразу же обратилась к научной деятельности. Сначала, сдав кандидатский минимум, она в 1966 г. поступила в заочную аспирантуру с уже начатой кандидатской диссертацией. Она быстро нашла себе тему – изучение давно забытого тангутского языка, письменные памятники котрого – до девяти тысяч единиц – хранятся в Санкт-Петербургском филиале Института Востоковедения, в уникальной по составу и обьему коллекции П.К. Козлова. В изучении этой коллекции у нее были предшественники, погибшие в 1937 г., А.И. Иванов и Н.А. Невский – последний по праву считается основателем мирового тангутоведения. В конце 50-х гг. за изучение истории, литературы, языка и письмености тангутов взялись Е.И. Кычанов – ныне признанный глава всех тангутоведческих штудий во всем мире – и М.В. Софронов, предложивший свою интерпретацию фонетического состава тангутского языка: систему тангутской письменности, полностью недешифрованной доныне, пытался также разгадать В.С. Колоколов. Так что К.Б. Кепинг начала изучать тангутский язык и литературу отнюдь не на пустом месте, но она быстро нашла свою тему – тангутскую грамматику. Поскольку письменные памятники тангутского языка почти все в то время оставались неопубликованными, ей для своих грамматических изысканий приходилось готовить их в печать с самой детальной проработкой содержания, лексики (иероглифической), языковых явлений, в этих памятниках встречавшихся.

Приняв сначала участие (вместе с Е.И. Кычановым, В.С. Колоколовым, А.П. Тереньтевым-Катанским) в публикации тангутского толкового словаря «Море Письмен» (1969), К.Б. Кепинг в результате своей систематической работы сумела опубликовать общеизвестный сейчас памятник «Сунь цзы в тангутском переводе» (1979). Эта работа еще до ее полного обнародования легла в основу ее кандидатской диссертации «Текстологическое и грамматическое исследование тангутского перевода китайского военного трактата Сунь цзы с комментариями трех авторов», защищенной в 1969 г. Затем последовали «Лес категорий» (1983), «Вновь собранные записки о любви к младшим и почтении к старшим» (1990). На основании изученных ею текстов она написала первое в мире и до сих пор единственное исследование «Тангутский язык. Морфология» (1985) и защитила в

1986 г. докторскую диссертацию «Морфологический строй тангутского языка и его типологическая характеристика». Параллельно с научными успехами шло и продвижение по служебной лестнице. В 1970 г. Кепинг стала младшим научным сотрудником, в 1985 – старшим, а в 1993, после введения новой должностной шкалы в Академии Наук,– и ведущим научным сотрудником. Если просмотреть список опубликованных ее работ (числом более 80), то можно увидеть, как К.Б. Кепинг шаг за шагом продвигалась в познании тангутского языка и его грамматики. Ее путь в науке составлялся из целого ряда небольших открытий, частных явлений этого языка. Каждое свое «маленькое открытие» она немедленно публиковала в статьях, докладах, рабочих материалах различных научных конференций. Постепенно из этих частностей складывалась общая картина тангутской грамматики и типологическое соотношение изучаемого языка, что и было обобщено в ее монографии «Тангутский язык» и в докторской диссертации. Но ее исследования не ограничивались только грамматикой. Ей при публикации памятников приходилось для точного их понимания обращаться как к различным сторонам китайской культуры, так и к общим лингвистическим проблемам, многому из чего на студенческой скамье «не учили». Для «Сунь цзы» ей пришлось обратиться к истории военной мысли Китая и к китайской комментаторской традиции. Для «Леса категорий» – к китайской истории и к китайской повествовательной прозе. Для «Записок о любви к младшим и почтении к старшим» – к этнографическим проблемам, в частности, к установлению тангутской системы родства. Для точной характеристики некоторых явлений тангутской грамматики – к теории эргативности и т.п. Иной раз, когда она открывала неизвестные до того ей явления, Ксения Борисовна приходила в немного забавное недоумение, которое потом разрешалось в результате усердного чтения специальной литературы, посвященной тем или иным проблемам в разных науках.

Опубликовав названные выше монографические работы, К.Б. Кепинг обращалась ко все большему количеству текстов. В последние годы она интенсивно изучала поэтические тексты («гимны предкам») тангутов. И тут ей пришлось столкнуться с целым рядом исторических вопросов: она устанавливала или уточняла самоназвание тангутов, их внутренние взаимоотношения, историю контактов с соседними народами и гибели тангутского государства при столкновении с завоевателями Чингис-хана. Она собиралась посвятить отдельную монографию этим вопросам.

В последние десятилетия, начиная с 1970 г., К.Б. Кепинг со своими исследованиями все чаще выходила на международную арену. Здесь невозможно перечислить многочисленые конференции, симпозиумы, конгрессы, в которых она участвовала. Достаточно сказать, что ее неоднократно приглашали для долговременого сотрудничества в Англию, Нидерланды, Швецию. Особо важно ее постоянное сотрудничество с японскими и тайваньскими тангутоведами – и наиболее тесное со специалистами из КНР. Когда в 1989–1990 гг. Ксения Борисовна была направ-

лена на стажировку в Китай, она на полгода оказалась в Пекинском институте национальных меньшинств, где ее куратором стал Ши Цзинь-бо, возглавляющий китайское тангутоведение, и где были постоянные контакты с Бай Бинем, Ли Фань-вэнем и другими видными специалистами. Тогда же она подготовила для пекинского радио серию передач о тангутике и записала на пекинском телевидении курс русского языка. Несколько позже К.Б. Кепинг получила приглашение на профессорскую должность в университете г. Нинбо.

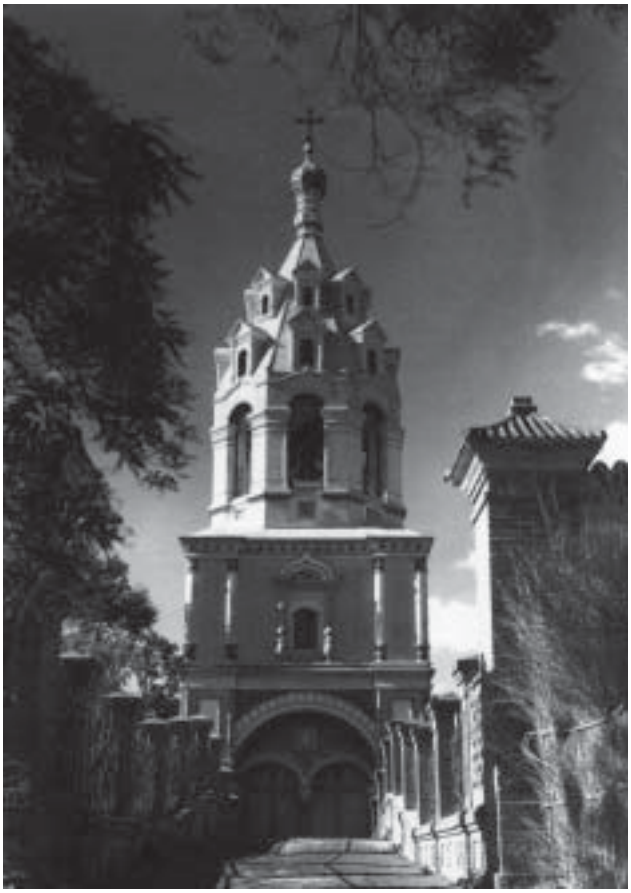
У Ксении Борисовны были далеко идущие планы, ее живо интересовала история Российской духовной мисии в Китае, знакомой ей с детства, она собиралась написать монографию о культуре и истории тангутов. Всему этому не суждено было осуществиться. Неожиданная смерть этой активной, оживленной, контактной женщины поразила всех. Она, почувствовав недомогание, легла в больницу на обследование, ненадолго (по ее словам), но через несколько дней потребовалась срочная операция, и из больницы Ксения Борисовна уже не вышла.

Научные заслуги К.Б. Кепинг неоспоримы. Знавшие ее много десятилетий, запомнят ее как очаровательную женщину, прекрасного отзывчивого и внимательного товарища – и очень (часто излишне) требовательного к себе и другим человека.

К.Б. Кепинг похоронена в Санкт-Петербурге на Смоленском кладбище недалеко от часовни Ксении Блаженной.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Из прошлого



Судьба Российской духовной миссии в Китае

Памяти Митрополита Виктора,
последнего начальника Миссии,
а также всех православных –
русских и китайцев,
лежащих в китайской земле

Причины, побудившие меня написать эту статью, — чисто личного характера. Так случилось, что последние полтора года жизнь постоянно «выталкивает» меня на тему Российской духовной миссии в Китае: это и встреча с Миссией в сентябре 1989 г., вернее, с территорией, на которой она располагалась (сейчас здесь посольство СССР в КНР), и знакомство в сентябре 1990 г. в Ленинградском Доме дружбы с автором изданной в США книги о Миссии В.П. Петровым[1], и научная сессия, на которой я прочла написанный совместно с моей матерью доклад о последнем начальнике Российской духовной миссии в Китае архиепископе Викторе. Возникшее у меня еще в 1989 г. в Китае недоумение по поводу официального мифотворчества, касающегося Миссии (см. об этом ниже), после участия в упомянутой выше сессии, сформулировалось в ряд вопросов: в чем причина этого мифотворчества, что случилось с Миссией в последние годы ее существования, почему эти годы упорно замалчиваются в советской (как светской, так и духовной) исторической науке, почему судьба архиепископа Виктора, последнего начальника Миссии, сумевшего сохранить все ее имущество и передавшего это имущество Московской Патриархии, оказалась столь трагична по возвращении его на Родину и т.п.

Ответить на многие из этих вопросов я так и не смогла. Тем не менее, считаю, что данная статья, основанная на воспоминаниях и на некоторых ранее неопубликованных материалах, которая ни в коем случае не претендуя на исчерпывающее освещение темы, все же может оказаться для исследователя тем недостающим звеном, позволит восстановить всю цепь событий сорокалетней давности. Но прежде чем перейти непосредственно к самой теме, следует пояснить, почему именно я взялась за нее.

Я родилась в Китае, в семье русских эмигрантов, вернувшихся в 1954 г. на Родину «на освоение целинных и залежных земель». Моя мать, Ольга Викторовна Кепинг, — родная сестра последнего начальника Российской духовной миссии в Китае архиепископа Виктора. По образованию я китаист (окончила восточный факультет Ленинградского Государственного университета), но профессионально никогда не занималась историей Миссии.

Все годы по возвращении из Китая я помнила Миссию — то место, где она находилась, Бэйгуань: на душе становилось тепло от воспоминаний об этом райском уголке земли, куда я приезжала на каникулы к своему дяде, где в зеленых южных парках (я всегда бывала там летом) стояли белокаменные русские церкви с крестами на маковках, а мы, дети, свободно бегавшие по огромным земельным угодьям Бэйгуаня, знали, что это — наша русская земля, а за высокими стенами Бэйгуаня была чужая страна, хотя мы все тут родились и выросли. А, как выяснилось позже, любили эту страну и, разбросанные в разные углы мира, скучали о ней и стремились сюда.

В парке Бэйгуаня. Июль 1949 г.

Окончив китайское отделение, я получила работу по специальности в Ленинграде. Конечно, все эти годы я мечтала о поездке в Китай не только по профессиональным интересам, но и потому, что Китай — моя родина, страна моего детства. Но первый удар я получила еще в студенческие годы. В 1957 г. меня в группе студентов Восточного факультета готовили к переводческой работе на Всемирном фестивале молодежи и студентов в Москве. Но перед самым фестивалем неожиданно без объяснения причин отказали в работе на фестивале. Кто-то из приятелей–студентов объяснил мне, что дело в том, что я родилась в Китае, мне не доверяют, и поэтому я не могу работать с иностранцами. Я была обескуражена, не понимая, в чем дело (прошло только три года со времени нашего приезда в СССР и я еще не разобралась во всех тонкостях советской жизни). Затем было долгое затишье — никто из нашего учреждения не ездил в Китай из-за сложностей в отношениях между нашими государствами. Но уже в 1980-е гг., когда я получила приглашение в Китай для участия в Международной конференции по сино-тибетским языкам и лингвистике, мне опять отказали и опять без

объяснения причин. И вот настала перестройка. Из нашего учреждения никто в Китай так и не ездил, а Москва посылала своих китаистов уже не по первому разу. Возмущенные таким положением, мы решили жаловаться и разослали целый ряд жалоб во всевозможные инстанции в Москве, в результате чего через Государственный комитет образования получили пять мест на стажировку в Китай. Одно из этих мест получила я.

Территория Российской Духовной Миссии в Китае. Фото 30-х годов XX в.

Будучи в Пекине на стажировке в Институте национальностей в течение полугода (с 17 сентября 1989 г. по 10 марта 1990 г.), я регулярно раз в месяц посещала советское посольство для получения зарплаты. Как уже было сказано выше (это широко известно за границей, и даже книга рекордов Гиннеса упоминает об этом), советское посольство находится на территории бывшей Российской духовной миссии. Я ведь знала здесь все углы — все было в детстве обегано, помнила, что где находилось, и что, например, так называемая красная фанза, где советское посольство устраивает приемы, — это частично бывшая домовая церковь в честь св. Иннокентия, а частично — бывшие покои начальника Миссии.

Потрясением была для меня официальная версия, распространенная среди сотрудников советского посольства, согласно которой земля, на которой находится посольство (т.е. территория бывшей Российской духовной миссии в Китае) была получена советским правительством от китайского во время расцвета советско-китайских отношений в 1950-е гг.

О моем родстве с последним начальником Миссии, конечно, знали мои сотрудники, вместе с которыми я приехала в Китай, а до того прора-

ботала в одном учреждении тридцать лет — все они с интересом слушали, как я им рассказывала, что где находилось во время существование Миссии. Говорила об этом я также и А. Г., сотруднику советского посольства, который занимался стажерами. Для него это было откровением, он тоже знал только официальную версию происхождения огромной территории посольства СССР, а я — поверила ведь перестройке! — пыталась достучаться до его сердца, рассказывая ему об истории Миссии, о тех трудных условиях, в которых последняя миссия сохранила имущество для России. Сказала ему и о тех 222 мучениках-китайцах, которые погибли за принадлежность к православной вере во время боксерского восстания и, конечно, об «алапаевцах» — членах семьи дома Романовых, когда-то лежавших в склепе на территории Миссии.

Однажды, показав на копающих землю на территории посольства китайцев (в это время посольство вело какие-то земляные работы), А.Г. спросил меня: «Могут ли китайцы выкопать что-нибудь ценное, известно, что у Миссии были большие богатства?». Я ответила, что богатство Миссии заключалось в ее недвижимом имуществе — землях и домах, и что действительно это было огромное имущество. Вот, например, была большая дача в Бэйдайхэ. Этим А.Г. очень заинтересовался, сказав, что каждый год посольство тратит большие деньги на то, чтобы снять для сотрудников дачи в Бэйдайхэ.

Кроме А.Г. ни с кем другим из сотрудников посольства я не была знакома. Ему же считала своим долгом рассказать о том, что здесь было на самом деле несколько десятилетий тому назад, пыталась убедить его в необходимости восстановления исторической правды о Миссии, в необходимости учреждения музея Миссии на территории посольства и установки хотя бы мемориальной доски в память тех, кто здесь лежит. Мне кажется, что он сердцем принял все, что я ему говорила, и я не виню его в последующих событиях, которые, возможно, произошли из-за его рапортов начальству. Честно говоря, я хотела, чтобы люди, живущие на территории посольства, знали бы где они живут.

На пороге своего дома через 35 лет. Фото 1989 г.

В Китае я занималась своей научной темой, а также преподавала русский в Институте национальностей, а позднее на Пекинском телевидении записала курс русского языка для начинающих, т.е. я была загружена до предела. Однако совершенно естественно, что я хотела побывать в тех местах, где жила в детстве. Таких мест немного — помимо Пекина, это Тяньцзин, город, где я родилась, и ку-

рорт Бэйдайхэ на Желтом море. Кроме этого, моя мать очень просила меня в память дяди попытаться встретиться с албазинцами.

В Тяньцзин я ездила три раза, нашла дом, где мы жили. А вот с курортом Бэйдайхэ получилось как в дурном детективе.

Судя по надписям на сохранившихся фотографиях, мне было четыре года (1941г.), когда наша семья в последний раз была в Бэйдайхэ и жила на миссийской даче. Позже мы не могли туда ездить, так как русские во время японской оккупации были лишены свободы передвижения по стране. В памяти остались бескрайнее море, огромный сосновый парк, крутой откос, на котором стояла дача, часовня на полуостровке перед ней — и ощущение счастья, которое больше никогда не повторилось. Случай поехать в Бэйдайхэ представился очень скоро: мой коллега-китаец, академик Л. в сопровождении своего аспиранта ехал в Бэйдайхэ в санаторий. Уезжал он из Пекина в пятницу и я попросила его взять меня с собой на викенд. (Вообще обо всех своих передвижениях мы должны были ставить в известность советское посольство, но здесь речь шла только о двух днях, и я не сделала этого.) Был последний викенд октября. Я не помнила конкретного места, где находилась дача Миссии, единственная зацепка — надпись на фотографии 1939 г., сделанная моим отцом: «сарафанные чин-шан-цуйки». На фотографии — наша семья, и мы с сестрой, одетые в сарафаны. В рапорте архиепископа Виктора от 20 ноября 1949 г. (№ 266) указано, что дача Миссии в Бэйдайхэ стоит на участке, который называется «Уста Золотой горы». Таким образом, я пришла к выводу, что по-китайски местность называется «Цзинь щань цзуй» (в транскрипции моего отца — «чин шан цуй»).

Православная часовня в Бэйдайхэ. Фото 1924 г.

Бэйдайхэ. 24 июля 1939 г.

В Бэйдайхэ я спросила у водителя такси, где находится местность Цзинь шань цзуй и в ответ услышала, что меня туда не пустят, так как там — дача Дэн Сяопина. Академик Л., очень испуганный тем, что я пойду разыскивать эту

местность, пытался полностью занять дни пребывания в Бэйдайхэ поездками в Шаньхайгуань и Цинвандао. Все же в день отъезда я пошла берегом в том направлении, которое показал таксист. За мной шел аспирант. Вскоре я увидела вывески, на которых упоминалось сочетание «цзинь шань цзуй». Первым я нашла полуостровок, на котором когда-то стояла часовня — все было снесено, но круг (часовня была круглой формы) в центре полуостровка до сих пор не зарос деревьями и было видно, что здесь когда-то был фундамент. Дачу я не увидела, так как она стоит на сплошь заросшем кустами откосе (снизу ничего не видно), а внезапно появившийся на откосе охранник (правда, без оружия) не разрешил мне подняться на откос. Пожалуй, действительно, это самое красивое по своему положению место в Бэйдайхэ.

Обрадованная тем, что я нашла миссийскую дачу, при первой же встрече с А.Г. в посольстве я ему рассказала о ней. Но в ответ было молчание и даже более того — почти до самого моего отъезда из Китая А.Г. вообще перестал со мной общаться.

Это все было в начале ноября, где-то числа до 10, а 25 ноября, т.е. через две недели после этого разговора, при странных обстоятельствах во время операции по поводу язвы желудка погибает муж моей сестры П.Т., единственный человек в нашей семье, кто знал в деталях все дела Миссии. Муж моей сестры, тоже из «китайских» эмигрантов, был переводчиком с японского и китайского языков. Его товарищ А.А., тоже из Китая и тоже переводчик, отвез его для обследования (речь шла только об обследовании!) в военный госпиталь в Архангельское под Москвой – «по знакомству» (считается, что в военных госпиталях врачи лучше, чем в обычных больницах). Накануне операции сын П.Т. взял слово с отца, что тот не согласится на операцию. Никто из членов семьи не давал согласия на операцию. И вдруг — П.Т. умирает во время операции, о которой не оповестили членов семьи[2]. Друг П.Т., А.А., так рыдал на похоронах, что этим привлек внимание всех присутствующих. Через несколько месяцев он умер.

Получив в Китае известие о смерти мужа своей сестры, я не придала этой смерти (профессиональный уровень врачей в СССР всем хорошо известен) того значения, которое придаю ей сейчас. Я вернулась домой из Китая – после смерти П.Т. никто не мог ответить мне на мои вопросы о Миссии.

Чтобы закончить тему моей стажировки в Китае, надо сказать, что, по-видимому, меня «вели» все время моего пребывания там. Теперь мне кажется странным, почему мне, не специалисту, предложили записать на Пекинском телевидении курс русского языка, причем первоначально речь шла о двух-трех неделях, а на деле это заняло, более двух месяцев (с начала января по 8 марта включительно), и работа шла с утра до позднего вечера. Не для того ли, чтобы у меня не было времени на поиски чего-то, связанного с Миссией? Да и целый день была под присмотром. Из-за уверений, что албазинцев больше нет, что они все погибли, я не стала более настой-

чиво и другими путями искать их и не выполнила просьбу моей матери. А то, что они живы, существуют, я узнала в последний момент на вокзале, уезжая из Пекина: незнакомый сотрудник посольства (в спешке отъезда я не запомнила его фамилии) принес мне письмо от моей матери (вся корреспонденция стажеров шла в посольство) и, сообщив, что занимается историей Миссии, стал задавать мне вопросы по ее истории, сокрушаясь, что только сейчас узнал обо мне. А на мой вопрос, существуют ли албазинцы, ответил утвердительно.

Дома в Ленинграде пошла обычная круговерть и Миссия отошла на задний план. В конце 1990 г. мне предложили сделать доклад о моем дяде Архиепископе Викторе на сессии, посвященной 275-летию Миссии. Сессия должна была проводиться совместно Ленинградским университетом и Ленинградской духовной академией. Я уговорила свою мать обнародовать ее воспоминания о Владыке Викторе, которые она писала с 1986 г., когда по болезни оказалась прикованной к постели. Так родился доклад «Последний начальник Российской духовной миссии в Китае — архиепископ Виктор: жизненный путь», весь материал которого подготовлен моей матерью, и только обработка моя.

Однако сразу же мне бросилась в глаза какая-то неестественность юбилейной даты – 275 лет: ведь сама Миссия считала годом своего основания 1685 г. и последний раз праздновала свой юбилей в 1935 г., т.е. по меньшей мере, эта дата не соответствовала исторически сложившейся традиции празднования юбилеев Миссии. Тем не менее, сам факт, что про Миссию наконец-то вспомнили, обрадовал нас.

Получив в день открытия (только в день открытия!) сессии ее программу, я была удивлена редакторской правкой названия нашего доклада: в программе доклад назывался «Последний начальник Российской духовной миссии в Пекине — архиепископ Виктор: жизненный путь». Тогда как я твердо знала, что архиепископ Виктор именовался начальником Российской духовной миссии в Китае, но не Пекине. Название Миссии подтверждается также и ее периодическим изданием — «Китайский Благовестник. Журнал Российской Духовной Миссии в Китае». Просмотр всей программы показал, что в других докладах, содержащих название Миссии, она везде называется «Российская духовная миссия в Пекине». Возможно, что здесь кроется разгадка организации юбилейной сессии в неурочное время — необходимость внедрить в научную литературу ее новое название, не соответствующее исторической правде.

Теперь непосредственно о самой сессии. Кроме нашего доклада, архиепископу Виктору был посвящен доклад академика С.Т. – «Последний начальник Российской духовной миссии в Пекине — Владыка Виктор: воспоминания генерального консула», который согласно программе должен был предшествовать нашему докладу. Перед началом заседания ко мне подошел преподаватель восточного факультета Н.С. и сказал, что академик С.Т. хочет меня видеть. С.Т. предложил мне первой зачитать свой док-

лад, мотивируя свое предложение тем, что его доклад охватывает только краткий период жизни архиепископа Виктора, тогда как наш посвящен всему жизненному пути Владыки. Я отказалась, сославшись на то, что мне неудобно согласно субординации выступать перед академиком. Причина предложения С.Т. стала мне понятна после того, как он в своем докладе, повторив уже известную мне еще в Китае версию о том, что советское посольство находится на земле, переданной в 1950-е гг. китайским правительством советскому, сказал, что Миссия не владела никакими землями, так как архиепископ Виктор все продал, чтобы (цитирую по своей записи, сделанной во время доклада С.Т.) «кормить себя и членов Миссии».

Утверждение о продаже земель Миссии архиепископом Виктором было для меня вторым потрясением после того, первого, в Китае. Этот миф совершенно не соответствует личности архиепископа Виктора, который никогда и ни при каких условиях для своих личных целей не продал бы и малости из имущества Миссии, не согласуется с тем, что мы помним, противоречит содержанию нашего доклада (конечно, это все можно рассматривать как эмоции близких людей, которыми можно пренебречь), но — и это более серьезно — не совпадает с содержанием рапортов архиепископа Виктора, направленных им в Московскую Патриархию во второй половине 1940-х гг. Во время доклада С.Т. я вдруг вспомнила, как моя мать постоянно говорила мне о том, что архиепископа Виктора оклеветали и оболгали — я не предавала этим словам раньше никакого значения; теперь же я стала понимать их.

Сбитая с толку, оскорбленная за своего дядю, да и не только за него — за всех нас, русских, поверивших в том, далеком 1945 г. и вернувшихся на Родину, я все же зачитала наш доклад так, как он был подготовлен, не изменив в нем ни слова: привела выдержку из рапорта архиепископа Виктора, в котором он умолял (именно умолял!) Патриархию прислать новую 21-ю миссию в Китай, просил помочь «в формальном закреплении за Миссией недвижимого имущества, на которое имеются документы», и в заключение перечислила всю собственность Миссии в Пекине, упомянув также то, что было в других городах (Тяньцзине, Калгане, Циндао, Ханькоу, Бэйдайхэ, Шанхае и др.), а так же вне Китая — на Маниле, Гонконге и в Корее. После доклада я подошла к С.Т. и сказала, что моя мать просила меня прочитать этот доклад, так как она, по ее словам, не может умереть, не сказав правды о своем брате. Светский по форме разговор (он длился минут 15, пока мы шли от здания Духовной академии до могилы отца Иакинфа) раскрыл мне глаза. Во-первых, я поняла, что совершила в Китае что-то непростительное: «Вы ведь не собираетесь больше в Китай» — было мне сказано, хотя по роду работы поездки в Китай мне необходимы. Во-вторых, что существует какая-то связь между смертью архиепископа Виктора (август 1966 г., г. Краснодар) и смертью епископа Иоанна, бывшего епископа Шанхайского (июль 1966 г., США). В-третьих, что смерть мужа

моей сестры П.Т. не была случайной. С.Т. сам спросил меня о моей сестре. Зная, что он был знаком с П.Т. еще с сороковых годов, когда П.Т. работал переводчиком в советских войсках в Маньчжурии, я сказала о его смерти. На мое удивление С.Т. отказался от знакомства с ним. Это так поразило меня, что я стала лепетать что-то вроде «ну как же, он работал там-то и там-то», но холод неузнавания был в его глазах и стало страшно от его слов «рано ушел, рано ушел».

Только после этих слов пришло полное осознание происшедшего: ужас, страх, разрывающая сердце жалость к бедному любимому Дядельке (так мы в семье называли архиепископа Виктора), чувство вины из-за смерти П.Т.

С тех пор прошло почти два месяца. Днем и ночью я прокручивала в памяти жизнь в Китае (просторы Миссии, ее церкви и священники — русские и китайцы) и, сопоставляя это с событиями последних полутора лет, понимаю: жить, осознав происшедшее, невозможно. Мой долг перед памятью архиепископа Виктора, перед памятью всех русских и китайцев, похороненных в Миссии в далеком Китае, попытаться восстановить события тех лет.

1. Российская духовная миссия в Китае после 1917 года

Российская духовная миссия в Китае, просуществовавшая почти триста лет — свое начало она ведет с 1685 г., когда священник о. Максим Леонтьев с группой албазинцев прибыл в Пекин и получил от императора Канси в северо-западном углу Пекина участок земли, так называемое северное подворье (Бэйгуань), и вплоть до 1955 г., когда она была согласно предписанию Московской Патриархии от 11 марта упразднена и все имущество Миссии, где бы оно ни находилось в Китае согласно этому же предписанию, было передано посольству СССР в Китае, — сыграла большую роль в истории русско-китайских отношениях. Хорошо известен также тот факт, что именно здесь было положено начало русскому китаеведению, давшему науке таких всемирно известных синологов как отец Иакинф (Бичурин) и архимандрит Палладий (Кафаров).

Двести пятьдесят лет существования Миссии в Китае достаточно описаны как в русской, так и зарубежной литературе, однако, что касается последних двадцати лет ее жизни, то они практически неизвестны исследователям. Совершенно неясно, что же случилось с Миссией и какова была ее судьба.

И мне понятно удивление В.П. Петрова, начинающего свою книгу следующими словами: «Как-то странно, что в русской исторической литературе последнего времени очень мало внимания уделялось Российской Духовной Миссии в Китае, истории ее возникновения и деятельности на протяжении более двухсот пятидесяти лет, также, как и ее судьбе»[3].

Архиепископ Виктор по традиции выделял пять периодов в истории Миссии: 1) с 1685 г. по 1728 г., когда Миссия была официально признана

китайским государством; 2) с 1728 г. по 1861 г. — период установления научной и дипломатической деятельности Миссии; 3) с 1861 г., со времени освобождения Миссии от всякого участия в политических делах (в этом году в Китай был назначен постоянный дипломатический представитель России с резиденцией в Пекине) и до полного разрушения во время боксерского восстания в 1900 г.; 4) с 1902 г. по 1917 г., когда Миссия, оправившись после сокрушительного удара, нанесенного ей боксерским восстанием, обновленная и расширенная, вступила в «период своей деятельности, полный светлых надежд и могучих творческих порывов»; 5) после 1917 г. и до 1935 г. (времени написания цитируемой статьи)[4].

По-видимому, последний период можно продлить до 1944 г., когда архиепископ Виктор обратился к Московской Патриархии с просьбой принять его в каноническое общение и, кроме того, выделить еще один период в истории Миссии — шестой и последний — с 1946 г., со времени принятия Миссии в каноническое общение с Патриархией, вплоть до 1955 г. — времени ликвидации Миссии.

1917 г. Российская духовная миссия в Китае стараниями ее начальника архиепископа Иннокентия (Фигуровского) встретила не только полностью восстановив все разрушения в Бэйгуане, но и сильно расширив его: появился новый участок земли, на котором располагался дворец, сохранившийся до настоящего времени и именуемый сотрудниками советского посольства «красная фанза». О происхождении этого новоприобретенного участка существуют две версии. Согласно одной — этот участок был подарен китайским правительством в благодарность за то, что архимандрит Иннокентий, живший после снятия осады посольского квартала, где он укрывался во время боксерского восстания в одном из дворцов ламаистского храма Юн-хэ-гун (этот храм расположен неподалеку от Миссии), спас его от разрушения. Один из немецких отрядов экспедиционных войск подошел к Юн-хэ-гуну с намерением разграбить его, однако архимандрит Иннокентий вышел к воротам (он был высокого роста и могучего телосложения) и заявил, что он здесь живет и не допустит расхищения храма[5]. Согласно второй версии Миссия купила этот участок, и таким образом Бэйгуань расширился до его теперешних размеров. Одно здание было обращено в церковь во имя Св. Иннокентия, а при ней устроены покои начальника Миссии, причем Бэйгуань был обнесен каменной стеной[6].

Вот, что сказано об имуществе Миссии в 1917 г. в небольшой брошюрке в 15 страниц, в которой на китайском, русском и английском языках кратко описана ее история: «К 1917 г. Миссия имела: 2 монастыря (мужской и женский), Крестовоздвиженский скит близ Пекина, 5 подворий (в Петербурге, Москве, Маньчжурии, Харбине и Дайрене), девятнадцать церквей, 3 часовни, 5 кладбищ, 32 миссионерских стана, одну семинарию и 21 школу, одну богадельню, большую библиотеку, метеорологическую станцию, живописную мастерскую, и много хозяйственных и промышленных предприятий: типографию, литографию, гальва-

нопластическую мастерскую, словолитню, переплетную, паровую мельницу о 8 поставах, механическую мастерскую, литейную, заводы — свечной, мыловаренный, кирпичный, ткацкую и чулочную мастерские, промышленное бюро, пасеку, молочную ферму и т.д., землю и дома во многих местах Китая и России»[7].

Архиепископ Иннокентий стремился сделать Миссию независимой в материальном отношении, и именно с этой целью им были открыты перечисленные выше промышленные предприятия, приносившие большой доход. Этот доход, а также все поступления от подворий в Петербурге и все средства, отпускаемые на личное содержание членов Миссии, живших весьма скромно, шли на развитие миссионерского дела[8]. Капитал Миссии к этому времени составлял около миллиона золотых рублей, но он весь был помещен в русских военных займах (таков был вклад Миссии в войну 1914 года).

Революция в России изменила положение Миссии. Она «лишилась притока средств из России и, предоставленная сама себе, пережила тяжелейший финансовый кризис, вызвавший необходимость полной реорганизации ее хозяйства и перевода ее на начала самоокупаемости»[9].

Пришлось закрыть множество предприятий, так как, лишенные оборотного капитала с падением курса золотого рубля, они не смогли конкурировать с другими, и Миссия смогла выйти из тяжелого кризиса, только продав свое имущество в Дайрене.

Ситуация усложнилась еще более, когда после гражданской войны в Китай хлынули тысячи и тысячи русских беженцев (по данным некоторых исследователей в 1920-е гг. в Харбине оказались около 200 тысяч русских беженцев, многие из которых позднее перебрались в другие города Китая). И здесь Миссия сыграла огромную роль в деле помощи беженцам в обустройстве их жизни в чужой стране, стране с чуждой культурой и незнакомым языком. Миссия давала кров и хлеб и вела широкую церковно-организационную работу среди эмиграции, открывая церкви, приходы, школы, больницы, приюты. Но на все это нужны были средства.

После революции Миссия перешла в подчинение организованного в Югославии Архиерейского Синода, возглавляемого митрополитом Антонием (Храповицким).

Когда в 1924 г. был заключен договор между СССР и Китаем, представители Советского Союза сделали попытку захватить имущество Миссии, но архиепископ Иннокентий доказал, что имущество Миссии не является собственностью Российского государства, а принадлежит исключительно Российской духовной миссии как юридическому лицу[10].

Несмотря на материальные трудности, испытываемые в 1920-е гг., как в связи с утратой денежных поступлений из России, так и с наплывом русских беженцев, архиепископ Иннокентий продолжал открывать церкви и приходы в различных городах Китая. В 1922 г. в Тяньзине при часовне на братской могиле русских воинов погибших во время боксерского восста-

ния, был открыт храм, который позднее был перестроен в большой храм Покрова Пресвятой Богородицы (разрушен японцами во время оккупации). При Храме создано Православное братство, в ведении которого состояли школа, больница, дом милосердая с домовой церковью во имя св. Серафима Саровского, библиотека, кладбище с часовней. В 1930 г. в Тяньцзине была открыта церковь во имя св. Иннокентия и школа при ней. В Чаньчуне в 1923 г. открыт приход, с церковью и школой. В 1924 г. открыты приходы в Мукдене и Дайрене при часовнях на кладбищах русских воинов, погибших в войну 1904-1905 гг. В 1925 г. открыт приход в Циндао, а в 1927 г. здесь открыт каменный храм. В Хайларе в 1927 г. открыт храм. В Шанхае в 1928 г. открыты Св. Гавриило-Архангельское подворье с церковью и пять молитвенных домов, а в 1932 г. (уже при епископе Симоне) построен большой трехэтажный архиерейский дом. В 1927 г. в Шанхае был восстановлен основной храм — во имя Богоявления Господня, освященный еще в 1904 г. (разрушен в 1932 г.).

Это лишь краткое перечисление всего того, что было сделано архиепископом Иннокентием в последнее десятилетие его жизни. Владыка Иннокентий умер в 1931 г. в сане митрополита, войдя в историю Миссии как ее восстановитель после боксерского восстания и строитель, как человек, проведший огромную организационную работу среди эмиграции. При нем был завершен перевод богослужебных книг на китайский язык. Он также известен как составитель большого китайско-русского словаря. Многогранная фигура митрополита Иннокентия безусловно заслуживает специального изучения.

После смерти Владыки Иннокентия начальником Миссии стал епископ Симон (Виноградов), член Миссии с 1902 г., проведший на посту ее начальника всего один год и восемь месяцев. При нем финансовые дела, связанные с коммерческими предприятиями, были приведены в порядок. Именно он начал постройку в Шанхае большого собора Богородицы Споручницы грешников вместимостью до 2500 человек (этот собор как будто бы сохранился до сих пор), и, как уже было сказано выше, с именем епископа Симона связано начало постройки архиерейского дома в Шанхае.

2. Последний начальник Российской духовной миссии в Китае — архиепископ Виктор

После смерти архиепископа Симона в 1933 г. главой Миссии, двадцатым и последним по счету, становится епископ Виктор (Святин). В отличие от всех своих предшественников он, выброшенный революцией в Китай, был пострижен в монахи в 1921 г. здесь же, в Пекине, в Успенском монастыре и позднее (в 1932 г.) хиротонисан в епископа Шанхайского Архиерейским Синодом в Югославии, в подчинении которого в это время находилась Миссия. «С его вступлением на пост Начальника Миссии продолжалась громадная организационная работа, фундамент для которой был

Отец Виктор. Конец 20-х годов XX в.

подготовлен трудами еще блаженной памяти Святителей – Митрополита Иннокентия и Архиепископа Симона. Для эмиграции Епископ Виктор был близким и своим, и она всецело шла ему навстречу всем его начинаниям, что сделало возможным быстрое и широкое развитие церковно-общественного строительства на всем огромном пространстве Дальнего Востока»[11].

К моменту вступления епископа Виктора ни пост начальника Миссии в связи с улучшением материального положения эмиграции стабилизировались и финансовые дела Миссии.

В 1935 г. Российская духовная миссия в Китае празднует свое 250-летие. Был организован особый юбилейный комитет под почетным председательством епископа Виктора и под председательством главы дальневосточной эмиграции Д.Л. Хорвата. Торжества начались с вечера 21 июня служением в храме Всех Святых Мучеников, построенным на фундаменте разрушенной во время боксерского восстания Св. Николаевской церкви. Храм посвящен памяти 222 православных китайцев, погребенных в общей братской могиле под храмом. Церковные торжества длились три дня. К юбилею были сооружены три памятника на тех местах, где были убиты православные китайцы.

Однако передышка была короткой. В 1939 г. северный Китай оккупируется Японией (Маньчжурия уже несколько лет была под японцами). Для русских начался новый, трудный период жизни в чужой стране под гнетом третьей страны, считавшей Россию врагом. Еще более осложнилась ситуация, когда фашистская Германия напала на СССР. Сведения о военных событиях просачивались туго: японцы конфисковали все радиоприемники. Большая часть русских в Китае, как и в других странах русского рассеяния, была охвачена патриотическим подъемом — ведь многие участвовали в сражениях первой мировой войны. Утратившая во время войны связь с Архиерейским Синодом в Югославии русская церковь в Китае искала пути установления связей с Московской Патриархией.

Архиепископ Виктор послал в Японию к митрополиту Сергию Японскому одного из своих протоиереев, поручив ему связать Миссию с Московской Патриархией. Но митрополит Сергий не смог помочь и дал совет терпеть до лучших времен[12].

В конце 1944 г. архиепископ Виктор поручил Б.К., мужу своей сестры (т.е. моему отцу) передать в советское представительство в Пекине его рапорт в Московскую Патриархию с просьбой о воссоединении с Патриаршей Церковью[13]. Следует особо подчеркнуть тот факт, что это происходило еще во время японской оккупации, и было еще далеко до принятия Президиумом Верховного Совета СССР в 1945 г. указа об амнистии и предоставлении бывшим гражданам Российской империи права на получение советского гражданства.

Однако ответа из Москвы не было. Архиепископ Виктор шлет нарочного в Шанхай к епископу Иоанну, чтобы спросить его согласия на воссоединение с Патриаршей Церковью. Хотя по железным дорогам и водным путям между Пекином и Шанхаем шли ожесточенные бои, все же ответ от епископа Иоанна пришел – он писал, что разделяет решение архиепископа Виктора.

Тогда архиепископ Виктор снова посылает от себя и от епископа Иоанна в Патриархию в Москву просьбу о принятии их в каноническое общение. Ответ пришел в апреле 1946 года: *«ВТОРИЧНО с любовью сообщаем Вам о принятии Вас и преосвященного Иоанна Шанхайского в молитвенное каноническое общение с нами. Российская Духовная Миссия в Китае, возглавляемая Вашим преосвященством, как ранее будет состоять в непосредственном ведении Патриарха Московского. Прошу прислать сведения и отчет за последний год. Шлю благословение Господне и сердечный привет Вам и епископу Иоанну. Патриарх Алексий. Г. Москва, 6/19 апреля 1946 г.»*

Телеграмму патриарха Алексия я цитирую по письму митрополита Виктора, адресованному Никодиму, митрополиту Минскому и Белорусскому, в то время председателю Отдела внешних церковных сношений (см. Часть III). Следует отметить, что в этом письме митрополитом Виктором в тексте цитируемой им телеграммы выделено слово «ВТОРИЧНО» — думаю, что это неслучайно. В тексте этой же телеграммы, напечатанной в журнале «Китайский благовестник» в 1946 г., т.е. сразу же после получения телеграммы, такого выделения нет[14]. Значит, это слово было выделено самим митрополитом Виктором уже в 1963 г., когда он понял, что Миссия не получила первой телеграммы от патриарха Алексия, посланной в ответ на тот рапорт, который был передан в советское представительство в Пекине в 1944 г.

Епископ Иоанн Шанхайский, первоначально изъявивший желание перейти под юрисдикцию патриарха Московского и еще в январе 1946 г. присутствовавший на приеме в Генеральном консульстве СССР в Шанхае [15], уже в мяе 1946 г. изменил свое решение. Вот что пишет митрополит Виктор в письме на имя митрополита Никодима: «В мае 1946 г. Епископ Иоанн, находившийся под сильным влиянием Митрополита Анастасия [16], отошел от избранного им верного пути, впал в раскол. Началась смута».

Процитирую воспоминания члена приходского совета шанхайского собора Богородицы Сподручницы грешников В.М. Наумова, связанного долгие годы дружескими узами с епископом Иоанном: «Архиепископ Виктор, глава русской миссии в Китае, явно переходил на сторону советчиков. Было ли это вызвано его боязнью всяческих депрессий [так в тексте — К.К.], так как в прошлом он был белый офицер, а во время войны не раз писал против коммунистов в печати, трудно сказать, какие мотивы руководили им, но во всяком случае он сыграл нехорошую роль в деле сохранения наших православных церквей. Он прибыл из Пекина в Шанхай и поселился в Архиерейском доме, около него все время крутились советские агенты. Это было очень тяжелое время для нашего Владыки Иоанна, до конца остававшимся верным Зарубежной Православной Церкви. Но у Владыки не было никаких сведений, где находится глава Зарубежной Церкви, Митрополит Анастасий. Все это произошло сразу же после окончания войны... В это время Архиепископа Виктора уже не было в Шанхае: у него вышли неприятности с китайскими властями, он даже был на несколько дней арестован, и таким образом мы освободились от его присутствия в Архиерейском доме... Мы за это время получили точный адрес Зарубежного Синода и собрались в помещении Русского Банка ночью, стали составлять письмо Митрополиту Анастасию. Ведь за время войны мы были совершенно оторваны от Запада и не имели никакой связи с Синодом. В письме этом мы просили об отделении Шанхайской епархии от Пекинской миссии, обрисовывали позицию Арх. Виктора и просили назначить Владыку Иоанна правящим архиереем отдельной шанхайской епархии. Письмо было отправлено немедленно, и мы очень быстро получили ответ от Его Высокопреосвященства Владыки Митрополита Анастасия, утверждающий нашу просьбу» [17].

Китайские гоминьдановские власти поддержали епископа Иоанна, объявив его начальником Российской духовной миссии в Китае, а архиепископ Виктор был ими арестован и обвинен в сотрудничестве с японцами. Ему было предъявлено двадцать пунктов обвинения. Его сестра вспоминает, как все русские общественные организации в Тяньцзине (Православное Братство, все церкви, школа, больница, дом милосердия имени св. Серафима Саровского, ясли и т.д.) писали официальные бумаги, удостоверяющие, что Владыка Виктор всегда занимался только церковной и благотворительной деятельностью. На все двадцать пунктов обвинения эти организации ответили «нет».

Архиепископа Виктора продержали в тюрьме пять дней — с 19 по 24 октября 1946 г. Арест начальника — беспрецедентный случай за всю историю Миссии — потряс русскую колонию в Шанхае. В газетах помещались письма-протесты православных христиан, даже представители других национальных общин (еврейской, армянской, грузинской) публиковали письма в поддержку главы Православной Миссии. Ежедневно до освобождения Владыки люди тысячами собирались в храмы на молебны о его

здравии[18]. Архиепископ Виктор был освобожден из заключения только после вмешательства представителей консульства СССР в Шанхае.

Причина ареста — огромное недвижимое имущество Миссии, не имеющее в то время никакой государственной защиты.

Получив миссию из рук митрополита Иннокентия, любимым учеником которого он был, и архиепископа Симона, Владыка Виктор посвятил себя делу Миссии, ценность которой для русской православной церкви и России он хорошо понимал[19]. В тяжелых, подчас опасных для жизни условиях он не только сохранил все имущество Миссии, но даже и увеличил его. Вот, что он сам пишет об этом:

«За последние десятилетия государственные власти в Китае менялись, как в калейдоскопе. У всех тянулись руки к захвату имущества, не имеющего государственной защиты. Приходится удивляться, как это удалось не только сохранить то, что имелось, но даже и приумножить миссийское имущество. И вот, теперь когда «настало время благоприятное и день спасения», когда к власти дома на Родине и здесь в Китае пришла народная демократия, все это ценнейшее имущество, как «заколдованный клад» находится в беспризорности и бездействии «под семью замками и печатями». Я не министр финансовых предприятий, каким был восстановитель Миссии после боксерского восстания Великий Святитель Митрополит Иннокентий, и не святой Божий человек-аскет и молитвенник, каким был Владыка Архиепископ Симон, которому благодатно давалось без всяких усилий всякое знание, я простой смертный и грешный человек. Мне пришлось наблюдать и переживать начавшийся еще при Митрополите Иннокентии распад Миссии, душа болела за разрушенные и оскверненные храмы в Калгане, Тяньцзине, в деревне Дун-диннань, в Чапее, в Шанхае и на Маниле, пришлось видеть крайнюю нищету русских людей и насельников Миссии-китайцев, которые стали мне дороги может быть потому, что о них и от них мне пришлось многое перетерпеть, и от них же иметь внимание, заботу и защиту. Я люблю миссию, знаю ее ценность для Св. Православной Русской Церкви и Родины и горячо верю в ее светлое будущее.» [20]

А в это время зарубежная эмигрантская печать писала о том, что после негласного соглашения в 1942 г. между Сталиным и патриархом государство не только перестало притеснять церковь в СССР, но помогало ей встать на ноги [21]. Поэтому совершенно понятно, что только Русская Православная Церковь могла, по мнению архиепископа Виктора, спасти Миссию в то неспокойное время — в Китае шла гражданская война. Остро чувствуя ситуацию в Китае, но совершенно не представляя себе после многих лет эмиграции ее в России, он писал патриарху Алексию: «Протяните ей [Миссии — К.К.] *в наступающий двенадцатый час спасительную отеческую руку»* [22].

Следует отметить, что даже сторонники епископа Иоанна, которых вряд ли можно заподозрить в симпатии к архиепископу Виктору, не могли

поставить ему в вину какие-то меркантильные соображения (вспомним слова, прозвучавшие на научной сессии в 1991 г. – «продавал земли, чтобы кормить себя и членов Миссии»). Они, как видно из процитированного выше текста из книги В.М. Наумова, объясняли его переход под юрисдикцию патриарха Московского страхом перед возможными репрессиями за то, что он был белым офицером (если так, то в этом случае он бесстрашно шел им навстречу).

Что же касается личного вклада архиепископа Виктора в дело Российской духовной миссии в Китае, то здесь я могу привести цитату из «Китайского благовестника»: «За время управления Миссией Архиепископом Виктором открыты приходы, церкви и молитвенные дома: в Пекине, Калгане, Чифу, в Гирине, на Дамбе, в Гонконге, Кантоне, Макао, построены храм и дом для священника на Маниле, женский монастырь и храм при нем в Какакаши около Дайрена, Св. Пантелеймоновская санатория с храмом в горах Лаошань, перестроен капитально городской храм и выстроен дом для священника в Циндад, построен большой дом на церковном миссийском участке в Хайларе, построен Св. Покровский собор и открыт Св. Николаевский храм в Тяньцзине, закончена постройкой и освящена Св. Благовещенская церковь на миссийском подворье в Харбине, не так давно открыт молитвенный дом на Вэйсайде в Шанхае, земля под собором и архиерейским домом и столовой для неимущих записана в лице Начальника и других членов на Миссию, все имущество Православного Братства в Шанхае передано в полную собственность российской Духовной Миссии в Китае» [23].

Во второй половине сороковых годов архиепископ Виктор пишет целый ряд рапортов патриарху Алексию, в которых он, описывая имущество Миссии — одно его перечисление занимает несколько страниц — указывает, что на все имущество имеются необходимые документы, просит, умоляет патриарха прислать в Китай новую 21-ю миссию. В этих рапортах приводится подробно разработанная программа действий для новой миссии. Но Москва 21-ю миссию все не посылала и, как мы знаем теперь, так и не прислала.

По-видимому, судьба Российской духовной миссии была определена исходом гражданской войны в Китае, а до октября 1949 г. (времени образования КНР) еще была надежда на то, что в Китай может быть послана новая миссия. Такой вывод я делаю на основании следующего.

В 1949 г., по-видимому, весной или летом, Московская Патриархия направляет в Пекин в Миссию телеграмму о скором прибытии делегации Патриархии, *«но идет и идет быстротекущее время, а долгожданных Высоких Гостей все нет и нет... Наступила осень...»*[24] Таким образом, Московской Патриархией было принято решение о посылке в Китай делегации, но это решение так и не было в 1949 г. выполнено. Причина невыполнения решения, на мой взгляд следующая: в начале 1949 г. пало гоминьдановское правительство, епископ Иоанн вынужден был спешно эвакуироваться из

Китая, и у советских представителей в Китае были развязаны руки (это очень хорошо видно в 1955 г., когда делегация Патриархии все же наконец-то прибыла в Пекин). Интересно отметить тот факт, что эти представители в течение длительного времени и не заглядывали в Миссию: «*Русские люди высокой культуры и знаний* [имеются в виду посол СССР в КНР Н.В. Рощин и советник посольства СССР С.Л. Тихвинский — К.К.] *приехали в Пекин помогать Китаю, и ни один человек не заглянул к нам*» [25].

Неопределенность, беспокойство о будущем, безденежье и вместе с тем желание отдать все свои силы для того, чтобы *«Миссия могла быть и должна быть полезной Св. Православной Церкви и Отечеству»* [26] — чувства, переполнявшие автора рапорта. По-видимому, и разговор с советскими представителями, которыми «был милостиво» принят архиепископ Виктор, был безрадостным:

«Ваше Святейшество, великодушно простите меня за не совсем установленный рапорт. Я, недостойнейший, пишу его под свежим впечатлением своей беседы с нашими Высокими Государственными Властями [Н.В. Рощиным и С.Л. Тихвинским — К.К.]. *Может быть, я сам во многом виноват. Внутренне плохо устроенный, я свое дело привел к упадку. Но, откровенно говоря, не знаю, кто и что хорошего и творческого мог бы совершить в Миссии при наличии страшных и всеразрушающих стихийных сил, обрушившихся на Миссию в последние три десятилетия»* [27].

В 1950 г. архиепископ Виктор в сопровождении протоиерея Федора Ду (албазинца) был приглашен патриархом Алексием в Москву для участия в июле 1950 г. в торжествах в Троицкой лавре. Это была первая поездка архиепископа Виктора на Родину после тридцатилетней эмиграции.

19 июля 1950 г. на заседании очередной сессии Св. Синода, в которой архиепископ Виктор участвовал как полноправный его член, он сделал доклад о Российской духовной миссии в Китае. В тот же день он был принят председателем Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР Г.Г. Карповым. Во время этого визита мы, как пишет Архиепископ Виктор, «убедились что Георгий Григорьевич в курсе всех наших миссийских нужд и дел, и что ему хорошо ведомы все возможности к улучшению нашего быта и бытия. С чувством глубокой благодарности за внимание и заботу о Миссии и за любезный прием мы оставили гостеприимный дом» [28].

Во время этой поездки протоиерей Феодор был пострижен в иноки и хиротонисан в епископа с именем Симеон. Это было постановление первого православного епископа китайской национальности: «Этот благодатный исторический акт в истории Православной церкви определил и даровал новое направление жизни нашей многосотлетней Российской Духовной миссии в Китае. Вопрос разрешился в плане событий текущего момента: самоопределения и суверенитета народов и автокефалий Народных Церквей. Теперь наша Миссия поставлена на подготовительные пути организации самостоятельной Китайской Православной Церкви» [29].

Таким образом, можно сделать вывод, что во время поездки архиепископа Виктора в СССР в 1950 г. ему ничего не было сказано о возможном упразднении Миссии в Китае — наоборот, обсуждался вопрос об улучшении жизни Миссии, а хиротония китайского епископа – первый шаг подготовительной организации самостоятельной китайской православной церкви — рассматривалась в качестве «нового направления жизни нашей многосотлетней Российской Духовной Миссии в Китае» [30].

На организацию автокефальной китайской церкви Патриархия отвела десять лет — с 1951 г. по 1960 г. — об этом свидетельствует рапорт архиепископа Виктора патриарху Алексию за № 31 от 9 февраля 1952 г. Текст этого рапорта, а также его дата, указывают на то, что вопрос об организации китайской автокефальной церкви обсуждался во время пребывания архиепископа Виктора в Москве в 1950 г.: *«Ваш указ об организации Национальной Китайской Православной церкви будет к сроку выполнен»* [31]. Однако мне трудно сказать, был ли специальный указ патриарха на эту тему или же речь идет об указе патриарха Алексия от 22 августа 1950 г. за № 1170, где только в седьмом пункте мельком упоминается сочетание «Китайская Православная Церковь» [32].

Формулировка повестки дня заседания Священного Синода от 17 августа 1950 г. подтверждает высказанное мной выше предположение, что судьба Миссии была решена победой коммунистического строя в Китае:

«Слушали:

Доклад Начальника Русской Духовной Миссии в Пекине Высокопреосвященнейшего Виктора, Архиепископа Пекинского и Китайского о положении в Миссии и предстоящей реорганизации миссионерской работы в связи с утвердившимся <u>новым демократическим строем в Китайской Народной Республике</u> [подчеркнуто мной – К.К.]» [33].

Следует отметить, что в указе от 22 августа 1950 г. № 1170 Миссия впервые за всю историю ее существования называется не «Российской», а «Русской» и так во всех четырех случаях ее упоминания в указе. Именно в этом указе Миссия в первый раз называется «Русской Духовной Миссией в Пекине» (не в Китае!), хотя в этом же указе говорится о «Начальнике Русской духовной Миссии в Китайской Народной Республике» (пункт 2), а адресат указа именуется «Начальником Русской Духовной Миссии в Китае». Чем объяснить такой разнобой в тексте официального документа — не знаю.

Согласно этому же указу за № 1170 резиденции и делопроизводство русских церковных организаций в Китае объединялись в один Восточно-Азиатский экзархат, во главе которого был поставлен архиепископ Виктор.

Содержание рапорта за № 31 от 3 февраля 1952 г. показывает что архиепископ Виктор на момент составления рапорта был уверен (его уверили в Москве?) в том, что подчиненные Московской Патриархии русские церковные организации будут сохранены в Китае: *«Мы должны поставить Патриарший Экзархат в Восточной Азии на прочное экономическое основание»* [34].

Архиепископом Виктором был разработан и представлен в Патриархию проект Положения о Восточно-Азиатском экзархате Московской патриархии и Российской духовной миссии Китае («Прошу распоряжения Вашего Святейшества внести нужные исправления в представленный мной проект и прислать Положение [подчеркнуто мной — К.К.] *к нашему неуклонному руководству и исполнению»* [35]).

По-видимому, Патриархия обещала прислать «Положение» – в указе архиепископа Виктора под № 4 от 15 декабря 1950 г. (т.е. вскоре после возвращения из Москвы) говорится: «Впредь до получения от Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Положения о Восточно-Азиатском Экзархате Московской Патриархии и Российской Духовной Миссии в Китайской Народной Республике [подчеркнуто мной – К.К.] мною учреждается при Экзархате Временное управление»[36].

Однако прошел весь 1951 год, начался 1952 год, но «Положения» так и не было, и архиепископ Виктор неоднократно напоминает о нем: *«Сама жизнь настойчиво говорит, что для того, чтобы свести на нет все шероховатости и ненормальности в деле управления Экзархатом, нужно иметь Положение об Экзархате и Миссии, которое укажет каждому его место и дело»* [37]. Далее в том же рапорте при перечислении того, что должно быть сделано конкретно по епархиям в Китае, еще и еще раз говорится о Положении: *«Определить место и дело правящего епископа Шанхайской епархии согласно Положению об Экзархате и Миссии»*[38] и *«для пользы дела Харбинской епархии требуется а) Положение об Экзархате и Миссии»* [39].

Совершенно очевидно, что архиепископ Виктор не был уверен в успехе плана Патриархии по организации автокефальной китайской церкви в течение десяти лет. Почти половина рапорта за № 31 посвящена экскурсу в историю религиозной и философской мысли Китая и попытке *«в исторической и психологической перспективе осветить те возможности, которые Православие имеет в Китае для своего существования и развития в данной обстановке»* [40].

Вывод — теоретически Православная церковь в Китае имеет все данные для перехода к автокефалии, однако практически это маловероятно. В рапорте приводится целый ряд трудностей на этом пути: малочисленность православных китайцев, отсутствие богословски образованных епископов и клира китайской национальности, обладающих высоким чувством долга и глубоким сознанием огромной моральной ответственности перед Церковью, недостаток богословской литературы на китайском языке, отсутствие переводчиков и т.д.

Однако самое главное препятствие на пути создания китайской автокефальной церкви архиепископ Виктор видел в отсутствии надлежащего экономического базиса. (Напомню, что в рапорте за № 266 от 20 ноября 1949 г. архиепископ Виктор просил Патриархию походатайствовать *«перед Министерством иностранных дел Советского Союза о формальном закреплении за ней недвижимого имущества, на которое имеются соответству-*

ющие документы», и *«оказать денежную помощь со стороны Патриархии на содержание штатов новой 21-ой Российской Духовной Миссии в Китае, как это всегда бывало в прошлые века»* <...> *«Уверен, что через пять лет, а может быть и раньше, как только будет правильно поставлено хозяйство Миссии, этой помощи не потребуется»* [41].)

Сами китайцы тоже, по-видимому, не стремились к автокефалии, что видно из следующих слов рапорта за № 31: *«То, что в Москве казалось легким, понятным и без особого труда исполнимым, здесь в Китае осложнилось. Даже великую и столь жизненно необходимую идею создания Автокефальной Православной Церкви пришлось с большой настойчивостью и усилием распространять и укреплять среди пастырей и паствы»* [42].

После тридцатилетнего пребывания в Китае хорошо понимая все сложности жизни для православных китайцев (он попал в Пекин через двадцать лет после боксерского восстания, когда свежи были раны Миссии), Владыка Виктор беспокоится о судьбе албазинцев: *«Никак нельзя спешить оставлять епископат, клир и паству китайской национальности без непосредственного руководства представительством Русской Православной Церкви до срока, когда епископат, клир и паства будут соответствовать своему назначению. Это было бы равносильно передаче своему доброму, но еще слабому и неподготовленному союзнику своих ключевых позиций и важнейших крепостей в угрожаемое войной время»* [43].

Тем не менее, архиепископ Виктор стремится сделать все возможное в направлении, указанном Патриархией: им рукоположен в различные церковные саны целый ряд священников китайской национальности, произведен ряд административных преобразований [44].

Владыка Виктор и албазинцы на территории Бэйгуаня.

В конце 1940-х гг. русских в Китае осталось уже не так много — репатриации в СССР и отъезд в Австралию и Америку значительно уменьшили их количество. В 1954 г. в пасхальную ночь с амвонов всех русских церквей в Китае была объявлена радостная (воспринимающаяся как счастье – я это хорошо помню) весть о том, что рус-

ским разрешено вернуться на Родину «на овоение целинных и залежных земель».

В 1954 г. архиепископ Виктор был снова вызван в Москву. Что здесь произошло, я не знаю. (Наша семья — отец, мать и я — уехали в СССР, в Кустанайскую область, не дождавшись возвращения архиепископа Виктора в Китай. Встретились с ним только в 1956 г., когда он вернулся в СССР уже навсегда.)

В 1954-1955 гг. шел интенсивный отъезд русских в СССР. И вот в это время архиепископ Виктор получает предписание Московской патриархии от 11 марта 1955 г., согласно которому после упразднения Российской духовной миссии в Китае и Восточно-Азиатского экзархата все имущество Миссии, где бы оно ни находилось в Китае, он должен передать Посольству СССР [45].

Через полгода после этого предписания в августе 1955 г. в Пекине появилась обещанная еще в 1949 г. делегация Московской патриархии в составе Иллариона, епископа Мукачевского и Ужгородского, и протоиерея Николая Наумова. Сохранилась памятная записка о пребывании делегации в Китае, написанная архиепископом Виктором сразу же после отъезда делегации в Москву (делегация уехала 30 октября 1950 г., этим же числом датирован и документ). Эта бесхитростная записка, подробно передающая все события, происшедшие за два с половиной месяца пребывания делегации в Китае, наверное, самая унизительная страница в истории Российской духовной миссии: имущество Миссии к этому времени уже было изъято, и с последним ее начальником можно уже было не церемониться. Показательна позиция советского посольства в КНР: *«Первый и официальный визит делегация наносит в Посольство СССР в КНР. Чрезвычайный и Полномочный Посол П.Ф. Юдин находится в Москве, принимает Управляющий Консульским отделом Посольства В.А. Жарков. Он очаровал всех своим ласковым вниманием и радушием, он обещает делегации оказывать всяческое содействие в разрешении всех вопросов, предложенных делегации к исполнению Московской Патриархией. К сожалению, консул В.А. Жарков почти в первые же дни пребывания делегации в Пекине получил отпуск и уехал на Родину»* [46]. Но делегация должна была по заданию Патриархии встретиться с послом: *«В ожидании прибытия Чрезвычайного и Полномочного посла, у которого члены делегации согласно данного им поручения должны были иметь аудиенцию, они стали подробно знакомиться с жизнью Бэйгуаня...»* [47] Однако посла все не было и делегация отправилась в поездку по епархиям (Шанхай, Тяньцзынь, Харбин). *«По возвращении делегации в Бэйгуань стало известно, что из Москвы вернулся Чрезвычайный и Полномочный Посол СССР в КНР П.Ф. Юдин. После долгого отсутствия в Пекине он был очень занят и поручил принять Московскую Церковную делегацию и Патриаршего Экзарха Управляющему Консульским отделом Посольства и переговорить с делегатами и Экзархом по важнейшему для них вопросу о мнении Китайского Правительства по делу реорганизации Православной Церкви в КНР и передачи недвижимого церковного*

имущества Китайскому Правительству [подчеркнуто мной — К.К.]. *На приеме консул сказал, что сначала нужно передать китайскому правительству имущество Миссии и Экзархата, что же касается реорганизации Православной Церкви в КНР, то это дело самого Китайского Правительства, и предложил делегации возвратиться в Москву и лично доложить кому это надлежит, то, что им было сказано»* [48].

Комментарии к тексту излишни. Завершу тему визита делегации еще одной выдержкой из памятной записки архиепископа Виктора: *«Накануне отъезда делегации в Москву, 29 октября, Экзарх Архиепископ Виктор был приглашен в Отдел Культов при Государственном Совете КНР. Его приняли весьма любезно, сказали, что с данного момента все назначения и перемещения священнослужителей Православной Церкви в Китае следует согласовывать с Отделом Культов и что отделы Культов в городах КНР будут заботливо относиться в отношении всех православных людей, проживающих в Китае»*.

Так было покончено с Российской духовной миссией в Китае. Так были преданы албазинцы.

Архиепископ Виктор *«провел потом репатриацию русского православного духовенства на Родину и в мае месяце 1956 года выбыл в Москву»*[49]. С ним вместе в СССР прибыли: бессменный секретарь Миссии М.А. Успенский, монах Серафим (бывший полковник царской армии Сергей Климовских), монахиня Нонна (фамилии не знаю), матушка Панина (вдова священника о. Мефодия Панина), и семья моей сестры. На сегодня в живых осталась только моя сестра [50].

Архиепископ Виктор получил назначение в Краснодарскую епархию, где прожил ровно десять лет: в августе 1966 г. его не стало.

Жизнь в СССР для него не была легкой. Не вдаваясь в подробности (здесь для меня важно только то в его жизни, что связано о Российской духовной миссией), назову только два «внешних» фактора, определивших его мироощущение по приезде на Родину: 1) он приехал в СССР в 1956 г., в год XX съезда КПСС, и можно себе представить, какое впечатление произвели на него разоблачения Н.С. Хрущева; 2) десять лет его жизни в СССР совпали с волной гонений на церковь.

Не знаю, распространялось ли это на других священнослужителей в ту пору, но Архиепископ Виктор был лишен свободы передвижения по стране. Когда в 1959 г. я попала в беду в Ленинграде, он, посчитав своим долгом придти мне на помощь (мой отец к этому времени уже умер), должен был получить специальное разрешение Патриархии на поездку из Краснодара в Ленинград.

Если уж так дело обстояло с поездками по стране, то, конечно, ни о каких поездках за границу не могло быть и речи — за десять лет жизни в СССР он ни разу не выехал за его пределы.

Больше всего его мучило уничтожение Российской духовной миссии — это был крах его жизни. В Краснодар доходили слухи о том, что в Миссии уничтожены все храмы, все имеющее к ней отношение стерто с

лица земли – когда заходил об этом разговор, он менялся в лице и выходил из комнаты. Кошмаром последних лет его жизни стала судьба албазинцев: я не знаю, каким образом (он на дом не получал никакой корреспонденции, вся его почта шла на Епархиальное управление в Краснодаре), но ему были известны даже подробности убийства албазинских священников. Сказать, что он переживал – это значит ничего не сказать. Это была незаживающая рана. Албазинцы – это ведь его паства, дети. Он их крестил, женил, выдавал замуж, хоронил. Всех называл ласкательными именами. И вот эти дети погибали. Он обращался в духовные и светские организации, что само по себе в те годы было геройством, проявлением бесстрашия.

В 1963 г., прочитав в 6-м номере «Журнала Московской Патриархии» статью М. Добрынина «50-летие епископского служения Святейшего патриарха Алексия», в которой при описании принятия духовенства и паствы Русской Православной церкви на Дальнем Востоке в церковное каноническое общение с Московской Патриархией ни слова не было сказано о Российской духовной миссии в Китае, он не выдерживает и пишет письмо митрополиту Никодиму, в ту пору председателю Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии, в котором пытается восстановить истину. Но в ответ он получил формальную отписку[51].

После этого письма жить митрополиту Виктору осталось менее трех лет и за эти годы журнал Московской Патриархии не напечатал ни строчки ни о нем [52], ни тем более о Российской духовной миссии в Китае и о ее роли в деле воссоединения с Патриаршей Церковью. Его имя появилось в этом журнале только в связи с его смертью[53].

Обстоятельства его смерти всегда вызывали недоумение у его сестры Ольги. Она была с ним в Краснодаре в тот месяц, что предшествовал его смерти. Когда он заболел, к нему не был вызван, на чем настаивала его сестра, врач М., лечивший его все десять лет в Краснодаре, а был приглашен новый врач (кстати, после смерти митрополита Виктора он подошел к его сестре и сказал: «Я не виноват»). Сразу после смерти Владыки врач в больнице назвала диагноз «уремия», тогда как в официальном некрологе причиной смерти указан инфаркт легких. Следует, однако, отметить, что никто из родственников не видел свидетельства о смерти вообще.

Однажды еще при жизни Владыки Виктора члены его семьи слышали, как его телохранитель В.М, сказал ему: «Не буду же я доносить на Вас», — однако никто не понял, что имеется в виду. Он безусловно был запуган: был уверен, что телефон его прослушивается, боялся одного из сторожей в архиерейском доме. Факт его запуганности был подтвержден через много лет Владыкой Филаретом (в ту пору епископом или архиепископом Киевским), летевшим в одном самолете с одним из моих сотрудников и разговорившимся с ним о митрополите Викторе.

Более всего поражало сестру митрополита то, что в последний месяц его жизни все оставили его — даже упомянгутый выше телохранитель В.М.

не приходил. Когда Владыка Виктор умер в больнице, его сестра не могла получить машину, чтобы вывезти его тело в морг, и вынуждена была позвонить уполномоченному по церковным делам в обком партии. А ведь умер митрополит Краснодарский и Кубанский.

Не берусь категорически судить о причинах его смерти, но все же рискну сделать некоторые предположения. Когда Владыке Виктору стало ясно, что вокруг Российской духовной миссии в Китае существует заговор молчания (заодно ли тут действовали церковные и светские власти?), он попытался восстановить истину. Думаю, что это было большой неожиданностью — запуганный, мягкий, доверчивый старик, боящийся за судьбы своих близких, проявил незаурядное мужество, подняв голос в защиту своей чести. Было ли письмо митрополиту Никодиму его первым и единственным шагом в этом направлении — не знаю. Думаю, что и этого было достаточно.

Почему именно 1966 г. стал годом его смерти, причем почти одновременно с ним в США неожиданно умирает епископ Иоанн, бывший епископ Шанхайский? Не пытался ли он в этот кровавый год китайской культурной революции придти на помощь албазинцам и для этой цели вступить в контакт с зарубежной церковью? В этом случае понятны слова телохранителя «Не буду же я доносить на Вас».

Умер Владыка Виктор, последний начальник Российской духовной миссии в Китае; умер Владыка Иоанн, бывший епископ Шанхайский, умер знавший историю последних лет Миссии митрополит Никодим (общеизвестны обстоятельства его смерти в Ватикане); в 1960 г. в возрасте 49 лет умер Архиепископ Краснодарский и Кубанский Гермоген, с которым Владыка Виктор был знаком с 1956 г., когда тот еще не был монахом, а звался просто Гришей Ореховым, умер Петр Толкачев, муж моей сестры, приехавший вместе о Владыкой Виктором из Китая, знавший дела Миссии и работавший переводчиком во время визита китайской церковной делегации в Москву в конце 1950-х гг. уже после возвращения Владыки Виктора на Родину...

Мертвые срама не имут — это так, и Владыке Виктору ничего уже более не нужно. Но это нужно нам, живым, тем, кто знал и любил его, кого он согрел теплом своего сердца: пусть и после его смерти, мы должны вырвать его из цепких объятий клеветы и лжи, вернуть ему его доброе имя, разрушить заговор молчания вокруг Миссии и полностью восстановить эту страницу в истории Русской Православной церкви.

Кроме нас — тех, кто знал его, — это никто не сделает.

Примечания

1. Петров В.П. Российская Духовная Миссия в Китае. Вашингтон: Изд. Русского книжного дела в США., 1968.

2. История, напоминающая сюжет повести Б. Пильняка «Повесть непогашенной луны».

3. Петров В.П. Ук. соч. С. 3.

4. Епископ Виктор. По случаю 250-летнего юбилея Российской Духовной Миссии в Китае // Китайский благовестник: 1685-1936: Юбилейный сб., посвященный 250-летию со дня основания Православной Духовной Миссии в Китае. Пекин, 1935. С. 25-32.

5. Архиепископ Мелетий. Великий путь Пекинской Духовной Миссии // Там же. С. 46.

6. Богатиков Г. М. Бэй-гуань // Китайский благовестник. 1947. Август-сентябрь. С. 36.

7. Российская Духовная Миссия в Китае: 1685-1935. Б.м., б. г., С.7.

8. Епископ Виктор. Ук. соч. С. 29.

9. Российская Духовная Миссия в Китае. ... С. 7.

10. Там же. С. 8.

11. Современное положение Миссии // Китайский благовестник:1685-1935... С. 114.

12. Там же.

13. Мой отец никогда не рассказывал мне об этом. Впервые я узнала об этом в 1985 г. от В.С. Старикова, доктора исторических наук, сотрудника Ленинградского отделения Института этнографии АН СССР, который считал, что мой отец рисковал как своей жизнью, так и жизнью членов своей семьи, выполняя это поручение архиепископа Виктора.

14. Распоряжения Святейшего Алексия, Патриарха Московского и всея Руси // Китайский благовестник. 1946. Ноябрь. С. 1.

15. На приеме в Генеральном консульстве СССР в Шанхае // Там же. Последняя страница вкладки между с. 12 и 13.

16. Митрополит Анастасий (Грибановский) эмигрировал за границу вместе с митрополитом Антонием (Храповицким) и после смерти последнего стал во главе Архиерейского Синода.

17. Наумов В.М. Мои воспоминания. Сан Франциско, 1975. С. 72-73.

18. Арест Начальника Российской Духовной миссии в Китае // Китайский благовестник. 1947. Январь. С. 9-12.

19. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Алексию Патриарху Московскому и вся Руси Начальника Российской Духовной Миссии в Китае Архиепископа Виктора за № 266 от 20 ноября 1949 г. С. 16.

20. Там же. С. 15-16.

21. Прот. Д. Успенский. Стоящим на распутье... // Китайский благовестник. 1947. Январь. С. 26-29. См. также: Струве М. Православие в Москве и Ленинграде (от парижского корреспондента газеты «Новости дня») // Там же. С. 19-20.

22. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Алексию... за № 266 от 20 ноября 1949 г. С. 39.

23. Моложатова.И.М. Российская Духовная Миссия в Китае: Краткий исторический очерк // Китайский благовестник. 1946. Ноябрь. С. 22.

24. Рапорт Его Святейшесвуу Святейшему Алексию... за № 266 от 20 ноября 1949 г. С. 1.

25. Там же. С. 3
26. Там же. С. 3-4.
27. Там же. С. 6-7.
28. Архиепископ Виктор. На Родине // Китайский благовестник. 1951. №1. С. 36-37.
29. Там же. С. 36.
30. Там же.
31. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Алексию Патриарху Московскому и всея Руси Патриаршего Экзарха в Восточной Азии и Начальника Российской Духовной миссии в Китайской Народной республике Архиепископа Виктора за № 31 от 9 февраля 1952 г. С. 2.
32. Указ Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Начальнику Русской Духовной Миссии в Китае, Архиепископу Пекинскому и Китайскому Виктору в заседании Священного Синода под председательством Патриарха 17 августа 1950 г. // Китайский благовестник. 1951. № 1. С. 8.
33. Там же. С. 7. Для точности следует все же отметить, что Миссия могла именоваться «Пекинской Духовной Миссией» (см. сноску 5, где приведено название статьи Архиепископа Мелетия), но никогда не называлась «Миссией в Пекине».
34. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Алексию... за №31 от 9 февраля 1952 г. С. 39.
35. Там же. С. 43.
36. Указ № 4 по Восточно-Азиатскому Экзархату Московской Патриархии от 15 декабря 1950 г. // Китайский благовестник. 1951. № 1. С. 16.
37. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Алексию... за № 31 от 9 февраля 1952 г. С. 42.
38. Там же. С. 47.
39. Там же. С. 51.
40. Там же. С. 2.
41. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Алексию... за № 266 от 20 ноября 1949 г. С. 35-36.
42. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Алексию... за № 31 от 9 февраля 1952 г. С. 41.
43. Там же. С. 40.
44. Рукоположения и утверждения Высокопреоовященнейшим Виктором, Архиепископом Китайским и Пекинским, Начальником Российской Духовной Миссии в Китае // Кйтайский благовестник. 1951. № 1. С. 17-18.
45. Письмо Митрополита Виктора, Преосвященнейшему Никодиму... от 17 сентября 1963 г.
46. Архиепископ Виктор. Памятка о пребывании московской церковной делегации в Пекине и других городах КНР. 30 октября 1955 г. С. 3.
47. Там же. С. 4.
48. Там же. С. 8.

49. Митрополит Виктор. Письмо Преосвященнейшему Никодиму... от 17 сентября 1963 г.

50. Марина Борисовна Толкачева (Кепинг) скоропостижно скончалась в московской больнице 13 января 2003 г., ровно через месяц после смерти своей сестры Ксении. (*Примеч. сост.)*

51. Письмо Митрополита Никодима, члена Священного Синода, Председателя Отдела внешних церковных сношений Московской Патриархии за № 1573 от 25 октября 1963г., адресованное Митрополиту Краснодарскому и Кубанскому Виктору.

52. На август 2003 г. в разделе «История епархии» официального электронного сайта Краснодарской епархии отсутствовало даже упоминание о митрополите Викторе, десять лет ее возглавлявшем. Однако верующие Краснодара не забыли своего архипастыря. См. статью Е.С. Дьяченко в газете «Православный голос Кубани» (2002. 8-9). Появление этой статьи явилось приятной неожиданностью для Ксении Борисовны и буквально озарило последние недели ее жизни. В тоже время статья побудила ее написать письмо Патриарху Алексию II (см. Часть III), на которое она, к сожалению, ответа не получила. *(Примеч. сост.)*

53. Прот. Н. Гетман. Митрополит Краснодарский и Кубанский Виктор (Некролог). //Журнал Московской Патриархии. 1966. № 11. С. 16-19. Просмотр содержания Журнала за 1956-1966 гг., показывает, что о Краснодарской епархии практически ничего не говорится.

Владыка Виктор отправляет Бориса Михайловича Кепинга в советское посольство. Бейгуань. Пекин. 1944 г.

О. В. Кепинг

Последний начальник Российской духовной миссии в Китае - архиепископ Виктор *

Митрополит Виктор (в миру Леонид Викторович Святин) родился 2 августа (ст. стиля) 1893 г. в станице Карагайской Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии. Его отец – Виктор Евграфович Святин, учитель, впоследствии священник Свято-Николаевского собора г. Верхнеуральска. Мать – Мария Петровна, была дочерью атамана Карагайской станицы, войскового старшины Петра Степановича Жукова. Мать Леонида Викторовича умерла рано, оставив пятерых детей. Детей воспитывала бабушка, Мария Федоровна Святина (мать отца).

В 1915 г. Леонид Викторович с отличием окончил Оренбургскую духовную семинарию и поступил в Казанскую духовную академию, но в

* *Этот доклад написан младшей сестрой Архиепископа Виктора, Ольгой Викторовной Кепинг, специально для научной сессии, посвященной Российской Духовной Миссии в Китае, которая была проведена 26–27 февраля 1991 г. Ленинградским Университетом совместно с Ленинградской Духовной Академией. Из-за преклонного возраста О.В. Кепинг сама не могла присутствовать на сессии, и доклад был зачитан мной. В марте 1991 г. текст доклада был сдан в предполагавшийся для публикации сборник докладов сессии. В конце 1991 г., будучи в командировке в Нидерландах, в библиотеке Лейденского Университета я обнаружила книгу «Поэма без предмета» Валерия Перелешина, живущего в Бразилии русского поэта, который стал известен в России в 1989 г. после публикации его стихов в журнале «Огонек». «Поэма без предмета» - автобиографическое произведение (опубликована в США в г. Хилкок в 1989 г.). В. Перелешин долгое время жил в Пекине в Российской духовной миссии и хорошо знал архиепископа Виктора. В поэме много хороших слов сказано об архиепископе Викторе, к которому автор относится с нескрываемой симпатией. И я взяла на себя смелость дополнить текст доклада своей матери тремя выдержками из поэмы Валерия Перелешина. В полном виде доклад опубликован в сборнике «Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Российской духовной миссиив Китае». (СПб., 1993).(Примеч. сост.)*

Офицер Леонид Викторович Святин.

1916 г. со второго курса академии он был мобилизован и направлен в Тифлис в Михайловское военное училище. Однако началась революция и он вернулся домой в Верхне уральск, где был снова мобилизован и направлен в штаб генерала Белова в Белорецк, где он и прослужил до отступления[1]. Со штабом же генерала Белова он отступал до границы с Китаем. Положение русской армии на границе было тяжелым – голодные, раздетые, разутые люди, среди которых началась эпидемия сыпного тифа. Заболел тифом и Леонид Викторович. Как известно, армия на границе была распущена и желающие вернулись домой. Хотел вернуться домой и Леонид Викторович, но случай резко изменил его жизнь. Здесь на границе его, больного тифом, нашел дядя, родной брат его матери – генерал Жуков, Гервасий Петрович, который с семьей ехал дальше в Китай. Он предложил Леониду Викторовичу поехать с ним в Китай. И Леонид Викторович вместе с семьей Жуковых едет в Ханькоу – город на юге Китая.

Десятки тысяч русских, выброшенных революцией в Китай (по некоторым данным их было двести тысяч человек)[2], начинали жизнь в незнакомых условиях Китая – чужая речь, непонятная культура. В это время именно русская православная церковь, имеющая двухсотлетние корни в Китае, оказалась тем центром, который объединял всех, оказывая по мере сил и возможностей различную помощь в обустройстве жизни в новой стране.

Леонид Викторович с детских лет стремился к монашеской жизни и просил у отца благословения вступить на этот путь, еще учась в духовной академии, однако отец не дал ему благословения, посоветовав проверить себя и сделать этот шаг в более зрелом возрасте. Узнав о том, что в Пекине существует Российская духовная миссия и при ней есть монастырь, он покидает Ханькоу и в начале 1921 г. становится послушником Успенского монастыря в Пекине. То, что он увидел на тероритории Российской духовной миссии, так называемом Бэйгуане (по-китайски это значит «северное подворье»), поразило его. Это была старая Россия с церквами, монастырями, послушниками в скуфейках, монахами в клобуках, но главное после всего пережитого – покой, тишина, которые нарушались только колокольным звоном во время церковных служб. Главой миссии в это время был епископ Иннокентий (Фигуровский),

Леонид Святин после болезни.

личность незаурядная – именно он восстановил Миссию после того, как она была сожжена дотла во время боксерского восстания.

20 июня 1921 г. Леонид Викторович был пострижен в монахи в Пекинском Успенском монастыре с именем Виктор (это имя его отца). 24 июня он был рукоположен в сан иеродиакона и 27 июня – в сан иеромонаха. Было ему тогда 27 лет и с тех пор никогда и ни при каких условиях он не снимал монашеской рясы[3]. Он всегда был верен монашескому обету нестяжания: никогда не имея имущества, он все раздавал нуждающимся. В последние годы жизни, уже в СССР, он отказался от половины своего жалованья, посчитав его слишком высоким, и все, что получал, посылал в различные города Советского Союза тем, кому нужна была его помощь. Помогал он и жене генерала Жукова, Парасковье Михайловне, которая, вернувшись в 1947г. из Китая в СССР, последние годы жизни провела в Вологде (умерла далеко за 90).

Епископ Иннокентий, сразу же поняв душевное устройство молодого монаха, видел в нем своего преемника на посту начальника Миссии – ведь в условиях того времени невозможно было рассчитывать на приезд следующей Миссии из России – и готовил его к этому. Он отправил монаха Виктора во Владивосток на учебу в Восточный Институт – для работы в Миссии было необходимо знание китайского языка. Однако и на этот раз отец Виктор не смог закончить учение. Политические события на Дальнем Востоке заставили его вернуться в Китай и весной 1922 г. он был назначен настоятелем Покровской церкви в Тяньцзине, городе, расположенном на расстоянии двух часов езды поездом от Пекина; здесь он прослужил десять лет.

Будучи в самое тяжелое для русской эмиграции время – начальные годы ее жизни в Китае – настоятелем храма (пока единственного в Тяньцзине, позже будут открыты еще несколько), он смог полностью проявить свои пастырские устремления и недюжинные организаторские способности. Как и в других странах русского рассеяния, церковь была тем центром, который собирал вокруг себя всех русских, и священник становился, как бы мы сейчас сказали, «неформальным лидером». Власти менялись, а церковь – своя, знакомая и родная, оставалась неизменной. Так случи-

лось и в Китае. Именно при отце Викторе часовня на братской могиле русских воинов преобразовалась в большой Храм Покрова Пресвятой Богородицы[4]. При нем открылась русская школа, русская больница, было благоустроено русское кладбище. К нему шли не только православные, но и относящиеся к другим конфессиям, для него не было «ни эллина, ни иудея» и для каждого он находил слова утешения. В Тяньцзине он пользовался необычайной любовью и уважением не только своих прихожан, но и представителей других вероисповеданий многоликого Тяньцзина.

Он занимал здесь квартиру из трех комнат в полуподвальном помещении, которую русские прозвали «отель Виктор»: в двух комнатах постоянно жили офицеры – всем он предоставлял бесплатно кров и хлеб (готовил на всех его повар, русский солдат Миша). Некоторые жили здесь подолгу, другие – до устройства на работу. Но такой образ жизни был не по средствам – у него появились долги. В результате епископ Иннокентий перестал выплачивать ему жалованье (оно шло на уплату долгов) и выдавал только деньги на пропитание.

В 1929 г. его возводят в сан архимандрита. В 1931 г. умирает епископ Иннокентий, ставший к этому времени уже митрополитом, и начальником Миссии становится архиепископ Симон (Виноградов), который командирует архимандрита Виктора в Югославию, где 21 октября 1932 г. была совершена хиротония его во епископа шанхайского. В Югославию архимандрит Виктор был откомандирован потому, что Российская Духовная Миссия в Китае в это время подчинялась Святейшему Синоду Российской Православной церкви за границей. Однако ранней весной 1933 г. умирает и архиепископ Симон и начальником Миссии, двадцатым по счету, становится епископ Виктор, пробывший на этом посту 23 года вплоть до закрытия Миссии в 1956 г.

Архиепископ Виктор (Святин),
сын дьякона, казак простой,
был скромен, ласков и приятен,
и той светился добротой,
которая не ждет отплаты.
Заметив робкие заплаты
на локте продранном моем
под верхним – будто бы – тряпьем,
в покой он удалялся смежный,
в шкапу копался платяном
и возвращался с полотном
или рубашкой белоснежной
и говорил: «А это Вам,
неношеный мадаполам».

В.Перелешин. Поэма без предмета (С.169).

К этому времени – т. е. к 1933 г. – Миссия уже преодолела тот кризис, в который попала в 1917 году: «С момента русской революции Миссия лишилась притока средств из России и, предоставленная сама себе, пережила тяжелый финансовый кризис, вызвавший необходимость полной реорганизации ее хозяйства и перевода ее на начала самоокупаемости. Расходы Миссии, несмотря на экономию и сокращение деятельности, все же были огромны, ибо на средства Миссии содержались некоторые семьи албазинцев и православных китайцев... Материальное положение Миссии упрочилось (к 1935 г. – О. К.) в связи с улучшением положения русской эмиграции на Дальнем Востоке»[5]. Поэтому епископ Виктор, будучи начальником Миссии, имел возможность развить широкую миссионерскую деятельность.

В 1937 г. епископа Виктора возводят в сан архиепископа.

Однако очень скоро (в 1937 г.) Китай был захвачен японцами, и жизнь русских в условиях оккупации стала намного тяжелее. Ситуация осложнилась после нападения Германии на СССР. Война с Германией вызвала патриотический подъем среди русских и многие, особенно те, кто участвовал в первой мировой войне, испытывали комплекс вины от невозможности помочь Родине в трудный для нее час.

Тоска по оставленной Родине, мысль о возвращении в Россию не оставляли его никогда. Я помню мешочек с русской землей, хранившийся у него в сейфе в его покоях в Бэйгуане – кроме этого, в сейфе у него ничего не было. Он был уверен, что русские люди рано или поздно вернутся в Россию. Еще в 1935 г. он писал: «Они (русские – О.К.) были вынуждены отойти за границу, унося с собой из Родины только тяжелую скорбь о потерянном и честное русское имя да великое сокровище – святую православную веру...»[7]— И далее: «Когда изгнанники, дети и внуки их вернутся в свое воскресшее отечество и снова начнуть строить величие его, вспомнят они о дружбе Великого Китая и сумеют ответить на нее верной русской дружбой»[8].

Политическое положение в Китае было очень неустойчивым: шла гражданская война. Русская эмиграция разделилась на две части – одни собирались вернуться на Родину (в течение 1947 г. было осуществлено несколько репатриаций из различных городов Китая), другие уезжали в Австралию, Америку, Бразилию, Аргентину и другие страны. В русской православной церкви также произошел раскол.

Не смог я уцелеть на стыке
непримиримых двух начал...
Решенья старшего Владыки
никто не опротестовал:
и баричи и разночинцы,
и русские и албазинцы,
все подписали протокол,

а дальше начался раскол,
нагрянула беда лихая.
Казалось бы, не интриган,
а вдруг назначен Иоанн,
архиепископом Шанхая,
а Виктор и его права?
Их признает одна Москва.
Который же *из них изменник:*
Полковник или генерал?
Но, тех событий современник,
Я сердцем Виктора избрал...

В. Перелешин. Поэма без предмета (С.287-288).

9 октября 1946 г. на рассвете в своих покоях в Шанхае был арестован архиепископ Виктор. Журнал Российской Духовной Миссии в Китае «Китайский Благовестник» писал: «Весть об этом событии всколыхнула весь многонациональный Шанхай, не говоря уже о русской колонии, остро переживавшей заточение своего духовного Главы... В газетах стали публиковаться письма с выражением симпатии православным христианам и самому Архипастырю» [9].

Через пять дней только после вмешательства представителей советского консульства Владыка Виктор был освобожден. Однако несмотря на краткий срок заключения, в результате потрясения он перенес микроинсульт – на некоторое время у него была нарушена речь.

Подвластный ПАКу[10] *, полупленным*
архиепископ жил, и он
в те дни преступником военным
в газетах был провозглашен.
Нашлось на нем немало пятен,
и с перепугу Виктор (Святин)
вернулся в подданство Москвы
(а как бы поступили вы?).
В Шанхае был он арестован,
среди немытых душ и тел
три дня несчастный просидел
и вышел, сломан и оплеван,
а из тюрьмы его извел
советский – сталинский – посол.

В.Перелешин.Поэма без предмета, (С.287).

Владыка Виктор ясно осознавал необходимость новой, присланной из России Миссии: русская молодежь уезжала из Китая, священнослужители были стариками и он с тревогой думал о том, что же ждет Миссию

впереди. Во второй половине 1940-х гг. он шлет целый ряд рапортов Патриарху Алексию, в которых настойчиво просит прислать новую, двадцать первую миссию.

Я люблю Миссию, знаю ее ценность для Св. Православной Русской Церкви и Родины и горячо верю в ее светлое будущее. Слушая сообщения радио Советского Союза и знакомясь по газетам и книгам с постановкой хозяйства в Советской России, я крепко осознал, что советский человек сдвинет всю жизнь нашей дорогой Российской Духовной Миссии в Китае с мертвой точки, выведет ее из состояния мучительной прострации на спасительные пути возрождения и расцвета и даст ей то положение, которое она долж-

1924 год. Иеромонах Виктор – настоятель церкви в Тяньцзине.

на занимать среди других Инославных Миссий по достоинству Св. Православной Русской Церкви и нашего Великого Русского Народа. Все будет зависеть от движущей живой силы – кадров Миссии. Этот вопрос самый деловой, серьезнейший вопрос. Здесь среди местного русского населения почти нет подходящих людей для большой организационной работы. Уставшие и больные душевно, эти люди не дадут должного горения и одушевления делу, а приехавшие с Родины будут более авторитетны и для местного китайского населения. Вот почему я раньше писал и просил и теперь снова почтительнейше подтверждаю, что в Китай нужно послать из Советского Союза новую 21 Российскую Духовную Миссию <...> В продолжение трехпяти лет Миссия в экономическом отношении должна встать на собственные ноги и вернуть Патриархии все, что было и будет затрачено. Потенциальные возможности у Миссии огромны, но в данный момент, в силу чисто исторических обстоятельств и событий, экономическое положение Миссии плачевно.

Земельные участки и другое недвижимое имущество Миссии не используется должным образом, предприятия не оправдывают себя, здания за недостатком капитального ремонта разрушаются, небольшое число людей, обслуживающих Миссию, бедствует. Не хватает материальных средств, не хватает рабочих рук, нет должного хозяйственного руководства. Необходимы героические усилия со стороны самой Миссии, необходима забота и помощь Родины.[11]

Но Москва двадцать первую Миссию в Пекин не прислала.

Архиепископ Виктор получил приказ Патриархии упразднить Миссию и в 1956 г. вернулся на Родину, где получил назначение в Краснодарскую епархию. Здесь он прожил ровно десять лет. В 1961 г. был возведен в сан митрополита. В августе 1966 г. его не стало. Официальное заключение о смерти – инфаркт легких.

Примечания

1. Л. В. Святин не был офицером действующей армии в первую мировую войну, как это утверждается в биобиолиографическом словаре «Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. (включительно)». (Сост. митрополит Мануйл (Лемешевский). Куйбышев, 1966. Т. 2, С. 173.

2. Svanberg I., The Russians in China Multiethnic studies in Uppsala. Uppsala, 1988. P. 10.

3. Это обстоятельство особенно важно отметить для периода его жизни в Советском Союзе – практически здесь он не выходил из дома, так как в годы его жизни в СССР появиться на улице в монашеском одеянии было небезопасно.

4. Тяньцзинский православный Храм-памятник, воздвигнутый российским правительством на Братской могиле русских воинов, по-

гибших в 1900 г., был первым православным храмом в Тяньцзине. В братской могиле были погребены 109 русских воинов. Братская могила и Храм-памятник были позднее переоборудованы в Храм Покрова Пресвятой Богородицы.

5. Российская Духовная Миссия в Китае: 1685-1935. Б. м., б. г. С.7.

6. Моложатова И. М. Российская духовная миссия в Китае: краткий исторический очерк. Китайский Благовестник. 1946. Ноябрь. С.22.

7. Епископ Виктор. По случаю 250-летнего юбилея Российской духовной миссии в Китае. Китайский благовестник. 1935. С.9.

8. Там же.

9. Арест Начальника Российской Духовной Миссии в Китае. //Китайский Благовестуик. 1947. Январь. С.9.

10. ПАК – пекинский антикоммунистический комитет.

11. Рапорт Его Святейшеству Святейшему Алексию Патриарху Московскому и всея Руси Патриаршего Экзарха в Восточной Азии и Начальника Российской духовной миссии в Китае за № 266 от 20 ноября 1949 г.

Храм Всех Святых Мучеников в Бэй-гуане (Пекин) *

Построенный в Бэй-гуане [1] (Пекин) на территории Российской духовной миссии Храм Всех Святых Мучеников воплощал в себе идею миссионерского служения членов Миссии: здесь в одном склепе обрели вечный покой мученики-китайцы, погибшие за Православную веру, и их духовные пастыри – митрополит Иннокентий (Фигуровский) и архиепископ Симон (Виноградов), начальники соответственно 18-ой и 19-ой миссий.

Однако этому, находящемуся так далеко от России храму волею непредсказуемых послереволюционных судеб было суждено стать временным прибежищем и для русских мучеников – членов семьи дома Романовых, убитых на Урале в 1918 г. Так жизнь совершенно неожиданно подтвердила бытовавшее среди членов Миссии представление о связи Миссии с домом Романовых [2].

История Храма Всех Святых Мучеников в Пекине совершенно неизвестна в России. В данной статье я попытаюсь на основе некоторых письменных источников, среди которых главным является журнал «Китайский благовестник» [3], а также воспоминания родственников последнего начальника Российской духовной миссии в Китае, митрополита Виктора (Святина) (1893–1966), сделать первый шаг в реконструкции этой трагической страницы истории России.

Через двести лет после своего основания Российская духовная миссия в Пекине была полностью разрушена: боксерское восстание в 1900 г. смело с лица земли церкви, колокольню, а также все жилые и административные постройки Миссии. Сожжена была и собиравшаяся в течение многих десятилетий ценнейшая библиотека Миссии. Бэй-гуань представлял собой пепелище [4].

«Миссия, оставшись без крова, распоряжением властей пересылалась из одного места в другое – из Пекина в Тун-Жоу [5], из Тун-Жоу в Тяньцзин, а из Тяньцзина уже сама переехала в Шанхай» [6]. В такой тяжелой ситуации понятно обращение в октябре 1900 г. обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева к российскому посланнику в Пекине с пред-

* Впервые статья опубликована в сборнике «Православие на Дальнем Востоке» (СПб., 2001. Вып. 3. С113-124)

ложением перевести Миссию, «если она не может приносить пользы в Китае, в Сибирь или в Порт-Артур» [7]. Однако дело осложнялось тем, что во время боксерского восстания и избиения христиан в Миссии погибли 222 китайца-христианина, «пострадавших за православную веру и сделавшихся для Миссии великой святыней. Оставлять эту святыню на произвол судьбы было бы стыдно и грешно» [8].

Начальник 18-ой Миссии архимандрит Иннокентий (Фигуровский) 11 октября 1901 г. представил Св. Синоду поименный список 222 православных китайцев, погибших за православную веру, и ходатайствовал о разрешении в их память устроить на месте разрушенной миссийской церкви в Пекине храм в честь Всех Святых Мучеников Православной церкви. Указ Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Св. Правительственного Синода за номером 2874 от 22 апреля 1902 г. разрешил устроить в Пекине храм в «честь Всех Святых Мучеников Православной церкви со склепом для погребения в нем костей избиенных православных китайцев и установлением для православной общины в Китае ежегодного празднования 10 и 11 июня» (по новому стилю 23-24 июня) с крестным ходом к местам избиения православных христиан [9].

На старом фундаменте разрушенной во время боксерского восстания церкви[10] в северо-восточной части Бэй-гуаня уже в 1903 г. был устроен склеп, куда были перенесены останки православных христиан. Здесь их завернули сначала в шелковые ткани, а затем в промасленный холст, и положили в мраморные гробницы.

В 1904 г. к годовщине гибели православных христиан была закончена кладка Храма Всех Святых Мучеников. К этому же времени была завершена и отделка алтаря этого храма. И 10 июня 1904 г. состоялось торжественное освящение склепа. В 1906 г. над одноэтажным зданием склепа был надстроен второй этаж, где была освящена церковь во имя Св. Николая.

Строителем Храма Всех Святых Мучеников (обычно называвшегося прсто «Храмом Мучеников») был ставший к этому времени уже епископом Владыка Иннокентий [11]. В конце тридцатых годов живший в эмиграции в Китае генерал М.К. Колобов (1868 – после 1939) писал: «По чину Православной Церкви, когда строится новый Храм, под престол руками Архиерейскими полагаются мощи Святых мучеников. Так руками покойного Владыки Иннокентия в основание Китайской Церкви собраны и погребены на участке Миссии в Пекине останки мученически пострадавших за Православную веру китайцев» [12].

Это был прекрасный белокаменный храм в древнерусском стиле[13], который венчали пять голубых с золотыми звездами куполов. На второй этаж этого двупрестольного храма к площадке перед входом в церковь Св. Николая с двух сторон вели лестницы. С этой площадки открывался прекрасный вид на весь Бэй-гуань [14].

Через много лет (в 1931 г.) сам строитель Храма Мучеников, митрополит Иннокентий, будет похоронен в алтарной части склепа Храма Муче-

ников [15]. В 1933 г. рядом с митрополитом Иннокентием похоронят архиепископа Симона (Виноградова), начальника 19-ой Миссии. Рядом с ними оставят место для архиепископа Виктора, начальника 20-ой Миссии.

Храм Мучеников, где покоились вместе и пастыри Православной церкви (русские) и ее чада (православные китайцы), был высоко почитаемой и тщательно оберегаемой святыней Миссии, ее символом. Храм Мучеников как символ Миссии изображался на титульном листе «Китайского Благовестника» [16]. И на обложке пока единственной книги на русском языке, посвященной Миссии, – книги В.П. Петрова – помещен рисунок именно Храма Мучеников [17].

Этот храм на территории Бэй-гуаня почти всегда был закрыт, и ежедневные богослужения, положенные по уставу монастыря, совершались в Успенской церкви, расположенной в западной части Бэй-гуаня и имевшей вход за пределами стен Бэй-гуаня.

Однако все же несколько раз в году в Храме Мучеников происходили богослужения. Св. Николаевская церковь на втором этаже храма – небольшая, но благодаря четырем окнам слева и справа очень светлая, с блестящим розовым иконостасом и киотом в древнерусском стиле над иконой Святителя Николая [18], – открывала свои двери в Николин день. Из Успенской церкви сюда переносилась и ставилась на середину церкви святыня Миссии – чудотворная икона Св. Николая (Можайская), принесенная казаками в Пекин из крепости Албазин в 1685 г.[19] «Эта историческая реликвия Сибири, свидетель былых русских походов на Амур»[20], на которой Св. Николай изображен с мечом в руке, в 1900 г. была унесена членами миссии в посольский квартал и этим спасена от уничтожения боксерами.

Склеп открывался во время главного праздника (как уже говорилось выше, 23–24 июня) – в дни памяти китайцев-христиан, погибших во время боксерского восстания. С 1904 г. установилась определенная процедура проведения этого праздника, которая не нарушалась в течение десятилетий.

Ранним утром (чтобы избежать жары) 24 июня [21] начиналась служба в Успенской церкви. Сначала служились водосвятный молебен и литургия, затем – молебен Всем Святым Мученикам. С пением ирмосов (церковных песнопений утреннего канона) «Волною морскою» все находящиеся в церкви крестным ходом отправлялись на места избиения христиан и прежде всего – к Храму Всех Святых Мучеников. Конечным пунктом крестного хода было русское кладбище, расположенное за городом (т.е. за пекинской городской стеной) [22] на расстоянии трех с лишним верст от Бэй-гуаня.

Из Успенской церкви крестный ход через Архиерейский парк выходил на дорогу, ведущую к Храму Мучеников, который становился виден сразу за мраморным мостиком. В склепе Храма Мучеников служилась лития. После этого крестный ход обходил все другие места в Бэй-гуане,

где были убиты православные китайцы, и направлялся к Святым воротам под колокольней, представляющей собой точную копию колокольни Никольской церкви, что на Пыжах в Москве [23]. На колокольне было семь колоколов, самый большой из которых весил пятьдесят пудов [24].

Пройдя под Святыми воротами, крестный ход вступал на переброшенный через улицу мост, связывающий Архиерейский парк (центральный район Миссии) с Южным парком. На мосту слева и справа был забор с решеткой [25]. В Южном парке крестный ход сразу же попадал на огромную соборную площадь, подготовленную для намеченного здесь к постройке величественного собора во имя Воскресения Христова [26].

Крестный ход, пройдя сквозь весь Южный парк, выходил через железные ворота за пределы Миссии. Эти ворота, выходящие на переулок Янгуань, были главным входом в Миссию, ее почтовым адресом – Дунчжи мэнь, Бэй-гуань, Янгуань хутун, 21 хао (ворота Дунчжи, Бэй-гуань, переулок Янгуань, номер 21).

Выйдя за пределы Миссии, крестный ход поворачивал по переулку Янгуань налево (на восток) и по пыльным и кривым улочкам выходил на широкую улицу Дунчжи мэнь дацзе. Сопровождаемый обычно огромной толпой китайцев крестный ход сворачивал с Дунчжи мэнь дацзе и следовал до ворот Аньдин, находящихся в северной городской стене Пекина, через которые и выходил за пределы города. Сразу за этими воротами находился «Треугольник» (по-китайски «сань цзяоэр ды») [27], где также погибли китайцы-христиане. В память погибших на этом месте христиан Миссия построила здесь странноприимный (ночлежный) дом на 60 человек, предназначенный для китайского населения, причем не только православного. Здесь также служилась лития. Отсюда крестный ход отправлялся на север, туда, где на расстоянии версты с четвертью располагалось миссийское кладбище [28] – конечный пункт крестного хода.

Кладбище представляло собой вытянутый прямоугольник, окруженный стеной. С западной стороны к кладбищу прилегало русское военное кладбище на 50 могил – «солдатские могилы с однообразными восьмиконечными крестами, выкрашенными в зеленую краску» [29]. В центре миссийского кладбища находились колокольня и церковь Серафима Саровского на 350 человек [30] с пятью золочеными куполами. Под звон колоколов кладбищенской колокольни крестный ход входил на кладбище, где в церкви служилась лития и пелась «Вечная память» погибшим христианам. Затем после короткого отдыха, во время которого священнослужителям и братии предлагался чай, крестный ход отправлялся в обратный путь.

На обратном пути еще больше китайцев сопровождали крестный ход, который растягивался более чем на версту. Дойдя до ворот Аньдин, крестный ход иногда возвращался в Бэй-гуань другим путем – процессия поднималась на пекинскую городскую стену, шла по стене до угловой северо-восточной башни, где спускалась вниз и через калитку заходила на территорию Бэй-гуаня.

Через двадцать лет после гибели православных китайцев в Пекине, когда Россия, пройдя через империалистическую войну и кровавую революцию, переживала гражданскую войну, в Китай хлынули сотни тысяч русских беженцев. Многие из них нашли себе приют в Российской духовной миссии. Это было время, когда стены Храма мучеников стали временным прибежищем и для русских мучеников – жертв Алапаевской трагедии на Урале.

Как хорошо известно [31], в ночь на 18 июля 1918 г. шесть членов семьи дома Романовых были живыми сброшены в шахту вблизи уральского города Алапаевска. Это были: Елизавета Федоровна (р. 1864), старшая сестра царицы Александры Федоровны, вдова великого князя Сергея Александровича; великий князь Сергей Михайлович (р. 1869), генерал-фельдцейхмейстер артиллерии; три сына великого князя Константина Константиновича (литератора, подписывавшего свои произведения инициалами К.Р.) – князья Иоанн (р.1886), Константин (р.1890) и Игорь (р.1894); князь Владимир Палей, сын великого князя Павла Александровича от морганатического брака. С ними вместе в шахту были сброшены монахиня Варвара и управляющий двором великого князя Сергея Михайловича Федор Семенович Ремез. Когда Алапаевск был занят войсками белых, тела убитых были извлечены из шахты и вывезены через Сибирь в Китай [32]. Вот как это описывает уже упоминавшийся выше генерал М.В. Колобов: «Гроба царственных мучеников и их верного слуги (имеется в виду Ф.С. Ремез – К.К.) были доставлены в Пекин 3 апреля 1920 года из Харбина, куда они были вывезены по распоряжению адмирала Колчака. По прибытии в Пекин они, в виду запрещения китайскими законами вносить в город умерших, были помещены в склепе русской кладбищенской церкви, находящейся севернее города»[33] , т.е. в склепе церкви Серафима Саровского на миссийском кладбище за городскими воротами Аньдин. Под полом этой церкви специально для гробов с останками Романовых был устроен склеп [34].

Хотя на миссийском кладбище постоянно находились сторожа[35] , Архиепископ Иннокентий тревожился за сохранность княжеских гробов – святыни русского народа, и стремился перенести их на территорию Бэй-гуаня в Храм Всех Святых Мучеников. Однако китайские власти, ссылаясь на закон, запрещающий захоронения в пределах города, никак не давали на это согласия.

Только через восемнадцать лет последний начальник Миссии архиепископ Виктор смог перенести останки Романовых в Бэй-гуань: «С переменой политического положения в северном Китае[36] Начальнику Миссии Высокопреосвященнейшему Виктору удалось в 1938 году получить разрешение китайских властей перенести эти гроба в Храм Мучеников, где они и находятся в настоящее время (т.е. в 1939г. – К.К.)» [37]. Генерал Колобов пишет: «В нижней церкви (Храма Мучеников – К. К.) в нишах стен временно помещены 5 гробов [38] жертв Алапаевской трагедии – великого князя Сергия Михайловича, князей Иоанна, Констан-

тина и Игоря Константиновичей и управляющего двором вел. кн. Сергия Михайловича – Федора Семеновича Ремез» [39].

Колобов, говоря о том, что гробы Алапаевских мучеников «временно помещены» в склеп Храма Мучеников, имеет в виду, что со временем их захоронят в России. Однако, к сожалению, слова генерала Колобова оказались пророческими в ином смысле.

Вот что произошло. Далее я передаю рассказ своей матери, О.В. Кепинг (Святиной), сестры Митрополита Виктора.

«После революции 1917 г. Российская духовная миссия в Китае подчинялась Святейшему Синоду Русской Православной Церкви за границей. В 1944 г. [40]*, т.е. еще во время японской оккупации, архиепископ Виктор обратилсяя в посольство СССР в Пекине с официальным рапортом на имя Патриарха Московского и всея Руси с просьбой о воссоединении с Патриаршей Церковью, но только в 1946 г. Российская духовная миссия в Китае смогла восстановить прерванное революцией каноническое общение с Московской Патриархией.*

В 1947 г. архиепископ Виктор был вызван в консульство СССР в Пекине, где генеральный консул передал ему приказ из Москвы захоронить Романовых тайно на миссийском кладбище за воротами Аньдин. Архиепископ Виктор поручил сотруднику Миссии отцу Михаилу Решетникову [41] *захоронить останки Алапаевских жертв. Ночью на нескольких подводах вместе с другими русскими сотрудниками Миссии отец Михаил Решетников вывез гробы с останками Романовых и захоронил их на миссийском кладбище* [42].

Так почти через тридцать лет после своей смерти Алапаевские мученики были впервые преданы земле».

В 1955 г. архиепископ Виктор получил предписание Патриархии от 11 марта 1955 г. упразднить Российскую духовную миссию, а все имущество Миссии, где бы оно ни находилось в Китае, передать Посольству СССР в Пекине. В мае 1956 г. архиепископ Виктор провел репатриацию русских священнослужителей и сам отбыл в СССР.

Вскоре после отъезда архиепископа Виктора на родину в Бэй-гуане были взорваны колокольня и святыня Миссии – Храм Всех Святых Мучеников.

В 1989 г., т. е. через тридцать пять лет после отъезда нашей семьи из Китая [43], в разгар перестройки я поехала в Пекин по своей востоковедной специальности. В первый же день по приезде в Пекин 17 сентября 1989 г. я отправилась в посольство СССР, т.е. в Бэй-гуань. Территория советского посольства охватывала северный и центральный (=Архиерейский парк) районы старого Бэй-гуаня. Главный вход в посольство, находящийся к востоку от здания миссийской библиотеки, вел прямо в бывший Архиерейский парк. Территория Южного парка, где должен был быть построен храм во имя Воскресения Христова, не входила в пределы посольства. Судя по карте Пекина 1990 г., переулок Янгуань (там, где когда-то был главный вход в Миссию) находится довольно далеко от посольства. В самом посольстве на месте разрушенной колокольни была построена бе-

седка в европейском стиле. Св. Иннокентьевский храм (бывший сы-е-фу, см. примеч. 27), где стояла в год нашего отъезда из Пекина албазинская икона Св. Николая, был осквернен – в нем устроили зал для посольских торжественных приемов. Храма Всех Святых Мучеников – этого белокаменного чуда – не существовало: на его месте была ровная площадка, заросшая молодыми деревьями.

И никто из рядовых сотрудников посольства в 1989 г. не знал, что здесь было всего каких-то тридцать пять лет тому назад: по официальной версии, огромная территория посольства была подарена советскому правительству Китаем в 1950-ые гг., в годы дружеских отношений между двумя странами.

Пекин за тридцать лет изменился до неузнаваемости и, естественно, самостоятельно найти русское кладбище, о котором я помнила только, что оно находилось за воротами Аньдин, я не могла. Я обратилась за помощью к прекрасно говорящим по-русски старожилам Пекина, с которыми познакомилась в первые дни по приезде в Китай. Я объяснила, что на русском кладбище похоронена моя бабушка, мать моего отца, Мария Алексеевна Кепинг (Климова). Пекинские старожилы были знакомы с историей Миссии, знали и об албазинцах и помнили Владыку Виктора. Они сказали мне, что на месте кладбища разбит парк, и согласились съездить со мной туда. Весной 1990 г. мы поехали на миссийское кладбище за воротами Аньдин [44]. Оказалось, что русское кладбище полностью уничтожено, и ни одной могилы или могильной плиты я не нашла. На месте миссийского кладбища находился большой городской парк «Молодежное озеро» (по-китайски Гунъюань Циннянь ху). В парке устроены площадки для различных игр, в том числе и в гольф (возможно, эта деталь запомнилась потому, что площадки для игры в гольф не характерны для советских парков отдыха). А центральную часть парка занимает большое искусственное озеро – не там ли находились златоглавая церковь Серафима Саровского с колокольней? Ведь судя по описанию кладбища, сохранившемуся в «Китайском благовестнике», церковь Серафима Саровского находилась в центральной части кладбища. Меня поразила очевидная аналогия со взорванным Храмом Христа Спасителя в Москве и устроенном на его месте плавательном бассейном для москвичей. Не могу сказать только, купаются ли пекинцы в Молодежном озере – ведь была ранняя весна.

В этом городском парке меня не покидали ощущение кладбищенской атмосферы и чувства скорби и печали. Но, возможно, это было мое субъективное восприятие.

Примечания

1. Бэй-гуань («северное подворье» это название можно встретить и на картах Пекина 1990 г.) занимает северо-восточный угол старого Пекина,

прилегавший непосредственно к ныне разрушенной городской стене Пекина. В 1685 г. император Кан-си подарил эту территорию пленным казакам, защитникам крепости Албазин на Амуре. С 1685 по 1956 гг. здесь находилась Российская Духовная Миссия в Китае. Согласно распоряжению Московской Патриархии от 11 марта 1955 г. все имущество Российской духовной миссии, где бы оно ни находилось в Китае, было передано ее последним начальником — архиепископом Виктором (Святиным) — советскому посольству в Китае. Территория Бэй-гуаня была превращена в посольство СССР (ныне посольство России).

2. «Православная Пекинская миссия и своим началом и дальнейшей историей связана с Царствующим Домом Романовых. Начиная от дней Царя Алексея Михайловича до настоящего времени Пекинская миссия в лице Царственных особ имела высоких покровителей и защитников ее интересов, и это обязывает миссию благодарную память о Царствующем Доме связать со своей главной святыней» («Китайский благовестник» (подробнее о нем см. примеч.3). 1914. Вып. 1—2. С. 3). Под «главной святыней» Миссии имеется в виду Храм в память трехсотлетия дома Романовых, который Миссия собиралась построить в Бэй-гуане (см. примеч. 26). Говоря о связи Миссии с домом Романовых, следует также отметить такой факт: Великая княгиня Елизавета Федоровна в 1905 г. пожертвовала Российской духовной миссии в Китае походный храм (Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. Вып. 19—20. С. 1—3).

3. Журнал «Китайский благовестник» писал в 1939 г.: «В данное время «Китайский Благовестник» является единственным русским журналом, сохранившимся с довоенного (имеется в виду первая мировая война — *К. К.*) времени и вообще старейшим русским изданием в зарубежье» (Январь—февраль. С. 43). С 1904 г. журнал выходил под названием «Известия Братства Православной Церкви в Китае» и печатался в Харбине в «Первой частной типографии» (бр. Скоблиных). В октябре 1907 г. по рапорту начальника Миссии вместо «Известий Братства...» Св. Синод разрешил издавать в Пекине «Китайский благовестник» (там же).

4. Подробнее см.: Ипатова А.С. Празднование 250-летия Российской Духовной Миссии в Китае. //Православие на Дальнем Востоке: 275 летие Российской духовной миссии в Китае. СПб. 1993. С. 75—76.

5. Тун-Жоу (в современной транскрипции Тунчжоу) — небольшой город к востоку от Пекина, соединенный с ним железной дорогой.

6. Китайский благовестник. 1910. Вып. 8. С.17.

7. Там же.

8. Там же.

9. Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1904. Вып. 6—7. С. 1—2.

10. По одним сведениям разрушенной была Успенская церковь (Китайский благовестник. 1910. Вып. 8. С.19), по другим — Св. Николаевская церковь (Китайский благовестник. 1685—1935. Юбилейный сб. С.14).

11. Епископ Иннокентий (в конце жизни — митрополит Иннокентий) не только построил Храм Всех Святых Мучеников — именно он восстановил из руин Миссию в Бэй-гуане, намного расширив его границы. Его деятельность как начальника Миссии, продолжавшаяся в течение 33 лет, безусловно заслуживает особого освещения.

12. Колобов М. В. Бэй-гуань. Тяньцзин. 1939. С. 60—61.

13. Там же. С.112.

14. Мне неизвестно, кто был архитектором Храма Всех Святых Мучеников. Однако существовали чертежи реконструкции Храма, кажется, архитектора Ярона. На стенах в покоях архиепископа Виктора висели чертежи какого-то храма. Но, возможно, это были чертежи Собора в память трехсотлетия дома Романовых, который должны были возвести в Бэй-гуане: предполагалось построить величественный собор, который должен был стать главной святыней Миссии в Китае (см. также примеч. 26).

15. Колобов М. В. Бэй-гуань... С. 60—61.

16. Так, например, в 1912—1913 гг. рисунок, изображающий Храм Мучеников, украшает титульный лист «Китайского благовестника».

17. Петров В. П. Российская духовная миссия в Китае. Вашингтон. 1968.

18. Описание Св. Николаевской церкви см.: Китайский благовестник. 1910. Вып. 11—12. С. 5.

19. В год массового отъезда русских из Китая в СССР (1954 г.) икона Св. Николая находилась в Св. Иннокентьевской церкви в Бэй-гуане.

20. Китайский благовестник. 1922. Вып. 1. С. 18.

21. Рамки статьи заставляют меня ограничиться описанием только одного дня торжеств.

22. Пекин был окружен стеной, однотипной с Великой китайской стеной. В настоящее время городская стена уничтожена.

23. Китайский благовестник. 1904. Вып. 6—7. С.19.

24. Известия Братства... 1904. Вып.4. В.13.

25. Изображение колокольни над Святыми воротами и идущего от нее моста, по обеим сторонам которого был установлен забор с красивой кованой решеткой, украшало титульный лист «Китайского благовестника» в 1914—1915 гг.

26. Согласно Указу Св. Синода от 13 июля 1913 г. (Китайский благовестник. 1914. Вып. 1—2. С.3,6,13) было решено в память трехсотлетия Дома Романовых построить в Пекине храм во имя Воскресения Христова. Еще в 1912 г. архиепископ Иннокентий купил к югу от Святых ворот Миссии кусок земли почти в три десятины. Эта территория, которая стала называться Южным парком, предназначалась для постройки собора. Была уже расчищена огромная соборная площадь, которая упоминается в «Китайском Благовестнике» как один из пунктов следования крестного хода (Китайский благовестник. 1913. Вып.6. С. 7). Однако собор так никогда и не был построен: помешали война и революция.

27. «...При разделении двух дорог, одной северной и другой северо-западной, ведущей в Калган, видно одноэтажное здание из красного кирпича (у китайцев весь кирпич серый) с высокой оградой, полукружной аркой на воротах, увенчанной белым крестом. Это и есть «Треугольник». Все здание с оградой занимает почти равносторонний треугольник площадью около сорока кв. саженей (т. е. примерно 80 кв. м. — *К. К.*). Место это уступлено миссии в 1900 (по договору о покупке двора «Сы-е-фу») в вечную собственность для устройства ночлежного приюта в память избиенных и погребенных здесь христиан» (Известия Братства ... 1905. Вып. 4 и 5. С. 4—5). Сы-е-фу — это здание китайской архитектуры с прилегавшими к нему постройками, сохранившееся до настоящего времени на территории посольства России в Пекине.

28. Миссийское кладбище за городскими воротами Аньдин следует отличать от албазинского кладбища, находившегося у северо-восточной угловой башни пекинской городской стены, захоронения последнего были перенесены на миссийское кладбище в 19-м в. Так, например, останки начальника 1-й Миссии, архимандрита Иллариона (Лежайского) перенесены в 1960-х гг. Китайский благовестник. 1918. Вып. 7—8. С.15).

29. Там же. 1913. Вып. 6. С. 8.

30. Там же. 1904. Вып. 10. С. 10.

31. См., например, главу «Алапаевск» в кн: Скотт С. Романовы: Царская династия: Кто они были? Что с ними стало? Екатеринбург. 1993. С. 86—94.

32. История вывоза из России останков алапаевских жертв подробно описана в кн.: Преподобномученица Елизавета: Житие. Акафист. Авт. А. Трофимов. Москва. б.г.

33. Колобов М. К. Бэй-гуань... С.113.

34. Китайский благовестник. 1922. Вып. 1. С. 4.

35. На кладбище «были два дома каменной китайской постройки для сторожа кладбища» (Известия Братства... 1904. Вып. 10. С. 3).

36. Следует иметь в виду, что с 1937 г. в северном Китае началась японская оккупация.

37. Колобов М.К. Бэй-гуань... С.113.

38. В Алапаевске было восемь жертв, однако Колобов говорит только о пяти гробах. Дело в том, что останки Елизаветы Федоровны и монахини Варвары вскоре были перевезены из Китая в Иерусалим. «Китайский благовестник. 1922. Вып. 1. С.4» писал: «По желанию принцессы Виктории Феодоровны, сестры Великой Княгини Елизаветы Феодоровны, в ноябре 1920 года два гроба — Великой Княгини Елизаветы Феодоровны и ее послушницы Варвары — отправлены в Иерусалим» (Кит. Бл.,). Однако непонятно, почему среди привезенных в Пекин не упоминается князь Владимир Палей.

39. Колобов М.В. Бэй-гуань... С. 112—113.

40. Подробнее см.: Кепинг О.В. Последний начальник Российской Духовной Миссии в Китае — архиепископ Виктор: жизненный

путь. //Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Российской духовной миссии в Китае. СПб. 1993. С. 95.

41. Отец Михаил Решетников позднее (когда точно, мне неизвестно) отбыл из Пекина в СССР. В 1951 г. он еще был в Китае, так как «диакон Михаил Решетников» упоминается среди тех, кому «преподано патриаршее благословение с выдачей грамот» (Китайский благовестник. Вып. 1. С. 13). Его фотография с подписью «И. Ф. Решетников, и.об. псаломщика» приведена под рубрикой «Духовенство и служещие Российской Духовной Миссии (Пекин-Тяньцзин)» (Китайский благовестник. 1947. август—сентябрь. С. 23). Возможно, в инициалы Решетникова вкралась ошибка — должно быть «М.Ф.» Судьба его мне неизвестна. В Краснодар к последнему начальнику Миссии Владыке Виктору, где Владыка прожил с 1956 по 1966 гг., отец Михаил Решетников как будто никогда не приезжал.

42. Вряд ли скорбная процессия с останками Романовых, направлявшаяся ночью из Бэй-гуаня на кладбище за воротами Аньдин, повторяла путь описанного выше крестного хода и шла по широкой и шумной Дунчжи мэнь дацзе — скорее всего подводы с гробами, чтобы не привлекать внимание, тянулись к воротам Аньдин по узким и темным переулкам (хутунам) северо-восточной окраины Пекина.

43. В 1954 г. — в год массового отъезда русских из Китая в СССР — архиепископ Виктор был вызван из Пекина в Москву в Патриархию. Наша семья (отец, мать и я) ждали его возвращения, но все сроки прошли, а он все не возвращался, и связи с ним никакой не было. В тот год я закончила среднюю школу в городе Тяньцзине и родители не допускали и мысли, что я, закончив школу с золотой медалью, потеряю год без продолжения учебы. Так и не дождавшись возвращения архиепископа Виктора, мы в конце июня выехали из Пекина в Казахстан «на освоение целинных и залежных земель». Когда наша семья достигла места назначения в Кустанайской области, Патриархия объявила Владыке Виктору об упразднении Российской духовной миссии в Китае — это было 30 июля 1954 г. После этого он смог вернуться в Пекин. Мы увиделись с Владыкой Виктором только в 1956 г., когда он вернулся в СССР.

44. Архиепископ Виктор в своем рапорте за № 266 от 3 декабря 1949 г. на имя Патриарха Алексия, перечисляя имущество Миссии, писал: «Миссийское православное кладбище за Аньдинмыньскими воротами записано на Миссию. Купчая в порядке».

A belated remark on a 1994 article*

Among the new entries displayed in August 1997 in the library of the Institute of Oriental Studies (St. Petersburg, Russia), I came across Bruce A. Elleman's article «Soviet territorial concessions in China and the May 30th movement: 1917-1927» *(Journal of Oriental Studies* /Centre of Asian studies, Univ. of Hong Kong. 1994. Vol. 32. N 2. P. 162-181). In this article Elleman claims that in the 1920s the Soviet government regained control over most of the Russian property in China. He believes that there were four categories of Russian property in China — legations, consulates, real estate and churches (p. 166), all of which through secret diplomacy with the Peking government (p. 162) were handed over to the USSR. I know nothing about the first three «categories of Russian property». As to the Russian Orthodox churches, Elleman claims seem to me rather doubtful.

On the very first page of Elleman's article we read: «Following the opening of diplomatic relations with China in 1924, the Soviet government... also regained control of all Russian Orthodox churches in China». And further: «Finally, Karakhan even coerced Peking into handing back all Russian Orthodox churches prior to the conference, even though the May 31, 1924 treaty had specifically stated that this issue would be discussed only at the upcoming conference»[1]. In «Conclusions» Elleman states: «Furthermore, the Bolsheviks — avowed atheists notwithstanding — took back all of the Russian Orthodox churches in China» (p. 176).

I was born in China and my family belonged to, as Elleman puts it, «the White Russians.» I had as a close relative a high Orthodox priest, who stayed in China from the beginning of the 1920s up to 1956. Hence I am «from within» and know for certain (the documentary evidences are given below) that the opposite was the case. It appears indeed like a miracle (if we bear in mind only the situation in China — civil wars, Japanese occupation, etc., not taking into account the general negative attitude of the Soviet government towards the Church). The Russian Orthodox Church together with its large amount of real estate survived in China not only through the 1920s, but through the 1930s and 1940s up to the middle of the 1950s. However, Elleman is not to be blamed for this inaccuracy — the inadequate description of the events which happened in China more than seventy years ago is quite understandable in view of the lack of published data on the subject. Obviously, «documents located in the Peking government's Foreign Ministry Archives in Taiwan» (p. 162), which represent Elleman's main source material, seem to be not quite sufficient for elucidating the problem. I hope these short notes of a *waihang*

*First published in Journal of Oriental Studies, University of Hong Kong, V. XXXIV, N 1, 1996

will be useful additional data for those interested in reconstructing the chain of events which took place in China in the 1920s in connection with the Russian Orthodox Church (I do not touch upon other theses of B. Elleman's article).

First of all, I would like to stress that despite the fact that Elleman's speculations give an impression that the property belonged to a kind of abstract entity by the name of the Russian Orthodox Church in China,[2] the property was specifically under the ownership of the Russian Orthodox Mission in China (hereafter ROMC)[3], and I leave out of consideration the Orthodox Church property in Manchuria.

It seems that while working on his article Elleman was quite unaware of the existence of such a religious institution, but its key role in the events at issue here is not to be denied.

ROMC itself, especially in the context of these notes, deserves special attention. In 1685 after a rather long siege, the Chinese seized a Russian fortress situated on the Amur river, namely, Albazin. The Chinese took back to Peking 45 Cossacks, defenders of the fortress, who were accompanied by an Orthodox priest. When the Cossacks reached Peking, they were heartily welcomed by Emperor Kang-xi who gave them a piece of land at the north-eastern corner of Peking inside the city wall. The place was, and still is, called Bei-guan. Furthermore, Kang-xi granted to the Cossacks for their liturgical needs a Buddhist temple situated in Bei-guan. This is why ROMC considered 1685 as the year of its foundation. The official foundation of the ROMC was decreed by Peter the Great in 1700, and the first Mission came to Peking in 1715[4]. During the long existence of ROMC over the ensuing centuries, there were altogether 20 missions. After the 1917 October revolution ROMC came under the jurisdiction of the Russian Orthodox Church Abroad. In 1944 Archbishop Victor[5] appealed to Patriarch of Moscow for the reunion with the Moscow Patriarchy, and their relation was formally re-established in 1945. Officially the Moscow Patriarchy abolished the ROMC on July 3, 1954; however, ROMC continued to exist in China for two more years. In 1956 Archbishop Victor transferred the Mission's property to the Soviet legation in Peking. This information is taken from a letter dated October 17, 1963, addressed to Mitropolite Nicodim, the head of the department of foreign relations of the Moscow Patriarchy: «After the abolishment of the ROMC ... all the Mission's property, irrespective of its whereabouts in China, and in keeping with the March 11, 1955 prescription of the Moscow Patriarchy, I handed over to the USSR legation in Peking».

Having carried out the Moscow Patriarchy's prescription, Archbishop Victor left China in May 1956, after 35 years in Bei-guan[6].

Now let us turn to the main subject of these notes.

By 1924 ROMC had existed in China for more than 200 years (the celebration of its 250th anniversary took place in 1935)[7].

Despite the fact that during the Boxer uprising in 1900 Bei-guan was totally ruined and everything on its territory (including trees and bushes) was burnt down, by 1917 all the buildings (two churches, a steeple and two monasteries) were built anew. Moreover, after the Boxer uprising, as a token of gratitude[8], the Chinese government presented to ROMC a large piece of land to the south of its previous

territory. In 1912 Archbishop Innocent (1863-1931), the head of the 18th Mission, purchased an additional piece of land (about 30000 square metres, later named by the ROMC's inhabitants as the Southern Park)[9] located to the south of their new acquisition after the Boxer uprising. Because of that, Bei-guan's main entrance was now at 21 Yang-guan hutung.[10]

The attempt to seize such a tasty morsel as the property of ROMC was first undertaken by L. Karakhan in the first half of the 1920s, but failed, as Archbishop Innocent proved successfully that the property did not legally belong to the Russian government but was in the possession of the Church and so could not be included in the list of the properties of Tsarist Russia.

Bishop Victor in the jubilee issue of *Kitajskij Blagovestnik*[11] states as follows: «At that time [after 1921-22] representatives of the USSR made a swift attempt to abolish the Mission. The 1924 treaty between USSR and China threatened the Mission with depriving it of all its property. It seemed that there was no chance for surviving, but at the expense of a lot of trouble and anxiety, as well as emotion, Mitropolite Innocent managed to uphold the Mission — he had clearly proved that the Mission's property was not in the possession of the Russian state, but belonged to the Church».

I am sure that Archbihop Innocent's impeccable reputation, as well as the profound respect he enjoyed among the Chinese officials (no doubt due to his intercession against the destruction of Yong-he-gong) helped him greatly here.

As Elleman clearly shows on page 166, the change in Peking's attitude towards the Orthodox Church's property was evidently caused by Soviet pressure. At first, Peking officials did not even mention the Church's property: «In particular, this 13 October, 1923 draft [compiled by the Peking officials — K.K.] stated: «The Soviet Government agrees to renounce *the concessions, military barracks, and parade grounds* [italics are mine] leased as well as established by the former Russian Government in China». Article 1 of the 31 May, 1924 Sino-Soviet treaty cited by Elleman proclaimed: «The Government of the Republic of China agrees to take the necessary steps to transfer to the Government of the Union of Soviet Socialist Republics *the Legation and Consular buildings* [italics are mine] formerly belonging to the Tsarist Government». As we observe, again nothing is said about the Church property. In Elleman's article we read: «In a declaration [first declaration] which was added at the end of this treaty, Peking and Moscow also agreed that each government would «hand over to each other *all the real estate and movable properties owned by China and the former Tsarist Government* [italics are mine] and found in their respective territories». And only in the third declaration attached to the treaty was it «agreed that China would return [to whom?] *the Russian Orthodox Church properties in Peking and Patachu, a town just outside of Peking* [italics are mine][12], and that the question of «transfer or other suitable disposal» of all other Russian Orthodox churches would be discussed at the upcoming Sino-Soviet conferences, scheduled to meet one month later».

This «upcoming Sino-Soviet conference» which, as was stated in the 31 May, 1924 treaty, had to be convened within a month, was actually not held until much later, and as Elleman puts it (p. 168), «during the next 14 months Karakhan delayed the conference time and time again in order to force Peking to carry out this demand [to gain control of the Russian property in China]». According to Elleman, the conference was held in August 1925, i.e., when Karakhan had consolidated «control over Outer Mongolia, the Chinese Eastern Railway, the Peking legation and numerous Russian consulates, property and churches all over China» (p. 173).

However, having analyzed Elleman's statement on the reasons of postponing the Sino-Soviet conference and the facts known from publications made by the ROMC during the period of its existence, one may suppose that the delay of the conference was connected with (the) Karakhan's unsuccessful attempts to gain the ROMC's property (it seems that there were no such difficulties in respect to other kinds of Russian property).

Having read attentively the so-called third declaration in Elleman's rendition, one gets the impression of a certain lack of clarity in its wording (here I will not go into details). However, much more striking is the discrepancy between the Russian and the Chinese texts of this declaration. According to Elleman (having no access to the Chinese original of the «third declaration», I rely exclusively upon Elleman's interpretation of the Chinese text), the declaration proclaims: 1) China will return the Russian Orthodox Church property in Peking and Badachu, 2) the question of «transfer or other suitable disposal» of all other Russian Orthodox churches will be discussed at the upcoming Sino-Soviet conference. The Russian text of the same declaration, however, runs as follows: «As to the buildings and the property of the Russian Orthodox Mission situated in Peking and Potashu[13] which belong to the government of the USSR, the government of China will take measures for the possible immediate transfer of it in keeping with the Chinese laws and rules concerning the property in China, as soon as the government of USSR will indicate a person of Chinese nationality or a suitable organization»[14].

As we can now see, the Russian Orthodox Mission is mentioned in the Russian text, and not in the Chinese text. Even more interesting is the point concerning «a person of Chinese nationality or a suitable organization», whom the Soviet government had to find — this passage is again absent from the Chinese text. The most important point in the Russian text seems to be the claim that the property should belong to the Soviet government. It seems that Archbishop Innocent, who was equally fluent in colloquial and written Chinese[15], made use of this inconsistency and thus saved the church property.

In his article Elleman makes one rather questionable assertion without indicating clearly his source of information. He states: «Karakhan's interest in acquiring control of the Russian Orthodox churches in China is especially noteworthy because of the Bolsheviks' avowed opposition to religion. This would suggest that the Soviet government wanted to use these buildings for non-religious purposes[16]. This supposition is supported by the fact (no reference is given) that the Soviet government quickly evicted the Orthodox Russian monks, who had continued

their religious duties in China throughout the Russian civil war, as well as those Russians who had fled war-torn Russia to take refuge in these churches» (p. 170).

This «fact» however, has nothing to do with reality[17]. Russian monks continued to stay in China, the last two (Archbiship Victor and the monk Seraphim who for many years was in charge of the ROMC library) left China only in May 1956, and the Russians «who had fled war-torn Russia» continued to live in China as well[18]. Only after the Second World War did Russians (White Russians) began to leave China en masse. Our family (father, mother and me) left China in June 1954.

Obviously, Elleman could not himself invent the «fact» about the eviction of Russians in the 1920s[19], but where did he get it from? This is a question which I would like to have answered.

Before concluding my notes, I would like to touch upon one more problem — the so-called White Russians. It seems that in Elleman's article there is a misunderstanding of the term which becomes evident in the following statement: «About the only Russian lands actually returned to China [during 1917-27] were those owned by the Bolsheviks' enemies, the White Russians. Even this relatively small gain is questionable, since many of the White Russians sold their property to other foreigners prior to the opening of Sino-Soviet negotiations in 1920» (p. 176). However, in China «prior to the opening of Sino-Soviet negotiations in 1920» there were *Russians* (merchants, diplomats, monks, etc.). The *White Russians* fled Russia *after* the civil war and began to pour into China only in 1921-22. Hence, before that time in China there were no White Russians and, consequently, no property belonging to White Russians.

Notes

1. According to Elleman (p. 167), the Sino-Soviet conference «was scheduled to meet at the end of June» 1924.

2. In the Russian text of, as Elleman puts it, the third declaration appended to the May 31, 1924 Sino-Soviet treaty is the expression «the property of the Russian Orthodox Mission». See: *Sovetsko-kitajskie otnoshenija,* 1917-1957. *Sbornik dokumentov.* (Soviet-Chinese Relations, 1917-1957. Collection of documents) Moscow. 1959. P. 86. No. 45.

3. ROMC is the name the Mission used itself (precisely this name was written both on the first page of the Mission's periodical *Kitajskij Blagovestnik* and on the gates of the Mission compound). In Chinese it was named *Zhu Hua E zhengjiao hui* (see Archbishop Innocent's visiting card). E. Widmer names it «The Russian ecclesiastical mission in Peking». See: Widmer E. *The Russian ecclesiastical mission in Peking during the eighteenth century.* Cambridge, Mass. 1976 (Harvard East Asian monog.; 69); In the publication of papers presented at the conference devoted to the ROMC which was held in 1991 in St. Petersburg (it was the first conference on ROMC after the 1917 October revolution), one finds the correct name — Russian Orthodox Mission in China. See: *Pravoslavie na Dol'nem Vostoke: 275 letie Rossijskoi*

duhovnoij missii v Kitae (Orthodoxy in the Far East: 275th anniversary of the Russian Orthodox Mission in China). SPb., 1993.

4. For details see Petrov V.R. «Rossijskaja Duhovnaja Missia v Kitae» (Russian Orthodox Mission in China). Washington. 1968. P. 4-20. A very brief history of the ROMC can also be found in the contemporary Russian periodical press: see January 30, 1993, *Izvestia, «Ukaz imperatora Kang-xi. Posol'stvo Rossii v Kitae stoit na zemle, podarennoj bogdyhanom amurskim kazakam»* (By Emperor Kang-xi's decree, the Russian legation is situated on the land presented to the Amur Cossacks by the *Bogdyhang)*.

5. Archbishop Victor (Sviatin, 1893-1966), the head of the last, 20th Mission. In this article he is also named «Bishop Victor» and «Mitropolite Victor».

6. Shortly after Archbishop Victor's departure, the churches and the steeple in Bei-guan were blown up and the Soviet legation was transferred from the Legation Quarter to Bei-guan (see also note 16).

7. Kitajskij Blagovestnik, 1685-1935. Jubilejnyi sbornik, posvjatchennyi 250-letiu so dnija osnovanija Rossijskoj Duhovoj Missii v Kitae. (Jubilee issue commemorating the 250th anniversary of the Russian Orthodox Mission in China). 1935.

8. The story is really fascinating. When the Allied troops entered Peking (the Boxer Uprising was then well over), Archimandrite Innocent (later he would be made Archbishop and then Mitropolite) left the Legation Quarter, where he had been given asylum during the rebellion. He made his way to Bei-guan. However, it proves that nowhere in Bei-guan could he lay his head. Archimandrite Innocent was then given shelter in the nearby lamaist temple, the famous Yong-he-gong (this fact is by itself significant, since it shows the Chinese attitude towards the Mission). One day a detachment of German troops came to the temple with the intention to rob it (cf. the disastrous consequences of a similar situation at Yuan-ming-yuan, the old summer palace outside the Peking wall, which was utterly devastated in 1860). Archimandrite Innocent came out and told the marauders that he personally was living in the temple and that he would not tolerate any damage to it. His imposing appearance and fluent German impressed the marauders, and they withdrew. Thus, the head of the ROMC saved the famous Yong-he-gong from, as it seemed to be, unavoidable devastation. See: *Kitajskij Blagovestnik: 1685-1935: Jubilejnyj sbornik*... P. 46. The incident was described in one of the papers presented at the conference on ROMC in 1991. See: Ipatova A.S. *Prazdnovanie 250-letija Rossijskoj duhovnoj missii v Kitae,* 1935. (The celebration of the250th anniversary of the Russian Orthodox Mission in China, 1935)// *Pravoslavie na Dal'nem Vostoke*... P. 77.

9. By that time ROMC was flourishing so much that Archbishop Innocent was able to make regular purchases of land both inside Peking and in its vicinity as well as other parts of China.

10. Yang-guan hutung is still found on modern maps of Peking.

11. Kitajskij Blagovestnik: 1685-1935: Jubilejnyj sbornk... P. 30.

12. Patachu, i.e. Badachu — The Eight Great Places, obviously not identified by Elleman. These Eight Great Places were eight temples situated one above the

other in a defile of the Western Hills (Xi Shan) near Peking. ROMC owned a piece of land in Xi Shan with a little monastery (in Russian, *skit*) on it. In 1949 the land was still in the possession of the ROMC. See the list of the ROMC's property in Archbishop Victor's report No. 266 addressed to the Moscow Patriarchy, December 1949.

13. Rather strange is the Russian rendering of the place name Badachu as Potashu, which does not coincide with any of the names known to me in Russian transcriptions of Chinese place names.

14. Sovetsko-kitajskie otnoshenija: 1917-1957... P. 86. No. 45.

15. By 1924 Archbishop Innocent had stayed in China for thirty years. He was the author of a huge Chinese-Russian dictionary in two volumes, published by ROMC in 1909.

16. Elleman proves to be correct: when, at last, in 1956 Soviet officials received among other properties of ROMC Bei-guan, they immediately transferred the Soviet legation to Bei-guan. According to the *Guinness Book of Records,* «the largest embassy is the USSR embassy in Bei Xiao Jie, Beijing, China. The whole 45-acre area of the Orthodox Church mission (established 1728), now known as the Bei-guan, was handed over to the USSR in 1949» (1990. P. 157).

17. It is worthwhile to cite here the following passage from the *Guide to Peking,* published by The Peking Chronicle (revised edition, September 1935. P. 151): «The Russian Orthodox Mission. This is the Head Mission in China. It is located outside Tung Chih Men and commonly known as Pei-kuan, the Northern Church. Bishop Victor (Sviatin) is the Head of the Mission».

18. In August, 1955 in Tientsin there were still two Orthodox churches, namely, St. Nicholas Church and St. Innocent Missionary Church, and, according to Archbishop Victor, during services these churches were filled with worshippers. See Archbishop Victor's notes on the visit of the Moscow Patriarchy's delegation to Peking, August 1955. As for Harbin, the same source states that at that time there were 18 churches and 32 priests.

19. Between 1922 and the end of the 1950's hundreds of Russian children were born in China (including Manchuria). As a rule, all of them were brought up in keeping with the tradition of Russian Orthodoxy. Today these people can be found all over the world (in Russia, the USA, Canada, Australia, Germany, Sweden, etc.). In Russia they even have their own newspapers, namely *Russians in China* and *On the mounds of Manchuria,* both published in Novosibirsk. The mere existence of these people denies Elleman's «fact».

«А кресло-то я у нее купила...»

Не бойся – если они захотят убить,
они найдут тебя в любой точке земного шара.
(Из разговора с мамой)

Моя мать – Ольга Викторовна Кепинг, в девичестве Святина, была младшей сестрой архиепископа Виктора, последнего начальника Российской духовной миссии в Китае. Большую часть своей сознательной жизни (с середины 20-х гг. вплоть до возвращения в СССР, куда она в 1954 г. приехала со своей семьей в Кустанайскую область «на освоение целинных и залежных земель») она провела в эмиграции в Китае в городе Тяньцзине. До конца своей жизни (она умерла в марте 1992 г. на 92-м году жизни) она сохранила ясную голову и удивлявшую всех знавших ее память на события, свидетелем или участником которых она была. Она помнила все – людей (их имена и лица, их детей и родственников) и связанные с этими людьми события. Нужно было только задать ей вопрос – как будто «нажать кнопку» – и тут же получить обстоятельный и логичный рассказ со множеством интересных деталей.

Последние пять лет своей жизни из-за перелома ноги она не выходила из дома вообще, но не потеряла интереса к жизни – много читала, смотрела телевизионные передачи, радовалась приходу гостей. Эти годы совпали с «перестройкой», в которую, надо сказать, она не верила, считая ее «большой провокацией». К Горбачеву же относилась с симпатией, связывая его имя с изменением политики в отношении церкви. Она плакала, впервые увидев на экране телевизора священника – после всего пережитого это ей казалось чудом.

«Перестройка» вынесла на страницы советских периодических изданий лавину различных воспоминаний, кого-то разоблачавших, а кого-то, наоборот, пытавшихся очистить от клеветы. Мы пытались читать все, что попадало к нам в руки. Обычно мы читали вместе: сначала просматривала журнал я, а потом его уже внимательно прочитывала мама.

Однажды кто-то принес нам несколько журналов с воспоминаниями Константина Симонова «Сталин глазами человека моего поколения». Когда я пишу эти строки, у меня этих журналов нет. Кажется, это был журнал «Октябрь» за 1988 г., номера с 3 по 6

(включительно), но, может, быть, я и ошибаюсь. Сейчас передо мной лежит уже книга К. Симонова, по-видимому, представляющая собой отредактированный текст журнального варианта. Книга называется несколько по-другому: «Глазами человека моего поколения. Размышления о И.В. Сталине». (Москва. 1990).

В одной из первых глав своих воспоминаний Симонов пишет о своей семье. Его мать, как оказалось, происходила из семьи князей Оболенских. Мне кажется, что в журнальном варианте об этом говорится сразу же при первом упоминании о семье матери, но в книге фамилия Оболенских приводится позднее – только на странице 47 (также см. С. 220-221), а первое упоминание о семье матери на странице 42 не содержит этой фамилии. О своем деде Симонов говорит как о человеке с «княжеским титулом» (С. 44); еще одно указание на «княжеское происхождение» мы находим на странице 46. Читать это было довольно любопытно, так как Симонова – лауреата нескольких сталинских премий – было трудно представить себе княжеским отпрыском.

Одна из сестер матери Симонова, Людмила, по утверждению Симонова, была замужем за Максимилианом Генриховичем Тидеманом (С. 42). Эта фамилия чем-то «зацепила» меня и я спросила у мамы, откуда она мне может быть знакома.

«Ну как же, как же, – сказала мама, – это был наш царский консул в Тяньцзине, Петр Генрихович Тидеман. Но ты не можешь его помнить, так как он был в Тяньцзине в 20-е гг.»

И мы с мамой пришли к выводу, что судя по редким отчеству и фамилии царский консул в Тяньцзине Петр Генрихович Тидеман – и Максимилиан Генрихович Тидеман – муж тетки (сестры матери) Симонова, братья. И значит, Симонов находился в свойстве с семейством Тидеманов, проживавшим в 20-е гг. в Китае. Затем мама сказала, что Петр Генрихович Тидеман был в дружеских отношениях с отцом Виктором, настоятелем Свято-Покровского храма в Тяньцзине, впоследствии архиепископом, т.е. с ее братом.

П. Г. Тидеман как-то сказал отцу Виктору, что его жена Аделаида Михайловна (урожденная Скрябина) приходится родной сестрой Вячеславу Михайловичу Молотову (настоящая фамилия Скрябин).

«Аделаида Михайловна была цветущая красивая женщина, – продолжала мама, – но однажды она пошла к зубному врачу в Тяньцзине, после чего у нее началось заражение и она умерла».

Пока мама говорила, я продолжала листать журнал, не особенно прислушиваясь к ее словам. Но здесь что-то меня насторожило (к этому времени мы уже достаточно начитались всяких ужасов и историй убийств), и я, отложив журнал, стала внимательно ее слушать.

«У Тидеманов было двое дочерей, это были уже большие девочки, барышни. Старшая должна была выйти замуж, но перед самой свадьбой заболела скарлатиной и умерла».

Я оцепенела... Но мама, не видя моего изменившегося лица, продолжала:

«А потом скарлатиной заболела и вторая дочь Тидеманов».

Я с ужасом спросила: «Она тоже умерла?»

«Нет, она вышла замуж за английского офицера и уехала с ним в Лондон».

Я смотрела на маму, она – на меня. И я видела, как постепенно она связывала в единую цепь события шестидесятилетней давности в Китае. Ее собственный опыт был достаточно показателен (она всегда говорила мне, что ее брат, митрополит Виктор, был отравлен в Краснодаре в августе 1966 г.). Да и в СССР мы к этому времени уже жили тридцать пять лет и давно уже не были так наивны, как были по приезде (хотя, как выяснилось очень скоро – в начале 1991 г. – все-таки были наивны, не связывая в единую картину смерти в собственной семье).

Чтобы как-то отвлечь меня от страшных мыслей, мама сказала: «А кресло-то я у нее купила».

Ничего не поняв, я спросила: «Какое кресло, о чем ты говоришь?»

«У этой женщины-зубного врача, что лечила Аделаиду Михайловну; она тоже вскоре умерла. А я как раз закончила зубоврачебную школу в Харбине и занималась оборудованием своего кабинета в Тяньцзине. Кресло я купила у сына этой женщины-врача».

Итак, все стало на свои места – вариант классического детектива: умерла Аделаида Михайловна (сестра Молотова), умерла одна из ее дочерей (племянница Молотова), и умерла зубной врач, после визита к которой у Аделаиды Михайловны началось заражение.

Во всей этой истории я могу приблизительной датировать только последнюю смерть – смерть зубного врача. По-видимому, это произошло где-то в 1927 г. Дело в том, что мои родители поженились 22 января 1928 г., и мама всегда шутила, что ее первый и последний пациент был мой отец. Значит, оборудование кабинета, а следовательно и покупка кресла, относятся к 1927 г.

Надо сказать, что мама называла даже фамилию этого зубного врача, но точно я ее не помню, поэтому и не пишу.

Вернемся к Симонову. Выше мы установили, он находился в свойстве с семейством Тидеманов, проживавшим в 20-е гг. в Китае. Теперь же мы знаем, что через это семейство Симонов находился в свойстве и с Молотовым – сестра Молотова была замужем за П. Г. Тидеманом, брат которого М. Г. Тидеман был женат на тетке (сестре матери) Симонова.

Молотов, по-видимому, действительно имел какой-то особый, личный интерес к Симонову, и этот факт получает косвенное подтверждение в воспоминаниях Симонова. Симонов сам отмечает эту личную заинтересованность Молотова: «Правда, в памяти сидела одна зарубка, связанная с именем Молотова, – зарубка в сугубо личном плане (Молотов в 1942 г. не пустил Симонова в Америку, см. об этом ниже – К.К.)» (С.79). Моло-

тов наблюдал за жизнью Симонова и контролировал его поездки за рубеж, по-видимому, боясь его возможных контактов с эмигрантами. Особенно его интересовали поездки Симонова в Америку и Японию. Вполне понятна заинтересованность Молотова в поездках Симонова в Японию – здесь жили русские эмигранты, причем существовали тесные связи между ними и русскими эмигрантами в Китае; кроме того, надо иметь в виду, что Молотов мог бояться разоблачений и со стороны японцев, контролировавших жизнь русских во время войны в Китае, а Симонов, как мы увидим дальше, ехал в Японию на процесс военных преступников.

В 1942 г. именно Молотов не разрешил Симонову поехать в Америку в качестве специального корреспондента газеты «Красная звезда». Молотов отстранил Симонова от этой поездки, заявив, что тот якобы пьет (С. 79). Но через четыре года в 1946 г. во главе делегации писателей Симонов все-таки едет в Америку. Причем именно Молотов принимает Симонова перед этой поездкой и инструктирует его. Эта встреча произошла сразу же после возвращения Симонова из Японии, где он в течение четырех месяцев был в составе группы журналистов, посланных туда освещать процесс над японскими военными преступниками. Надо отметить, что встреча была настолько продолжительной, что это даже удивило Симонова. Он пишет: «У Молотова я пробыл тоже довольно долго, дольше, чем думал» (С.79). И далее: «Но, оказывается, Молотов не собирался отпускать меня и стал сам расспрашивать меня о Японии» (С.83). И вот, что произошло во время этого разговора, но здесь лучше передать слово самому Симонову:

«Молотов слушал меня внимательно и благожелательно. Все это было так до тех пор, пока я заговорил о том, что у меня есть поручение – рассказать Молотову об одной факте.

– Чье? Какое поручение? – быстро спросил Молотов, и что-то в его лице мгновенно переменилось.

Я сказал, что это поручение генерала Деревянко и что вопрос, о котором идет речь, – изменение характера, сроков и норм снабжения того маленького контингента, батальона войск, который прибыл в распоряжение нашего члена Контрольного совета, – требует неотложного решения, ибо та практика, которая существует, никуда не годится - не хочу здесь вдаваться в те подробности, которые я рассказал тогда Молотову, но говорил я об этом с горячностью, быть может, показавшейся излишней. Словом, я внес нечто личное в этот разговор, очевидно так.

– Это не его дело – ставить такие вопросы через третьих лиц и заниматься частными ходатайствами, – жестко сказал Молотов о Деревянко, сказал со злобой. Я вдруг почувствовал какую-то непреодолимую грань между только что, пять минут назад сидевшим передо мной человеком и этим – ожесточенным и готовым к немедленному наказанию виновных в чем-то, не до конца понятом мною, но, видимо, абсолютно непоколебимо неприемлемом для него. На этой жест-

кой ноте разговор оборвался; Молотов встал, пожелал мне успешного выполнения поручения и простился со мной». (С. 83)

Из приведенного отрывка видно, что вопрос о поручении, переданном через Симонова, вызвал явно неадекватную реакцию Молотова: «что-то в его лице мгновенно переменилось», он заговорил «со злобой» и стал «ожесточенным и готовым к немедленному наказанию виновных...» и т.п. Из описания Симонова видно, что поведение Молотова поразило его, и ему было непонятно, что именно вызвало у того такую злобу. И опять Симонов здесь чувствует что-то личное: «Словом, я внес нечто личное в этот разговор, очевидно так» (С.83).

Знал ли Симонов о своем родстве с Молотовым, трудно судить. Возможно, что и не знал. Правда, довольно странное впечатление производит тот факт, что Симонов относится Молотову с нескрываемой симпатией, явно выделяя его по человеческим качествам из окружения Сталина. Так, он пишет о Молотове, что тот был «бескорыстен, неподкупен, прямолинеен и жесток» (С.81). Далее Молотов характеризуется как «человек сильный, принципиальный, далекий от каких-либо личных соображений, крайне упрямый, крайне жестокий, сознательно шедший за Сталиным и поддерживавший его в самых жестоких действиях, в том числе и в 1937-1938 гг., исходя из своих собственных взглядов. Он убежденно шел за Сталиным, в то время как Маленков и Каганович делали на этом карьеру» (С. 306).

Интересно отметить, что на поездку Симонова в Америку была ассигнована такая огромная сумма (и это в «разоренной голодной стране-победительнице»), величина которой поразила даже избалованного Симонова (С. 82). По-видимому, это тоже было неспроста.

Заслуживает внимания также тот факт, что именно в 1927г., т.е. в том году, когда по нашим подсчетам погибли А. М. Тидеман, ее дочь и женщина-врач, лечившая А. М. Тидеман, семья Симонова подверглась обыску. Сам Симонов так пишет об этом: «С той жестокой действительностью, которая много лет спустя была определена формулой «годы необоснованных массовых репрессий», я столкнулся очень рано, в двенадцатилетнем возрасте, в 1927 году, когда этих массовых репрессий еще не было» (стр. 24). Симонов с матерью гостили в селе под Кременчугом у двоюродной сестры отчима Симонова, которая была замужем за уволенным в отставку еще до первой мировой войны генерал-лейтенантом царской армии, к тому времени уже много лет парализованным. Причина этого обыска так и осталась для семьи неясной, однако сейчас мы можем предположить, что обыск был связан с событиями в Китае. Через четыре года в 1931 г. во время ареста отчима Симонова был произведен второй обыск, который длился «часов шесть, если не больше» (С.29). Этот арест, надо сказать, тоже производит довольно странное впечатление: во-первых, это было задолго до массовых арестов и, во-вторых, продержали человека четыре месяца и затем выпустили (С.28-34).

Ну, вот и все. Эта история, «раскрученная» нами в 1988 г., помогла нам в 1991 г. понять и связать воедино события, происшедшие в нашей семье. Тогда мама и сказала мне слова, вынесенные в качестве эпиграфа к этим записям: «Не бойся – если они захотят убить, они найдут тебя в любой точке земного шара».

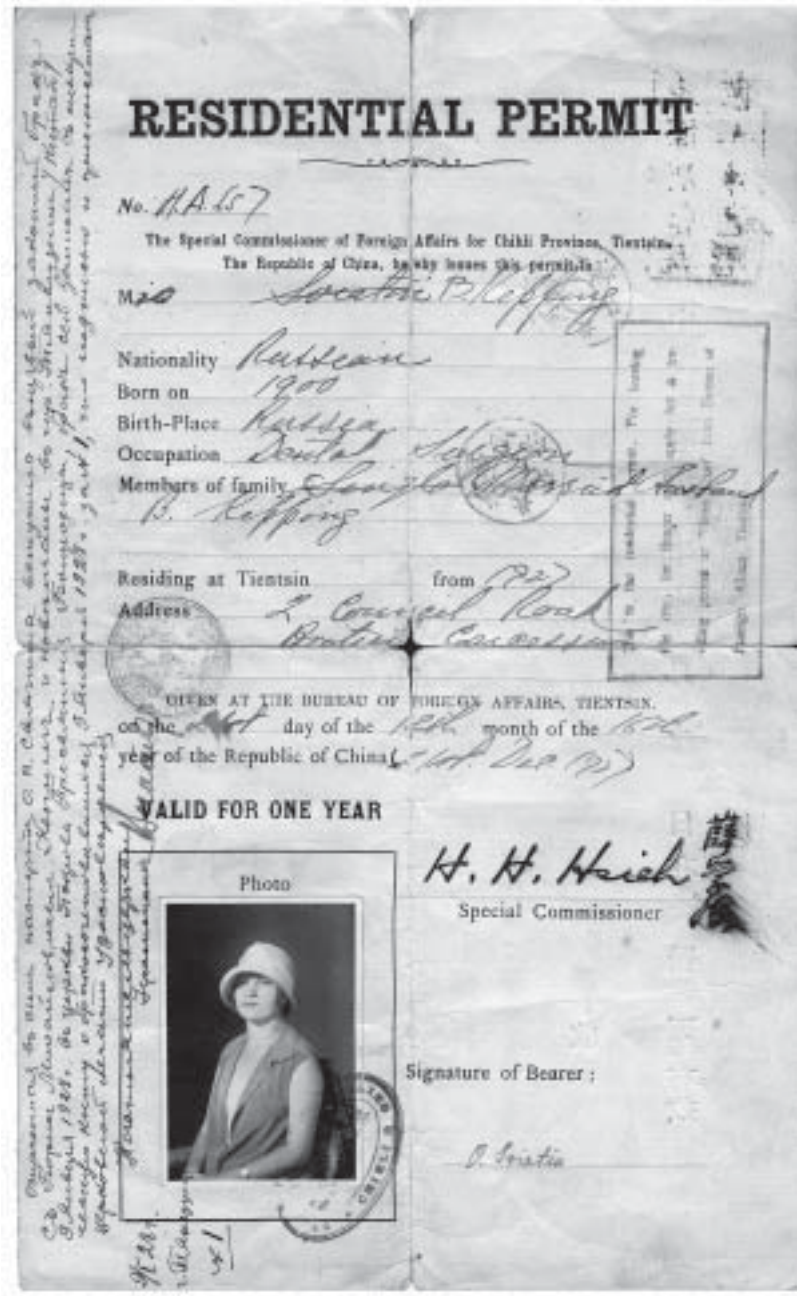
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Фотографии и Документы

Петр Степанович Жуков, войсковой старшина, атаман станицы Карагайской Верхне-Уральского уезда Оренбургской области – прадед Ксении Борисовны по материнской линии.

Михаил Петрович фон Кепинг – дедушка Ксении Борисовны по отцовской линии.

Справа Борис Михайлович фон Кепинг - отец Ксении Кепинг.



RESIDENTIAL PERMIT

No. 11A.157

The Special Commissioner of Foreign Affairs for Chihli Province, Tientsin,
The Republic of China, hereby issues this permit to

Mrs Svetlana B. Kepping

Nationality Russian
Born on 1900
Birth-Place Russia
Occupation Dental Surgeon
Members of family Single Married Husband
B. Kepping

Residing at Tientsin from (92)
Address 2 Council Road
Boston Concession

GIVEN AT THE BUREAU OF FOREIGN AFFAIRS, TIENTSIN,
on the 21st day of the 12th month of the 16th
year of the Republic of China (21st Dec (92))

VALID FOR ONE YEAR

Photo

H. H. Hsieh
Special Commissioner

Signature of Bearer:
O. Svetlana

Вид на жительство в Китае Ольги Викторовны Кепинг (Святиной)- матери Ксении Борисовны

РОССИЙСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ
В КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ

«14» февраля 1953 года
№ 32
г. Пекин.

МЕТРИЧЕСКОЕ УДОСТОВЕРЕНИЕ

Настоящее дано в том, что Ксения Борисовна К е п и н г родилась в г.Тяньцзине 7-го февраля 1937 года и крещена в св.Покровской церкви г.Тяньцзина 6 марта того же года.

Родители ее: Уроженец г.Оренбурга Борис Михайлович Кепинг и законная жена его Ольга Викторовна, оба православного вероисповедания.

Изложенное подписями и приложением печати Российской Духовной Миссии в Китайской Народной Республике удостоверяется.

Кафедральный Протоиерей Михаил Мин.

Секретарь Миссии М. Успенский

Борис Кепинг в китайском оперном костюме.

Борис Кепинг с гитарой и его жена Ольга в Кантри Клабе, Тяньцзинь.

С няней. 1938 г.

Ксения, старшая сестра Марина, отец и мать. 1942 г.

На каникулах. 1947 г.

Школьная самодеятельность. 1951 г.

С сестрой Мариной. Бей-гуань. 1950 г.

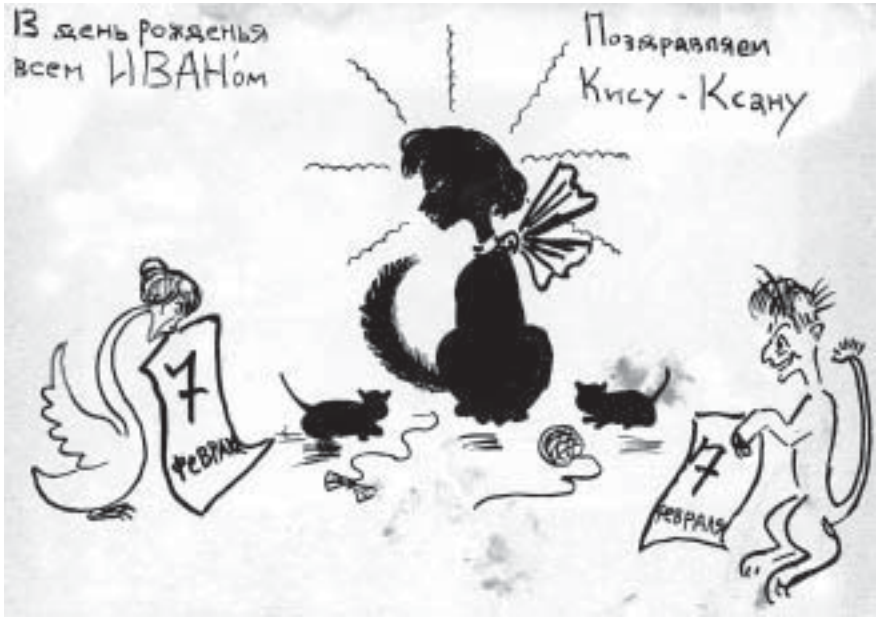
СРЕДНЯЯ ШКОЛА

АТТЕСТАТ ЗРЕЛОСТИ

Выпускной класс советской школы. Тянцзин. 1954 г.

Студенческие годы.

В Краснодаре с сыновьями. 1961 г.



Шутливое поздравление с днем рождения от Толи Терентьева-Катанского. 1965 г. (?)

Ксана Кепинг и Толя Терентьев (Анатолий Павлович Терентьев-Катанский) в рукописном отделе ЛОИВАНа.

В.П. Соловьев-Седой, К.Б. Кепинг и Ю.П. Герман во время записи передачи на Ленинградском телевидении 1967 г.

С Ю. Л. Кролем у дома рядом с бывшими Архиерейскими покоями. Посольство СССР в Пекине. 1989 г.

У пагод Западного Хіа, Китай.

С японским ученым Нисидой Тацуо.
Институт Востоковедения, сентябрь 2001 г.

В Британской библиотеке, 2001 г.

Семинарист Леонид Святин - студент Казанской духовной академии, 1915-1916 гг.

Владыко Виктор в парке Бэйгуаня.

Прощальная фотография архиепископа Виктора с работниками молочной фермы. Пекин. Бэй-гуань. 1956 г.

Святейший Патриарх Алексий I с архиереями, участвовавшими в хиротонии епископа Углического Кассиана. Москва, март 1961 г.

Митрополит Виктор с внучатыми племянниками Борей и Лёней. 1961 г.

Владыка Виктор на приеме, устроенном Управляющим Генеральным Консульством СССР в Шанхае Н. С. Ананьевым. 31 января 1946 г.

Митрополит Виктор и Святейший Католикос Грузии Ефрем II. 1963 г.

Епископ Василий (Шуан) в Московском метро.

Слева на право: Протоиерей Леонид Лю, архиепископ Виктор, епископ Пекинский Василий, Патриарх Всея Руси Алексий, архиепископ Борис (Вик), архиепископ Черниговский и Нежинский Андрей и протоирей Аникита Ван в летней резиденции Святейшего Патриарха в Одессе.

Наместник Троице-Сергиевой Лавры архимандрит Пимен (будущий Патриарх Всея Руси) преподносит в дар икону епископу Василию.

Посвящение архимандрита Василия в епископа Пекинского. Слева – архиепископ Виктор (Святин), в центре – архиепископ Николай (Ярушевич).

Епископ Пекинский Василий (Шуан) после хиротонии 30 мая 1957 года.

Архиепископ Виктор на встрече с Патриархом Всея Руси Алексием I. 1957 г.

Митрополит Виктор в Екатерининском соборе в Краснодаре. 1965 г.

Иерей Владимир Ромашкин служит панихиду на могиле митрополита Виктора в день его 110-летия. Славянское кладбище. Краснодар, 15 августа 2003 г.

Имущество Российской Духовной Миссии в Китае по состоянию на 1 января 1950 г.

Выписка из рапорта № 266 Начальника Российской Духовной Миссии в Китае Архиепископа Виктора на имя Патриарха Алексия Московского и всея Руси, датированного 3 декабря 1949г.

... Ваше Святейшество, великодушно простите меня за не совсем установленный рапорт. Я, недостойнейший, пишу его под свежим впечатлением своей беседы с нашими Высокими Государственными Властями (Полномочным и Чрезвычайным Послом Генералом В.Н.Рощиным и Советником Посольства С.Л. Тихвинским – К.К.)...

Этот мой рапорт является отчасти повторением содержания прошлых рапортов, отчасти будет заполнен новым содержанием согласно требованиям текущего момента. Первая и основная просьба миссии к Вашему Святейшеству это ходатайство перед Министерством Иностранных Дел Советского Союза о выяснении правового положения нашей Миссии в Китае при новом государственном строе (имеется в виду образование Китайской Народной Республики в 1949 г. – К.К.) и о формально закреплении за Миссией недвижимого имущества, на которое имеются документы.

По обстоятельствам времени и места купчие на имущество записывались: на Миссию, на приходские организации и даже на отдельных лиц. Здесь в Китае в гоминьдановские времена и раньше не только целые провинции жили совершенно отдельной жизнью, как вице-королевства, но и «каждый большой город имел свои норов». Спокойный Пекин – это административный центр, город Посольств, Духовных Миссий и Ученых Учреждений. Пекин лоялен к закону. Все имущество миссии в Пекине и его окрестностях записано на Миссию (выделено мной – К.К.). Но наш древний Бэйгуань имеет много купчих, имеет документы на каждый кусок вновь приобретавшейся земли, нужен один общий и прочный документ на весь Бэйгуань. Этот документ должен точно с соблюдением всех формальностей закрепить Бэйгуань за Российской Духовной Миссией.

На улице Хатамынь № 185 в Пекине Миссия имеет трехэтажный каменный дом. Купчая в порядке, дом записан на Миссию.

Миссийское православное кладбище за Аньдинмыньскими воротами города записано на Миссию. Купчая в порядке.

Около Пекина а горах Сишань Миссия имеет скит. Там живет сторож-китаец. Купчая на Миссию в порядке.

В двадцати верстах от Пекина в деревне Дун-дин-нань Миссия имеет участок земли, на котором находились храм и жилые помещения, разрушенные в последнюю гражданскую войну. Купчая записана на Миссию, хорошо оформлена.

В местечке Бадаханьгоу на расстоянии двухсот верст от Пекина Миссия имеет обширнейший участок богатой лесом и недрами земли. В настоящее время этот участок поделен между нашими же арендаторами. Купчая в полном порядке, записана на Миссию.

В Тяньцзине в компенсацию за снесенный во Вторую мировую Войну Храм-Памятник, сооруженный на костях Русских воинов, японцами построен за чертой города Св. Покровский собор и дом на участке, который по многократному заверению японцев был записан на же Миссию. Купчую на этот участок они никому не передавали, чтобы держать Тяньцзинское Православное Братство в зависимости, потом, как говорили тяньцзинцы, эту купчую японцы сожгли, когда им пришлось бежать из города, Тяньцзин раньше до наводнения (т.е. до лета 1939г. – К.К.) был очень благоустроен. Это торговый город. Он экспортирует за границу: пушнину, яйца, щетину, ковры, кюрио. Около Православной Церкви были объединены все просветительные и благотворительные организации.

В Калгане церковь разрушена и сожжена еще в Боксерское восстание (т.е. в 1900 г. – К.К.). Участок занят под кладбище. Купчая на Миссию в порядке.

В Циндао участок, храм и дом для священника записаны на прежних приходских руководителей. Епископ Иоанн в 1948 г., захватывая церковь и священнический дом в Циндао, внес еще большую путаницу в имущественный вопрос. Нужно принять все меры, чтобы это имущество прочно записать на Миссию. В Циндао проживали бывшие Военные Агенты. Они, уходя от дел, сумели каждый построить себе по капитальному дому. Город курортный. В нем обычно проживали только богатые люди, которые не хотели считаться ни с кем и ни с чем, а потому в свое время имущество Церкви записали на «Христианское Общество», даже в деловых документах ухитрились опустить необходимое, обязывающее их к порядку, дорогое для каждого из нас слово «православный».

В Ханькоу проживали люди «прошлого столетия», живые типы Островского – миллионеры, купцы-собственники чайных плантаций. Они построили чудный храм и богатый двухэтажный каменный дом для притча. Чтобы никому не подчиняться, это имущество записали на себя. Теперь там купцы почти все перемерли, а те, кто еще остался в живых,

разбежались «по Европам». Оригинал купчей крепости на церковное имущество в Ханькоу отобрали гоминьдановские власти. Расписка на отобранные купчие имеется, имеется и фотоснимок с купчей.

В Шанхае земельный участок, собор и Архиерейский дом (трехэтажный каменный), как того требовали порядок купли и продажи того момента, записаны на несколько лиц, в том числе и на Епископа Иоанна, как на должностное лицо Миссии. Купчая в порядке. Находится в распоряжении Совета Миссии. Купчая на земельные участки и здания Коммерческого Училища, Приюта им. Св. Тихона Задонского и здание Бесплатной Столовой, Председателем Эмигрантского Комитета Бологовым была силой отобрана от заведующего столовой Фомина. Фотоснимок с купчей имеется. Документы на пользование зданием Коммерческого Училища имеется. В каком состоянии находятся документы на участок и двухэтажный большой каменный дом Приюта я не знаю. Пока по этому вопросу не имею данных из Шанхая.

Миссии принадлежало большое и очень ценное имущество на горах между Шанхаем и Ханькоу по реке Янцзыцзян. Это место носит название Леулин-Кулим. Оно из-за одного несчастного случая было захвачено – взято в аренду Ханькоусским Русским муниципальным Управлением. Это дело хорошо знает Секретарь Епископа Гавриила А.К.Токмаков.

В Маниле церковь и дом для священника сгорели от бомбардировки во время Второй мировой Войны. Имущество было записано на приходскую организацию. С манильским приходом нет никакой связи в течение многих лет.

В каком состоянии находятся храм и все церковное имущество в Синьцзянской провинции в городах Кульдже, Чугучаке, Урумчи и в местечке Суйдинь ничего неизвестно в течение многих, многих лет. Этот отдаленный благодатный край должен был обслуживать епископ Ювеналий, но как раз перед его предполагаемым отъездом в Синьцзян начались всевозможные политические и военные пертурбации и он не смог уехать к месту своего назначения и с тех пор по настоящий момент с Синьцзянской провинцией не было никакой связи.

Миссийское имущество в Маньчжурии, Хайларе и Харбине по принуждению японских военных властей было временно до окончания войны передано в юрисдикцию Харбинской епархии, также и миссийское имущество в Дальнем, Какакаши и Порт-Артуре. Переданы временно в юрисдикцию Харбинской епархии и все Военнные Кладбища вместе с чудным Храмом – Памятником в Мукдене, который построен на костях Русских героев войны, убитых в русско-японскую войну. Купчие и другие документы на все это имущество записаны в большинстве на Миссию. Мукденское имущество записано на настоятеля, а как обстоит дело с Военными Кладбищами в настоящий момент, я точно не знаю. Документы на владение церковным имуществом в Дальнем, Какакаши и Порт-Артуре хранятся в Миссии.

Имеются две купчии на участки в Корее, подаренные В.С.Принц и А.Важениным. Документы эти не оформлены, так как со времени их получения Миссией не было никакого сообщения с Кореей.

Миссия имеет большое имение и Пейтайхо (Бэйдайхэ, после того, как я нашла это «большое имение» – так называемую архиерейскую дачу в Бэйдахэ и сказала об этом в советском посольстве, погиб во «время операции в Москве муж моей сестры, П.Ф.Толкачев – К.К.). Купчую на это ценное имущество нужно точно и определенно записать на Миссию. Миссия владеет этим участком почти полстолетия. В Пейтайхо имеется еще небольшой участок, подаренный Миссии А. Голубевым. Документы не оформлены. Купчая имеется.

В Циндао имеется двухэтажный каменный дом – типа охотничьих Альпийских домов, завещанный О.В.Явдынской. Дело пока еще не очистилось от Китайского судопроизводства.

В сейфе Миссии имеются еще несколько купчих на незначительные, ничего не стоящие участки земли, брошенные и забытые Митрополитом Иннокентием, захваченные местными жителями.

За последние десятилетия государственные власти в Китае менялись как в калейдоскопе. У всех тянулись руки к захвату имущества, не имеющего государственной защиты. Приходится удивляться, как это удалось не только сохранить то, что имелось, но даже и приумножить миссийское имущество. И вот, теперь, когда «настало время благоприятное и день спасения», когда к власти дома на Родине и здесь в Китае пришла народная демократия, все это ценнейшее имущество, как «заколдованный клад» находится в беспризорности и бездействии «под семью замками и печатями»...

Его Святейшеству Патриарху Московскому и Всея Руси
Алексию Второму

от Кепинг Ксении Борисовны,
племянницы Митрополита Виктора (Святина)

Ваше Святейшество!

Благодарю Вас за публикацию в газете Московской Патриархии «Православный голос Кубани (№№ 8 и 9, 2002 г.) очень теплой и доброжелательной статьи о Митрополите Викторе, последнем начальнике Российской Духовной Миссии в Китае.

Однако, к сожалению, в статье есть неточность: «Архиепископу Виктору было предложено (кем? – неизвестно – К. К.) сдать ему (Епископу Пекинскому Василию (Шуану) – К. К.) все церковные дела и имущество Пекинской епархии. 30 марта (1956 г. – К. К.) многомиллионное недвижимое имущество Русской Православной Церкви в Китае было безвозмездно передано государственным властям КНР».

Это утверждение не соответствует действительности.

В 1963 г. Митрополит Виктор прочитал в «Журнале Московской Патриархии» статью М. Добрынина «50-летие епископского служения Святейшего Патриарха Алексия», где говорилось о вхождении русских епископов в Китае в каноническое общение с Московской Патриархией, однако в этой статье НИЧЕГО НЕ БЫЛО СКАЗАНО О РОССИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В КИТАЕ.

17 сентября 1963 г. Митрополит Виктор пишет письмо Митрополиту Никодиму, главе внешних церковных сношений Московской Патриархии, где на 7 страницах излагает почти трехсотлетнюю историю Российской Духовной Миссии в Китае. Затрагивает он также вопрос о судьбе имущества Миссии: он получил предписание Московской Патриархии от 11 марта 1955 г., согласно которому все недвижимое имущество Миссии, где бы оно ни находилось в Китае, он должен был передать Посольству СССР в Пекине. Это было им сделано – все имущество Миссии, где бы оно ни находилось в Китае было им передано Посольству СССР в Китае.

После этого письма Митрополиту Никодиму Владыка Виктор превращается в «живой труп» – его имя (а также Краснодарская епархия) исчезает со страниц «Журнала Московской Патриархии» с тем, чтобы появиться уже в некрологе в 1966 г. (правда, его фотография была опубликована в этом журнале в 1965 г.).

Об этом плане по сокрытию судьбы многомиллионного церковного имущества и клевете на Митрополита Виктора я узнала только через десятилетия, когда в феврале 1991 г. на научном семинаре, организованном совместно восточным факультетом Санкт-Петербургского Университета и

Санкт-Петербургской Духовной Академией, С. Л. Тихвинский, генеральный консул СССР в Пекине 1945 –1950 гг., в своем выступлении сказал, что «Миссия не владела никакими землями, т. к. Владыка Виктор все продал, чтобы кормить себя и членов Миссии». Присутствующим осталось непонятно, откуда С. Л. Тихвинский взял такие сведения.

Итак, только в 1991г. мне стало ясно, что имущество Миссии «вешают» на Владыку Виктора.

Однако это был именно он, кто в тяжелейших условиях Китая (гражданские войны, японская оккупация, спровоцированные раздоры между эмигрантами) смог сохранить все огромное имущество Миссии и вернуть его Матери-Церкви, не только ничего не продав из этого имущества, но даже и умножив его. И во время своей жизни на Родине (1956 –1966) он смог, несмотря на жесточайшую травлю, сохранить от разрушения Краснодарский Екатерининский Собор.

Прошу Вас разрешить мне ознакомиться с архивом Московской Патриархии, касающемся Российской Духовной Миссии в Китае, а также с личным делом моего дяди Митрополита Виктора (Святина).

Испрашиваю благословения Вашего Святейшества

К. Б. Кепинг

ведущий научный сотрудник
Санкт-Петербургского филиала
Института востоковедения РАН,
доктор филологических наук

« 24 » ноября 2002 г.

Домашний адрес:
199406 Санкт-Петербург
ул. Нахимова д.12, кв. 38

Односторонние акты передачи церковного имущества , XXX, YYY, ZZZ.

45.

А К Т.

Девятнадцатого июля 1950 года Св.Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от имени Российской Духовной Миссии в Китае была преподнесена ценная панагия с рубинами, принадлежавшая почившему Высокопреосвященнейшему Иннокентию, Митрополиту Китайскому и Пекинскому.

Архиепископ
Виктор —

А К Т.

Исторические наперсные кресты, принадлежавшие Начальникам Российской Духовной Миссии в Китае: монаху Иакинфу, Архимандриту Петру и Архимандриту Палладию лично сданы мною 29 июня 1954 года в Москве Высокопреосвященному Николаю, Митрополиту Крутицкому и Коломенскому для хранения в Патриаршей ризнице, что и свидетельствую своей подписью и приложением печати.

Патриарший Экзарх в Восточной Азии-Начальник Российской Духовной Миссии в Китае

Архиепископ Виктор

А К Т

1955 года 29 октября взято из ризницы Российской Духовной Миссии в Китае и отправлены в Москву нижеследующие св. предметы:

1.- СВ.КРЕСТ С МОЩАМИ в киоте с ихображениями святых.

2.- Митра с жемчугами, что и свидетельствую своей подписью с приложением печати.

Патриарший Экзарх,

Архиепископ Виктор -

Бейгуань. Пекин.
Китайская Народная Республика.

ПОСЛЕДНИЕ СТАТЬИ И ДОКУМЕНТЫ 323

Faculteit der Letteren

Vakgroep vergelijkende taalwetenschappen

Глубокоуважаемый Борис Николаевич!

Прошу Вас раскрыть архивы и восстановить истину о Российской Духовной Миссии в Китае и ее последнем начальнике Архиепископе Викторе (Леониде Викторовиче Святине). Российская Духовная Миссия в Китае - выдающееся явление в истории русской Православной Церкви. Почти за триста лет существования (1685-1956) она не ограничивалась миссионерской и востоковедной деятельноостью: Миссия внесла неоценимый вклад в дело установления и развития русско-китайских отношений.

В послереволюционный период наличие Миссии в стране, ставшей прибежищем для десятков тысяч русских, во многом облегчило их жизнь. Архиепископ Виктор, начинавший со скромного иеромонаха, крестивший, венчавший, хоронивший многих-многих русских эмигрантов в Китае, пользовался их необычайной любовью и уважением.

Несмотря на тяжелейшие условия жизни - нищета, постоянная смена властей в Китае, террор японской оккупации, полное бесправие русских, он вместе с другими русскими эмигрантами смог сохранить для России все накопленное за столетия богатейшее имущество Российской Духовной Миссии. Так, территория советского посольства в Пекине, которую Вы хорошо знаете и которая согласно книге рекордов Гиннеса является самым большим посольством в мире, - это земля Российской Духовной Миссии в Китае, принадлжавшая ей с 1685г.

Однако с Российской Духовной Миссией в Китае советские власти поступили "по Оруэллу" - ее главу, Архиепископа Виктора, оклеветали, объявив, что он продал все земли Миссии, сфабриковали книгу "Финал в Китае" (П.Балакшин), в которой из мягкого, доброго человека, истинного монаха, сделали садиста, японского агента. Членов семьи Архиепископа Виктора, а также других людей, знающих правду о Миссии, постепенно уничтожают.

Я - племянница в Архиепископа Виктора, сейчас нахожусь в пятимесячной командировке в Голландии. Обращаюсь к Вам за помощью, еще находясь за границей, так как боюсь за свою семью - мою сестру, моих детей и внуков. В нашей семье уничтожили почти всех и в течение последних двух лет идет запугивание оставшихся в живых. Мою сестру, М.Б. Толкачеву, держат в больнице уже полгода, не дав ей приехать ко мне в Голландию на три недели, ее даже не выпустили из больницы на Новый год, чтобы я не связалась с ней по телефону. Что же старая женщина, у которой погубили мужа, - следующая жертва? Или теперь примутся за моих детей и внуков?

В этом году исполняется 100 лет со дня рождения Архиепископа Виктора, русского патриота, мученика, человека, погубленного клеветой и обманом. Прошу Вас - восстановите его доброе имя и остановите репрессии в отношении его семьи.

Ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения АН России, доктор филологических наук
(К.Б.Кепинг) 14 января 1993г.

Reuvensplaats 3, gebouw 1176
Postbus 9515 2300 RA Leiden
Telefoon 071-27 25 01
Telefax 071-27 26 15

Rijks Universiteit Leiden

Письмо Президенту Российской Федерации

2224
P01 25.05.93 14

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФОНД
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ
И ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ
(ГОРБАЧЕВ—ФОНД)

THE INTERNATIONAL
FOUNDATION
FOR SOCIO-ECONOMIC
AND POLITICAL STUDIES
(THE GORBACHEV FOUNDATION)

125468 г. Москва,
Ленинградский проспект, 49
Контактный телефон: 943-99-90
Факс: 943-95-94

49, Leningradsky Prospekt
Moscow 125468
Phones 943 9990
Fax 943 9594

Ms.K.B.Keping

Gebouw . 1176
Postbus 9515
2300 RA Leiden
Holland
Fax: 31-71-27 26 15

May 25, 1993

Уважаемая Ксения Борисовна,

Сообщаем, что Ваше письмо на имя Яковлева А.Н. им получено
Вопрос находится на изучении.

Александров С.К.
помощник

Московский Комсомолец
22.II.97г

Лишь золовке императора удалось найти последний приют в Иерусалиме

РОДСТВЕННИКИ НИКОЛАЯ II — НА ДНЕ ОЗЕРА ЦИННЯНЬХУ

"В тени" печально знаменитого убийства последнего российского императора Николая II и его семьи осталось не менее тяжкое преступление, о котором сегодня почти не вспоминают. Следы преступления уводили сначала в Сибирь, а затем в... Китай.

Летом 1918 года в городе Алапаевске с не меньшей жестокостью, чем и семье Николая Второго, смертный приговор был вынесен еще пятерым великим князьям, секретарю одного из них — барону Ремезу, сестре императрицы Елизавете Федоровне и инокине Варваре. Все они были еще живыми сброшены в шахту и закиданы камнями. Когда белогвардейцы вошли в город, им удалось вытащить тела замученных. Верные императорскому дому офицеры забрали мертвых с собой, надеясь похоронить царских особ с подобающими почестями.

Дальнейшая судьба родственников "алапаевских мучеников" напоминала страшную сказку.

На протяжении нескольких последних лет Московская патриархия занималась выяснением места захоронения останков.

Репортерам "МК" одним из первых удалось узнать, что же произошло с убиенными дальше.

Два года отступающие на восток бе-
йцы возили за собой гробы с ос-
Наконец в 20-м году все, что ос-
одственников царя, перевезли в
здесь было совершено их
ставили в Пекин

году с территории Миссии исчезли все существовавшие захоронения. Кроме пятерых князей и секретаря, здесь же покоились два бывших начальника миссии, предводитель русской эмиграции в Китае генерал Хорват и мощи... 222 православных
иков — китайцев. (Последние
ославное крещение еще в

Когда в Китае началась "культурная революция", кладбище сровняли с землей. На его месте разбили Парк Озера Молодежи "Цинняньху". Следы православного кладбища сохранялись в том месте еще довольно долго. Последняя часовня б
разрушена только после 1986 года

ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕМУ Н И К О Д И М У
МИТРОПОЛИТУ МИНСКОМУ И БЕЛОРУССКОМУ
ПРЕДСЕДАТЕЛЮ ОТДЕЛА ВНЕШНИХ
ЦЕРКОВНЫХ СНОШЕНИЙ
МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ.

ВАШЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНОСТВО!

В Июньском номере Журнала Московской Патриархии за этот год в конце семидесятой страницы говорится о вхождении харбинских дальневосточных епископов в общение с Русской Православной Церковью и ничего не сказано о Российской Духовной Миссии в Китае и ее епископате.

Разрешите ознакомить ВАС, ВАШЕ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВО, с некоторыми документальными данными по этому вопросу. В автобиографии моего родственника Бориса Михайловича Кепинг, ныне покойного, сданной в Советское Генеральное Консульство в г. Тяньцзине, засвидетельствовано:

«... Всей нашей семьей был решен вопрос о том, чтобы возбудить ходатайство с просьбой о принятии нас в Советское гражданство на том основании, что свою ЛЮБОВЬ К РОДИНЕ мы пронесли незапятнанной через все, иногда весьма тяжелые годы жизни в чужих краях и среди чуждого окружения.

Наше семейное решение детонировало однако значительно серьезнее, чем мы могли предполагать в первый момент. Это был конец 1944 года. Свое решение мы сообщили родственнику Архиепископу Виктору, который также считал этот вопрос назревшим и, согласовав его по своей церковной линии, вызвал через некоторое время меня в г. Пекин и попросил отправиться в Советское Посольство, где в это время был только товарищ Патрикеев И.Т. и попросил передать тов. Патрикееву для дальнейшей пересылки официальный рапорт Архиепископа Виктора на имя Патриарха Московского и ВСЕЯ Руси с просьбой о воссоединении с Патриаршей Церковью.

Поручение это я выполнил, хотя в это время прямо напротив здания Советского Посольства находился какой-то филиал японской жандармерии, а я принужден был более 20 минут простоять перед запертой на цепи дверью Посольства с важным документом в кармане, прямо перед японскими жандармами...»

В свое время я обращался к Митрополиту Сергию Японскому, командировав к нему одного из своих протоиереев. Ему было поручено рассказать о нашей тяжелой жизни под гнетом японского сапога и связать нас с Московской Патриархией. Но и Митрополиту Сергею в то время самому жилось очень плохо и он мог дать совет только терпеть до благоприятного времени.

Это время наступило, и я отправил из Пекина в Шанхай доброго человека к Епископу Иоанну с просьбой отозваться на наше общее желание скорее войти в общение с Св. Патриархом Московским и Всея Руси и воссоединиться с Русской Православной Церковью. Между Пекином и Шанхаем по линии железной дороги и по водным путям происходили жестокие бои, но нашлись бесстрашные люди и привезли от Епископа Иоанна официальный ответ, в котором он писал, что СВЯТИТЕЛЬ Алексий ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ, канонический епископ Русской Православной Церкви и правильно избранный и поставленный ПАТРИАРХОМ МОСКОВСКИМ И ВСЕЯ РУСИ, и что он разделяет наше решение. Тогда от себя лично и от имени Епископа Иоанна и всей православной паствы в Китае я отправил снова просьбу о принятии нас в церковное общение. В ответ была получена телеграмма следующего содержания: «ВТОРИЧНО с любовью сообщаем Вам о принятии Вас и преосвященного Иоанна Шанхайского в молитвенное каноническое общение с нами. Российская Духовная Миссия в Китае, возглавляемая ВАШИМ ПРЕОСВЯЩЕНСТВОМ, как ранее будет состоять в непосредственном ведении Патриарха Московского. Прошу прислать сведения и отчет за последний год. Шлю благословение Господне и сердечный привет Вам и епископу Иоанну».

Патриарх Алексий. Г. Москва 6/19 апр. 1946 г.»

А еще через три месяца была получена новая телеграмма следующего содержания:

«Российская Духовная Миссия в Китае. Архиепископу Виктору. Пекин.

Приветствую Ваше Преосвященство с исполнившимся двадцатипятилетием ВАШЕГО священнослужения и поздравляем с награждением крестом на клобук.

Патриарх Алексий. Г. Москва 25 июля 1946 г.»

В мае 1946 г. Епископ Иоанн, находившийся под сильным влиянием Митрополита Анастасия, отошел от избранного им верного пути, впал в раскол. Началась смута... Китайские гоминьдановские власти поддержали смутьяна Епископа Иоанна и, как сказал в то время Представитель Посольства СССР в Китае тов. Ледовский А.М., китайцы выявили свое подлинное лицо, обьявив поднявшего бунт Епископа Иоанна Начальником Российской Духовной Миссии в Китае, а против законного Начальника Миссии Архиепископа Виктора начались преследования, репрессии. Эти преследования продолжались до октября месяца 1949 года, когда китайская Народная Освободительная Армия очистила Китай от гоминьдановцев и помогавших им американцев.

Если бы не заступничество и мощная активная помощь высококультурных гуманнейших Представителей Советской власти в Китае, то я не имел бы удовольствия в настоящее время писать ВАШЕМУ ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ, т.к. давно не был бы в живых. Миссия же, если бы она была захвачена Епископом Иоанном, была бы расхищена и разруше-

на в 1949 году, когда Епископу Иоанну и его сторонникам пришлось спешно бежать из Китая.

В свете происходящих в данное время исторических событий, когда китайцы, нарушив клятву верности и дружбы с СССР, показали себя с неблаговидной стороны, когда их руководители выявили глубину своей неблагородной, беспринципной, бесчестной и лукавой души, можно войти в положение Начальника Миссии, который занимал свой пост в течение 23 лет, из них более десятка лет без всякого руководства и защиты Высшей Церковной и Государственной власти.

С самого момента моего вступления в должность Начальника Миссии китайские священнослужители во главе с прот. о. Сергием Чан, желающие захватить и персонально поделить между собой имущество Миссии, устроили дебош в покоях Начальника Миссии. Оскорблениям и бесчинству не было конца... В годы управления были моменты и более тяжелые, чем оскорбления, но с Божьей помощью и при дружеском участии прот. о. Василия Ду жизнь Миссии была введена в свою нормальную колею.

За годы своего управления я сохранил и увеличил имущество и кадры Миссии, что подробно отмечено в Журнале Российской Духовной Миссии в Китае за ноябрь месяц 1946 года.

В 1950 г. Св. Патриархом Московским и всея Руси АЛЕКСИЕМ был вызван в Москву со священнослужителем китайской национальности о. Федором Ду, который был возведен в сан епископа Тяньцзинского, а потом переименован в епископа Шанхайского. Намечались пути создания Автономной или Автокефальной Китайской Православной Церкви. В этом же году Св. Патриархом Алексием я был назначен Экзархом Восточно-Азиатского Экзархата.

После упразднения Российской Духовной Миссии в Китае и Восточно-Китайского Экзархата все имущество Мисии, где бы оно не находилось в Китае, согласно предписания Московской Патриархии от 11 марта 1955 года я передал Посольству СССР в Китае, провел потом репатриацию русского православного духовенства на Родину и в мае месяце 1956 года выбыл в Москву.

К СВЯТЕЙШЕМУ ПАТРИАРХУ АЛЕКСИЮ я отношусь с великой любовью, до глубины души почитаю его. Прошу его Святых молитв и благославления.

ВАШЕГО ВЫСОКОПРЕОВЯЩЕНСТВА,
ВСЕМИЛОСТИВЕЙШЕГО АРХИПАСТЫРЯ
СМИРЕННЫЙ СОБРАТ
Митрополит ВИКТОР
17 сентября 1963 г.
г. Краснодар.

Богданова Т. А., Васильева О. В.

Архив митрополита Виктора (Святина) в Российской национальной библиотеке

Митрополит Краснодарский и Кубанский Виктор (в миру Леонид Викторович Святин) родился 2/15 августа 1893 г. в г. Верхнеуральске, в семье священника, выходца из казаков. После окончания Оренбургской духовной семинарии поступил в Казанскую духовную академию, со 2-го курса был направлен на ускоренные курсы прапорщиков, затем отправлен на Кавказский фронт. Во время гражданской войны служил начальником Организационного отдела Оренбургской белой армии, воевал под командованием Бакича. Заболевший тифом, был вывезен в Китай, в провинцию Синьцзян, после выздоровления прибыл в Пекин, где, как многие русские беженцы, нашел приют в Российской духовной миссии, начальником которой являлся тогда еп. Иннокентий (Фигуровский). Его духовником стал архимандрит Симон (Виноградров), после кончины митр. Иннокентия (Фигуровского) начальник 19-й миссии. В 1921 г. Леонид Святин пострижен в монашество и сразу после пострига был рукоположен в пресвитера, в 1922 г. назначен настоятелем Тяньцзинского храма, в 1929 г. возведен в сан архимандрита. Был участником Собора в Сремских Каловицах, где по представлению митр. Антония (Храповицкого) был хиротонисан в епископа Шанхайского, викария Пекинской епархии. После кончины Симона (Виноградова) епископ Виктор возглавил 20-ю миссию, ставшую последней в более чем 250-летней истории Российской духовной миссии в Китае.

В течение 22 лет епископ, затем архиепископ Виктор возглавлял Российскую духовную миссию, что нашло отражение в его архиве. Надо отметить, что судьба огромной библиотеки Миссии и ее архива сложилась трагически. В первый раз они исчезли в 1900 г. во время боксерского восстания: тогда были стерты с лица земли все строения на огромной территории Северного подворья (Бей-гуань). Стараниями начальника Миссии архимандрита Иннокентия были возрождены и здания, и библиотека, и архив. Для воссоздания архива в начале 1900-х гг. были скопированы касающиеся Миссии документы, которые хранились в Азиатском Департаменте МИДа, и в Синоде. Эти копийные материалы частично были

использованы архимандритом Иннокентием для написания истории Миссии (машинопись имеется в фонде).

Второй раз библиотека и архив Миссии подверглись уничтожению в 1956 г., когда в Северном подворье уже находилось посольство СССР. На глазах у архиепископа Виктора сотрудники посольства несколько дней жгли во дворе книги и документы. Часть спасенных им документов бережно хранилась сначала им самим, а затем его сестрой Ольгой Викторовной Кепинг и младшей племянницей Ксенией Борисовной Кепинг, наследники которой решили, что лучшим местом хранения архива является Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.

Основную часть архива составляют те самые документы, копии которых изготавлялись по заказу архимандрита Иннокентия в начале 1900-х гг. Это материалы по истории 9-ой–19-ой миссий, начиная с 1805 г.: переписка Обер-прокуроров Св. Синода, директоров Азиатского департамента, Сибирских генерал-губернаторов и других лиц и ведомств по вопросам формирования, финансирования, отправления миссий; донесения начальников миссии о внутренних делах миссии, трудах ее членов, а также о событиях внутренней истории Китая (до открытия в 1864 г. русского посольства в Китае, духовная миссия выполняла и дипломатические функции), секретные инструкции Азиатского департамента МИД начальникам Миссии. Всего представлены около 1300 документов.

Ценность этой части заключается в том, что документы, хранящиеся ныне в разных архивах России, представлены единым комплексом. Значение их повышается тем более, что РГИА в ближайшее время закроет доступ к своим фондам на неопределенное время в связи с переездом из здания Синода. Учитывая повышенный интерес к истории Китайской миссии, который возник в последние годы в светской и духовной науке, с одной стороны, и недостаток документальных источников — с другой, можно предположить, что эти копийные по сути документы будут пользоваться вниманием исследователей.

Особый интерес представляют два альбома с фотографиями, освещающими приезд архимандрита Виктора в Москву в 1957 г. и хиротонию архим. Василия (Шуаня), православного священника китайской национальности, в епископа Шанхайского, а также альбом с фотографиями. сделанными во время торжеств в 1958 г. по случаю восстановления патриаршества, когда в Москву приехали все главы Поместных православных церквей.

Логически дополняют архив издания миссии, напечатанные в типографии Сретенского монастыря в Пекине, выпуски «Китайского благовестника» и др. Уже сейчас очевидно, что с приобретением данного архива РНБ не просто обогатила свои фонды интересными материалами, но получила уникальный комплексный источник по истории, как Православной церкви, так дипломатии, китаеведения и русского зарубежья. Тема «русские в Китае» — многогранна. Изучение различных ее аспектов откроет новый пласт культуры и истории России.

Ниже публикуется сдаточная опись архива, составленная Т.А. Богдановой. Читатели должны иметь ввиду, что при дальнейшей научной обработке возможны изменения в описании и нумерации единиц хранения фонда.

Т. А. Богданова

Сдаточная опись архива митрополита Виктора (Святина)*

1. Виктор (Святин), архиепископ.

Адрес, поднесенный ему православными китайцами г. Тяньцзина по случаю 20-летия пастырского и архипастырского служения. [1942 г.] Печать, подписи: священника Феодора Ду, диаконов Елисея и Ивана Жуна, псаломщика Ф. В. Хо — автографы.

2. [Виктор (Святин), архиепископ].

«Программа религиозно-культурной деятельности Русской Духовной Миссии в Китае». 1946–1947 гг., Пекин. Машинопись с правкой, дата – автограф (?); напечатано на обороте карт из школьного учебника по истории России. 7 л.

3. Виктор (Святин), архиепископ.

«Общее положение экзархата и Миссии в настоящее время». Доклад в Св. Синоде. 1954 г. Автограф. 9 л.

4. Виктор (Святин), архиепископ.

«Юридический статус экзархата и Миссии». 1954 г. Автограф.4 л.

5. Виктор (Святин), архиепископ.

«Страничка из прошлого Миссии...» Предисловие и публикация предложений от 14 февраля 1823 г. министра иностранных дел К. В. Нессельроде министру духовных дел и народного просвещения кн. А. Н. Голицыну о подготовке 11-й Пекинской духовной миссиии. 1 авг.1955 г., Пекин. Машинопись, подпись и дата – автограф.

6. [Виктор (Святин), архиепископ].

«Митрополит Иннокентий (Фигуровский Иоанн Апполонович, 1863–1931) (Начальник 18-й Российской Духовной Миссии в Китае)». Некролог. 1932 г., Пекин. Машинопись (2 экз.). Во 2-м экз. листы сшиты; здесь же: 1. фотография митрополита Иннокентия (Фигуровского); 2. Ножин Е. К. Христианство в Китае. Очерк из «Исторической летописи» (1914, № 1). Машинопись. 32 л.

7. Иоанн, архиепископ.

Поздравление митр. Краснодарского и Кубанского Виктора (Святина) с Рождеством Христовым. Дек. 1963. На открытке, автограф. 4 л.

8. Польский Леонид Николаевич.

Ценное письмо архиепископу Виктору (Святину) с рукописью на кит. яз. 3 янв.1959 г., Ставрополь. Листы рукописи скреплены. Конв. 15 л.

9. Виктор (Святин), митрополит.

Фотографии его (2). 1950-е—1960-е гг. 1-е фото переснято с его портрета, на об. помета неуст. лица: «Патриарший экзарх Восточно-Азиатского Экзархата, Начальник Российской духовной Миссии в Китае». 140x180; 90x140. 2 л.

10. Виктор (Святин), митрополит.

Фотопортрет его (2 экз.). 1960-е г. На паспарту. 252x335 (рамка). 160x215 (фото). 2 л.

11. Виктор (Святин), митрополит.

Альбом с фотографиями (всего 51) о посещении СССР архим. Василием (Шуаном) и его хиротонии в епископа Пекинского. Май–декабрь 1957 г., б.д. Москва, Краснодар и др. Здесь же фотографии: патриарха Алексия (Симанского), патриарха Сергия (Страгородского), митрополита Николая (Ярушевича), митрополита Виктора (Святина), архим Василия (Шуана) (с его автографом на кит. яз.), прот. Леонида Лю (с его автографом на кит. яз. 6 дек. 1957 г.), прот. Аникиты Ван (с его автографом на кит. яз. 12 мая 1957 г.) и др.

12. Виктор (Святин), митрополит.

Альбом с фотографиями (всего 41) о посещении в 1957 г. СССР архим. Василием (Шуаном) совместно с прот. Леонидом Лю и Аникитой Ваном: встреча с патриархом Алексием (Симанским), посещение московского метро и Московской духовной академии, служба митр. Виктора (Святина) и др. Май 1957–1960-е гг., б.д. Москва, Краснодар и др.

13. Виктор (Святин), митрополит.

Альбом с фотографиями (всего 91), сделанными во время празднования восстановления патриаршества и приезда в Москву глав православных Поместных церквей. Май 1958 г. Москва.

14. Дьяченко Елизавета Сергеевна.

«Владыка Виктор (Святин)». Статья. Август-сентябрь 2002 г. Ксерокопия. Опубл.: Православный голос Кубани. 2002. № 8 (141). С. 349.

15. Дубинин Лука Иванович, боец Китайской народной освободительной армии, участник защиты Кореи.

Фотография его. На об. атрибутивная надпись архиепископа Виктора (Святина). 31 дек. 1954 г., Тяньцзин.

Материалы по истории Пекинской духовной миссии
9-я миссия

16. Записка о формировании, финансировании и отправлении миссии. [1805 г., СПб]. Рукоп. копия, без конца. 10 л.

17. О формировании и деятельности миссии: определения Св. Синода, инструкции начальнику миссии, донесения генерал-губернатора Восточной Сибири, епископа Иркутского и Нерчинского Вениамина, послужные списки и рапорты начальника и членов миссии и др. документы (всего 140). 2 марта 1805 г. – 21 июля 1813 г., СПб., Иркутск и др. Рукоп. копия, пометы и отчеркивания простым и цветными карандашами; листы сшиты. 203 л.

18. Выписки из документов дела № 167 архива Св. Синода о деятельности миссии. 2 марта 1805 г.—14 июня 1809 г., СПб. Автограф неуст. лица, отчеркивания синим карандашом. 119 л.

19. Государственная коллегия иностранных дел.

Инструкция начальнику миссии. Май 1805 г., СПб. Автограф неуст. лица, отрывок, исправления и зачеркивания текста синим и красным карандашами. Помета: «Высоч. утвер. 12-го Мая 1805 г.». 2 л.

20. Аполлос (Алексеевский), архим.

Рапорт в Государственную коллегию иностранных дел. [Конец 1805 г.] Рукоп. копия, текст перечеркнут, помета простым карандашом. 1 л.

21. «Инструкция из Государственной Коллегии Иностранных дел определенному в Пекин Архимандриту Аполлосу». 20 марта 1807 г., СПб. Рукоп. копия. Помета карандашом: «Она же и Иакинфу». 3 л.

22. «Записка, извлеченная из дел Канцелярии Сибирского генерал-губернатора, об отправлении в Китайский столичный город Пекин в 1807 году Духовной Миссии». Рукоп. копия, начало отсутсвует. 9 л.

23. «Мнение Управляющего Министерством иностранных дел о Миссии, назначаемой в Пекин». Здесь же: Записка ст. советника Брюевского «О Китайских делах». 3 февр. 1809 г. Рукоп. копия. 4 л.

24. О печатании катехизиса ка китайском языке, формировании состава новой, 10-й миссии и пр.: определения Св. Синода, катехизис, переписка с генерал-губернатором Восточной Сибири, рапорты (2) начальника миссии архим. Иакинфа (Бичурина) и др. документы (всего 40). 6 окт. 1813 г.—19 дек. 1823, СПб., Иркутск, Пекин. Рукоп. копия, листы сшиты. 80 л.

25. О противозаконных поступках членов миссии: донос учеников миссии на имя генерал-губернатора Восточной Сибири И. Б. Пестеля, определения Св. Синода и др. документы (всего 15). 7 мая 1813 г.—13-22 марта 1822 г., СПб., Иркутск, Пекин. Рукоп. копия. 20 л.

26. О противозаконных поступках бывш. начальника миссии архим. Иакинфа (Бичурина) и др. членов миссии, а также члена 10-й миссии иерод. Израиля и мерах наказания: рапорты митрополита Новгородского и С.-Петербургского Серафима Св. Синоду, определения Св. Синода, записка об иерод. Израиле и др. документы (всего 15). 9 февр. 1822 г.—13 дек. 1823 г., СПб., Иркутск и др. Рукоп. копия, пометы и отчеркивания простым и цветными карандашами. 39 л.

27. С.-Петербургская духовная консистория.

Отношения (2) игумену Валаамского монастыря об указе Св. Синода о сосланном в монастырь бывш. начальнике миссии архим. Иакинфе и переводе его в Александро-Невскую лавру. 25 авг. 1823 г., 20 окт. 1826 г. Рукоп. копия, пометы синим и красным карандашами. 6 л.

28. Серафим (Глаголевский), митрополит Новгородский и С.- Петербургский.

Мнение о мерах наказания бывш. начальника миссии архим. Иакинфа и иеромм. Серафима и Аркадия. 29 янв. 1824 г., СПб. Здесь же определение Св. Синода по этому делу. 19 февр. 1824 г. Рукоп. копия, без начала и конца. 10 л.

29. О возвращении в Россию 9-й миссии и отдельных членов 10-й и 11-й миссий (иерод. Израиля, иерод. Поликарпа (Тугаринова), горного инженера А. И. Кованько): всеподданнейший доклад, рапорты в Азиатский департамент МИД и др. документы (всего 9). 28 марта 1821 г.–14 авг. 1836 г., СПб., Пекин, Троицкосавск. Здесь же: ведомости (2) Сретенской и Успенской церквей. 1836 г., Пекин. Рукоп. копия. 12 л.

30. Иакинф (Бичурин), архим., бывш. начальник миссии.

Об объявлении ему высочайшего благоволения за перевод с японского яз. книги «Описание монет Китая»: введение Сената и определение Св. Синода. 22 дек. 1838. г., СПб. Рукоп. копия. 3 л.

10-я миссия

31. МИД. Азиатский департамент.

Инструкция (2 экз.) начальнику миссии архим. Петру (Каменскому). 21 июля 1818 г., СПб. При ней: сопроводительные документы (3). Рукоп. копия, пометы простым и цветными карандашами, на об. л. 31 штамп: «Пекинская Русская Духовная Миссия». 34 л.

32. Голицын Александр Николаевич, кн., министр духовных дел и народного просвещения.

Донесение обер-прокурору Св. Синода о формировании библиотеки миссии и приобретении лекарств и хирургических инструментов. 21 мая 1819 г. Рукоп. копия, пометы и отчеркивания карандашом, на л.1. штамп: «Пекинская Русская Духовная Миссия». 2 л.

33. Проект рескрипта Александра I начальнику миссии архим. Петру и др. документы по подготовке миссии к отправлению в Пекин (всего 5). 12 июня–27 дек. 1819 г., СПб. Рукоп. копия, без конца. 16 л.

34. «Записка об образе сношения с заграничными и перемене духовных миссий, находящихся в Пекине» и др. документы о подготовке миссии к отправлению и ее финансировании (всего 9). 22 мая–20 дек. 1819 г., б.д., СПб., Кяхта, Иркутск. Рукоп. копия, пометы красным и синим карандашами. 33 л.

35. МИД. Азиатский департамент.

Проект инструкции приставу миссии Егору Федоровичу Тимковскому. 9 марта 1820 г., СПб. Рукоп. копия. 12 л.

36. Об отправлении миссии в Пекин, ее финансирования и порядке переписки с нею, обновлении иконостаса церкви Сретенского Пекинского монастыря: переписка Азиатского департамента МИД, генерал-губернатора Восточной Сибири, Иркутского гражданского губернатора, Ургинских пограничных правителей, начальника миссии архим. Петра и др. документы (всего 42). 23 янв. 1820 г.–20 дек. 1823 г., СПБ., Иркутск, Троицкосавск. Рукоп. копия. 159 л.

37. О путешествии миссии в Пекин: инструкция Азиатского департамента МИД начальнику миссии архим. Петру, его рапорты в Азиатский департамент и генерал-губернатору Восточной Сибири М. М. Сперанскому и др. документы (всего 10). 14 янв.–27 нояб. 1820 г., СПб., Тобольск и др. Рукоп. копия. 21 л.

38. Сперанский Михаил Михайлович, генерал-губернатор Восточной Сибири.

Отношение управляющему МИД иностранных дел гр. Карлу Васильевичу Нессельроде об отправлении миссии. 20 мая 1820 г., Иркутск. Рукоп. копия. 5 л.

39. Голицын Александр Николаевич, кн., министр духовных дел и народного просвещения.

Письма (2) начальнику миссии архим. Петру. 22 апр., 24 мая 1820 г., СПб. Рукоп. копия. 2 л.

40. МИД. Азиатский департамент.

Инструкция приставу миссии Е. Ф. Тимковскому и др. документы об отправлении миссии в Пекин (всего 3). 16 июля 1820 г.–2 мая 1823 г., б. д., СПб., Иркутск. Рукоп. копия. 21 л.

41. О пути следования миссии в Пекин: донесения архим. Петра и др. документы (всего 4). 31 авг.–24 дек. 1820 г. Рукоп. копия. 4 л.

42. МИД. Азиатский департамент.

«Секретная инструкция для будущего начальника Пекинской духовной миссии». [1820 г.] При ней: «Записка о предварительных распоряжениях, зависящих от высшего правительства, по предмету отправления новой Духовной Миссии в Пекин». Б.д. Рукоп. копия, пометы простым карандашом. 26 л.

43. Петр (Каменский), архим., начальник миссии.

Донесения в Азиатский департамент МИД и Иркутскому гражданскому губернатору Цейдлеру; извлечения из писем архим. Петра и иером. Вениамина (Морачевича) директору Кяхтинской таможни и др. документы (всего 6). 1822 г.–31 дек. 1825 г., б.д. Рукоп. копия. 15 л.

44. Петр (Каменский), архим., начальник миссии.

Представление в Азиатский департамент МИД о награждении членов миссии. 24 мая 1822 г. Здесь же: Обращение в Совет миссии иером. Вениамина. До 3 марта 1830 г. Рукоп. копия. 7 л.

45. Об обновлении иконостаса Успенской церкви, ношении членами миссии китайской одежды: рапорт митрополита Новгородского Серафима (Глаголевского) Св. Синоду, отношение министра духовных дел и народного просвещения кн. А. Н. Голицына в Св. Синод, определения Св. Синода и др. документы (всего 9). 31 окт. 1823 г.–18 июня 1826 г., СПб. Рукоп. копия. 8 л.

46. Донесения начальника миссии архим. Петра Иркутскому гражданскому губернатору и министру духовных дел кн. А. Н. Голицыну о составе будущей миссии и др. документы (всего 7). Май–13 дек. 1824 г., СПб., Кяхта, Иркутск, Пекин. Рукоп. копия. 18 л.

47. Выписки из отношений генерал-губернатора Восточной Сибири к управляющему МИД, представленные Николаю I в Москве 29 июля 1826 г. 5—7 июля 1826 г. При них рапорты начальника миссии архим. Петра, донесения пристава Е. Ф. Тимковского и др. документы (всего 8). Конец мая 1824 г.–6 апр. 1826 г., Пекин. Рукоп. копия. 21 л.

48. Петр (Каменский), архим., начальник миссии.

Донесения Св. Синоду от 14 окт. 1825 г. и определение Св. Синода от 31 мая 1826 г. о деятельности миссии. Рукоп. копия. 3 л.

49. Донесения начальника миссии архим. Петра в Св. Синод, определения Св. Синода по этим донесениям и др. документы (всего 7). 14 окт. 1825 г.–12 дек. 1827 г., Пекин, СПб. Рукоп. копия, на 1-м л. штамп: «Библиотека Пекинской русской Духовной Миссии». 27 л.

50. Лавинский Александр Степанович, генерал-губернатор Восточной Сибири.

Отношение управляющему МИД гр. К. В. Нессельроде. 7 июля 1826 г. При нем: 1. Письмо врача миссии Осипа Павловича Войцеховского начальнику миссии архим. Петру с выписками из китайских газет о событиях в Китае. 31 янв. 1826 г.; 2. Список отношения Иностранной коллегии Дайцинского государства в Сенат. 3 нояб. 1825 г. Рукоп. копия. 10 л.

51. Петр (Каменский), архим., начальник миссии.

Донесение в Азиатский департамент МИД. 28 февр. 1827 г. Пекин. Здесь же донесение [директора Кяхтинской таможни П. Ф. Саложовского] о деятельности миссии, торговле с Китаем и пр., без начала. Рукоп. копия и машинопись (донесение архим. Петра). 24 л.

52. Петр (Каменский), архим., начальник миссии.

Донесение в Азиатский депатамент МИД. 28 февр. 1827. Пекин. Машиноп. копия. 5 л.

53. Саложовский [Петр Филиппович], директор Кяхтинской таможни.

Донесение министру финансов Егору Францевичу Канкрину, составленное по дневникам студента миссии Захара Леонтьевского о приобретении имущества католической миссии, волнениях в малой Бухарии и на острове Формозе. 26 мая 1827 г. Здесь же указы по поводу волнений в Бухарии и на острове Формозе, перевод с кит. яз. Рукоп. копия. 24 л.

54. О приобретении имущества католической духовной миссии: письмо управляющего МИД гр. К. В. Нессельроде начальнику миссии архим. Петру и др. документы (всего 3). 12 июня–16 июля 1827 г., СПб. Рукоп. копия. 10 л.

55. Определение Св. Синода о награждении членов миссии. 24 авг. 1827 г., СПб. Здесь же переписка по делам миссии. 5 окт. 1827 г.–2 июля 1828 г. Рукоп. копия. 8 л.

56. О деятельности миссии и ее возвращении в Россию: донесения начальника миссии архим. Петра и пристава 11-й миссии подполковника Михаила Васильевича Ладыженского, обязательство старшего профессора Академии художеств А. Иванова написать 4 картины для миссионерской церкви, переписка директоров Азиатского департамента МИД, Департамента внешней торговли и генерал-губернатора Восточной Сибири по поводу торговли с Китаем и др. документы (всего 14). 27 февр. 1827 г.–5 сент. 1831 г., СПб., Пекин, Троицкосавск. Рукоп. копия, бумага повреждена. 48 л.

57. О возвращении миссии и обустройстве ее членов в России: рапорты начальника миссии архим. Петра, определения Св. Синода и др. документы (всего 9). 21 июня 1828 г.–29 мая 1833 г., Пекин, СПб. Рукоп. копия. 6 л.

58. Краткое описание церемониала при поставлении памятной доски доктору миссии О. П. Войцеховскому с переводом изображенного на ней текста и благодарность, выраженная в письме и стихах от брата Хошоли-цин-Вана доктору Войцеховскому при отъезде миссии из Пекина. 14 ноября 1829 г., 1831 г., Пекин. Здесь же лист, поднесенный от Албазинцев приставу миссии М. В. Ладыженскому. 1831 г. Пекин. Рукоп. копия, пометы карандашом. 4 л.

59. О возвращении миссии в Россию: донесения в Азиатский департамент МИД пристава 11-й миссии М. В. Ладыженского о пересечении членами миссии границы России и рапорт начальника миссии архим. Петра. 5 сент. 1831 г., б.д., Троицкосавск. Здесь же письмо Е. М. Ковалевского о путешествии 11-й миссии через Монголию. 13 окт. 1830 г., Урочище Урги. Рукоп. копия, пометы карандашом. 12 л.

60. О награждениях и обустройстве членов миссии в России: определения Св. Синода и др. документы (всего 7). 18 мая 1832 г.—29 мая 1833 г., СПб. Рукоп. копия. 8 л.

61. О назначении жалованья и пенсии членам миссии: причетнику Николаю Вознесенскому и Алексею Сосницкому: свидетельства, справки, определения Св. Синода и др. документы (всего 16). 29 нояб.1833 г.—7 мая 1834 г., СПб. Рукоп. копия. 20 л.

62. »Записка, составленная из двух представлений директора Кяхтинской таможни гг. генерал-губернатору Восточной Сибири и Иркутскому гражданскому губернатору от 25 ноября сего года под №№ 63 и 64». Составлена на основе секретных донесений начальника миссии архим. Петра. Рукоп. копия. 8 л.

63. «Краткое описание, составленное из записок, полученных из Пекина и сведений, дошедших из-за китайской границы и о непорядках и распутной жизни Пекинского архимандрита Иакинфа». Б. д. При нем сопроводительное письмо. Рукоп. копия. 12 л.

11-я миссия

64. Проекты инструкций начальнику миссии архим. Вениамину (Морачевичу). [Конец 1820-х гг.] Рукоп. копия, пометы карандашом. 24 л.

65. Об албазинцах, имуществе миссии и порядке переписке с нею: донесение пристава миссии подполковника М. В. Ладыженского генерал-губернатору Восточной Сибири А. С. Лавинскому и др. документы (всего 5). 1827 г.—20 авг.1832 г., Нерчинск и др. Рукоп. копия, пометы карандашом. 22 л.

66. О формировании состава миссии: переписка Азиатского департамента МИД и обер-прокурора Св. Синода, определения Св. Синода, рапорты митрополитов Серафима (Глаголевского), Филарета (Дроздова) и др. иерархов, аттестаты и послужные списки кандидатов в члены миссии и др. документы (всего 70). 25 июня 1828 г.—13 дек. 1837 г., СПб. и др. Рукоп. копия, листы сшиты. 80 л.

67. О формировании миссии и отбытии ее в Пекин: всеподданнейший доклад вице-канцлера гр. К. В. Нессельроде, донесения Иркутского

гражданского губернатора, рапорт пристава миссии М. В. Ладыженского и др. документы (всего 4). 6 нояб. 1828 г.—8 окт. 1830 г., СПб., Иркутск. Рукоп. копия. 10 л.

68. О формировании миссии и отправке ее в Пекин: всеподданнейший доклад вице-канцлера гр. К. В. Нессельроде, донесения (3) пристава миссии М. В. Ладыженского, «Описание поездки на ярмарку Моу-чжу» причетника миссии А. Сосницкого и др. документы (всего 7). 6 нояб. 1828 г.–1 июля 1833 г., СПб., Иркутск, Троицкосавк. Рукоп. копия, пометы карандашом. 37 л.

69. МИД. Азиатский департамент.

Письмо вице-канцлера гр. К. В. Нессельроде начальнику миссии архим. Вениамину о награждении его архимандритской мантией и наперстным крестом. 6 февр. 1831 г., СПб.; Секретная инструкция приставу миссии М. В. Ладыженскому. 15 мая 1830 г. Рукоп. копия. 2 л.

70. Об отъезде миссии в Пекин и начальном этапе ее деятельности: донесения Иркутского гражданского губернатора, начальника миссии архим. Вениамина и др. документы (всего 7). 21 июня 1830 г.–13 окт. 1833 г., Иркутск, Пекин. Здесь же: «Инструкция для отправляемых в Китай путешественников по части восточного языкознания, истории и литературе». Рукоп. копия. 20 л.

71. О путешествии миссии в Пекин: донесения пристава миссии М. В. Ладыженского и др. документы (всего 7). 27 авг. 1830 г.–12 сент. 1831 г., Кяхта, Троицкосавск. Рукоп. копия. 16 л.

72. МИД. Азиатский департамент.

Отношение в Конференцию Императорской Академии наук о помещении в Российских академических ведомостях рапорта прикомандированного к миссии О. М. Ковалевского. Дек. 1830 г. Рукоп. копия. 1 л.

73. Вениамин (Морачевич), архим., начальник мисссии.

Предложение в Совет миссии о направлении 2-х членов миссии для постоянного проживания среди албазинцев и мнения членов Совета: иером. Аввакума (Честного), иерод. Поликарпа (Тугаринова), иером. Феофилакта (Киселевского), студента А. И. Кованько, врача П. Е. Кириллова. 28 февр.–12 марта 1831 г. Рукоп. копия. 8 л.

74. Ладыженский Михаил Васильевич, подполковник, пристав миссии.

Рапорт начальнику миссии архим. Вениамину о полученных от архим. Петра (Каменского) переводах на китайский яз. богослужебных и пр. книгах, выполненных иером. Даниилом (Сивиловым). 26 мая 1831 г., Пекин. Рукоп. копия. 1 л.

75. О составе и деятельности миссии: донесения директора Кяхтинской таможни Галляховского в Министерство финансов, иерод. Поликарпа и др. документы (всего 5). 11 июля 1831 г.–14 дек. 1835 г. Рукоп. копия. 16 л.

76. Ладыженский Михаил Васильевич.

Донесение в Азиатский департамент МИД о прибытии миссии в Пекин и встрече ее. 10 окт. 1831 г., Троицкосавск. Рукоп. копия. 11 л.

77. Донесения начальник миссии архим. Вениамина и иером. Аввакума и др. документы (всего 5). 17 окт. 1831 г.—26 мая 1836 г. Рукоп. копия. 17 л.

78. «Об удовлетворении возвратившихся из Пекина причетников Вознесенского и Сосницкого, жалованьем до определения их по местам»: предложение обер-прокурора С. Д. Нечаева в Св. Синод и др. документы (всего 9). 5 июля–30 нояб. 1833 г., СПБ. Рукоп. копия, листы сшиты, пометы карандашом. 15 л.

79.Ладыженский Михаил Васильевич.

Донесение в Азиатский департамент МИД о выполнении возложенной на него инструкции. 15 дек. 1833 г., СПб. Рукоп. копия. 22 л.

80. Отчеты и донесения о деятельности членов миссии (всего 8). 15 июня—24 июля 1834 г. Пекин. Рукоп. копия. 19 л.

81. МИД.

Предложение о сокращении срока пребывания в Пекине членов миссии и посылке жалованья серебром каждые 5 лет с особым чиновником. Апр. 1835 г.–29 июля 1836 г. Рукоп. копия. 2 л.

82. Розов Григорий Михайлович, студент миссии.

Отчет, представленный в Совет миссии, о своих учебных занятиях. [1835 г.] Рукоп. копия. 2 л.

83. Аввакум (Честной), иером., начальник миссии.

Донесения (2) в Азиатский департамент МИД. 4 июня 1836 г., 23 окт. 1838 г., Пекин. Здесь же: отношение (2 копии) вице-канцлера гр. К. В. Нессельроде Министру народного просвещения и президенту Академии наук гр. С. С. Уварову о формировании новой миссии с предложением составить для нее инструкцию по филологической и исторической части. Рукоп. копия. 16 л.

84. О возвращении членов миссии в Россию: письма, донесения и др. документы (всего 7). 2 авг. 1836 г.–2 мая 1842 г., б.д., Иркутск, Кяхта, Троицкосавск. Рукоп. копия. 8 л.

85. О возвращении членов 11-й миссии в Россию и формировании состава 12-й миссии: предложения обер-прокурора гр. Н. А. Протасова, определения Св. Синода, рапорты митрополита Новгородского Серафима (Глаголевского), справки и отзывы о кандидатах и др. документы (всего 43). 31 окт. 1838 г.–17 июня 1842 г., СПб., Пекин. Рукоп. копия, листы сшиты. 35 л.

86. Аввакум (Честной), иером., начальник миссии.

«Записка об имуществе, оставшемся после Португальского епископа Констана Пиреса». Б. д. Здесь же: выписка из отношения Вениамина в Совет миссии. 11 марта 1840 г. Рукоп. копия. 6 л. (Ср. N. 93.)

87. Вениамин (Морачевич), архим., начальник миссии.

Отчет за 25 лет службы в миссии. 1842 г. Рукоп. копия, отчеркивания синим и красным карандашами. 20 л.

88. Вениамин (Морачевич), архим., начальник миссии.

«Дело касательно отпуска начальнику Пекинской миссии Вениамину при возвращении его оттуда в 1841 году»: список с отношения вице-канцлера гр. К. В. Нессельроде и др. документы (всего 3). Рукоп. копия. 7 л.

12-я миссия

89. Проект докладной записки о предварительных мерах по отправлению новой Пекинской миссии и др. документы по формировавнию состава миссии (всего 6). 16 окт. 1838 г.–10 янв. 1840 г. Рукоп. копия, пометы и зачеркивания простым карандашом. 22 л.

90. «Проект известительного листа в Пекинский Трибунал внешних сношений». 22 окт. 1838 г., СПб. Рукоп. копия. 2 л. О смене миссий.

91. «О начальнике для новой Пекинской миссии»: доклад Николаю I, инструкция начальнику миссии и др. документы (всего 5). 22 окт. 1838 г.–24 дек. 1839 г., б.д., СПб. Рукоп. копия. 11 л.

92. О формировании состава миссии: отношения вице-канцлера гр. К. В. Нессельроде президенту Академии художеств А. Н. Оленину, обер-прокурору гр. Н. А. Протасову и др. документы (всего 17). 15 нояб. 1838 г.–27 апр. 1840 г., б. д., СПб. Рукоп. копия. 12 л.

93. «О принятии Пекинскою Миссиею в свое заведование имущества после смерти Португальского Епископа Перейра...»: донесение ст. священника Вениамина, проект предписания зав. делами миссии иером. Аввакуму и др. документы (всего 6). 12 мая 1839 г.–15 апр. 1841 г., СПб., Пекин. Рукоп. копия. 16 л. (Ср. N. 86.)

94. Нессельроде К. В. гр., вице-канцлер.

Отношение обер-прокурору гр. Н. А. Протасову о выборе двух студентов из С.-Петербургской духовной академии для службы в миссии. 23 июня 1839 г. Рукоп. копия. 3 л.

95. Сведения о членах миссии: послужные списки начальника миссии архим. Поликарпа (Тугаринова) и иерод. Палладия (Кафарова), аттестат об окончании Академии художеств Кондратия Корсалина и др. документы (всего 12). 21 авг.–18 февр. 1844 г., б.д., СПб. и др. Рукоп. копия. 10 л.

96. Поликарп (Тугаринов), архим., начальник миссии.

Донесение вице-канцлеру гр. К. В. Нессельроде об отправлении бумаг миссии в Пекинский трибунал внешних сношений и обустройстве миссии. [1840 г., Пекин]. Рукоп. копия. 10 л.

97. Нессельроде К. В., гр., вице-канцлер.

Дополнительная инструкция начальнику миссии архим. Поликарпу. 6 апр. 1840 г., [СПб.] Рукоп. копия. 6 л.

98. Формулярные списки студента Владимира Васильевича Горского и иерод. Палладия; послание начальника миссии архим. Поликарпа в Палату Внешних сношений. 1840 г., 18 мая 1844 г. Рукоп. копия. 3 л.

99. О порядке переписки с миссией и ее деятельности: проект рекомендательного листа в Китайский Трибунал внешних сношений и др. документы (всего 7). 13 апр 1841 г.–9 марта 1845 г., Иркутск, СПб., Гатчина. Рукоп. копия. 15 л.

100. Выписки из донесения начальника миссии архим. Поликарпа для представления 13 авг. 1841 г. Николаю I. 8 июня 1841 г., Пекин. Рукоп. копия. 2 л.

101. О недвижимости, принадлежащей миссии: переписка Азиатского департамента МИД с начальником миссии архим. Поликарпом

и др. документы (всего 6). 5 июля 1841 г.–11 нояб. 1842 г., СПб. Рукоп. копия. 10 л.

102. Поликарп, архим., начальник миссии.

Донесения (6) в Азиатский департамент МИД с приложенными к ним документами (всего 10). 7 авг. 1841 г., Пекин. Рукоп. копия. 12 л.

103. МИД. Азиатский департамент.

Письма с инструкциями (7) начальнику миссии архим. Поликарпу. 6 сент. 1841 г.–11 нояб. 1842 г., СПб. Рукоп. копия. 10 л.

104. Любимов Николай Иванович, пристав миссии.

Донесения (3) в Азиатский департамент МИД о выполнении возложенных на него поручений: составлении сметы новых построек на Пекинском подворье, сборе сведений о доходах, получаемых с недвижимости, принадлежащей миссии и др. 15 мая 1842 г., б.д. Здесь же: «План будущих занятий членов Пекинской миссии». Рукоп. копия. 14 л.

105. Нессельроде К. В., гр., вице-канцлер. Письма (8) с инструкциями начальнику миссии архим. Поликарпу. 27 мая 1842 г.–17 февр. 1843 г., СПб. Здесь же: послание из Палаты внешних сношений Китая с выражением благодарности за переданное в дар собрание русских книг. Рукоп. копия. 20 л.

106. Нессельроде К. В., гр., вице-канцлер.

Письмо (частное) начальнику миссии архим. Поликарпу. 27 мая 1842 г., СПб. Рукоп. копия, пометы карандашом. 3 л.

107. О производстве членов миссии коллежских секретарей Александра Татаринова, Иосифа Гошкевича и Владимира Горского в титулярные советники: выписки из журналов Совета миссии. 14 авг. 1842 г., Пекин. Рукоп. копия. 1 л.

108. Любимов Николай Иванович, пристав миссии.

Донесение в Азиатский департамент МИД с описанием южного подворья и русского кладбища. 5 сент. 1842 г., [Пекин]. Рукоп. копия. 13 л.

109. Ладыженский Михаил Васильевич, пристав 11-й миссии.

Перечень и описание недвижимости, принадлежащей миссии. Нояб. 1842 г., СПб. Рукоп. копия, отчеркивания синим карандашом. 25 л.

110. Поликарп, архим., начальник миссии.

Донесения (3) в Азиатский департамент МИД об окончании военных действий в Китае и пр. 3 нояб. 1842 г.–28 февр. 1847 г., Пекин. Здесь же: донесение иером. Иннокентия (Немирова) архим. Поликарпу о принятии на хранение церковного имущества от иерод. Палладия, возвращающегося в Россию. 13 февр. 1847 г., Пекин. Рукоп. копия. 9 л.

111. Представление попечителя Казанского учебного округа министру народного просвещения П. А. Ширинскому-Шихматову о надлежащей подготовке членов миссии. 8 нояб. 1842 г., Казань. Рукоп. копия. 2 л.

112. МИД. Азиатский департамент.

Указание начальнику миссии архим. Поликарпу о переводе на кит. яз. для албазинцев толкования литургии, составленного в Азиатском департаменте. 17 февр. 1843 г. Прилож.: «Наставление Албазинцам о божественной литургии». Рукоп. копия. 10 л.

113.Поликарп, архим., начальник миссии.

Донесение о посылке членов миссии в южные губернии Китая за семенами чайными и шелковых червей и пр. 28 марта 1843 г. Пекин. Рукоп. копия. 3 л.

114. Поликарп, архим., начальник миссии.

«Сведения по торговой части, доставленные начальником Пекинской духовной миссии, архимандритом Поликарпом». 28 марта 1843 г. Рукоп. копия. 6 л.

115. Поликарп, архим., начальник миссии.

Донесения (5) и представление в Азиатский департамент МИД о событиях в Китае и внутренних делах миссии. 28 марта 1843 г.–25 нояб. 1844 г., Пекин. Рукоп. копия. 14 л.

116. Материалы о деятельности миссии: письма с инструкциями Азиатского департамента МИД начальнику миссии архим. Поликарпу, донесения архим. Поликарпа и др. документы (всего 16). 19 мая 1843 г.–27 авг. 1847 г., б.д., СПб., Пекин. Рукоп. копия. 12 л.

117. О занятиях членов миссии: донесения архим. Аввакума и др. документы (всего 4). 24 окт. 1844 г., б.д., СПб., Пекин. Рукоп. копия. 10 л.

118. МИД. Азиатский департамент.

Письма с инструкциями (2) начальнику миссии архим. Поликарпу. 28 марта 1845, 10 дек. 1847 г., СПб. Здесь же: донесение архим. Поликарпа в Азиатский департамент МИД. 25 нояб. 1844 г., Пекин. Рукоп. копия. 3 л.

119. Поликарп, архим., начальник миссии.

Донесения (2) в Азиатский департамент МИД. 4 апр. 1845 г., 30 нояб. 1847 г., Пекин. Здесь же: переписка по поводу письма гр. А. Ф. Орлова французскому посланнику в Китае Лагрене. Рукоп. копия. 5 л.

120. Поликарп, архим., начальник миссии.

Донесения (4) в Азиатский департамент МИД и прошение об увольнении. 4–14 апр. 1845 г., Пекин. Здесь же: извещение из Палаты внешних сношений начальнику Русской миссии в Пекине. 1 янв. 1845 г., Пекин. Рукоп. копия. 9 л.

121. Материалы о финансовых делах миссии: послание начальнику миссии архим. Поликарпу из Палаты внешних сношений, выписка из журнала заседаний Совета миссии, доклад министров, членов Военного комитета и Палаты финансов. 18 июля 1845 г., б.д., Пекин. Рукоп. копия. 10 л.

122. Поликарп, архим., начальник миссии.

Донесения (22) в Азиатский департамент МИД о внутренних делах миссии и событиях в Китае. 19 марта 1846 г.–3 марта 1851 г., Пекин. Рукоп. копия. 35 л.

123. О деятельности членов миссии и награждении их: письмо директора Азиатского департамента начальнику миссии архим. Поликарпу, отношение вице-канцлера гр. К. В. Нессельроде обер-прокурору гр. Н. А. Протасову, донесение в Азиатский департамент МИД архим. Аввакума. 1 авг. 1846 г., б.д. СПб. Рукоп. копия. 4 л.

124. Поликарп, архим., начальник миссии.

Представление в Азиатский департамент МИД о пенсии учителю и катихизатору албазинцев Терентию. 10 марта 1846 г., Пекин. Рукоп. копия. 1 л.

125. Корсалин Кондратий Ильич, художник.

Донесение о нем начальника миссии архим. Поликарпа в Азиатский департамент. 20 окт. 1846 г., Пекин. Здесь же: Отношение Слуцкого земского суда в Пекинскую духовную миссию с просьбой сообщить сведения о К. И. Корсалине. 26 марта 1846 г. Рукоп. копия. 2 л.

126. Поликарп, архим., начальник миссии.

Письмо Николаю Ивановичу [Любимову]. 20 окт. 1846 г., Пекин. Рукоп. копия. 6 л.

127. Татаринов Алексей Алексеевич, врач миссии.

Донесение директору Азиатского департамента МИД о своих занятиях. 8 авг. 1847 г., Пекин. Рукоп. копия. 2 л.

128. Палладий (Кафаров), иерод.

«Предположения касательно предварительных занятий членов новой Пекинской миссии». Дек. 1847 г. Рукоп. копия. 4 л.

129. Опись церковной утвари в Сретенском монастыре. 1849 г. Пекин. Рукоп. копия. 3 л.

130. О деятельности членов миссии, возвращении в Россию и назначении им пенсии: донесение архим. Поликарпа, отношение в Азиатский департамент Иркутского гражданского губернатора и др. документы (всего 4). 12 июня–12 дек. 1850 г. СПб, Иркутск. Здесь же письма неуст. лиц директору Азиатского департамента МИД Константину Константину Радофиникину и гр. Дмитрию Николаевичу Блудову. 22 июня 1832 г., июль 1834 г., Оренбург. Рукоп. копия. 14 л.

131. Поликарп, архим., начальник миссии.

Донесение в Азиатский департамент МИД о поднесении в дар миссии экземпляра Тибетской Ганьчжури и Даньчжури, отпечатанного в придворной типографии. Б.д. Рукоп. копия, без конца, пометы карандашом. 2 л.

13-я миссия

132. Палладий (Кафаров), архим., начальник миссии

Донесения (25) директору Азиатского департамента МИД Н. И. Любимову. 15 марта 1847 г.–22 нояб. 1851 г., Пекин, станция Иро (Монголия), Оренбург, Красноярск, Иркутск, Кяхта, Казань, Екатеринбург, ст. Гашун (Монголия). Рукоп. копия. 24 л.

133. «Дело о помещении в Александро-Невской лавре вызванного из Пекина иеродиакона Палладия». 26 авг.–12 сент.1847 г., СПб. Рукоп. копия. 3 л.

134. «Об избрании кандидатов в Пекинскую миссию»: переписка Государственного канцлера гр. К. В. Нессельроде с обер-прокурором гр. Н. А. Протасовым, определения Св. Синода, заявления кандидатов и др. документы (всего 37). 16 февр.–30 дек. 1848 г., СПб. Рукоп. копия. 27 л.

135.Храповицкий Михаил Данилович, Успенский Николай Иванович, студенты миссии.

Свидетельства и аттестаты, выданные им правлением С.-Петербургской духовной академии. 24 мая 1848 г., 15 нояб. 1849 г., СПб. При них

сопроводительные письма о пересылке документов. 5, 15 нояб. 1849 г., СПб. Рукоп. копия. 6 л.

136. Нессельроде К. В., гр., государственный канцлер,

Секретная инструкция начальнику миссии архим. Палладию. 1849 г., СПб. Рукоп. копия, листы сшиты, пометы и зачеркивания простым и синим карандашами. 4 л.

137. «Инструкция для руководства Пекинской духовной миссии». 1849 г. Рукоп. копия, пометы простым карандашом. 13 л.

138. Сдаточная опись о принятии имущества начальником миссии архим. Палладием от начальника 12-й миссии архим. Поликарпа. [Конец 1840 г.—начало 1850 г., Пекин]. Рукоп. копия. 15 л.

139. Палладий, архим., начальник миссии.

«Некоторые соображения по поводу предполагаемого учреждения православно-проповеднической деятельности нашей миссии в Китае». Записка, представленная обер-прокурору гр. А. П. Толстому. [После 1849 г.] Рукоп. копия. 18 л.

140. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесения (10)директору Азиатского департамента МИД Н. И. Любимову о внутренних делах миссии и событиях в Китае. 12 янв. 1850 г.—23 авг. 1851 г., Пекин. Прилож.: Императорское повеление, обнародованное 20 нояб. 1850 г. Рукоп. копия. 18 л.

141. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесения (22) директору Азиатского департамента МИД Н. И. Любимову о внутренних делах миссии и событиях в Китае. 1 июня 1850 г.—5 дек. 1852 г., Пекин. Здесь же: его записка «О волнениях в Южном Китае». 31 мая 1851 г., Пекин. Рукоп. копия. 36 л.

142. Спиридонов Александр Матвеевич.

Прошение на имя Н. И. Любимова о принятии на службу в МИД своего сына Петра. 24 июля 1850 г., село Казино Звенигородского у. Московской губ. Рукоп. копия. 1 л.

143. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесения (7) в Азиатский департамент МИД о событиях в Китае. 12 янв. 1850 г.—5 сент. 1853 г., Пекин. Прилож.: «Выписка из Китайской географии». 31 авг. 1853 г., Пекин. Рукоп. копия. 15 л.

144. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесение в Азиатский департамент МИД о событиях в Китае. 21 авг. 1850 г., Пекин. Прилож.: записка «Процесс Сюе-чжи-чжута». Рукоп. копия. 21 л.

145. Ковалевский Егор Петрович, пристав миссии.

Донесение в Азиатский департамент МИД о прошении албазинцев о переводе Св. Писания и пр. богослужебных книг. 14 окт. 1850 г. Прилож.: Прошение албазинцев. Рукоп. копия. 2 л.

146. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесение в Азиатский департамент о смерти студента миссии Николая Ивановича Успенского, последовавшей 21 дек. 1850 г. 3 марта 1851 г., Пекин. Рукоп. копия. 1 л.

147. Павел (Цветков), иеромонах.

«Краткий отчет о состоянии Албазинской церкви и училища за минувший 1850 год». Рапорт начальнику миссии архим. Палладию. 3 марта 1851 г., Пекин. Рукоп. копия. 2 л.

148. Гурий (Карпов), иеродиакон.

Письмо Николаю Николаевичу Коковцеву. 15 июня 1851 г. Рукоп. копия. 1 л.

149. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесения (2) в Азиатский департамент МИД о написании образа Богоматери для Успенской церкви художником миссии И. И. Чмутовым и кончине 11 апр. 1857 г. иером. Илариона. 25 апр. 1853 г., 23 апр. 1857 г., Пекин. Здесь же: письмо из Азиатского департамента МИД начальнику 14-й миссии архим. Гурию от 7 ноября 1864 г. и отношение обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова министру иностранных дел А. М. Горчакову о сроках пребывания в Пекине новой миссии. 7 сент. 1864 г., без конца. Рукоп. копия. 4 л.

150. Иларион, иерод.

«О сношениях России с Китаем и образовании русской роты в Манчжурском войске». 21 нояб. 1853 г., Пекин. Здесь же: донесение начальника миссии архим. Палладия в Азиатский департамент МИД. 22 апр. 1856 г., Пекин. Рукоп. копия, пометы и зачеркивания простым и цветными карандашами. 6 л.

151. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесения (14) и частное письмо директору Азиатского департамента МИД Н. И. Любимову о событиях в Китае и внутренних делах миссии. 7 июня–5 дек. 1854 г., Пекин. Здесь же: его записка «Новые финансовые учреждения в Китае» и донесение врача миссии С. И. Базилевского. 1 авг. 1854 г., Пекин. Рукоп. копия. 31 л.

152. Палладий (Кафаров), архим.,начальник миссии.

Донесения (6) в Азиатский департамент МИД о военных действиях в Китае и занятиях членов миссии. 23 марта, 18 июня 1855 г., Пекин. Здесь же: отчеты о занятиях за 1854 г. М. Д. Храповицкого и К. А. Скачкова. 15 июня 1855 г., б.д. Пекин. Рукоп. копия. 20 л.

153. «Донесение Чжао-гуана, отправленного для обзора рудоносных гор Пекинской области». 18 дек. 1853 г. Рукоп. копия. 1 л.

154. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесения (11) в Азиатский департамент МИД. 2 окт.–15 дек. 1855 г. Пекин. Рукоп. копия. 14 л.

155. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесения (12) в Азиатский департамент МИД о событиях в Китае. 23 апр.–24 дек. 1856 г., Пекин. Рукоп. копия. 11 л.

156. Палладий (Кафаров), архим., начальник миссии.

Донесения (7) в Азиатский департамент МИД о событиях в Китае. 23 апр.–16 дек. 1857 г. Здесь же: письмо архим. Палладию из Азиатского департамента с возложением на него поручения содействовать успешному приезду в Китай русского посольства. 6 февр. 1857 г. Рукоп. копия. 23 л.

157. Палладий, архим., начальник миссии.

Донесение в Азиатский департамент МИД о занятиях членов миссии в 1856 г. 30 апр. 1857 г., Пекин. Рукоп. копия, бумага разорвана. 1 л.

158. О возвращении в Россию и назначении пенсии членам 13-й миссии (всеподданнейшие доклады, выборка из докладов по финансированию миссии); отчеты и отзывы о занятиях членов 14-й миссии (Афанасия Попова, художника Льва Игорева, архим. Гурия Карпова и др.) (всего 11 документов). 29 дек. 1859 г. – 29 июня 1864 г., Пекин., СПб. Рукоп. копия. 13 л.

159. Скачков Константин Андрианович, зав. магнитной и метеорологической обсерваторией 13-й миссии, консул в Чугачаке.

Донесение директору Азиатского департамента МИД генерал-майору Егору Петровичу Ковалевскому о своей службе в миссии. 22 мая 1860 г., Чугучак. Рукоп. копия. 12 л.

160. Определение Св. Синода о разрешении начальнику миссии архим. Паладию пополнить недостаток одной штатной суммы остатками от другой. 18–30 нояб. 1864 г., СПб. Рукоп. копия. 2 л.

161. Скачков К. А., зав. магнитной и метеорологической обсерваторией миссии.

Описание местности магнитной и метеорологической обсерватории при миссии. Б.д. Рукоп. копия. 2 л.

14-я миссия

162. Гурий (Карпов), архим., начальник миссии.

Отношение тов. министра иностранных дел И. М. Толстого обер-прокурору А. П. Толстому о назначении его начальником миссии и отзыв о его научных трудах архим. Аввакума (Честного). 27 сент. 1856 г., 28 нояб. 1850 г. СПб. Здесь же: отношение Азиатского департамента МИД в Инспекторский департамент Военного министерства о переводе лекаря П. А. Корниевского в МИД для определения врачем миссии. 26 окт. 1856 г. 2 л.

163. «Об определении к церкви Миссии нашей в Пекине, Китайской Империи, Настоятелем Архимандрита Гурия и Членами духовными Студентов СП. Д. Академии Иеромонаха Александра (Кулчицкого), Ивана (нареченного Исайя) Поликина и Священника Александра (нареченного Антоний)(Люцернова) и светскими Магистра Попова и студентов Павлинова и Мраморнова»: определения Св. Синода, инструкция начальнику миссии, список с секретного отношения министра иностранных дел к обер-прокурору Св. Синода и др. документы (всего 15). 4 окт. 1856 г.– 4 окт. 1859 г., СПб. Рукоп. копия, выполненная 24 ноября 1901 г.(?), пометы простым карандашом. 24 л.

164. Пещуров Дмитрий Алексеевич, учитель 3-й Петербургской гимназии, студент миссии.

О назначении его членом миссии: прошение А. Савичева на имя директора Азиатского департамента Е. П. Ковалевского о назначении Пещурова членом миссии для производства астрономических и метереологических наблюдений, прошение Пещурова на имя Е. П. Ковалевского о

зачислении его в состав миссии, указ о его назначении. 10 сент.–27 окт. 1856 г., СПб. Здесь же письмо архим. Аввакума барону Феодору Романовичу (?). Рукоп. копия. 3 л.

165. Гурий, архим., начальник миссии.

Донесения (4) в Азиатский департамент МИД о следовании миссии в Пекин. 3 мая–25 окт. 1857 г., Казань., Екатеринбург, Иркутск. Рукоп. копия. 6 л.

166. Перовский Петр Николаевич, пристав миссии.

Донесения (3) директору Азиатского департамента МИД Е. П. Ковалевскому. 15 июня 1857 г.–15 окт. 1858 г., Иркутск, Кяхта, Пекин. Здесь же: письмо начальника миссии архим. Гурия Николаю Павловичу Игнатьеву. 10 июня 1861 г. Пекин. Рукоп. копия. 6 л.

167. Инструкция Св. Синод начальнику миссии архим. Гурию. 1857 г. Рукоп. копия, пометы цветными и простым карандашами. 5 л.

168. МИД. Азиатский департамент.

Секретная инструкция начальнику миссии архим. Гурию. [1857–1858 гг.] Рукоп. копия, пометы простым и цветными карандашами. 1 л.

169. Донесение и прошение начальника миссии архим. Гурия в Азиатский департамент МИД о награждении членов миссии, отчеты членов миссии за 1859–1860-й годы: врача П. А. Корниевского, иером. Антония (Люцернова), художника Л. С. Игорева, иером. Исайи (Поликина), студентов К. Павлинова, Д. А. Пещурова, А. Ф. Попова, Н. Мраморнова. 3 июня 1860 г., 1 апр. 1861 г., б.д., Пекин. Рукоп. копия. 9 л.

170. Попов Афанасий Феропонтович.

«Въезд французского и английского посланников в Пекин (из дневника члена Пекинской миссии)». 26 марта 1861 г. Пекин. Рукоп. копия. Помета карандашом неуст. лица: «Чепуха» и др. 9 л.

171. Гурий, архим., начальник миссии.

Донесения (4) директору Азиатского департамента МИД Е. П. Ковалевскому. 22 июня 1859 г.–10 июня 1861 г., Пекин. Здесь же: письма (3) Н. П. Игнатьеву. 30 марта, 1 мая 1861г. и б.д., Пекин. Рукоп. копия. 28 л.

172. Гурий, архим., начальник миссии.

Письма (3) гр. Н. П. Игнатьеву и донесение в Азиатский департамент МИД. 9 янв. 1861 г.–29 авг. 1864 г., Пекин. Рукоп. копия. 8 л.

173. Исайя (Поликин), иером.

«Объяснения на замечания, сделанные в Азиатском департаменте на статью «Заметки китайца об ингуррекции и инсургентаре в Китае»». 30 мая 1861 г. , Пекин. Рукоп. копия. 9 л.

174. О преобразовании Пекинской духовной миссии: переписка МИД с обер-прокурором и членами Св. Синода, замечания гр. Н. П. Игнатьева, митрополита Новгородского Исидора (Никольского), начальника миссии архим. Гурия и др. документы (всего 27). 21 окт. 1861 г.–11 мая 1864 г., СПб., [Пекин]. Рукоп. копия. 65 л.

175. Отчеты членов миссии за 1861 год: Николая Мраморнова, иером. Александра (Кульчицкого), Константина Павлинова и иером. Исайи (Поликина). 22 февр.–6 марта 1862 г., Пекин. Рукоп. копия. 2 л.

176. Отчеты членов миссии за 1862 г.: Константина Павлинова, художника Льва Игорева, иером. Александра (Кульчицкого), иером. Исайи (Поликина), студента Николая Мраморнова, иером. Антония (Люцернова). 21 янв.–8 февр. 1863 г., Пекин. Рукоп. копия. 3 л.

177. Игнатьев Николай Павлович, гр., директор Азиатского департамента МИД.

Обращения (2) на его имя: 1. наставниц женского училища при миссии (Марии, Мелании, Евфимии и др.); 2. ротного командира Ивана Сяо и ротного старшины Николая Дэ. 10 марта, 27 февр. 1862 г. Рукоп. копия. 3 л.

178. Гурий, архим., начальник миссии.

Отчет о деятельности миссии за 6 лет, представленный в Св. Синод. 9 янв. 1863 г. Здесь же: определение Св. Синода по слушанию отчета. 25 авг. 1864 г. Рукоп. копия. 36 л.

179. Об устройстве при миссии женского училища: замечания начальника миссии архим. Гурия, определения Св. Синода и др. документы (всего 15). 10 дек. 1863 г.–3 янв. 1868 г., СПб, Пекин. Рукоп. копия. 24 л.

180. Павлинов Константин, студент миссии.

Отчет о деятельности, представленный в Азиатский департамент МИД. 23 июня 1864 г. При нем: письмо архим. Гурия с перечислением трудов членов миссии. 28 июня 1861 г., Пекин. Рукоп. копия. 2 л.

181. О возвращении миссии: донесения (3) А. В[лангали] вице-директору Азиатского департамента МИД Петру Николаевичу Стремоухову и всеподданнейший доклад «О возвратившейся Пекинской духовной миссии». 22 янв.–29 сент. 1865 г. Рукоп. копия. 5 л.

182. «О благодарственном адресе старшин торгующего на Кяхте купечества на имя члена Пекинской духовной миссии иером. Исайи за услуги, оказанные им обучением восьми воспитанников китайскому языку». 16 июня–22 сент. 1865 г. Рукоп. копия. 4 л.

183. О назначении пенсии членам миссии: предложение Св. Синоду обер-прокурора Д. А. Толстого, отношения русского посланника в Пекине генерал-майора А. Г. Влангали директору Азиатского департамента МИД, определения Св. Синода и др. документы (всего 8). 1 июля –1 дек. 1865 г. Рукоп. копия. 10 л.

184. Состав мисии и краткие сведения о ее деятельности. Б.Д. Автограф карандашом неуст. лица, текст несколько раз перечеркнут. 3 л.

15-я миссия

185.«О назначении начальника нашей духовной Миссии в Пекине по вновь утвержденному для нее штату и вообще о составе и устройстве этой миссии о назначении начальника Миссии Архимандрита Палладия и прочих членов»: переписка директора Азиатского департамента МИД гр. Н. П. Игнатьева и обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова, выписки из писем русского посланника в Китае А. Г. Влангали, всеподданнейшие доклады, донесения архим. Палладия, инструкция начальнику миссии и др. документы (всего 50). 18 марта – 17 сент. 1864 г., СПб., Красное село и др. Рукоп. копия. 49 л.

186. О формировании состава миссии и порядке ее финансирования: определения Св. Синода, донесения начальника миссии архим. Палладия (Кафарова) и др. документы (всего 8). 24 мая 1864 г. – 18 марта 1866 г., СПб, Пекин. Рукоп. копия, в конце помета переписчика А. Касаткина (?): «Переписано 23-го янв. 1902 г.». 15 л.

187. О постройке молитвенного дома в селе Дун Дан-инь при миссии. 7 февр. 1864 г.–31 мая 1867 г. Рукоп. копия. 6 л.

188. Опись движимого и недвижимого имущества миссии: церковной утвари, ризницы и книг Пекинского Сретенского монастыря, мебели Северного подворья, земель, лавок и домов; сравнение описи 1865 г. с описью 1850 г. 1865 г., Пекин. Рукоп. копия. 12 л.

189. Палладий (Кафаров), архим., начальник миссии.

Переписка Азиатского департамента МИД, Канцелярии Св. Синода и др. о болезни и кончине его (всего 15 документов). 18 дек. 1872 г.–14 мая 1879 г., СПб, Марсель, Пекин. Рукоп. копия, в конце помета карандашом неуст. лица. 9 л.

190. Св. Синод.

«Дело по предложенному прошению священника Кушерецкого Архангельской епархии, прихода, Самуила Поликина о предоставлении ему имущества, оставшегося по смерти двух братьев его бывших миссионеров Пекинской духовной миссии иеромонахов Исайи и Корнилия». 20 сент. 1874 г.–16 июня 1878 г., СПб., [Архангельск]. Рукоп. копия. 13 л.

16-я миссия

191. Цзи Митрофан, катихизатор.

О рукоположении его во священника и назначении на место катихизатора диакона из туземцев: рапорт начальника миссии архим. Флавиана (Городецкого) и определение Св. Синода по этому делу. 14 янв.–30 окт. 1881г. Рукоп. копия. 3 л.

192. Виноградов Александр.

О пострижении его в монашество с именем Алексия и назначении в состав миссии: рапорт митр. Новгородского Исидора (Никольского), определение Св. Синода (2 копии, одна – без конца), и выписка из рапорта начальника миссии архим. Флавиана о прибытии иером. Алексия 19 дек. в Пекин. 2 апр., 30 дек. 1881 г. Рукоп. копия. 4 л.

193. Флавиан (Городецкий), архим., начальник миссии.

Рапорт в Св. Синод о деятельности миссии в 1880 г. 24 марта 1881 г., Пекин. Рукоп. копия. 2 л.

194. Адоратский Петр, псаломщик при Посольской церкви в Вене.

О пострижении его в монашество с именем Николай и назначении в состав миссии: рапорт митр. Новгородского Исидора (Никольского), представление архиеп. Казанского Сергия (Ляпидевского), рапорт П. Адоратского с выражением согласия занять вакансию члена миссии и др. документы (всего 5). 12 нояб. 1881 г.–февр. 1882 г., СПб. Рукоп. копия. 3 л.

195. Флавиан, архим., начальник миссии.

Об увольнении его от должности начальника миссии и назначении пособия; о назначении на эту должность иером. Амфилохия (Лутовинова):

прошение об увольнении архим. Флавиана, послужной список иером. Амфилохия, определение Св. Синода и др. документы (всего 11). 24 авг.–25 окт. 1883 г. Рукоп. копия. 14 л.

196. «Об увеличении содержания начальника и членов Пекинской духовной миссии, об отпуске сумм на переделки помещений означенной Миссии»: переписка Азиатского департамента МИД с Хозяйственным управлением Св. Синода и др. документы (всего 9). 4 апр. 1875 г.–7 мая 1877 г., СПб. Здесь же: донесение начальника 14-й миссии архим. Гурия директору Азиатского департамента Е. П. Ковалевскому. 29 авг. 1858 г., Пекин. Рукоп. копия. 13 л.

17-я миссия

197. Ведомость о службе начальника и членов миссии за 1884 год: архим. Амфилохия (Лутовинова), иером. Николая (Адоратского), Алексия (Виноградова), свящ. Митрофана Цзи. Здесь же: рапорт начальника миссии архим. Амфилохия в Св. Синод о представлении ведомости. 14 янв. 1885 г. Рукоп. копия. 7 л.

198. О деятельности миссии в 1884 г. и формировании состава новой, 18-й, миссии: рапорт начальника миссии архим. Амфилохия (Лутовинова), донесение Св. Синоду епископа Харьковского Амвросия (Ключарева) об иером. Софронии, прошения студента СПбДА иером. Платона (Грузова), монаха Александро-Невской лавры Александра (Щипунова), определения Св. Синода и др. документы (всего 19). 1 марта 1885 г.–17 февр. 1886 г., СПб. Рукоп. копия. 28 л.

199. Алексей (Виноградов), иером.

Дело Св. Синода об увольнении его из мисии: рапорт начальника миссии архим. Амфилохия (Лутовинова), свидетельство о болезни, определения Св. Синода, докладная записка Св. Синоду с отчетом о своих трудах и др. документы (всего 11). 25 нояб. 1886 г.–17 июля 1892 г., СПб. Рукоп. копия. 15 л.

200. Амфилохий, архим., начальник миссии.

Рапорт Св. Синоду о состоянии миссии в 1886 году. 20 янв. 1887 г., Пекин. Рукоп. копия (2 экз.). 7 л.

201. Амфилохий, архим., начальник миссии.

Рапорт Св. Синоду о состоянии миссии в 1888 году. 12 янв. 1889 г., Пекин. Здесь же: определение Св. Синода и рапорт митр. Новгородского Исидора (Никольского) о пострижении в монашество студента Холмской семинарии Александра Ольховского с именем Иннокентия и рукоположении его в иеродиакона (15 окт.) и иеромонаха (17 окт.) и назначении его в состав миссии. 2–9 авг., 26 окт. 1889 г., СПб. Рукоп. копия. 4 л.

202. Амфилохий, архим., начальник миссии.

Рапорт в Св. Синод о встрече в Калькоу цесаревича Николая 16 мая 1891 г. и определение Св. Синода о напечатании рапорта в «Церковных ведомостях». Рукоп. копия. 1 л.

203. Амфилохий, архим., начальник миссии.

Рапорт Св. Синоду о состоянии миссии в 1891 году. 24 янв. 1892 г. Здесь же: рапорт иером. Платона о состоянии мужского и женского духовных училищ при миссии в 1891 г. 15 янв. 1892 г. Рукоп. копия. 2 л.

204. Платон, иером.

О предоставлении отпуска для поправления здоровья: рапорт Св. Синоду начальника миссии архим. Амфилохия, определение Св. Синода о предоставлении отпуска на 10 месяцев и послужной список иером. Платона. 6 марта 1892 г.–19 янв. 1893 г. Рукоп. копия. 2 л.

205. Сипягин Петр Сергеевич,

Дело Св. Синода о его пострижении в монашество с именем Пимена, назначении в состав миссии, последующем увольнении из миссии и снятии сана (всего 9 документов). 22 мая 1892 г.–31 дек. 1894 г. Рукоп. копия. 7 л.

206. Иннокентий, иером.

Дело Св. Синода об оставлении его постоянным священнослужителем в церкви города Ханькоу. 23 июня 1892 г. Рукоп. копия. 2 л.

207. Об увеличении содержания миссии: переписка министра финансов С. Ю. Витте, обер-прокурора К. П. Победоносцева и начальника миссии архим. Амфилохия, и др. документы (всего 15). 17 дек. 1893 г.–май 1898 г., СПб., Пекин. Рукоп. копия. 29 л.

208. Амфилохий, архим., начальник миссии.

О его увольнении и назначении начальником 18-й миссии настоятеля Московского Покровского миссионерского монатыря архим. Иннокентия (Фигуровского): определение Св. Синода и др. документы (всего 3). 25 сент. 1896 г.–22 марта 1897 г., СПб., Пекин. Рукоп. копия. 2 л.

209. Дробязгин Леонид Аркадьевич.

Дело Св. Синода о пострижении его в монашество с именем Николай (2 ноября), рукоположении в иерод. (10 нояб.) и иером. (18 нояб.) и назначении в состав миссии: рапорт митр. С.-Петербургского Палладия (Раева) и определение Св. Синода. 18, 20–30 нояб. 1896 г., СПб. Рукоп. копия. 2 л.

210. Амфилохий, архим., начальник миссии.

Рапорт Св. Синода о состоянии миссии в 1896 году. 10 янв. 1897 г., Пекин. Рукоп. копия. 2 л.

211. Амфилохий, архим., начальник миссии.

Определения (3) Св. Синода о назначении ему пожизненной пенсии (433 руб. 33 коп.) и определении настоятелем Московского Покровского монастыря, затем игуменом Киренского Свято-Троицкого монастыря. 17–30 дек. 1897 г.–10 февр. 1899 г. Рукоп. копия. 4 л.

18-я миссия

212. Иннокентий (Фигуровский), архим., начальник миссии

Переписка его с Хозяйственным управлением при Св. Синоде по финансовым вопросам и др. документы (всего 8). 5 апр. 1897 г.–9 марта 1900 г. Пекин, СПб. Рукоп. копия. 9 л.

213. Об изменении состава миссии: материалы об увольнении иером. Алексия (Виноградова) и назначении ему пожизненной пенсии, определении в состав миссии выпускников казанских миссионерских курсов иеромонахов Авраамия и Василия и др. документы (всего 8). 11 окт. 1895 г.–19 июня 1900 г. Рукоп. копия. 5 л.

214. Иннокентий, архим., начальник миссии.

Донесение в Св. Синод о своей болезни и лечении в Японии. 5 окт. 1897 г. Рукоп. копия. 1 л.

215. Иннокентий, архим., начальник миссии.

Представление в Св. Синод о назначении на свободные вакансии священника и учителя миссии (из китайцев) Павла Ван и Иннокентия Фан. 5 окт. 1897 г., Пекин. Рукоп. копия. 1 л.

216. Иннокентий, архим., начальник миссии.

Отчет о приходе и расходе денежных сумм за 1897 г. Прилож.: ведомость доходов и расходов. Рукоп. копия. 13 л.

217. Дело Св. Синода о назначении штатного псаломщмика к Александро-Невской церкви в г. Ханькоу: прошение прихожан церкви (Н. Молоткова, Д. Верещагина, К. Абакумова и др.) на имя начальника миссии архим. Иннокентия, представление и рапорт архим. Иннокентия в Св. Синод о назначении штатным псаломщиком выпускника Казанской духовной академии Рафаила Бандова, определения (2) Св. Синода по этому вопросу (всего 5 документов). 21 июня 1899 г.–21 янв. 1900 г. Рукоп. копия. 3 л.

218. Иннокентий, архим., начальник миссии.

Отчет о состоянии миссии за 1897 и 1898 годы. 31 июля 1899 г., Пекин. Рукоп. копия (2 экз.), 2-й – только начало. 13 л.

219. Об устроенном доме при православной церкви в Калгане: рапорт архим. Иннокентия и определение Св. Синода по этому вопросу. 5 дек. 1899 г., 31 янв. 1900 г. Рукоп. копия. 2 л.

220. «Императорские указы, опубликованные в правительственной газете Цзинь-бао, за время Пекинского сидения и имеющие отношение к последнему». 13 июня/31 мая–2 авг./20 июля 1900 г. Рукоп. копия. 11 л.

221. Список членов миссии. 1902 – 1914 гг. Машиноп. 4 л.

222. Неустановленное лицо.

Об окружном послании начальника миссии еп. Переславского Иннокентия (Фигуровского), грозящего отлучением от церкви за посещение театра во время войны, опубликованном в «С.-Петербургских ведомостях» (1905, № 104, 18 мая). Машиноп. копия. 1 л.

223. Симон, иеромонах.

Письмо о. Авраамию. 29 июня 1907 г. Пекин. 2 л.

224. Список лиц, выехавших из Харбина в 1906–1907 гг. Рукоп., на рус. и кит. яз., листы скреплены. 2 л.

225. Расписки (9) в получении денег и пр. 2 нояб.190[2] г.–14 марта 1907 г., б.д. Рукоп. 9 л.

226. Уманский А. М.

Новый таможенный тариф по европейской торговле. Изд. 3-е. 1907 г. Рукоп. и машиноп. копии, на л. 1 помета карандашом архим. Иннокентия (Фигуровского) (?). 4 л.

227. Симон, архим.

Перечень дел, хранящихся в шкафу. 31 мая 1910 г. Автограф, карандаш. 4 л.

228. «Краткая история духовной миссии в Китае». [1916 г., Пекин]. Машиноп., машиноп. с правкой начальника миссии еп. Иннокентия (?) и отд. печ. листы книги с его же правкой. 98 л.

229. Неустановленное лицо.

Корреспонденция из с. Отрадное Петроградской губ. 31 дек. 1917 г. Машиноп. 1 л. О положении причта, принадлежащего Пекинской духовной миссии церкви в с. Отрадное.

230. Евангел, монах.

Корреспонденция из Баданханьгоу. 1 февр. 1918 г. Машиноп., пометы карандашом неуст. лица, листы разорваны. 4 л.

231. Письмо из МИД начальнику 12-й миссии архим. Поликарпу (Тугаринову) с инструкциями о покупке новых имений в Пекине. Подг. к публикации еп. Иннокентия (Фигуровского). Печать (4 экз.), извлечено из бумаг Азиатского департамента за 11 ноября 1842 г. еп. Иннокентием (Фигуровским). 4 л.

232. Иннокентий (Фигуровский), митрополит, начальник миссии.

Обращение к православным китайцам. Б.д. Машинопись. 1 л.

233. Иннокентий, митрополит, начальник миссии.

Перечень вещей. Б.д. Автограф (?) 1 л.

20-я миссия

234. Список книг, портретов, икон, облачения, мебели китайского дерева и др. вещей, вывезенных при ликвидации миссии в 1956 г. Машиноп., на л.5 - помета архиеп. Виктора (Святина): «Подарено Святейшему Патриарху Алексию». 5 л.

* * *

235. Перечень копийных документов (№ 1–50, С. 430–574) по истории миссии с краткой аннотацией 7 мая 1813 г.–5 сент. 1831 г. 52 л. Здесь и далее - автограф Михаила Лебедева, листы скреплены, пометы цветными карандашами.

236. Перечень копийных документов (№ 52, 54–71, С.593–686) по истории миссии с краткой аннотацией. Май 1824 г.–29 мая 1833 г. 19 л.

237. Перечень копийных документов (№ 74 –118, С. 696–809) по истории миссии с краткой аннотацией. 29 янв. 1823 г.–26 марта 1829 г. 45 л.

238. Перечень копийных документов (№ 119–203, С. 812 –1107) по истории миссии с краткой аннотацией. 14 июня 1728 г.–25 апр. 1842 г. 86 л.

239. Перечень копийных документов (№ 204–274, С. 1108–1307) по истории миссии с краткой аннотацией. 16 мая 1825 г.–24 марта 1849 г. 68 л.

240. Перечень копийных документов (№ 275–308, С.1324–1418) по истории миссии с краткой аннотацией. 19 нояб. 1827 г.–14 дек. 1835 г. 33 л.

241. Перечень копийных документов (№ 309–373, С. 1428 –1554) по истории миссии с краткой аннотацией. 25 февр. 1828 г.–5 дек. 1837 г. 65 л.

242. Перечень копийных документов (№ 425–470, С.1803–1893) по истории миссии с краткой аннотацией. 4 июня 1836 г.–27 июля 1850 г. 46 л.

243. Перечень копийных документов (№ 471–493, С.1898–1998) по истории миссии с краткой аннотацией. 1826 г.–10 дек. 1847 г., б.д. 24 л.

244. Перечень копийных документов (№ 494–555, С. 2001–2094) по истории миссии с краткой аннотацией. 2 авг. 1836 г.–30 нояб. 1847 г. 62 л.

245. Перечень копийных документов (№ 556–587, С. 2097–2210) по истории миссии с краткой аннотацией. 31 окт. 1838 г.–28 февр. 1847 г. 32 л.

246. Перечень копийных документов (№ 636–665, С. 2397–2436) по истории миссии с краткой аннотацией. 5 янв. 1843 г.–18 нояб. 1850 г.31 л.

247. Перечень копийных документов (№ 667–701, С. 2443–2535) по истории миссии с краткой аннотацией. 20 окт. 1846 г.–3 марта 1851 г. 35 л.

248. Перечень копийных документов (№ 781–820, С. 2730–2805) по истории миссии с краткой аннотацией. 12 янв. 1850 г.–15 дек. 1855 г. 40 л.

249. Перечень копийных документов (№ 821–840, С. 2808–2888) по истории миссии с краткой аннотацией. 23 марта 1855 г.–24 дек. 1858 г. 20 л.

250. Перечень копийных документов (№ 841–871, С. 2889–2969) по истории миссии с кратким их содержанием. 8 июня 1854 г.–24 дек. 1859 г. 26 л.

251. Перечень копийных документов (№ 703–754, С. 2542–2674) по истории миссии с краткой аннотацией. Июль 1834 г.–1853 г. 52 л.

252. Перечень копийных документов (№ 847–851, 872–901, С. 2904–3062) по истории миссии с краткой аннотацией. 8 мая 1805 г.–9 янв. 1870 г. 34 л.

253. Перечень копийных документов (№ 911–940, С. 3164–3257) по истории миссии с краткой аннотацией. 28 нояб. 1850 г.–4 июля 1867 г.30 л.

254. Перечень копийных документов (№941–956, С. 3262–3298) по истории миссии с краткой аннотацией. 3 марта–25 сент. 1864 г.17 л.

255. Перечень копийных документов (№ 957–975, С.3312–3415) по истории миссии с краткой аннотацией. 25 апрю 1853 г.–9 янв. 1865 г. 19 л.

256. Перечень копийных документов (№ 976–1015, С. 3418–3531) по истории миссии с краткой аннотацией. 22 июня 1854 г.–8 дек. 1867 г. 39 л.

257. Перечень копийных документов (№ 1016–1057, С. 3533––3647) по истории миссии с краткой аннотацией. 16 мая 1891 г.–19 окт. 1900 г. 42 л.

258. Перечень копийных документов (№ 1058–1083, С. 3649–3826) по истории миссии с краткой аннотацией. 1880 г.–10 июня 1892 г. 26 л.

259. Перечень копийных документов (№ 1084–1096, С. 3832–3866) по истории миссии с краткой аннотацией. 29 авг. 1859–1882 г. 13 л.

260. Перечень копийных документов (№ 1а–18а, С.351–428) по истории миссии с краткой аннотацией. 30 дек. 1810 г.–19 дек. 1823 г. 18 л.

261. Перечень копийных документов по истории 12-й и 14-й миссии. 7 л.

Статьи по истории распространения православия в Китае и деятельности Пекинской духовной миссии:

(по хронологии публикаций)

262. Статьи о Китае: «Китайский катехизис или разговор китайца Куро, ученика Конфуциева, с принцем Ку, сыном короля Лу...» («Минерва». Б. г. Ч.1), «Странный обычай китайцев почитать своих богов и поступать с ними» (Восточные известия. 1815. № 83. С. 259–260)., «Идолопоклонство китайских моряков» (Молва. 1839. № 83 и 85. С. 336),«Молитва некоторого китайского императора» (Друг просвещения. 1804. Ч. III. С. 132), «Царь и комета. Учение Конфуция» (Восточные известия. 1814. № 44. С. 367). Рукоп. копия, чернила и карандаш. 12 л.

263. Статьи о Китае. Выписки из журналов: «Азиатский вестник» (1826 г., кн. I. С. 15–21), «Пантеон иностранной словесности» (1818, Ч.3-я.

С. 294–298); «Друг юношества» (1811, янв. С. 91–93), «Русский инвалид» (1817, № 286. С. 246–247) и др. Карандаш. 14 л.

264. «О начале и успехах христианской веры в Китае». Статья, опубликованная в журнале «Казанский вестник» (1826. Ч. 16. кн. 2-3. С. 99–118; Ч. 16. кн. 4. С. 242–254; Ч. 17. кн.5. С. 4–9; Ч.18. С. 35–55, С. 184–208). Машиноп. и рукоп. копия, сделанная послушником Пекинской духовной миссии Иваном Константиновичем Соковым 22 июня 1902 г. в Императорской Публичной библиотеке. 35 л.

265. «Лао-дзы и его учение». Статья из «Сына Отечества» (1842. № 11. С. 16–34). Рукоп. копия, карандаш. 20 л.

266. «Распространение православного христианства в Китае». Статья из «Черниговских ЕВ». (1864. № 1). Рукоп. копия, карандаш. 2 л.

267. «Состояние православной церкви в Китае». Отрывок статьи из журнала «Духовный вестник».(1864. Янв. С. 143). Рукоп. копия, текст перечеркнут карандашом.

268. Щукин Н.

«Православные церкви внутри Китая». Статья из «Северной пчелы» (1864, № 113. 11 мая). Рукоп. копия Ивана Сокова (?), сделанная 24 июня 1903 г. в Императорской Публичной библиотеке. 4 л.

269. Статьи о Китае: «Почитание дракона в Китае». (Всемирный путешественник. 1871. № 12. С. 30–34), «Некоторые сведения китайской религии» (Миссионер. 1876. № 25. С. 263), «Буддийские молитвенные машинки» (Ярославские ЕВ. 1882. №. 11. С. 85–86). Здесь же: перевод с кит. яз.: «Тянь-тинь-ко, т. е. ангельская беседа...» Рукоп. копия, карандаш, л. 9 машинопись, л. 11, 13 – на бланках начальника Императорской русской духовной миссии в Пекине. 13 л.

270. Статьи из «Иркутских ЕВ»: «Краткие сведения о Пекинской духовных миссиях. Настоятели миссий и свиты их». (1876 г., № 8, 10, 12–15, 17–20, 24—25);«Материальное состояние правосл. христиан в Пекине» (1866. № 48) и выписки из статьи о Китае (1872. № 14). Рукоп. копия. 27 л.

271. «Нигилизм в Китае». Статья из еженедельника «Отголоски» (1880. № 8). Рукоп. копия Ивана Сокова, сделанная 25 июня 1902 г. в Императорской Публичной библиотеке. 5 л.

272. «Суеверие китайцев». Статья из «Московских церковных ведомостей» (1885. № 34. С. 508–509). Рукоп. копия, карандаш. 2 л.

273. «К истории нашей духовной Миссии в Китае». Статья из журнала «Русский архив» (1886. № 7. С. 405–412). Рукоп. копия. 7 л.

274. Статьи о Китае: «Положение миссионерства в Китае» (Православный собеседник. 1895 г. № 5. С. 68–96), «В какое наименование первая русская в Пекине церковь?» (Прибавл. к Иркутским ЕВ. 1866. № 42. 22 окт. С. 469–477), «Поездка в окрестности Пекина по делам распространения христианства» (Странник. 1863. Апрель. С. 19–36), «Неудавшееся посольство русского православного епископа в Китай» (Странник. 1873. № 12. С. 175–209), «Православие и православная миссия в Китае» (Современные известия. 1886. № 355), «Религиозные верования китайцев и христиан в Китае» (Руководство для сельских пастырей. 1875. № 13.

С. 427–437). Рукоп. копия., карандаш, частью текст стерт, листы скреплены. 83 л.

275. «Китайский тариф заслуг и прегрешений». Статья из журнала. Б.д. Рукоп. копия, карандаш, листы по краям надорваны. 3 л.

Материалы других лиц

276. [Достоевский Милий Федорович].

Анкета (на имя Ипполита Семеновича Брунерта) для составления биобиблиографического указателя по истории русского востоковедения. 1928 г., Москва. Машинопись. 1 л.

277. Ларин, полковой переводчик.

Послание от князя Удая полковнику Межак. Перевод с кит. яз. Б.д. Машиноп. копия, подпись полкового адьютанта, заверившего правильность перевода, штабс-капитана А. Сращинского (?) – автограф. 2 л.

278. Щебеньков В.Г.

«Русско-китайские отношенияв XVII в». Библиография. 1960 г. Машиноп. копия раздела книги с рукоп. вставками иностр. текста. 17 л.

279. Неустановленное лицо.

Русско-китайской словарь кормовых растений и продуктов. Выписки из книг: Монгольская экспедиция по заготовке мяса для действующих армий. Манчжурско-владивостокский район. Материалы к отчету о деятельности с 1915 по 1918 г.г. Вып. XII. (прилож. IV); Скворцов Г. В. Кормовые растения Манчжурии и Русского Дальнего Востока. Шанхай. 1920 г. Рукоп. 3 л.

280. Неустановленное лицо.

Лекции по изучению китайского языка. Рукоп. Литография. Б.д. 19 л.

281.Varia. Обрывки хозяйственных документов. Рукоп. и машиноп. 6 л.

282. Материалы на кит. яз. Рукоп. и печат. 16 л. (со сгибами)

283. Виктор (Святин),митрополит.

Опись копий документов, относящихся к истории Российской духовной Миссии в Пекине. Автограф (?) 2 л.

Издания Пекинской духовной миссии

284. Китайский благовестник. 1908. Вып. 11–12. 15 февр.

285. Китайский благовестник. 1908. Вып. 16––17. 1 мая.

286. Китайский благовестник. 1908. Вып. 20. 15 июня

287. Китайский благовестник. 1908. Вып. 21–22. 1 июля

288. Китайский благовестник. 1908. Вып. 27–28. 1 сент.

289. Китайский благовестник. 1908. Вып. 29–30. 1 окт.

290. Китайский благовестник. 1908. Вып. 31–32. 1 ноября

291. Китайский благовестник. 1908. Вып.33. 12 ноября

292. Китайский благовестник. 1908. Вып. 34. 1 декабря.

293. Китайский благовестник.1909. Вып. 5–6. 15 апреля.

294. Китайский благовестник.1909. Вып. 7–8. 15 мая. Разрозненные листы (17).

295. Китайский благовестник.1909. Вып. 11–12. 15 июля
296. Китайский благовестник.1909. Вып. 13–14. 15 августа.
297. Китайский благовестник.1909. Вып. 15–16. 15 сентября
298. Китайский благовестник.1909. Вып. 17–18. 15 октября
299. Китайский благовестник.1909. Вып. 19–20. 15 декабря.
300. Китайский благовестник.1910. Вып. 2. 1 марта.
301. Китайский благовестник.1910. Вып. 3. 1 марта
302. Китайский благовестник.1910. Вып. 4. 1 мая
303. Китайский благовестник.1910. Вып. 5. 1 июня.
304. Китайский благовестник.1910. Вып. 6. 1 июля.
305. Китайский благовестник.1910. Вып.7. 1 августа.
306. Китайский благовестник.1910. Вып.8. 1 сентября
307. Китайский благовестник.1910. Вып. 9. 1 октября
308. Китайский благовестник.1910. Вып. 10. 1 ноября.
309. Китайский благовестник.1910. Вып.11–12. 1 декабря. Листы не разрезаны.
310. Китайский благовестник. 1911. Вып. 1. 1 января; Вып. 2. 1 февраля; Вып. 3. 1 марта; Вып. 4. 1 апреля; Вып. 5. 15 апреля; Вып. 6. 1 мая; Вып. 7. 15 июня; Вып. 8.1 июля; Вып. 9. 1 августа; Вып. 10. 1 сентября; Вып. 11. 1 октября; Вып. 12. 1 ноября; Вып. 13. 1 декабря. Номера сшиты вместе. На С. 1 № 1. штамп: «Библиотека Пекинской Духовной Миссии».
311. Китайский благовестник. 1912. Вып. 1. 15 января.
312. Китайский благовестник. 1912. Вып. 2. 15 февраля.
313. Китайский благовестник. 1912. Вып. 3. 15 марта.
314. Китайский благовестник. 1912. Вып. 4. 15 апреля. Штамп: «Библиотека Пекинской Русской Духовной Миссии». Рукоп. помета на штампе: «№ XVIII/27».
315. Китайский благовестник. 1912.Вып. 7. 12 сентября.
316. Китайский благовестник. 1913. Вып. 5. 15 июня.
317. Китайский благовестник. 1913. Вып. 6. 15 июля.
318. Китайский благовестник. 1913. Вып.7. 1 августа.
319. Китайский благовестник. 1913. Вып.8. 15 августа.
320. Китайский благовестник.1913. Вып. 9. 15 сентября
321. Китайский благовестник.1913. Вып.11. 15 октября.
322. Китайский благовестник.1913. Вып. 12. 1 ноября. Штамп: «БиблиотекаПекинской РусскойДуховной Миссии». Рукоп. помета на штампе: «№ XXXVII/280». Пометы простым и цветными карандашами.
323. Китайский благовестник.1914. Вып. 1–2. 15 января.
324. Китайский благовестник.1914. Вып. 3–4. 15 февраля.
325. Китайский благовестник.1914. Вып. 5–6. 15 марта.
326. Китайский благовестник.1914. Вып. 7–8. 15 апреля.
327. Китайский благовестник.1914. Вып. 11–12. 15 июля. Штамп: «БиблиотекаПекинской РусскойДуховной Миссии».
328. Китайский благовестник.1914. Вып.15–16. 15 сентября
329. Китайский благовестник.1914. Вып.17–18. 15 октября.
330. Китайский благовестник.1914. Вып.19—20. 15 ноября.

331. Китайский благовестник.1914. Вып. 21—22. 15 декабря.
332. Китайский благовестник.1915. Вып. 1—2. 15 января. На стр. 17, 20, 23–24, 26 – вклеены иллюстрации.
333. Китайский благовестник.1915. Вып. 3—4. 15 февраля.
334. Китайский благовестник.1915. Вып. 5—6. 15 апреля.
335. Китайский благовестник.1915. Вып. 7—8. 15 мая.
336. Китайский благовестник.1915. Вып. 13–14. 15 октября.
337. Китайский благовестник.1915. Вып. 15–16. 15 ноября.
338. Китайский благовестник. 1916. Вып. 3–4. 15 февраля.
339. Китайский благовестник. 1916. Вып. 9–12. 15 июля.
340. Китайский благовестник. 1916. Вып. 17–18. 1 октября.
341. Китайский благовестник. 1917. Вып. 6. 1 июля. Только начало, С. 1–8.
342. Китайский благовестник. 1918. Вып. 7–8. 15 мая.
343. Китайский благовестник. 1937. Вып. 6. Июнь.
344. Китайский благовестник. 1939. Январь–Февраль.
345. Китайский благовестник. 1939. Июль–Август.
346. Китайский благовестник. 1942. № 1. Январь.
347. Китайский благовестник. 1947. Январь. На об. обложки помета архиеп. Виктора (Святина): «Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и Церкви».
348. Китайский благовестник. 1947 г. Май–Июль.
349. Инструкция миссионерам. Пекин: Типография Успенского Монастыря при Русской Духовной Миссии., 1905. 16 с.
350. Записка Архимандрита Петра об Албазинцах. 9 Генваря 1831 года в Пекине. Пекин: Типография Успенского Монастыря при Русской Духовной Миссии. 1906. 10 с. Разрозненные листы. На л. 2. штамп: «Библиотека Пекинской Духовной Миссии».
351. Иакинф. Хань-вынь Ци-мынь. Китайская грамматика. Пекин: Издание Пекинской Духовной Миссии; Типография Успенского Монастыря при Русской Духовной Миссии.1908. 118 с.
352. Сан-Цзы-Цзинь или Троесловие с китайским текстом/. Пер. с кит. монахом Иакинфом. Пекин: Печатано в типография Пекинской Духовной Миссии., 1908.
353. Провинции, губернии, округи, уезды и области Китая. Пекин: Издание Пекинской духовной Миссии; Тип. Усп. Монастыря при Русской Духовной Миссии. 1912., 44 с.
354. Можаровский Аполлон. Архимандрит Петр Каменский, Начальник десятой Российско-Императорской миссии в Пекине. Пекин: Издание Пекинской духовной Миссии; Типография Успенского Монастыря при Русской Духовной Миссии., 1912. 54 с.
355. Иакинф. Китай в гражданском и нравственном состоянии. Пекин: Издание Пекинской Духовной Миссии; Типография Успенского Монастыря при Русской Духовной Миссии., 1911–1912. Ч. 1–4. с
356. Крымский Кодрат. Изложение сущности Конфуцианского учения. Изд. 2-е. Пекин: Типография Успенского Монастыря при Русской Духовной Миссии. 1913. 45 с. Подчеркивания красным карандашом.

357. Российская Духовная Миссиия в Китае: 1685–1935. [Пекин, 1935]15 с. На с. 1 штамп : «Библиотека Пекинской Духовной Миссии». Вступление на китайском яз. Экз. деф.: разорваны листы.

358. [250 летие Российской Духовной Миссии в Китае. 1935 г.]. Отдельные страницы, без обложки. С.3–60, 109–116.

359. Серебренников И. И. Синологическая деятельность Русской Духовной Миссии в Пекине (Библиографический очерк). Издание Российской Духовной Миссии в Пекине. Пекин. 1941. Китайский благовестник. 1946 (ноябрь); 1947. (январь, февраль-март, апрель, май-июль, август-сентябрь,октябрь-декабрь); 1948 (январь-апрель), 1951 № 1. В одном переплете.

360. Краткое толкование некоторых важнейших христианских понятий. Объяснение Символа веры в вопросах и ответах. Краткий Молитвослов с объяснениями. Составлен по Синодальному изданию. Пекин. Тип. Усп. Монастыря при Русской духовной Миссии. 1912. В переплете. На чистом листе помета архиеп. Виктора (Святина): «Вернуть Архиепископу Виктору.»

* * *

361. Баранов И. Г. Храмы Цзи-лэ-сы и Конфуция в Харбине. История постройки и краткое описание (с рис.). Харбин. 1938.

362. Материалы по истории Российской духовной миссии в Пекине. Изданы под ред. Н. И. Веселовского. Вып.I. СПб. 1905.

363. Французские католические миссии в девятнадцатом столетии. (перевод с франц. Ю. Васильева). Без обложки. Листы частично не разрезаны. С.1–146.