

**Учреждение Российской академии наук
Институт Дальнего Востока РАН**

На правах рукописи

04200852893

Алексамян Армен Гургенович

Процесс инкультурации манихейства в Китае

Специальность 09.00.03 История философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
доктор исторических наук
С.А. Горбунова

Москва 2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Источниковедческий и историографический анализ в аспекте историко-философского изучения манихейства	19
§1 Обзор источников	19
1.1. Первоисточники	20
1.2. Вторичные источники	25
§2 Историографический очерк	26
2.1. Общий обзор.....	26
2.2. Изучение китайского манихейства.....	28
А) Первый этап исследований феномена манихейства в Китае: с начала XX в. по 40-е гг.....	29
Б) Второй этап: исследования в период с 40-х по 70-е гг. XX в.....	35
В) Третий этап: исследования с 70-х по 80-е гг. XX в.....	42
Г) Четвертый этап: с 90-х гг. до настоящего времени.....	57
Глава II. Исторический очерк распространения манихейства.....	62
§1 Мани: личность основателя манихейства.....	62
§2 Религиозная система Мани.....	65
А) Манихейский канон.....	65
Б) Краткий очерк учения Мани. Иерархическая структура. Манихейская эзотология	66
§3 Распространение манихейства на территории Римской и Византийской империй.....	71
Глава III. Эволюция философско-религиозной системы манихейства в Китае.....	87
§1. Проблема датировки проникновения манихейства в Китай.....	87
§2 Манихейство в Китае при императрице У Цзэтянь и императоре Сюань-цзуне.....	95
§3 Феномен уйгурского манихейства.....	101
§4 Период гонений на манихейство в Китае при императоре У Цзуне.....	105
§5 Манихейство в период Пяти династий.....	107
§6 Манихейство при династии Сун.....	110
6.1. Манихейство при династии Северная Сун: манихейские тексты и «Дао цзан».....	110
6.2. Манихейство и народные восстания в период правления династии Северная Сун.....	115
6.3. Манихейство при династии Южная Сун.....	120
6.4. Манихейство при монголах (династия Юань).....	125
6.5. Манихейство при династии Мин.....	129
Глава IV. Структурный историко-философский анализ процесса инкультурации манихейства в Китае (в контексте китайских манихейских текстов).....	136
§1 Цели и методы историко-философского анализа инкультурационного процесса.....	136
§2 Анализ «Краткого изложения учения Мани, Будды Света».....	138
§3 Анализ «Трактата Пельо».....	146
§4 Анализ «Гимнов».....	157
Заключение.....	170
Библиография.....	176
Приложение (переводы двух основных манихейских китайских трактатов)	
«Краткое изложение учения Мани, Будды Света»	1
«Трактат Пельо»	6

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Область контактов Китая с культурами различных стран представляет на сегодняшний день одну из интереснейших проблем для исследований в разных областях гуманитарного знания: истории, культурологии, социологии, и, не в последнюю очередь, истории философии и религии. Долгое время господствовавший (преимущественно в популярной литературе) миф о «тотальной культурной изоляции» Китая не позволял рассмотреть проблему культурных (в данном случае нас интересует проблема проникновения в Китай инородных религиозно-философских учений) контактов этой страны детально и многоаспектно. Тем не менее, исследования такого рода предпринимались учеными, среди которых можно назвать выдающихся французских синологов Поля Пелльо и Эдуарда Шаванна, впервые обратившихся к феномену манихейства в Китае, японского исследователя китайского несторианства Ёсиро Саэки, русского китаиста о. Палладия (Кафарова), осветившего проблему ислама в Китае и многих других. Несмотря на эрудированность исследователей, изыскания, как правило, ограничивались либо изданием текстов и комментированным переводом, либо общим историко-культурным обзором, просто констатировавшим присутствие того или иного культурного феномена в Китае, не прослеживая, по большей части, механизма их проникновения, адаптации (или отторжения — частичного или полного) и возможного влияния на китайскую культуру. Поскольку в нашей стране исследования такого рода предпринимались нечасто (манихейство, в частности, освещено — и то весьма схематично — в коллективной монографии «Китайский этнос в средние века (VII–XIII)» (авторы — М.В. Крюков, В.В.Малявин, М.В.Софронов), а манихейские тексты на китайском, найденные в Дуньхуане, не переведены и, соответственно, не введены в научный оборот), то представляется целесообразным заявить, что эта диссертационная работа будет представлять из себя первое в отечественном

китаеведении (конкретнее — в сфере истории философии и религии Китая) исследование, посвященное историко-философскому анализу проблемы **инкультурации иноземных религиозно-философских учений в Китае (на примере манихейства)**. Напомним, что же представляет собой **инкультурация**. Сам термин позаимствован нами из терминологического лексикона современных религиоведов и культурологов, занимающихся проблемой христианской проповеди в Китае, т.н. миссиологией (т.е. учением о миссионерской деятельности, ее принципах и методах). В данном диссертационном исследовании под *инкультурацией* понимается такое «соприкосновение» различных культур, в процессе которого происходит усвоение одной (инородной) культурой элементов другой (местной), но при этом сохраняется «ядро», т.е. не происходит подмены или замены ее собственных элементов. В это отличие инкультурации от аккультурации, т.е. почти насильственное² внедрение инородной культуры (или культурного элемента) в местную, причем первая занимает доминирующее положение. В научный оборот впервые вводятся дуньхуанские манихейские тексты на китайском языке, дается очерк истории и развития манихейства в Китае, доктринальных особенностей китайского варианта этого учения; выявляются механизмы инкультурации инородных религий (религиозно-философских течений) в социо-культурное тело Китая, исследованы аспекты буддийского и даосского влияния на манихейство, его социальный и официальный статус, особенности контакта культур Запада (манихейство) и Востока (Китай), связь (обычно ошибочно приписываемая манихейству) с различными сектами и тайными обществами. Сопоставление различных точек зрения на феномен манихейства в Китае (позиции западных исследователей (Пелльо, Шаванн, Вальдшмидт, Ленц, Шмидт-Глинцер, Лю) и китайских (Линь Ушу, Ван Цзяньчуань) и японских (Тикуса Масааки, Исида Микиносукэ) ученых) позволяет более полно осветить и понять это явление.

На основе данной работы будет возможным выявление механизмов инкультурации иных религиозно-философских (и вообще культурных)

феноменов (в частности, несторианства, ислама, зороастризма), их влияния на культуру и общество Китая.

Объектом диссертационного исследования является феномен манихейства, **предметом** — процесс инкультурации этого учения в Китае, его механизмы и методы. Манихейство — один из уникальных религиозно-философских феноменов, научный интерес к которым продиктован созданием целых междисциплинарных отраслей исследований; причин же уникальности этого явления несколько. Первая, и, пожалуй, самая главная — это то, что манихейство, зародившись как маргинальное вероучение (классифицируемое как «ересь» равным образом и в регионах распространения авраамитических религий, — в частности, христианства и ислама, — и в Иране, где господствовал зороастризм, и собственно в Китае, с преобладанием там буддизма), смогло со временем выйти на уровень мировых религий, с той лишь разницей, что стало именоваться «мировой ересью» [Смагина 1998, 44]. Вторая причина, по-видимому, не менее важная, чем первая, состоит в том, что манихейство представляло из себя учение синкретического характера (вслед за отечественным исследователем Е.Б. Смагиной под термином «синкретический» по отношению к манихейству мы понимаем не механический «сплав» разнородных элементов, но непротиворечивую и в целом последовательную систему религиозно-философских взглядов), сочетавшее в себе философско-религиозные воззрения зороастризма (бинарная оппозиция Света и Тьмы), этико-догматические установки неортодоксального иудаизма (элхасайты) и раннего христианства (аскеза, ритуальная чистота, установление института монашества, иерархическая структурированность), космолого-антропологическую модель некоторых позднеантичных философских направлений и гностицизма (в его сирийском варианте), буддийскую концепцию реинкарнации (некоторые исследователи допускают не буддийское, а скорее античное происхождение идеи перевоплощения, т.н. «метемпсихоз»). Третьей причиной, заставившей ученых разных

направлений (от филологов-классиков и востоковедов до историков и религиоведов) тщательнейшим образом исследовать феномен манихейства, стала, на наш взгляд, его необычайная адаптивность, некоторая «смазанность» границ, легко позволявшая этому религиозно-философскому учению инкорпорироваться в некоторые гетеродоксальные направления буддизма, даосские секты и тайные общества в Китае, а в Средние века на Западе трансформироваться в еретические, правда, но весьма «серьезные» (как по своему размаху, так и реакции официальных церковных и светских властей) течения катаров, богомилов и пр. Благодаря «переводимости» своих основных концептов и персоналий на язык культуры «окормляемой», если так можно выразиться, страны, манихейство довольно быстро внедрялось преимущественно в низшие слои населения, не забывая при этом и о т.н. миссионерстве «сверху», т.е. пытаясь добиться благорасположения официальных властей (что удалось, в частности, в Китае: вынужденные считаться со статусом манихейства как религии «освободителей»-уйгуров, власти отдали в 768 г. приказ о строительстве манихейского храма, которому было пожаловано название «Даюнь гуанмин» — «Великий облачный свет»).

Цель исследования — комплексный историко-философский анализ инкультурационного процесса манихейства в синоязычной культурной среде и выявление основных стратегий и принципов этого явления, позволяющих на первом этапе сделать попытку реконструкции этого процесса в Китае, выделить и охарактеризовать его этапы. В соответствии с этим в диссертационной работе решаются следующие задачи:

1. Анализируется источниковедческая база исследования, выделяются этапы научного изучения манихейства вообще и его китайского варианта в особенности, рассматриваются основные проблемы и их решения, поставленные современными исследователями.

2. Анализируется общий характер манихейства, история его развития, личность основателя, рассматривается система манихейского учения, прослеживаются вероятные источники влияния на нее из иных

идеологических систем (неоплатонизм, зороастризм, иудео-христианские представления, буддизм).

3. Рассматривается история манихейства в Китае со времени его проникновения туда (VII в.) вплоть до исчезновения (по крайней мере, согласно дошедшим до нас письменным и материальным источниками) в начале XVII в.; выделяются этапы развития и инкультурации этого учения в китайский культурный контекст, анализируются вторичные, неманихейские источники (официальные хроники, доклады, полемические сочинения).

4. Анализируются собственно манихейские китайские памятники (т.н. «Краткое изложение учения Мани, Будды Света», «Трактат Пельо» и «Гимны»); рассматриваются их композиционно-стилистический, семантико-содержательный и терминологический аспекты, проводится сравнительный анализ исходной, некитайской, и собственно китайской терминологии.

5. На основании этого анализируется процесс инкультурации манихейства в Китае, формулируется понятие инкультурации применимо к манихейству, выделяются основные этапы этого процесса, анализируются стратегии и методы манихейской проповеди; намечаются перспективы дальнейшего исследования, опирающегося на большой языковой и сравнительно-исторический материал.

Хронологически диссертацию можно разделить на два блока: **современный** (с начала XX в. до настоящего времени) касающийся научного исследования манихейства в связи с открытием множества манихейских документов, и **ранне- и позднесредневековый** (II–III вв. н.э. — возникновение манихейства, VII в. — проникновение в Китай, начало XVII в. — исчезновение официальных сведений о манихействе, условно рассматриваемое в манихееведении как исчезновение самого учения), касающийся собственно манихейства и этапов его истории.

Методологическая основа исследования. В ходе работы были использованы методы историко-философского сравнительно-исторического, семантического (историко-филологического) и системного анализа,

разработанные как отечественными (Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, Е.А. Торчинов), так и западными (М.Элиаде, П.Брюдер, У.Эко) исследователями. Комплексное использование данных методов, применяемое к первоисточникам (китайским манихейским текстам), позволяет по возможности широко охватить поле исследуемой темы, рассмотреть инкультурационный процесс в его философском и социокультурном, аспектах. Кроме того, в работе используется лексикостатистический анализ китайской манихейской терминологии, позволяющий выявить степень «зависимости» манихейства от господствующей идеологии (в данном случае — буддизма) в момент перекодировки основных концептов этого учения. Помимо этого методика исследования включала в себя сбор и изучение источников (критические издания манихейских китайских текстов), общенаучной и специализированной литературы на китайском, английском, немецком, французском и русском языках.

Источниковедческая база. Источники, использованные в данном исследовании, можно разделить на две группы: **первоисточники** и **вторичные источники** (источниковедческому анализу посвящена первая глава работы).

К **первой группе** относятся собственно манихейские тексты на китайском языке, обнаруженные в дуньхуанском пещерном комплексе в начале XX в. Источников насчитывается три (все они более или менее фрагментарны): «Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света»; т.н. «Трактат Пелльо»; «Гимны». Названия источников, разумеется, условны, за исключением, пожалуй, первого; два других названы соответственно по имени открывателя и публикатора — Поля Пелльо — в европейской научной традиции (китайские исследователи предпочитают называть текст, как очевидно, «Фрагментарным трактатом (или сутрой — на буддийский манер) религии Мани»), и по общей композиции текста (в западной науке закрепилось название «Свиток с гимнами»).

Тексты были открыты примерно на протяжении одного промежутка времени (1907–1911); немалая заслуга в этом принадлежит Марку Аурелу Стейну (1862–1943). В связи с тем, что говорить о первенстве какого-либо одного из текстов по дате открытия представляется делом довольно сложным, мы решили расположить тексты по их содержанию и по степени фрагментарности.

Первым идет «Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света». Текст, обнаруженный в одном из гротов пещерного комплекса в Дуньхуане, состоит из двух частей: одна, открытая в 1907 году Стейном, хранится в Британском музее под инвентарным номером № 3969 (MS Stein); другая, обнаруженная в 1908 Полем Пелльо, находится в Национальной библиотеке в Париже, под инвентарным номером № 3884 (Collection Pelliot). В результате исследований, проведенных учеными Исида Микиносукэ, самим Пелльо и Ло Чжэньюем, было установлено, что часть, обнаруженная Стейном, является началом отрывка, открытого Пелльо.

Западные исследователи (Халоун и Хеннинг) датируют рукопись первой половиной XI в., тогда как китайские ученые (Линь Ушу) и некоторые европейские (Шаванн-Пелльо, Джайлз) относят ее соответственно к 731 г. н.э. и к VIII в. (без указания точной даты).

Так называемый «Трактат Пелльо» (в западной науке он именуется по-французски «Traité») в настоящее время хранится в Пекинской библиотеке под инвентарным номером № 506. Точное название текста неизвестно, т.к. он идет не с начала, а излагает уже продолжение некоего диалога, в ходе которого Посланник Света (т.е. сам Мани) излагает основы своего учения. Ло Чэньюй, с издания которого Пелльо и Шаванн и перевели и издали в 1911–1913 гг. текст на французском языке, озаглавил произведение как «Фрагментарный трактат персидского учения». В 1923 году видный китайский историк, специалист по некитайским религиям в Китае, Чэнь Юань выдвинул гипотезу о том, что «Трактат» может быть фрагментом легендарной «Сутры о двух началах», китайского варианта книги

«Шапуракан». Идею о том, что «Трактат» представляет собой перевод неизвестного парфянского или согдийского текста, выдвигает немецкий исследователь Вернер Зундерманн, приводя вслед за А. фон Ле Коком, Э.Вальдшмидтом и В.Ленцем многочисленные параллели из тюркских манихейских отрывков.

Что касается датировки этого фрагмента, то Пелльо и Шаванн полагают временем создания приблизительно X в. н.э., а Линь Ушу как возможную дату называет 900 г.

«Гимны» были открыты в 1907 г. М.А. Стейном и хранились в Лондонской публичной библиотеке за номером 2659, однако в 1916 году в японском тексте «Тайсё синсю Дайдзюкё» в 54 томе под номером 2140 был обнаружен практически идентичный текст.

Исследования Э. Вальдшмидта и В. Ленца, Цуй Цзи, В. Хеннинга, Э. Морано, П. Брюдера, Х. Шмит-Глинцера, Линь Ушу подтвердили манихейскую принадлежность текстов, показав, что «Гимны», по всей видимости, представляют собой перевод с парфянского, о чем свидетельствует неоднократная транслитерация китайскими иероглифами явно персидских слов.

Западные исследователи (в первую очередь, Вальдшмидт и Ленц) датируют текст периодом между VIII и IX вв. н.э., Линь Ушу, опираясь на особенности лексики, утверждает с определенной долей достоверности, что временем создания (вернее перевода) «Гимнов» мог быть 768 либо 842 г. н.э.

Ко **второй группе** относятся тексты вторичного характера: хроники, летописные записи (религиозного характера — «Хроники буддийских патриархов» сунского автора Чжи Паня, «Краткое изложение истории буддийских монахов династии Великая Сун» буддийского историка XI века Цзаньнина), светские неофициальные записки («Записи о Фуцзяни» автора XVI в. Хэ Цяюаня) и др.

Степень изученности темы. В связи с комплексным подходом к исследуемой проблеме в ходе работы привлекался широкий спектр трудов

как отечественных, так и зарубежных исследователей. В теоретической части работы автор опирался на труды таких российских ученых, как Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, М.Л.Титаренко, В.В.Малявин, Е.А.Торчинов, А.В. Ломанов, А.И. Кобзев, Л.С.Переломов, А.Е.Лукьянов, С.А. Горбунова, Е.Б.Смагина, и на исследования западных теоретиков культурологии и религиоведения, таких как М.Элиаде, Я.де Грот, С.Н.Ц.Лю, П.Брюдер Г.Миккельсон и др.

Проблема источниковедения, этот краеугольный камень любого историко-философского и религиоведческого исследования, в случае манихейства проявлялась в истории его изучения весьма однобоко вплоть до знаменитых открытий начала-середины прошлого века. Однако XX век кардинально изменил эту одностороннюю ситуацию: раскопки в районе Турфана в Восточном Туркестане, обнаружившие несколько тысяч манихейских текстов, дуньхуанские находки, открытие коптской библиотеки из Мединет Мади, греческий текст т.н. «Кельнского кодекса» — все это способствовало появлению «стереоскопического» образа манихейства. Таким образом, в руках исследователей оказались ценнейшие, аутентичные источники, позволившие (и позволяющие и по сей день) с достаточной точностью реконструировать манихейскую доктрину, структуру манихейской церкви, историю распространения и проповеди. Исследования делятся на четыре временных этапа.

1. Первый период (начало XX в. — 40-е гг.): накопление материала и первые догадки.

Формально изучение манихейства в Китае начинается с дуньхуанских находок и публикации текста «Трактата» П.Пелльо и Э.Шаванном в 1912–1913 гг. Тем не менее, китайские исследователи (Ван Цзяньчуань, Линь Ушу) полагают, что пальму первенства следует отдать не французскому синологу, а цинскому ученому Цзян Фу, издавшему в 1909 г. в своей работе «Тексты из пещер Дуньхуана» «Краткий очерк распространения манихейства в Китае». Впрочем, и Цзян Фу имел предшественника — позднецинского автора Ян

Жунчжи, писавшего о несторианской стеле («Исследование несторианских надписей на каменной стеле», 1895 г., где в одном из разделов упоминается манихейство). Идея статьи Цзян Фу была подана крупным китайским специалистом Ло Чжэньюем (сотрудничавшим, кстати, с Пелльо), который, собственно, первым издал «Трактат Пелльо» в 1909 г., озаглавив его «Фрагментарный трактат персидского учения».

В 1912 г. появляется исследование японца Ханэда Тору «О фрагменте трактата персидского учения», где он попытался отождествить это самое учение с манихейством. Примерно в то же время появляется работа П.Пелльо и Э.Шаванна (1912–1913 гг.). Именно эту работу по изданию и обширнейшему комментированию текста «Трактата» академик Алексеев назвал «образцовой работой китаистов».

В 1921 г. видный китайский филолог и деятель культуры Ван Говэй опубликовал статью «Исследование распространения манихейства в Китае», в которой привлек собранные им сведения из пяти исторических источников, посвященных манихейству, и добавил к упоминавшимся у Пелльо вторичным источникам еще одиннадцать. Именно Ван Говэй первым отождествил т.н. *чицзай-шимо* с манихеями. Кроме того, ему принадлежат три гипотезы: относительно датировки начала манихейской деятельности в Китае (694 н.э.), о влиянии манихейского учения на народные восстания и, наконец, о некитайском происхождении фуцзяньских манихеев.

В 1923 г. крупный китайский историк Чэнь Юань издает статью, озаглавленную «Исследование проникновения манихейства в Китай», в которой он предпринял попытку рассмотреть манихейство в период правления династии ранняя Мин, определить время проникновения учения в Китай (690–705 гг.), выделил влияние уйгурского фактора в танском расцвете манихейства. Вскоре после этого, в 1923 же году П.Пелльо опубликовал работу «Манихейские традиции в Фуцзяни», где попытался исследовать феномен манихейства в Китае в период с XI–XII до XIV вв (т.е. с династии Сун до династии Юань).

Завершают первый этап две работы: одна — японского исследователя Сигэмацу Тосиаки «К вопросу о манихействе и религии демонов (*моцзяо*) при династиях Тан и Сун» (1936), другая — китайца Моу Жуньсуня «Манихейство сунского периода» (1938). Обе статьи посвящены скорее косвенному влиянию манихейства на народные движения, нежели самому манихейству, но следует отдать им должное: они первыми заговорили о связи манихейства с движением *чицзай-шимо* и привлекли дополнительный вторичный материал.

2. Второй этап (40-е — 70-е гг. XX в.): новые материалы.

Работы военного и послевоенного периодов посвящены, в основном, *чицзай-шимо* и их связи с манихейством, т.е., по сути, продолжают начатую Сигэмацу Тосиаки и Моу Жуньсунем тему взаимоотношения учения Мани с китайскими тайными религиозными обществами и сектами. Первым, кто оживил эту тему, оказался китайский специалист по истории периода правления династии Мин и тайным обществам У Хань, издавший в 1941 г. статью «Манихейство и империя Великая Мин», где выдвинул гипотезу о связи манихейства с буддийскими сектами «майтрейанского» толка.

Вопрос о манихействе в период династии Юань (1279–1368) затронул в своей статье «Манихейство, буддизм и христианство в Китае времен Марко Поло» в 1951 г. австриец Л. Ольшки, опирающийся на текст венецианского путешественника, который повествует о посещении им странной фуцзяньской секты, отождествленной Поло с несторианами; Ольшки предположил, что это могли быть манихеи. В 1956 г. китайский археолог Чжуан Вэйцзи издал статью об археологических изысканиях в районе Цюаньчжоу, в которой привел два новых материала, касающихся манихейства в период династии Юань: надгробную надпись, посвященную несторианскому куратору манихеев в Китае и две стелы и скульптурное изображение Мани в храме в Хуабяо. Данный материал послужил подтверждением гипотезе Л.Ольшки о том, что манихейство в этот период существовало под эгидой несторианства. Одновременно (60-е — начало 70-х

гг. XX в.) поднимается (преимущественно в КНР) интерес к участию манихейства в народных восстаниях (статьи Син Юэ о сунском манихействе и его связи с революционными движениями той эпохи, японца Тикуса Масааки о связи восстания Фан Ла с манихейским вероучением, Чжуан Чо, Чжу Жуси, Чэнь Гаохуа — в продолжение темы *чицай-шимо* и манихейского влияния на них). Подобные исследования, по словам одного из современных китайских исследователей манихейства, представляли целое направление в науке (в основном, опять-таки, в КНР), в котором манихейство, *чицай-шимо* и восстание Фан Ла слились в единое и нераздельное целое.

3. Третий этап (2-я пол. 70-х — 80-е гг.): уйгурский фактор и интерес к позднему манихейству в Китае (XIV в.)

Третий этап в развитии «китайской ветви» манихееведения характеризуется двумя моментами: интересом к феномену уйгурского манихейства (в связи с распространением оногo в Китае) и изучением состояния учения Мани в позднейший период его существования в Поднебесной. Тема уйгурского манихейства долгое время оставалась белым пятном, пока, наконец, в 1978 году исследователем из КНР Гэн Шиминем не была опубликована статья «Начальные сведения об манихейский церковных текстах на уйгурском языке», где он проанализировал обнаруженные в 1954 году фрагменты манихейских монастырской и храмовой переписки, содержащей описание монастырского хозяйства.

С 1981 по 1988 гг. появилось (практически независимо друг от друга) пять статей китайских авторов, посвященных данной проблеме: это статьи Ай Шанляня, Линь Ушу, Ян Шэнминя; Чэнь Цзюньмоу; и, наконец, совместная статья Ян Фусюэ и Ню Жуцзи.

Предельно схематизируя, можно сказать, что вывод всех пятерых ученых сводится к следующему: влияние уйгурского манихейства на проникновение вероучения в Китай было сильным, хотя и не исключительным (на юге Китая манихейство осуществляло проповедь независимо от уйгурского авторитета).

Ко второй половине 80-х гг. относятся работы одного из ведущих китайских специалистов по манихееведению Линь Ушу, работы которого западные и китайские исследователи оценивают весьма неоднозначно.

Подъем интереса к феномену китайского манихейства на западе начинается с конца 70-х гг., и наиболее видной фигурой здесь является английский исследователь китайского происхождения Сэмюэл Н.Ц. Лю (Samuel N.C. Lieu, Лю Наньцян). Занимаясь проблемами позднеантичной истории и контактов поздней Римской империи с Востоком, Сэмюэл Лю обратил внимание на феномен манихейства в Китае и посвятил ему несколько статей и монографий (наиболее существенные — «Религия Света: введение в историю манихейства в Китае», изданная в Гонконге в 1979 году, и «Манихейство в Поздней Римской империи и в средневековом Китае: исторический очерк» (Манчестер, 1985). Заслугой этого исследователя большинство ученых считает вывод о том, что фуцзяньское манихейство имело самостоятельные корни (т.е. проповедники прибыли в Южный Китай морем), и анализ позднего наименования учения как *минцзяо* (религия света) и связанные с этим запреты минского правительства.

В 1985 г. шведский исследователь Петер Брюдер выпустил работу «Китайская трансформация манихейства: исследование манихейской китайской терминологии», где, филологически анализируя три первоисточника («Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света», «Трактат Пелльо» и «Гимны»), он приходит к выводу о том, что китайское манихейство удивительно точно сохранило исходный принцип тождества (principle of identity) своему «ирано-сирийскому корню».

Китайские исследователи в этот период выпустили три непосредственно посвященных южнокитайскому манихейству работы: статью Чжуан Вэйцзи «Начальное исследование манихейства в Цюаньчжоу» (1983), где автор пришел к выводу о том, что фуцзяньское манихейство пришло в Китай через море; статью Хуан Шичуня «Обнаруженная в цзиньцзянском храме в Фуцзяни черная глазурованная тарелка [с надписью]

“Общество религии Света”» (1985), в которой выдвигается гипотеза о том, что данная посуда могла принадлежать манихеям; и статью Чэнь Чанчэна «Манихейская стела с надписью, обнаруженная в Ханьцзяне, Фуцзянь» (1988), где анализируется стела с манихейским славословием (автор датирует ее периодом между 1315 и 1369 гг.).

4. Четвертый этап (с 90-х гг. по настоящее время): международные исследования

Из работ, появившихся в 90-е годы особенно следует отметить монографию Ван Цзяньчуаня «От манихейства к религии света (минцзяо)», где автор не только дает критический обзор предшествующих исследователей, но и предлагает совсем по-новому взглянуть на узловые проблемы данного вопроса. В 1997 году был переиздан (в дополненном варианте) сборник статей Линь Ушу «Манихейство и его распространение на Восток»; Сэмюэл Лю издал собрание своих статей о китайском и центральноазиатском манихействе в 1998 году под заглавием «Манихейство в Центральной Азии и Китае». В девяностые годы прошлого столетия появился ряд работ исследователей из КНР, посвященных проблеме манихейства вообще и его китайского варианта в частности: 1992 году была издана капитальная (почти полторы тысячи страниц!) работа китайских религиоведов Ма Сиша и Хань Бинфана «История китайских народных религий», в которых манихейству посвящено более семидесяти страниц и дан достаточно полный анализ манихейства в Китае (1992). Кроме этого были опубликованы статья Юй Ваньли по хронологии манихейских китайских текстов, историко-культурологический обзор Гун Фанчжэня, а также цикл статей Жуй Чуаньмина и Ма Сяохэ. В 2003 Ма Сяохэ в соавторстве с Чжан Чжунда выпустили работу «Посланник Света: манихейские иллюстрации». В целом же нужно заметить, что конец XX в. в манихееведении характеризуется большим, нежели ранее, сотрудничеством ученых, хотя исследования, все-таки, ведутся «двуполярно», т.е. в китайском манихееведении пока еще сохраняется дифференциация на «восточное»

направление (представленное, большей частью, исследователями из КНР) и «западное» (США, Бельгия, некоторые тайваньские ученые), хотя по сравнению с предыдущим этапом наблюдается меньшая разобщенность, особенно в связи с учреждением в 1990 году Международной Ассоциации манихейских исследований (International Association of Manichean studies, IAMS) и появлением журнала по данной дисциплине (Manichean studies newsletter), что, несомненно, позволяет вести более скоординированную работу исследователей со всего земного шара.

В России, к сожалению, сколь либо полного исследования, посвященного именно китайскому варианту этого учения, пока еще не появилось (исключение составляет написанная В.В. Малявиным главу «Духовная культура» в авторской монографии «Китайский этнос в средние века (VII–XIII)», в которой, хоть и кратко, но достаточно информативно для неспециального исследования, описана история манихейства в Китае и дан краткий анализ отношений учения Мани и официальных китайских властей с учетом достижений современных европейских и китайских исследователей, а также сделанный в 1993 г. в Санкт-Петербурге доклад А.С. Мартынова «Концепция «будды» в манихейских текстах»).

Научная новизна работы состоит в том, что это первое на русском языке историко-философское исследование, посвященное проблеме инкультурации такого религиозно-философского явления, как манихейство в Китае. В научный оборот впервые вводятся первоисточники (т.н. «дуньхуанские тексты»: «Краткое изложение учения Мани, Будды света», т.н. «тракта Пелльо», «Гимны»). В работе предпринимается попытка реконструкции процесса инкультурации китайского варианта манихейства, выявляются влияния местных традиций (в частности буддизма и даосизма) и рассматривается вопрос об участии манихейства в т.н. «синкретических» учениях (*чицзай-шимо* и пр.), строится парадигма методов адаптации учения Мани к китайской культуре.

Практическую значимость данного исследования определяет, во-первых, восполнение лакуны в области истории философии и религий Китая (перевод и исследование манихейских памятников на китайском языке), а во-вторых — попытка вычленения и построения той парадигмы (или целого ряда парадигм), согласно которой осуществлялась инкультурация иностранных религиозно-философских учений. Это открывает в дальнейшем перспективы в изучении отнюдь неоднозначного явления *кросс-культурного* диалога цивилизаций Востока и Запада (не только в сфере религиозно-философской) как в средние века, так и в новое и новейшее время. Данное исследование может быть полезно при составлении курсов по истории культуры, философии, религии Китая, при анализе социальной, культурной, интеллектуальной и религиозной жизни средневекового Китая.

Структура диссертации. Диссертационная работа состоит из введения, четырех глав, заключения, библиографии, а также приложения, содержащего перевод двух манихейских китайских памятников.

ГЛАВА I
ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ
АНАЛИЗ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ АСПЕКТЕ ИЗУЧЕНИЯ
МАНИХЕЙСТВА

§ 1. Обзор источников

В отечественной науке, к сожалению, изучение манихейства пока еще не выделилось в отдельную область исследований, как за рубежом, и поэтому многие источники (как первичные, так и вторичные) не введены в научный оборот (так, например, непереуведенными остаются пока турфанские тексты, многочисленные персидские отрывки, Кельнский кодекс, о китайских текстах речь пойдет ниже), а как следствие — нет устоявшейся терминологической традиции (как, скажем, в российской буддологии, исламоведении, конфуциеведении, патрологии и т.д.; то же, впрочем, касается и вопросов хронологии). Немногочисленные отечественные исследователи (например, Е. Смагина) отмечают необходимость проведения в первую очередь *текстологической* работы и компаративного подхода в исследовании [Смагина 1995, с. 103].

Прежде чем перейти к собственно обзору источников по манихейству вообще и его китайскому варианту в частности, необходимо сделать некоторые предварительные замечания: во-первых в случае манихейства целесообразно говорить больше о письменных источниках, нежели о материальных (так как последние, по справедливому замечанию отечественного исследователя манихейства Е. Смагиной, относятся к позднему периоду и «позволяют судить не столько о специфических чертах

самого манихейства, сколько о буддийском влиянии на восточную ветвь этого учения» [Смагина 1995, с. 85]); во-вторых следует выделять два уровня, или типа, источников: *первичные*, т.е. собственно манихейские письменные памятники (на персидском, греческом, сирийском, коптском, китайском и проч. языках), включающие как доктринальные тексты, так и тексты эпиграфического характера, и *вторичные*, т.е. в первую очередь антиманихейские полемические трактаты (среди которых преобладают произведения христианских и мусульманских авторов), разного рода исторические произведения (хроники, отчеты), в которых упоминается манихейство, и, наконец, работы справочного характера (списки ересей, перечни гетеродоксальных религиозных учений и т.п.).

Теперь перейдем непосредственно к обзору источников и краткой истории предшествующих исследований.

1.1. Первоисточники

История манихейских первоисточников, в сущности, достаточно молода: об источниковедении как таковом можно говорить только благодаря т.н. «Турфанским экспедициям» (начало XX века), раскопкам в Дуньхуане и др.; для изучения манихейства они не менее важны, чем находка кумранских рукописей — для габраистики, а текстов из Наг-Хаммади — для изучения гностицизма [Смагина 1998, с. 11].

Итак, *terminus a quo* источниковедении по праву считается 1902–1916 гг.: именно в это время в ходе археологических экспедиций из разных стран (Германии, Англии, Франции, России, Японии) в районе Турфана (Восточный Туркестан) были обнаружены различные по объему фрагменты рукописей на среднеперсидском, согдийском, уйгурском и китайском языках. Примерная их датировка — VIII в. н.э.

Первой научной публикацией Турфанских среднеперсидских текстов, написанных т.н. письмом *эстрангело*¹, было издание немецкого исследователя Ф. Мюллера (F.Müller) в 1904 г; затем последовали издание и исследования Ф. Андреаса (F. Andreas) и В. Хеннинга (W.Henning) с 1932 по 1934 гг. [Müller 1904; Andreas–Henning 1932, 1933, 1934; Смагина 1998, с 11, 501, 506]. Современный этап среднеперсидских турфанских текстов отмечен трудами М. Бойс (M.Boyse), крупного специалиста по зороастризму, и В. Зундерманна (W.Sundermann) [Boyse 1954, 1975; Sundermann 1973, 1981, 1985; Смагина 1998, с. 11, 502, 510].

Тексты на уйгурском языке издавались А. фон Лекоком (A. von Le Coq), П. Циме (P.Zieme); особенно важна работа П. Асмуссена (P.Asmussen), который опубликовал почти полностью сохранившийся текст исповедальную молитвы «слушателей» (одной из иерархических ступеней в манихействе) — «Хуастванифт»; на русский текст был переведен и исследован Л.Дмитриевой [Le Coq 1911, 1919; Zieme 1975; Asmussen 1965, 1980; Дмитриева 1963].

Открытие и публикация Турфанских манихейских рукописей (среди которых находятся фрагменты книг самого Мани, молитвы, гимны, литургические, житийные, исторические тексты), — которые являются в основном переводами (с арамейского, бывшего «родным» языком манихейского канона), — считается серьезным шагом в манихееведении, поскольку эти тексты составляют «важнейший круг источников для изучения манихейства» [Смагина 1998, с. 12].

Арамейские фрагменты, которых насчитывается крайне небольшое число, были опубликованы Ф. Бёркиттом (F. Burkitt), занимавшимся основательным изучением манихейства в 30-е гг. прошлого века [Burkitt 1925, 1935; Смагина 1998, с.12, 502].

В 30-е же годы были открыты и коптские тексты (в том числе и т.н. «Кефалайа» (греч.-коптск. Κεφάλαια, упоминавшиеся в «Панарионе»

¹ Один из вариантов сирийского письма, использовавшегося преимущественно сирийскими несторианами. Название происходит от греческого слова *στρογγύλη* (букв. «закругленное [письмо]») [Brockelmann 1955, 4; Мещерская 1987, с. 127].

Епифания Кипрского), «Главы»), не все из которых, находились в читабельном состоянии; те же, что сохранились хорошо, были опубликованы (издания продолжаются и по сей день). В результате у исследователей в руках оказался наиболее полно (т.е. наименее фрагментарно — *разрядка наша. Авт.*) сохранившийся корпус манихейских текстов (пусть и переводных): «Главы», «Живое Евангелие», «Манихейская псалтирь», «Манихейские гомилии», «Послания», «Жизнеописание Мани». Изданиями и исследованиями коптских текстов занимались в основном английские и немецкие исследователи (И. Гарднер (I. Gardner), А. Бёлиг (A. Bölig), М. Краузе (M. Krause) и другие), на русский язык «Главы» впервые были переведены и исследованы Е. Смагиной [Смагина 1998].

Наконец, наиболее поздней (по времени обнаружения) находкой считается т.н. Кёльнский кодекс (Codex Coloniensis), обнаруженный в 1968 году греческий текст (достаточно фрагментарного характера), содержащий жизнеописание Мани [Koenen–Römer 1988; Смагина 1998, с. 10].

Что касается манихейских источников на китайском языке, то они были обнаружены только в XX веке. Источников насчитывается три (все они более или менее фрагментарны): «Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света» (*Мони гуанфо цзяофа шлюэ*, 摩尼光佛教法儀略); т.н. «Трактат Пелльо» (*Мони цзяо цань цзин*, 摩尼教殘經); «Гимны» (*Сябу цзань*, 下部讚). Названия произведений, разумеется, условны, за исключением, пожалуй, первого; два других названы соответственно по имени французского открывателя и публикатора — Поля Пелльо — в европейской научной традиции (китайские исследователи предпочитают называть текст, как очевидно, «Фрагментарным трактатом (или сутрой — на буддийский манер) религии Мани»), и по общей композиции текста (в западной науке закрепилось название «Свиток с гимнами» — Hymnscroll [англ.] и Hymnenrolle [нем.]).

Тексты были открыты примерно на протяжении одного промежутка времени (1907–1911); немалая заслуга в этом принадлежит английскому

археологу Марку Орелу Стейну (Marc Aurel Stein) (1862–1943). В связи с тем, что говорить о первенстве какого-либо одного из текстов по дате открытия представляется делом довольно сложным, мы решили расположить тексты по их содержанию и по степени фрагментарности.

Начнем с «Краткого изложения учения и обрядов Мани, Будды света». Текст, обнаруженный в одном из гротов пещерного комплекса в Дуньхуане, состоит из двух частей: одна, открытая в 1907 году Стейном, хранится в Британском музее под инвентарным номером № 3969 (MS Stein); другая, обнаруженная в 1908 Полем Пелльо, находится в Национальной библиотеке в Париже, под инвентарным номером № 3884 (Collection Pelliot). В результате исследований, проведенных учеными Исида Микиносукэ (石田幹之助), самим Пелльо и Ло Чжэньюем (羅振玉), было установлено, что часть, обнаруженная Стейном, является началом отрывка, открытого Пелльо.

Текст представляет собой последовательное изложение вероучения манихеев, разбитое на шесть (далее текст обрывается) разделов, посвященных личности Мани, каноническим книгам манихейского учения, манихейской священной иерархии, особенностям монастырского устройства и кратким сведениям (как уже было сказано неоконченным) по манихейской космологии.

Западные исследователи, в частности германские ученые Г. Халоун (G. Haloun) и В. Хеннинг (W. Henning), датируют рукопись первой половиной XI в. [Haloun–Henning 1952, с. 189], тогда как китайские ученые (Линь Ушу, 林悟殊) и некоторые европейские (Шаванн-Пелльо, Джайлз) относят ее соответственно к 731 г. н.э. и к VIII в. (без указания точной даты) [Chavannes–Pelliot 1911, 1913, с. 503, 105 соответственно; Giles 1944, 11; Линь Ушу 1997, с. 233].

Относительно предполагаемого авторства текста мнения также расходятся. Западные исследователи склонны видеть в тексте перевод на китайский язык некоего несохранившегося произведения на пехлеви или на

одном из тюркских языков. Видный современный китайский специалист по манихейству Линь Ушу считает текст авторским произведением, отличающимся, к тому же, весьма индивидуальным стилем. Мы склонны разделить точку зрения последнего, полагающего, что упоминаемый в тексте манихейский епископ (кит. 拂多誕 *фудодань*) был, скорее всего, китайцем.

Так называемый «Трактат Пелльо» (в западной науке он именуется по-французски «*Traité*») в настоящее время хранится в Пекинской библиотеке под инвентарным номером № 506. Точное название текста неизвестно, т.к. начало утрачено, а излагается уже продолжение некоего диалога, в ходе которого Посланник Света (т.е. сам Мани) излагает основы своего учения. Ло Чжэньюй (羅振玉), с издания которого Пелльо и Шаванн и перевели и издали в 1911–1913 гг. текст на французском языке, озаглавил произведение как «Фрагментарный трактат персидского учения» (*Босы цзяо цань цзин*, 波斯教殘經). В 1923 году видный китайский историк, специалист по некитайским религиям в Китае, Чэнь Юань (陳垣) выдвинул гипотезу о том, что «Трактат» может быть фрагментом легендарной «Сутры о двух началах» (*Эр цзун цзин*, 二宗經), китайского варианта книги «Шапуракан». Идею о том, что «Трактат» представляет собой перевод неизвестного парфянского или согдийского текста, выдвигает немецкий исследователь Вернер Зундерманн (1983), приводя вслед за А. фон Ле Коком (1922), Э.Вальдшмидтом и В.Ленцем (1926) многочисленные параллели из тюркских манихейских отрывков.

Что касается датировки этого фрагмента, то Пелльо и Шаванн полагают временем создания приблизительно 900 г. н.э., а Линь Ушу как возможную дату называет время около 700 г. [Chavannes–Pelliot 1911, 1913, с. 504; Линь Ушу 1997, с. 235].

Следующее сочинение, «Гимны» были открыты в 1907 г. М.А. Стейном и хранились в Лондонской публичной библиотеке за номером 2659, однако в

1916 году в японском тексте «Тайсё синсю Дайдзюкё» (大正新修大藏經) в 54 томе под номером 2140 был обнаружен практически идентичный текст.

Исследования Э. Вальдшмидта и В. Ленца (1926), Цуй Цзи (1943–46), В. Хеннинга (1952), Э. Морано (1982), П. Брюдера (1985), Х. Шмидт-Глинцера (1987), Линь Ушу (1984) подтвердили манихейскую принадлежность текстов, показав, что «Гимны», по всей видимости, представляют собой перевод с парфянского, о чем свидетельствует неоднократная транслитерация китайскими иероглифами явно персидских слов.

Западные исследователи (в первую очередь, Вальдшмидт и Ленц) датируют текст периодом между VIII и IX вв. н.э., Линь Ушу, опираясь на особенности лексики, утверждает с определенной долей достоверности, что временем создания (вернее перевода) «Гимнов» мог быть 768 либо 842 г. н.э. [Waldschmidt–Lentz 1926, с. 8; Линь Ушу 1997, с. 236–237].

1.2. Вторичные источники

До открытий начала XX века о первоисточниках не могло быть и речи, поэтому исследования манихейства опирались, главным образом, на так называемые вторичные источники (то, что в западной классической традиции носит название *Testimonia*, т.е. свидетельства). Разумеется, они не потеряли своей ценности с открытием первоисточников, а в основном служат незаменимым подспорьем при реконструкции тех или иных положений манихейства.

Обычно вторичные источники делят на два разряда: христианские и мусульманские. К первым относят труды христианских ересеологов как ортодоксальных, так и инославных (например, несторианских): это, прежде всего, т.н. «Деяния Архелая» (*Acta Archelai*), анонимный источник IV века, повествующий о диспуте кашгарского епископа Архелая с самим Мани [*Acta Archelai* 1906; Смагина 1995, с. 85, 95; 1998, с. 9, 25, 27]; «Панарий» (*Πανάριον*) Епифания Кипрского, в котором манихейству посвящена 66 глава

[Panarion 1933]; такие крупные церковные писатели, как Ефрем Сирий и блаженный Августин, также посвятили манихейству отдельные работы (что касается последнего, то в молодости, до принятия христианства, он сам был манихеем) [Ephraem 1912–1921; PL 32, 33, 34; Augustin 1961; Сидоров 1985; Смагина 1995, с. 85; 1998, с. 9]. Упоминания о манихействе и описания его доктрины имеются у Кирилла Иерусалимского, Серапиона Тмуитского, Тита Бострийского, Феодорита Киррского, Севира Антиохийского, Тимофея Константинопольского, Петра Сицилийского, патриарха Фотия [более подробно см. Alfarić 1918; Adam 1954; Смагина 1995, с. 85–86; 1998, с. 9–10]. Наиболее полезной для реконструкции учения, канона, жизни и ранней истории Мани и манихейства считается труд несторианского епископа Федора бар Кони (или Коной в другом прочтении) «Книга схолий» (*Liber scholiorum*) [CSCO 1910, 1912; Lieu 1985, с. 8, 29, 31].

Наиболее примечательными среди мусульманских источников исследователи считают: «Индию» и «Памятники минувших поколений» ал-Бируни [Бируни 1995, с. 79, 86, 91, 245, 333 и далее; Бируни 1957, с. 211–213] и «Указатель» (Фихрист ал-‘улум) Ибн ан-Надима, содержащий очень подробную биографию Мани и детальное изложение учения [Flügel 1862; Смагина 1995, с. 86; 1998, с. 10; о мусульманских вторичных источниках см. также Kessler 1889 и Alfarić 1918].

Что касается китайских свидетельств, то о них речь пойдет в соответствующем разделе.

§ 2 Историографический очерк

2.1. Общий обзор

Как было сказано выше, до знаменитых открытий в Турфане и Дуньхуане, в распоряжении исследователей были только вторичные

материалы. Историки манихееведения всерьез задаются вопросом: а кого, собственно говоря, следует считать основателем манихееведения? Если подходить к этому вопросу с исторической точки зрения, то первым манихееведом можно с полной справедливостью назвать неоплатоника Александра Ликопольского, написавшего в III веке н.э. антиманихейское сочинение «Рассуждение против манихейских представлений» (*Contra Manichaei opiniones disputatio*) [Alexander Lycopolitanus 1895; Смагина 1998, с. 9, 501].

С действительно научной точки зрения первопроходцем в европейской науке был француз И. де Бозобр (I. de Beausobre), составивший в XVIII веке (исключительно на материале ересеологов) «Критическую историю Мани и манихейства» (*Histoire critique de Manichée et du manichéisme*) [Смагина 1998, с. 10, 501].

Из исследователей XIX века, помимо упомянутых Кесслера и Альфарика, внес свою лепту в изучение манихейства и такой видный специалист по ближневосточным религиям в позднеримский период, как Франц Кюмон (F. Cumont) [Смагина 1998, с. 10].

Когда в начале XX века были открыты турфанские документы, в нарождающееся манихееведение пришли люди, имена которых со временем стали классикой этой дисциплины: упоминавшиеся Мюллер, Хеннинг, Бойс, Асмуссен, Шаванн, Пелльо. Исследования на новооткрытом материале из Турфана велись в начале века и в России — немецким исследователем К. Залеманном (K. Salemann) [Смагина 1998, с. 12]. Можно выделить несколько этапов в изучении манихейства.

С 30-х по 60-е гг. происходит освоение найденного материала, осуществляются переводы на основные западные языки таких текстов, как «Хуастванифт», «Кефалайа», «Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света», «Тракта Пелльо» и некоторых других [более подробно см. Смагина 1995, с. 85–103; 1998, с. 9–50; Mirecki–BeDuhn 1997, с. 7–8, Mikkelsen 1997].

Приблизительно с конца 70-х начинается обобщение обработанного материала и формируются основные векторы исследования: «западный» (включая Ближний Восток — Бойс, Лю, Климкайт, Смагина) и восточный (в основном Китай — тот же Лю, Линь Ушу, Брюдер, Ван Цзяньчуань, Ло Цуньян, Шмидт-Глинцер), манихейство и зороастризм (Бойс), манихейство и гностицизм (Краузе, Смагина, Сидоров, Лю).

Конец второго тысячелетия ознаменовался новым этапом в мировом манихееведении: созданием Международной Ассоциации манихейских исследований (International Association of Manichean studies, сокращенно — IAMS), в рамках которой *viribus unitis* готовятся и осуществляются сразу два грандиозных проекта: издание «Словаря манихейских текстов» (The Dictionary of Manichean Texts)² в трех томах, предпринятое коллективом ученых под руководством профессора Н. Симс-Уильямса (N. Sims-Williams) в 1999 г. при финансовой поддержке Фонда исследований в области гуманитарных наук и искусства (Arts and Humanities Research Board), включающего в себя весь манихейский лексикон на разных языках (греческий, парфянский, латынь, сирийский, коптский, китайский и т.д.), и серию «Corpus Fontium Manichaeorum» (Корпус манихейских источников), предполагающую ряд подсерий (по языковому критерию — латинская, коптская, китайская серии — критическое издание текста с комментариями и переводом; археологическую серию; вспомогательную (Subsidia) и т.д.)³.

2.2. Изучение китайского манихейства.

В связи с тем, что в изучении китайского манихейства наблюдается определенная эволюция, то мы сочли целесообразным разбить очерк

² <http://www.soas.ac.uk/departments/departmentinfo.cfm?navid=324>

³ <http://www.anchist.mq.edu.au/doccentre/CFM.htm>

изучения феномена китайского манихейства на ряд этапов соответственно годам изучения.

А) Первый этап исследований феномена манихейства в Китае: с начала XX века по 40-е гг.

Первой ласточкой в исследовании китайского манихейства обычно считают статью Цзян Фу (蔣斧) «Краткий очерк распространения манихейства в Китае» (*Мони цзяо люсин Чжунго каолюэ*, 摩尼教流行中國考略), опубликованную в 1909 году в издании «Старинные тексты из пещерных гротов Дуньхуана» (*Дуньхуан шиши шиу*, 敦煌石室遺書). Тем не менее, у него был предшественник — ученый позднецинской эпохи Ян Жунчжи (揚榮鈺), автор вышедшей в 1895 году работы «Исследование несторианских надписей на каменной стеле» (*Цзинцзяо бэйвэнь цзиси каочжэн*, 景教碑文紀事考正). Один из разделов этой работы посвящен манихейству, и, как отмечает Ван Цзяньчуань, еще задолго до дуньхуанских открытий и капитального исследования Шаванна-Пелльо Ян Жунчжи обращает внимание на постановку таких вопросов, как изучение манихейства с компаративистской точки зрения, отход от узкого взгляда на это религиозно-философское течение как на одну из христианских ересей и т.д. [Ван Цзяньчуань 1991, с. 3; более подробно о работе Ян Жунчжи см. Канда Китиро (神田一郎), Об исследовании несторианства одним китайским ученым (*Ару Сина гакуся-но кэйкёко-ни цуйтэ*, 或る支那学者の景教考に就いて)].

Что касается работы Цзян Фу, то, будучи написанной как раз во время обнаружения текста «Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света», она представляет интерес тем, что в ней автор поднимает вопрос о времени проникновения манихейства в Китай. В своем исследовании Цзян Фу опирается на десятую главу «Записей о Чанъани» (*Чанъань чжи*, 長安志); различные сведения из династийных исторических

хроник, буддийских анналов, обнаруженный в Дуньхуане текст «Сутры о том, как Лао-цзы, отправившись на запад, обращал варваров» (*Лао-цзы сишэн хуаху цзин*, 老子西昇化胡經). Цзян Фу ссылается на упоминание в «Записях о Чанъане» о том, что при императоре Вэнь-ди (династия Суй, 581–604) был воздвигнут храм, названный «Храм великого света» (*Дагуан сы*, 大光寺), который позднее, при танской императрице У Цзэтянь (690–705) переименовали в «Храм великой облачной сутры» (*Даюньцзин сы*, 大雲經寺). На основании этого упоминания Цзян Фу делает вывод о том, что храм принадлежал манихеям, и, стало быть, временем проникновения манихейства в Китай можно считать период династии Суй (581–618). Такая датировка не является верной, тем более, что при анализе главным образом буддийских исторических записей («Всепроницающее зеркало буддийского учения» (*Шиши тунцзянь*, 釋氏通鑒)), «Зерцало, буддийскому учению помогающее» (*Шиши цзыцзянь*, 釋氏資鑒)), «Записи о буддийских патриархах» (*Фоцзу тунцзай*, 佛祖通載)), «Продолжение жизнеописания [достойных] монахов» (*Сюй сэн чуань*, 續僧傳)), «Собрание надписей на камне из Шаньси» (*Шию шикэ цунбянь*, 山右石刻叢編)) становится очевидным, что храм принадлежал буддистам, а не манихеям [Ван Цзяньчуань 1991, с. 5].

Идею написания этой работы Цзян Фу подал Ло Чжэньюй (羅振玉), написавший послесловие к опубликованному им в 1909 году «Фрагменту манихейского трактата» (*Мони цзяо цань цзин*, 摩尼教殘經). В общем придерживаясь точки зрения Цзян Фу, Ло Чжэньюй также допустил ряд ошибок, в частности отождествив найденный в Дуньхуане текст «Лао-цзы хуаху цзин» с текстом «Хуаху цзин» (化胡經), сфабрикованным в IV в. н.э. даосом Ван Фу (王浮) (более подробно см. [Лиен 1985, с. 214]). Несмотря на это, он с полным правом может считаться пионером китайского манихееведения, поскольку не только написал послесловие к работе Цзян Фу,

но и издал текст т.н. «Трактат Пелльо» под названием «Фрагментарный трактат персидского учения» (*Босы цзяо цань цзин*, 波斯教殘經).

В 1912 году в Японии в журнале «Тоё гакухо» (東洋學報) появилась статья Ханэда Тору (羽田亨) «О фрагменте трактата персидского учения» (*Пэруся кё дзан кё: ни цуйтэ*, 波斯教殘經に就いて), в которой он предпринял попытку отождествить данный фрагмент с манихейством [Ханэда Тору 1912]

Примерно в это же время Эдуард Шаванн (E. Chavannes) и Поль Пелльо (P. Pelliot) осуществляют перевод фрагмента на французский язык, опубликованный в «Азиатском журнале» (Journal Asiatique) в 1911 и в 1913 годах (отдельным оттиском — в 1912), а в 1913 году появилась серьезная статья «Манихейство в Китае» (Le Manicheisme en Chine) [Chavannes-Pelliot 1911, 1913].

В 1921 году выдающийся китайский филолог, историк и деятель культуры Ван Говэй (王國維) опубликовал статью «Исследование распространения манихейства в Китае» (*Моницзяо лосин Чжунго као*, 摩尼教流行中國考), в которой привлек собранные им сведения из пяти исторических источников, посвященных манихейству, и добавил к упоминавшимся у Пелльо вторичным источникам еще одиннадцать [Ван Говэй 1968, с. 1291]. Впрочем, как резонно замечают современные авторы, из одиннадцати источников к манихейству имели прямое отношение только два — «Путевой дневник паломничества в танский Китай в стремлении усвоить буддийское учение» японского паломника IX века Эннина (圓仁) (*Ню:То:кю:хо: дзюнрэй гёки*, 入唐求法巡禮行記) и раздел труда буддийского историка XI века Цзаньнина (贊寧) «Краткое изложение истории буддийских монахов династии Великая Сун» (Да Сун сэн ши люэ, 大宋僧史略) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 8]. Прочие источники касаются в той или иной мере т.н. *чицай-шимо* (喫菜事魔)⁴, — народных сект синкретического характера, —

⁴ Букв. «есть постное и служить демонам».

которых Ван Говэй идентифицировал с манихеями. Кроме этого, им были высказаны три гипотезы: во-первых — относительно датировки начала манихейской деятельности в Китае (694 н.э.), во-вторых — что манихейское влияние, несмотря на все гонения, проявилось в народном восстании в Чэньчжоу в период правления Пяти династий (907–960) под предводительством У И (毋乙), и в-третьих — относительно некитайского происхождения фуцзяньских манихеев [Ван Говэй 1968, там же]. Исследователи отмечают зависимость Ван Говэя в этих догадках от идей, выдвинутых тандемом Шаванна-Пелльо [Ван Цзяньчуань 1991, с. 10].

В 1923 году Чэнь Юань (陳垣) опубликовал в «Госюэ цзикань» (國學季刊) статью, озаглавленную «Исследование проникновения манихейства в Китай» (*Монизяо жу Чжунго као, 摩尼教入中國考*), в которой он предпринял попытку рассмотреть манихейство в период правления династии ранняя Мин, опираясь, в частности, на сведения из произведения автора минской эпохи Хэ Цяюаня (何喬遠) «Записи о Фуцзяни» (*Минь шу, 閩書*) [Чэнь Юань 1923, с.203–239]. Идеи Чэнь Юаня, считающегося специалистом по иноземным религиям в Китае (в принципе не сильно разнящиеся от гипотез Шаванна и Пелльо), можно свести к следующим: начало распространения манихейства в Китае он относит к первым годам правления У Цзэтянь (690–705); подъем манихейства при танской династии и начавшиеся вслед за этим гонения тесно связаны с уйгурским фактором (уйгурский каганат был единственным государством, в котором манихейство являлось официальной религией); распространение манихейства шло сухопутными дорогами, а не морем; «Лао-цзы хуаху цзин» является танской фальсификацией даосского канона; чэньчжоуское восстание У И инспирировано манихеями; танское манихейство маскировалось под одну из даосских сект; отождествление иероглифа *мо* (摩) в имени Мани с иероглифом *мо* (魔), обозначающим демона, сослужило дурную службу манихеям, представляя их в виде неких последователей демонолатрии; в

эпоху ранняя Мин манихеи находились в неестественных обстоятельствах, однако уже при Юань они подвергаются запрету; манихейство оказало достаточно серьезное влияние на тайные секты и религии (*мими цзяопай*, 秘密教派) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 13–14].

Вскоре после публикации статьи Чэнь Юаня выходит исследование Поля Пелльо «Манихейские традиции в Фуцзяни» (*Les traditions manichéennes au Fou-Kien*) [Pelliot 1923, 193–208], где автором предпринимается попытка исследовать феномен манихейства в Китае в период с XI–XII до XIV вв (т.е. с династии Сун до династии Юань). Китайские ученые не очень высоко оценивают качество и новизну данной статьи, поскольку в ней Пелльо опирается на упоминавшиеся в работах Чэнь Юаня «Записи о Фуцзяне» Хэ Цяюаня и мало что добавляет к уже известным сведениям; по вполне резонному замечанию одного из исследователей, Пелльо «наверяд ли можно назвать пионером в области изучения фуцзяньского манихейства» [Ван Цзяньчуань 1991, с. 16]. В 1931 году появился перевод этой работы на китайский язык, выполненный Фэн Чэнцзюнем (馮承鈞), который в предисловии к переводу провел сопоставление взглядов двух ученых — Пелльо и Чэнь Юаня — и пришел к выводу об их схожести как по использованным источникам, так и по сделанным выводам, добавляя, что исследование Чэнь Юаня ограничено по сравнению с Пелльо тем, что «большинство немецких, французских, бельгийских, голландских, российских и прочих ученых... имеет возможность консультироваться друг у друга, имеет специалистов по персидскому, согдийскому и тюркским языкам, тогда как мы испытываем во всем этом серьезный недостаток» [цит. по: Ван Цзяньчуань 1991, с. 16].

Появление перевода статьи Пелльо на китайский язык вызвало реакцию японского исследователя Сигэмацу Тосиаки (Сюнсё) (重松俊章), опубликовавшего в 1936 году статью «К вопросу о манихействе и религии демонов (*моцзяо*) при династиях Тан и Сун» (*To:So: дзидай-но Манике то*

Макё мондай, 唐宋時代の末尼教と魔教問題), где исследует вопрос о характере и происхождении т.н. *чицай-шимо* [Сигэмацу Тосиаки 1936, с.85–143]. Занимаясь проблемой *чицай-шимо*, Сигэмацу Тосиаки коснулся также темы проникновения манихейства в Китай, а конкретнее — датировки начальных этапов этого процесса. Критически отнесшись к идеям Чэнь Юаня и его последователей, японский ученый ближе всего склонялся к гипотезе Цзян Фу, выдвигая следующее предположение: вероятнее всего, время «официального» пришествия манихейства в Китай — это эпоха У Цзэтянь (684–705), однако среди народа учение Мани стало распространяться в конце т.н. периода Шести династий (*Лючао*, 六朝 (375–583)) [Сигэмацу Тосиаки 1936, с.97–98]. Кроме этого, Сигэмацу Тосиаки пытался (не всегда обоснованно и объективно) доказать преемственность *чицай-шимо* от манихейства, исходя из той посылки, что манихейство, перестав существовать официально в Китае в результате преследований, возродилось в «революционной» деятельности *чицай-шимо* и *мин-цзяо*, заменив в своем названии первый иероглиф *мо* (摩) на *мо* (未).

В 1938 году китайский исследователь Моу Жуньсунь (牟潤孫), разделявший некоторые идеи Сигэмацу Тосиаки, опубликовал статью «Манихейство сунского периода» (*Сундай Монцзяо*, 宋代摩尼教) [Моу Жуньсунь 1938, 125–146]. Не высказав никаких существенно новых предположений, Моу Жуньсунь обратился к двум новым для китайского манихееведения источникам, освещавшим существование манихейства в сунский период: к тексту известного сунского ученого Хун Ши (洪适) «Паньчжоу вэньцзи» (盤洲文集), где описываются несколько случаев, связанных с манихеями (в частности, дело о доносе на некоего богатого манихея из Тайчжоу по фамилии Ли, якобы хранившего у себя копию «Трактат о двух началах и трех периодах» (*Эр цзун сань цзи цзин*, 二宗三際經) и устраивавшего ночные сборища), а также к записям из раздела «Уголовные законы» (*Синфа*, 刑法) многотомных «Черновых набросков важнейших

документов династии Сун» (Сун хуйяо цзи гао, 宋會要輯稿), составленных Сюй Суном (徐松) (1781–1848), в которых восстание Фан Ла (方臘) и появление сект, наподобие *чицай-шимо* (характерными особенностями которых были ночные собрания и вегетарианство), связывались, так или иначе, с влиянием манихейства [Ван Цзяньчуань 1991, с. 21; Lieu 1985, 226, 228–236]. Некоторые китайские ученые полагают, что Моу Жуньсунь сделал больше в подборе материала по *чицай-шимо* и различным даосским сектам субверсивного (подрывного) характера, нежели в области фактологии, касающейся напрямую манихейства [напр., Ван Цзяньчуань 1991, с. 21].

Б) Второй этап: исследования в период с 40-х по 70-е годы XX века

Статья «Манихейство (минцзяо) и империя Великая Мин» (明教與大明帝國) китайского специалиста по истории периода правления династии Мин и тайным обществам У Ханя (吳晗) (1909–1969), опубликованная в 1941 году журнале «Цинхуа сюэбао» (清華學報), помимо гипотез о связи манихейства с буддийскими движениями «майтрэя»-сект, исследует происхождение наименования династии Мин, связывая ее с именем Мин-вана (明王, Просвещенного правителя), восходящего, в свою очередь, к тексту «Дасяо минван чуши цина» (大小明王出世經, Сутра о пришествии в мир великого и малого просвещенных правителей), который автор считает каноническим текстом манихейства (минцзяо) [У Хань 1941, 49–85]. Несмотря на то, что отождествление «Дасяо минван чуши цина» с манихейским каноном легко опровергается тем фактом, что это произведение является искаженной версией «Сяода минван чуши цина» (小大明王出世經), бывшего канонической книгой буддийских сект типа Эрхуй, Байфо, Союз Будды Майтрейи и т.п., никак не связанных с манихейством [Ван Цзяньчуань 1991, с. 22–23], это исследование ценно тем, что кроме освещения деятельности манихеев в Вэньчжоу и выявления ложности отождествления названия династии Мин (明朝) с названием манихейства (минцзяо, 明教) оно дало

повод для размышлений тем ученым, которые полагали, будто бы после династии Сун манихейство в Китае перестало существовать. В целом же, современные исследователи полагают, что работа У Ханя, несмотря на вышеупомянутые аспекты, не внесла ничего существенно нового в изучение феномена китайского манихейства [см., например, Ван Цзяньчуань 1991, с. 23; Lieu 1985, 260–261; Линь Ушу 1997, 166–179].

Что касается манихейства в Китае при династии Юань (1279–1368), то этот вопрос был затронут швейцарским исследователем Л. Ольшки (L. Olschki) в 1951 г. в статье «Манихейство, буддизм и христианство в Китае времен Марко Поло» (Manichaeism, Buddhism and Christianity in Marco Polo's China) [Olschki 1951, 1–21]. Анализируя «Записки Марко Поло» (Il Milione), Ольшки приводит интересный фрагмент, связанный с приездом итальянского путешественника в Фуцзянь, где он встретился с представителями странной секты. Побеседовав с ними и посетив их кумирни, Поло сделал вывод о том, что это, вероятно, христиане. Скорее всего, предполагает Ольшки, это были манихеи, существовавшие, замаскировавшись под христианство при довольно неразборчивом контроле со стороны монгольского хана.

В 1956 г. китайским ученым Чжуан Вэйцзи (莊爲璣) была опубликована статья «Поговорим о недавно обнаруженных в Цюаньчжоу исторических следах китайско-иностранной коммуникации» (*Тань цзуйцзинь фасяньдэ Цюаньчжоу Чжунвай цзяотундэ шицзи*, 談最近發現的泉州中外交通的史蹟), представляющая собой описание археологических исследований в Цюаньчжоу, в которых ее автор в 1954 году принимал участие [Чжуан Вэйцзи 1956, 43–48]. В ней Чжуан Вэйцзи упоминает два материала, касающиеся *минцзяо*, то есть манихейства в период правления династии Юань: во-первых, китайскую надпись на надгробном камне, посвященную несторианскому епископу Мар Соломону, курировавшему в Цзяннане несториан и манихеев (дата посвящения в самой надписи 5 сентября 1313 года); а во-вторых — обнаруженные в храме на холме Хуабяо (華表山)

изображение Будды Света Мани и двух посвященных ему надписей на каменных стелах [Чжуан Вэйцзи 1956, 45–47]. Современные исследователи (Лю, Ван Цзяньчуань) в целом положительно оценивают работу Чжуан Вэйцзи: она документально подтвердила отмеченные Л.Ольшки в записках Марко Поло сведения о том, что манихейство существовало под эгидой христианства (в его несторианском варианте); изображение же Мани и стелы с надписями в его честь из Хуабяо явились материальным доказательством существования манихейства при династии ранняя Мин [Lieu 1985, 257; Ван Цзяньчуань 1991, с. 24].

Появившаяся вскоре после этого книга У Вэньляна (吳文良) «Религиозные надписи на камне в Цюаньчжоу» (*Цюаньчжоу цзунцзяо шикэ*, 泉州宗教石刻) в главе под названием «Цюаньчжоуские древние манихейские надписи на камне» (*Цюаньчжоу гу монцзяо шикэ*, 泉州摩尼教石刻) рассматривала обнаруженный надгробный камень с надписью, которую автор идентифицировал как манихейскую. Позднее, крупный китайский специалист по древней истории и китайскому манихейству в частности, Линь Ушу, опроверг это предположение, атрибутировав данную стелу как надпись, сделанную китайскими несторианами, с чем согласно большинство исследователей [Линь Ушу 1988, 82–85; Ван Цзяньчуань 1991, с. 25]. Несмотря на такой ошибочный результат, работа У Вэньляна ценна тем, что обратила внимание исследователей на феномен манихейского храма на холме Хуабяо [Ван Цзяньчуань 1991, с. 24–25].

Наряду с этими, в большей степени связанными с материальными памятниками, исследованиями, ученые Китайской Народной Республики пытаются анализировать роль и влияние манихейства в народных восстаниях. Син Юэ (星月), например, публикует в 1959 году небольшую статью под названием «Манихейство сунского периода и крестьянские восстания» (*Сундай минцзяо юй нунминь ции*, 宋代明教與農民起義), суть которой сводится к следующему: при Тан манихейство остается манихейством

(Моницзя, 摩尼教), затем оно переименовывается в минцзя (учение Света, 明教), а в позднесунское время, впитав в себя большую часть идеологии различных буддийских и даосских сект, вливается в необозримое море тайных религий (*мими цзунцзя*, 秘密宗教) и впоследствии играет существенную роль в восстании Фан Ла и в позднейших бунтах т.н. *чицай-шиммо* [Син Юэ 1959, 41–42].

Подобные идеи не были точкой зрения только одного исследователя, но, как отмечает Ван Цзяньчуань, представляли целое направление в науке (преимущественно, у исследователей из КНР), где восстание Фан Ла, манихейство и *чицай-шиммо* слились в единое и неразрывное целое (*сань вэй и ти*, 三位一體) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 27]. Впрочем, в 1974 году японским ученым Тикуса Масааки (^{^^}沙雅章) публикуется исследование «О *чицай-шиммо*» (*Кикусайдзима-ни цуйтэ*, 喫菜事魔について), в котором предпринимает попытку-исследовать природу явления *чицай-шиммо* под иным, нежели у китайских ученых, углом зрения [Тикуса Масааки 1974, с.239–262]. В процессе исследования, Тикуса Масааки приходит к заключению, что, во-первых, наименование *чицай-шиммо* не было самоназванием последователей этого учения, а являлось скорее неологизмом чиновников (поскольку почитание демонов, или демонолатрия, — *ши мо* 事魔 — считалось одним из уголовно наказуемых деяний) и бранным обозначением среди простого народа, а во-вторых — что *чицай-шиммо*, будучи конгломератом различных даосских и буддийских еретических сект, навряд ли могли быть видоизменившимися остатками манихеев.

Вторая статья Тикуса Масааки, «Восстание Фан Ла и *чицай-шиммо*» (*Хо: Ро: но ран то кикусайдзима*, 方臘の亂と喫菜事魔), появившаяся также в 1974 году, рассматривала два существенных для данной темы вопроса: 1) был ли Фан Ла манихеем, и 2) имел ли он какое-либо отношение к *чицай-шиммо*? [Тикуса Масааки 1974а, с.455–477]. Отвечая отрицательно на первый из поставленных вопросов, в отношении второго японский ученый выдвигает

предположение, что, во-первых, наряду с *чицай-шимо* и разного рода даосскими и буддийскими еретиками в рядах повстанцев вполне могло находиться большое число манихеев, и, во-вторых, те религиозные элементы, которые он заимствовал для своего учения, были отнюдь не т.н. «религией *чицай-шимо*» (喫菜事魔的宗教), а скорее всего представляли собою элементы манихейской доктрины, тем более что согласно первой гипотезе манихеи составляли если не удельный вес повстанцев, то немалую их часть. Аналогичные выводы, по замечанию Ван Цзяньчуаня [Ван Цзяньчуань 1991, с. 29], были сделаны позднее, в 1979 году, китайским исследователем Чжу Жуйси (朱瑞熙) в статье «О связи восстания Фан Ла с манихейством» (*Лунь Фан Ла цзи юй монцизяо дэ гуаньси, 論方臘起義與摩尼教的關係*) [Чжу Жуйси 1979, с. 67–84]. По мнению того же Ван Цзяньчуаня, вывод о наличии манихейских элементов в движении Фан Ла довольно сомнителен, особенно если учесть тот факт, что оба исследователя — и японский, и китайский, — опирались на один и тот же источник — заметки сунского чиновника Чжуан Чо (莊綽), хотя содержащие довольно подробные сведения о *чицай-шимо*, их ритуалах и верованиях, но являющиеся, мягко говоря, не совсем объективным и точным источником для подобного рода гипотез [Ван Цзяньчуань 1991, с. 29].

Заметки Чжуана Чо как источник по истории *чицай-шимо* и их отношении к манихейству были довольно критично рассмотрены в опубликованном в 1982 году исследовании Чэнь Гаохуа (陳高華) «Чицай-шимо и манихейство» (*Чицай-шимо юй монцизяо, 喫菜事魔與摩尼教*) [Чэнь Гаохуа 1982, с. 97–106]. Опираясь на записи чиновника Ван Чжи (王質), в которых *чицай-шимо* описаны довольно подробно (так, Ван Чжи именует их *шуансю эрхуй 雙修二會, байфо 白佛, цзиньган чань 金剛禪*), включая их канонические книги, а также на труд буддийского историографа Чжи Паня (志磐) «Хроники буддийских патриархов» (*Фоцзу тунцзи, 佛祖統紀*), Чэнь Гаохуа отмечает, что *чицай-шимо* позаимствовали многие элементы из

доктрины манихейства, включая и «Сутру о двух началах» (*Эр цзунь цзин*, 二宗經) [Чэнь Гаохуа 1982, с. 103]. Из этого факта китайский ученый делает вывод о наличии манихейского элемента в учении *чицай-шимо*, что, впрочем, можно поставить под сомнение: как резонно замечает Ван Цзяньчуань, автор не поясняет, почему именно «Сутра о двух началах» должна быть манихейским произведением, а отделяется заявлением, что это — «общеизвестный факт» (*чжунсо чжоучжи* 眾所周知), тогда как «Сутра о двух началах» вполне могла быть сочинением какой-либо буддийской секты [Ван Цзяньчуань 1991, с. 30].

Другим исследованием, посвященным проблеме проникновения иноземных религий (и манихейству в частности) в до-танский Китай, стала работа Лю Цуньжэня (柳存仁) «Следы зороастризма и манихейства в до-танский период» (*Танцян хосянь хэ монцзяо чжи ихэнь*, 唐前火祆和摩尼教之遺痕), опубликованная на китайском языке в 1973 году и появившаяся на английском в 1976 [Лю Цуньжэнь 1973, с. 72–76; Liu Ts'un-yan 1976, с. 3–55]. Основные положения этого исследования сводятся к тому, что автор предпринимает попытку 1) опровергнуть гипотезу Чэнь Юаня о проникновении зороастризма в Китай в VI веке и о малой степени влияния этой религии и 2) предложить новую датировку появления манихейства в Китае, подвергнув старую (время правления У Цзэтянь) критике. Оставляя в стороне первую часть, связанную с зороастризмом, обратимся ко второй. Лю Цуньжэнь выдвигает предположение, что многочисленные свидетельства официальных хроник о ряде восстаний в период с V в. по первую половину VII в., носивших явно религиозный характер, упоминают о присутствии «майтрея»-сект (*Милэцзяо*, 彌勒教), которые официальными властями нередко смешивались с манихейством; это может служить основой для гипотезы о том, что восстания проводились манихеями или как минимум были инспирированы ими. Разделяя точку зрения Сигэмацу Тосиаке относительно преимущества манихеев и *чицай-шимо*, Лю Цуньжэнь

пытается обнаружить присутствие манихейства в упоминаниях в официальных хрониках («Вэй шу» 魏書, «Бэй ши» 北史) о «князе закона света» (*минфа ван*, 明法王), «императоре закона света» (минфа хуанди, 明法皇帝), а опираясь на гипотезу Тан Чанжу (唐长孺), полагает, что термин «белые одеяния» (*бай и*, 白衣), рассматриваемый, обычно, в связи с движением «маитрейя»-сект, может обозначать манихеев, поскольку те действительно имели обычай носить белые одеяния. В целом исследование Лю Цуньжэня оценивается некоторыми исследователями как достаточно спорное, особенно в том, что касается датировки проникновения манихейства в Китай [Ван Цзяньчуань 1991, с. 31–34].

Гипотезу Лю Цуньжэня подверг критике японец Фукуи Фумимаса (福井文雅) в статье «О методике Лю Цуньжэня в “Следах зороастризма и манихейства в до-танский период”» (*Рюсондзин «То: идзэн-но сороасутакэ то маннике-но кацудо:-но кэйсэки»-ни цуйтэ-но хо:хо:рон*, 柳存仁「唐以前のソロアスタ教とマニ教の活動の形跡」についての方法論) [Фукуи Фумимаса 1977, с.771–785]. Японский автор критически оценил метод Лю Цуньжэня, в частности, сомнительное отождествление «белых одеяний» (*бай и*) с манихейством [Фукуи Фумимаса 1977, с.782–783]. К критике идей китайского исследователя позднее, в 1985 году, присоединился шведский специалист Петер Брудер (Peter Bryder) в своей монографии «Китайская трансформация манихейства: исследования китайской манихейской терминологии» [Peter Bryder 1985, с. 2]. Один из современных китайских исследователей задает вполне справедливый вопрос: почему вообще Лю Цуньжэнь считает, что эти восстания как-то связаны с манихейством? И если это так, то происходили ли они от манихеев изначально и с какого времени? На подобные вопросы пока что не получено ответа [Ван Цзяньчуань 1991, с. 34–35].

Тема уйгурского манихейства в связи с проникновением этой религии в Китай долгое время оставалась белым пятном, пока, наконец, в 1978 году

исследователем из КНР Гэн Шиминем (耿世民) была опубликована статья «Начальные сведения об манихейский церковных текстах на уйгурском языке» (Хуйгувэнь моницзяосыюань вэньшу чуши, 回鹘文摩尼教寺院文書初釋) [Гэн Шиминь 1978, с. 497–516], где анализируются обнаруженные в 1954 году китайским археологом Хуаном Вэньби (黃文弼) фрагменты манихейских монастырских и храмовых текстов, содержащих описание монастырского хозяйства, с целью пролить больше света на место манихейства в уйгурском обществе и его влияние на соседний Китай [Гэн Шиминь 1978, с. 497, 498, 505–509].

В) Третий этап: исследования 70-х по 80-е гг. XX в.

Наиболее плодотворными в плане изучения уйгурского манихейства и его проникновения в Китай оказались 80-е годы прошлого века: с 1981 по 1988 года появилось пять статей китайских авторов, посвященных данной проблеме: это статья Ай Шанляня (艾尚連)⁵; работа Линь Ушу (林悟殊)⁶; исследование Ян Шэнминя (楊聖敏)⁷; работа Чэнь Цзюньмоу (陳俊謀)⁸; и, наконец, совместная статья Ян Фусюэ (楊富學) и Нью Жуцзи (牛汝極)⁹.

По оценкам современных ученых-манихееведов, исследование Ай Шанляня, в целом выдерживая линию Пелльо-Шаванна и Чэнь Юаня, не дает новой информации, а, опираясь на уже известные источники, пытается обрисовать положения манихейства в Уйгурском каганате и при династии

⁵ «О связи манихейства с уйгурами и о его развитии при танской династии» (*Шилунь Моницзяо юй Хуйгу дэ гуаньси цзи та цзай Танчао дэ фачжэсань*, 試論摩尼教與回鹘的關係及其在唐朝的發展) [Ай Шанлянь 1981, с. 34–40]

⁶ «Социально-исторические корни принятия уйгурами манихейства» (*Хуйгу фэн Моницзяо дэ шэхуйлишигэньюань*, 回鹘奉摩尼教的社會歷史根源) [Линь Ушу 1985, с.87–99]

⁷ «О трансформации религиозной идеологии уйгуров и о проповеди манихейства» (*Шилунь Хуйгу цзунцзяо сысян дэ яньбянь юй гайцзун Моницзяо*, 試論回鹘宗教思想的演變與改宗摩尼教) [Ян Шэнминь 1985, с. 73–79]

⁸ «О распространении манихейства среди уйгуров и о его влиянии» (*Шилунь Моницзяо цзай Хуйгу чжун дэ чуаньбо цзи йи инсян*, 試論摩尼教在回鹘中的傳播及其影響) [Чэнь Цзюньмоу 1986, с. 37–42]

⁹ «Бёго-хан и манихейство» (*Моюй кэхань юй Моницзяо*, 牟羽可汗與摩尼教) [Ян Фусюэ–Нью Жуцзи 1987, с. 86–93]

Тан [Ван Цзяньчуань 1991, с. 36]. Четыре остальные работы рассматривают проблему обращения уйгуров (в частности, Бёгю-хана) в манихейство и результаты манихейской проповеди среди них. Положения всех четырех авторов можно свести к следующему: важную роль в принятии Бёгю-ханом манихейства играл тот факт, что проповедники были согдийцами, а они, в свою очередь, являлись посредниками на Великом Шелковом пути. Ян Шэнминь, кроме того, полагает, что манихейство, попав в достаточно молодой каганат¹⁰, должно было занять место отжившего шаманизма, ибо с формированием нового общества требовалась и новая идеология [Ян Шэнминь 1985, с. 77]. Ян Фусюэ и Нью Жуцзи, опираясь на фрагменты «Записи об обращении Бёгю-кагана», делают вывод о том, что принятие манихейства уйгурским господарем было делом его личной симпатии к этой религиозно-философской системе [Ян Фусюэ–Нью Жуцзи 1987, с. 89]. На вполне логично возникающий вопрос, как было принято манихейство уйгурами, Ян Шэнминь отвечает, что, несмотря на сильное сопротивление шаманизма, не желавшего сдавать без боя свои позиции пришлецу, новой вере удалось добиться серьезного прогресса (разумеется, не без помощи могущественного кагана, дававшего указ «сверху» и всячески покровительствовавшего манихейству) [Ян Шэнминь 1985, с. 79]. Линь Ушу, Чэнь Цзюньмоу и тандем Ян Фусюэ–Нью Жуцзи, наоборот, полагают, что манихейство не просто встречало на своем пути преграды, но испытало своего рода гонения (опираясь, в частности, на запись о преследованиях манихеев со стороны одного из *тарканов* — министров-советников кагана) [Линь Ушу 1985, с.95–97; Чэнь Цзюньмоу 1986, с. 39; Ян Фусюэ–Нью Жуцзи 1987, с.90].

Идея эта, в действительности, не нова: в 1940 году ее высказал японский исследователь Тасака Ко:до: (田坂興道) в своей статье «О гонениях на манихейство у уйгуров» (*Уйгуру-ни окэру Маннике хакугай ундо:*, 回鶻に

¹⁰ В отечественной исторической науке датой основания Уйгурского каганата принято считать 745 г. н.э. [Гумилев 2002, с. 413, 504; ИстВост II, с.155–156].

於ける摩尼教迫害運動) [Тасака Ко:до: 1940, с.223–232]. Современные исследователи, признавая правомочность идей Тасака Ко:до:, считают, однако, что факт конфликта уйгуров с манихеями не стоит преувеличивать, превращая его в гонения: по свидетельствам китайских летописей манихейство в этот период (вторая половина VIII в. н.э.) переживало время своего расцвета в каганате [Ван Цзяньчуань 1991, с. 38].

Публикации работ крупного китайского специалиста по манихейству Линь Ушу (林悟殊), активно начинавшие выходить с середины восьмидесятых годов прошлого века, по своей тематике охватывают целый ряд проблем, связанных как с уйгурским манихейством, так и с собственно китайским феноменом этой религии. Современный тайваньский исследователь Ван Цзяньчуань, оценивая достижения Линь Ушу в области китайского манихееведения, сравнивает его с Чэнь Юанем в том, что он внес свой вклад в публикацию новых материалов и предложил по-новому взглянуть на старые источники [Ван Цзяньчуань 1991, с. 40]. В частности, он критически подходит к выводам своих предшественников, прежде всего — Чэнь Юаня, в вопросе датировки проникновения манихейства в Китай, обнаружив в источнике, на который опирались как Пелльо–Шаванн, так и Чэнь Юань, текстологическую ошибку (впрочем, мнение Линь Ушу оспаривается некоторыми [см., например, Ван Цзяньчуань 1991, с. 39].) [Линь Ушу 1997, с.93–95]. С 1982 года почти одна за другой появились его следующие работы: «О манихейских “двух началах и трех периодах” и изучении их происхождения» (*Мони дэ эр цзун Сань цзи лунь цзи ци циюань чутань*, 摩尼的二宗三際論及其起源初探) (1982), «Происхождение найденного в Дуньхуане “Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света”» (*Дуньхуан бэнь «Мони гуанфо цзяофа илюэ» дэ чаньшиэн*, 敦煌本「摩尼教教法儀略」的產生) (1983), «Проблема датировки проникновения манихейства в Китай» (*Моницзяо жу Хуа няньдай чжиси*, 摩尼教入華年代質疑) (1983), «Мое мнение об оригинальном названии “Трактата Пелльо”»

(《Моницзяо цаньцзин и юаньмин чжи воцзянь, 「摩尼教殘經一」原名之我》 (1983), «Социально-исторические корни принятия уйгурами манихейства» (Хуйгу фэн моницзяо дэ шэхуй лиши гэньюань, 回鶻奉摩尼教的社會歷史根源) (1984), «Новые открытия манихейских источников в этом веке и обзор их изучения» (Бэнь шицзи лай моницзяо цыляо дэ синь фасянь цзи ци яньцзю гайкуан, 本世紀來摩尼教資料的新發現及其研究概況) (1984), «“Лао-цзы хуаху цзин” и манихейство» (Лаоцзы хуаху цзин юй моницзяо, 老子化胡經與摩尼教) (1984), «Феодализация манихейства в уйгурском Гаочане (Кочо) с точки зрения археологических открытий» (Цун каогу фасянь кань моницзяо цзай Гаочан Хуйгу дэ фэнцзяньхуа, 從考古發現看摩尼教在高昌回鶻的封建化) (1984), «Моя точка зрения на дату перевода на китайский язык манихейских “Гимнов”» (Моницзяо «Сябу цзань» ханьи няньдай чжи воцзянь, 摩尼教「下部贊」漢譯年代之我見) (1984), «Манихейство танского периода и центральноазиатские манихейские общины» (Тандай моницзяо юй Чжунья моницзяо туань, 唐代摩尼教與中亞摩尼教團) (1984), «Манихейство монашеского типа на юго-восточном побережье Китая в периоды правления династий Сун и Юань» (Сун Юань шидай Чжунго дуннань яньхай дэ сыюаньши моницзяо, 宋元時代中國東南沿海的寺院式摩尼教) (1985), «Сунское “учение света” (минцзяо) и танское манихейство» (Сундай минцзяо юй Тандай моницзяо, 宋代明教與唐代摩尼教) (1985), «Проблема танской и сунской “Сутры о трех периодах”» (Тан Сун «Сань цзи цзин» чжиши, 唐宋「三際經」質疑) (1985), «Чицай-шимо и манихейство» (Чицайшимо юй моницзяо, 喫菜事魔與摩尼教) (1985), «Исследование термина “мушэ”» (Мушэ као, 慕闍考) (1986), «Успешное распространение раннего манихейства в областях Центральной Азии» (Цзаоци моницзяо цзай Чжунья дицзюй дэ чэнгун чуаньбо, 早期摩尼教在中亞地區的成功傳播), «О связанности разрозненных глав “Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света”» (《Мони гуанфо цзяофа шлюэ» цань цзюань дэ чжуйхэ, 「摩尼教教法儀略」殘卷的綴

合), «Дискуссия [о том, что] индийский монастырь в Лунмэне не является манихейским монастырем» (*Лунмэнь Тяньчжун сы фэй монцзяо сы бянь*, 龍門天竺寺非摩尼教寺辯) (все три — 1986 г.), «Дискуссия [о том, что обнаруженная в] Цюаньчжоу “манихейский надгробный камень с надписью” является несторианским надгробным камнем» (*Цюаньчжоу «монцзяо мубэй ши» вэй цзинцзяо мубэй ши бянь*, 泉州「摩尼教墓碑石」爲景教墓碑石辯) (1988), «Новая находка манихейских каменных надписей в Фуцзяне, Китай» (*A new find of Manichean stone carving in Fujian, China*) (1989) (большая часть этих статей была переиздана в его же сборнике в 1987, а затем и в 1997 годах, см. [Линь Ушу 1997]).

Западные и китайские исследователи оценивают работы Линь Ушу весьма противоречиво: так, Петер Брюдер, указывая на то, что он опирается на неизвестные ранее ни китайским, ни европейским ученым источники, называет его выдающимся представителем нового китайского течения в современном манихееведении [Bryder 1989, с.17–19], тогда как китайский ученый Ван Цзяньчуань резонно замечает определенную зависимость выводов Линь Ушу от работ как «восточного блока» исследователей, в частности, Лю Цуньжэня, Тасака Ко:до:, Сигэмацу Тосиакэ, Тикуса Масааки, Чэнь Гаохуа, Исида Микиносукэ, так и западных ученых — М. Бойс, Г. Халоуна, В.Б. Хеннинга [Ван Цзяньчуань 1991, с. 50]; впрочем, продолжает он, справедливости ради необходимо отметить и вполне самостоятельные и оригинальные исследования китайского ученого, в которых он делает прямо-таки пионерские выводы: «“Лао-цзы хуаху цзин” и манихейство», «Сунское “учение света” (минцзяо) и танское манихейство», «Манихейство монашеского типа на юго-восточном побережье Китая в периоды правления династий Сун и Юань», а также статьи, связанные с идентификацией обнаруженных в Дуньхуане манихейских фрагментов [Ван Цзяньчуань 1991, с. 51].

Предельно схематизируя, ядро всех исследований Линь Ушу можно свести к постановке следующих трех вопросов: 1) кем и когда была написана (а вернее — фальсифицирована) манихейская вставка в найденный в Дуньхуане текст «Сутры о том, как Лао-цзы, отправившись на запад, обращал варваров» (*Лао-цзы шишэн хуаху цзин*, 老子西昇化胡經) и какова его связь с сунским Учением света (*минцзяо*); 2) каков характер сунского Учения света (*минцзяо*); 3) каковы дата написания трех обнаруженных в Дуньхуане манихейских текстов («Краткое изложение вероучения и обрядов Мани, Будды света», «Трактат Пелльо» и «Гимны») и их характер.

Отвечая на первый из этих вопросов, Линь Ушу сразу отвергает установленные Пелльо–Шаванном временные границы написания текста «Лао-цзы хуаху цзина» началом VIII в., а также гипотезу Фукуи Кодзюна о датировке написания вставки временем правления танского Сюань-цзуна (玄宗) под девизом Кай-юань (開元), и считает, что имеющийся в дуньхуанской версии манихейский фрагмент уже был в прежних редакциях текста; что же касается предполагаемого автора всего текста, то он, по мнению Линь Ушу, был, скорее всего, даосом (а не «камуфлирующемся» в даосские одежды манихеем, как считал Чэнь Юань), который использовал буддийскую лексику для придания большего веса своему труду, а превращение Лао-цзы в Мани (в дуньхуанской версии и в «Кратком изложении вероучения и обрядов Мани, Будды света») было делом рук манихеев более позднего периода [Линь Ушу 1997, с. 77–81]. С этой точкой зрения не согласны некоторые современные исследователи, считающие, в частности, что датировка Линь Ушу текста «Сутры» до-танским периодом не вполне обоснована [Ван Цзяньчуань 1991, с. 52].

В том, что касается сунского Учения света (*минцзяо*), под именем которого было известно манихейство, Линь Ушу, в общем, согласен с точками зрения, высказанными Чэнь Юанем, Моу Жуньсунем и Кубо Норитада (窪德忠) в его статье «Даосизм и манихейство во времена династии

Сун» (*Со:дай-ни окэру докё то маннике*, 宋代における道教とマニ教) [Кубо Норитада 1961, с.361–371], хотя и полагает, что между танским манихейством и сунским Учением света (*минцзяо*) имеются некоторые существенные отличия. Так, на основании упоминаний, содержащихся в «Записях о Фуцзяне» (*Минь шу*, 閩書) Хэ Цяюаня и в «Сун хуйяо», в частности относительно ритуалов последователей *минцзяо* и почитания имени Будды, Линь Ушу видит несомненную линию преемственности «манихейство — минцзяо». Впрочем, замечает он, имеются и два основных аспекта, в которых эти учения отличаются друг от друга, а именно: а) степень даосизации (*даохуа*, 道化 — в случае с *минцзяо* бóльшая, нежели у манихейства), и б) связь с крестьянскими повстанческими движениями [Линь Ушу 1997, с. 150]. Касательно последнего, Линь Ушу выдвигает следующее мнение: в результате гонений внутри манихейства произошел раскол — высшее духовенство (*шансэн сэньлюй*, 上層僧侶), бежав в уединенные места, со временем создало монастырскую систему (*сьюань чжиду*, 寺院制度), которая, замкнувшись на себе и на аскетической практике, собственно уже практически не оказывала никакого влияния на религиозную жизнь; напротив, верующие низшего слоя (*сясэн цзяоту*, 下層教徒), «лаики», стали активно вливаться в крестьянские повстанческие движения и принимать в них участие. Гипотеза эта, впрочем, некоторыми современными исследователями подвергается сомнению [Ван Цзяньчуань 1991, с. 53].

И только в отношении третьего поставленного им вопроса — о датировке написания обнаруженных в Дуньхуане манихейских текстов и их характере — Линь Ушу, по мнению Ван Цзяньчуаня и других исследователей, действительно оказался оригинален; именно в этом аспекте, как считает китайский исследователь, и обнаруживается его вклад в изучение манихейства в Поднебесной [Ван Цзяньчуань 1991, с. 54]. Так, в статье «Мое мнение об оригинальном названии “Трактата Пелльо”» Линь Ушу выдвигает идею о том, что текст, озаглавленный Ло Чжэньюем «Фрагментарный

трактат персидского учения» (*Босы цзяо цань цзин*, 波斯教殘經), — более известный западной науке как «Трактат Пелльо», — был написан в период правления императрицы У Цзэтянь (690–705) и, скорее всего, представлял собой вольную версию одной из семи канонических манихейских книг, а именно «Прагматейа» (греч. Πραγματεια — букв. «трактат, труд»), упоминающейся в тексте «Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света» как «*Боцзямадие*» (鉢迦摩帝夜), т.е. собственно «Прагматейа», или «Канон изъяснения и доказательства прошлых воплощений» (*Чжэнмин гоцзюй цзяоцзин*, 證明過去教經) [Линь Ушу 1997, с. 211–226].

В статье «Моя точка зрения на дату перевода на китайский язык манихейских “Гимнов”» китайский исследователь, сопоставив текст «Гимнов» с опубликованными Мэри Бойс в 60-х годах парфянскими манихейскими гимнами, пришел к выводу, что «Сябу цзань» (下部贊) вполне могут быть переводом на китайский парфянского «Хувидагмана» (Huwidagman), датировка которого колеблется между 786 и 842 гг. [Линь Ушу 1997, с. 227–238].

Изучению текста «Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света» (*Мони гуанфо цзяофа илюэ*, 摩尼光佛教法儀略) Линь Ушу посвятил три статьи. В первой из них, «О связанности разрозненных глав “Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света”», сопоставляя две части, — соответственно фрагмент Стейна (MS Stein № 3969) и фрагмент Пелльо (Collection Pelliot № 3884), исследователь приходит к выводу об их несомненной принадлежности к одному произведению и о взаимодополнении (стейновский фрагмент — начало, фрагмент Пелльо — продолжение) [Линь Ушу 1997, с. 198–203].

В статье «Происхождение найденного в Дуньхуане “Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света”» Линь Ушу подверг сомнению написанное в подзаголовке этого фрагмента сообщение о том, что манихейский епископ получил повеление от императора сделать перевод

произведения на китайский¹¹: танский император Сюань-цзун (玄宗, 712–756), считает Линь Ушу, не мог отдать такого приказа; скорее всего, для того, чтобы разобраться в сути нового вероучения, он повелел сделать краткую выкладку основных доктринальных положений этого учения. Анализируя текст «Краткого изложения...», исследователь отмечает, что предполагаемый автор всячески старался угодить вкусам августейшего «заказчика». Вывод, сделанный Линь Ушу, таков: «Краткое изложение вероучения и обрядов Мани, Будды света» — не перевод с парфянского, а самостоятельное произведение, написанное по-китайски, причем демонстрирующие авторский личный стиль [Линь Ушу 1997, с. 189–197].

Методу адаптации, выбранному предполагаемым автором «Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света», посвящена третья статья Линь Ушу, «Теория “единства [учений] трех совершенномудрых”, [используемая] в “Кратком изложении вероучения и обрядов Мани, Будды света”» («*Мони гуанфо цзяофа шлюэ*» дэ сань шэн тунъи лунь, 「摩尼光佛教法儀略」的三聖同一論) [Линь Ушу 1997, с. 204–210]. Стараясь соответствовать духовной обстановке того времени, считает Линь Ушу, автор «Краткого изложения...», учитывая господствующие позиции буддизма и даосизма, попытался синтезировать все три учения, стараясь показать соответствие манихейства двум «столпам», для чего использовал метод «единства [учений] трех совершенномудрых» (*сань шэн тунъи*, 三聖同一論), заявив в тексте, что все три учения, т.е. манихейство, учение Будды Шакьямуни и учение Лао-цзы суть единое и нераздельное целое [Линь Ушу 1997, с. 209–210].

Несмотря на то, что некоторые исследователи, признавая аргументы первых двух статей, принципиально не согласны с предположениями третьей,

¹¹ «В восьмой день шестого месяца девятнадцатого года правления под девизом Кай-юань благочестивый епископ получил высочайшее повеление сделать перевод [сего произведения] в Павильоне Собрании мудрецов» [Краткое изложение... перевод по: Schmidt-Glinter 1987, с. 69 (нем. перев.) и с. Приложения К79 (воспроизведение текста); см. также изд. Линь Ушу 1991, с. 283].

недоумеая, в частности, почему автор не учитывает такого важного с их точки зрения момента, как то, что чиновники официально называли манихейство «учением Мо-мони» (*Момони фа, 末摩尼法*), а не «учением Мани, Будды света» (*Мони гуанфо фа, 摩尼光佛法*), все признают новаторский характер исследований Линь Ушу по сравнению с учеными поколения Шаванна–Пелльо и Чэнь Юаня, отмечая глубокий подход исследователя к проблеме и использование как китайских, так и зарубежных материалов [Ван Цзяньчуань 1991, с. 56].

Примерно в это же время, с конца 70-х гг., начинается подъем интереса к феномену китайского манихейства и на западе. Наиболее видной фигурой здесь является английский исследователь китайского происхождения Сэмюэл Н.Ц. Лю (Samuel N.C. Lieu, Лю Наньцян, 劉南強). Занимаясь проблемами позднеантичной истории и контактов поздней Римской империи с Востоком, Сэмюэл Лю обратил внимание на феномен манихейства в Китае и посвятил ему несколько статей и монографий, в частности: «Старинная китайская манихейская переписка с конфуцианским ведомством при династии Поздняя Сун (1264): исследование “Цзуншоу гун цзи” Хуан Чжэня» (*A lapsed Chinese Manichean correspondence with a Confucian office in the late Sung Dynasty (1264): a study of the Ch’ung-shou-kung chi by Huang Chen*) (1977), «Полемика против манихейства как подрывного культа в сунском Китае» (*Polemics against Manichaeism as subversive cult in Sung China*) (1979), «Религия Света: введение в историю манихейства в Китае» (*The Religion of Light: an introduction to the history of Manichaeism in China*) (1979), «Несториане и манихеи на южно-китайском побережье» (*Nestorians and Manicheans on the South China Coast*) (1980), «Распространение манихейства из Персии в Рим и Китай» (*The diffusion of Manichaeism from Persia to Rome and China*) (1981), «Опровержение и гонения на манихейство в Риме и в Китае: сравнительный обзор» (*The dissuasion and persecution of Manichaeism in Rome and China: a comparative survey*) (1981), «Манихейство в Поздней Римской империи и в средневековом Китае: исторический очерк»

(Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China: a historical survey) (1985), «Новые сведения о манихействе в Китае» (New light on Manichaeism in China) (1985) и некоторые другие (более подробно смотри [Линь Ушу 1997, с. 377–378], также G. Mikkelsen, *Bibliographia manichaica: A comprehensive bibliography of manichaeism through 1996*, Turnhout 1997).

Наиболее характерными в плане методологии и гипотез автора являются две его монографии, посвященные непосредственно манихейству в Китае: «Религия Света: введение в истории манихейства в Китае», изданная в Гонконге в 1979 году, и «Манихейство в Поздней Римской империи и в средневековом Китае: исторический очерк» (Манчестер, 1985). В первой из них Сэмюэл Лю выдвигает три теории, оговариваясь, правда, в предисловии, что его задачей было не создавать новые предположения, а просто привлечь внимание научной общественности к обходимому ими факту существования китайского манихейства. Во-первых, проанализировав согдийскую переписку, Лю приходит к выводу, что до появления степных народов Согдиана была торговой артерией, важным связующим звеном в торговле с Китаем благодаря Великому Шелковому пути. Степняки перерезали эту артерию, взяв на себя прерогативы хозяев Великого пути, оттеснили согдийцев, и, следовательно, манихейские священники никак не могли сопровождать торговые караваны, а значит, и попасть в Китай именно этим путем они попросту не имели возможности [Lieu 1979, с. 14–15]. Вторая теория касается сунского наименования манихейства *минцзяо*, Религией Света, что было, по мнению автора, превентивной мерой, направленной на предотвращение недовольства китайцев названием *монцзяо* (где *Мони*, т.е. Мани, часто передавалось — особенно в конфуцианской литературе — сочетанием 魔尼 — демон-монахиня, и, разумеется, вызывало самую негативную реакцию), и представляло собой определенную ступень китаизации манихейства [Lieu 1979, с. 27]. Наконец, третья гипотеза Сэмюэла Лю основывается на том, что обнаруженная У Вэньляном манихейская стела с надписью подтверждает идентичность упоминаемой в

«Записках Марко Поло» некоей неизвестной секты в Фуцзяне с *минцзяо*, т.е. с манихейством [Lieu 1979, с. 33].

Как справедливо отмечает Ван Цзяньчуань, первая теория схожа с гипотезой Чэнь Юаня и его последователей о проникновении манихейства в Китай, хотя и отличается от идей Лю Цуньжэня, тогда как вторая возрождает идеи Шаванна–Пелльо относительно китаизации этого религиозно-философского учения [Ван Цзяньчуань 1991, с. 44]. В своей другой монографии «Манихейство в Поздней Римской империи и в средневековом Китае: исторический очерк» Лю подкорректировал эту свою точку зрения. Что касается третьей теории, то она, в общем и целом, созвучна идеям Л. Ольшки о посещении Марко Поло общины манихеев в Фуцзяни [Lieu 1985, с. 180–181, 256–257, 263]. Новаторство Сэмюэла Лю проявилось, прежде всего, в использовании новых источников: во-первых, это упоминание о *минцзяо* в «Записях речей бессмертных [и сделанные в] Хайнани Бо [Юйчанем]» (*Хайцун Бо чдоэньжэнь юйлу*, 海瓊白真人語錄) даоса Бо Юйчяня (白玉蟾, наст. имя Гэ Чжаньюй, 葛長庚) [Lieu 1985, с. 250], во-вторых — заметка о *минцзяо* в разделе «Католицизм» (*тяньчжусцзяо*, 天主教) собрания записей автора XVII века Тань Цяня (談遷) «Цзаолинь цзацзу ицзи» (棗林雜俎義集) [Lieu 1985, с. 264]. Впрочем, как отмечает Ван Цзяньчуань, первый текст, представляющий собой ответы даоса на вопросы ученика, в которых он объясняет отличие даосизма от *минцзяо*, мало может помочь в исследовании китаизации манихейства, поэтому в смысле новизны на долю Сэмюэла Лю остается только «Цзаолинь цзацзу ицзи» [Ван Цзяньчуань 1991, с. 44].

Далее, заслуга Лю видится в том, что он, критически проанализировав предположения некоторых предшественников, предложил следующие идеи: 1) датой проникновения манихейства в Китай следует считать первые годы господства императрицы У Хоу (У Цзэтянь), т.е. ближайшие несколько лет после 684 г.; 2) имевшее место в правление династии Поздняя Лян (907–923) восстание «мони» (末尼) связан с манихеями; 3) между Фан Ла, *чицай-шимо*

и манихейством существовала тесная связь; 4) была она также и между манихейством и различными религиозными течениями сунского периода (типа *Байюнь цай* 白雲采 — Общество Белого облака, *Байлянь цай* 白蓮采 — Общество белого лотоса, различными даосскими сектами); 5) связь *минцзяо* (манихейства) и династии Мин (гипотеза, объясняющая гонения на манихеев-*минцзяо* при Минах тем, что первые якобы преступно узурпировали название династии — Мин 明, «Сияющая, блистательная») [Lieu 1985, с.189, 222–223, 233–234, 238–243, 261]. И если, как считают современные исследователи, первые две идеи можно признать оригинальными, в силу их нового взгляда на раннюю историю манихейства в Срединной Государстве, то третья, четвертая и пятая теории испытали на себе явное влияние идей Тикуса Масааки [Ван Цзяньчуань 1991, с. 45].

Еще одним новым словом в изучении китайского манихейства стал выборочный терминологический анализ, который Сэмюэл Лю провел, используя как западные (греческие, латинские), так и восточные (кроме китайских еще и парфянские) источники. Во-первых, он идентифицировал фигурирующее в китайских текстах слово *дянь на у* (電那勿) с парфянским *dinawariyah*, т.е. «чистые» — один из рангов в манихейской церкви. Именно с ними, по его мнению, тесно связано проникновение манихейства в Китай [Lieu 1985, с.179]. Во-вторых, упоминаемый в «Записях о Фуцзяне» (*Минь шу*, 閩書) *хулу фаши* (呼祿法師), фигурирующий в «Кратком изложении вероучения и обрядов Мани, Будды света» как *хулу хуань* (呼嚕喚), был определен как персидский *xrw'hw'n*, «проповедник» [Lieu 1985, с.221]. Упоминаемый в «Сун хуйяо» праздник, справляемый членами *чицай-шимо* весной, Лю определил как манихейский Праздник Бемы (празднуемый в февраль-марте) [Lieu 1985, с.235]. Тот персонаж, который сунский ученый Лу Ю (陸遊) описывает как «Будда крови» (*сюэ Фо*, 血佛), «Будда костей» (*зу Фо*, 骨佛), которому поклоняются последователи *минцзяо*, это никто иной, по мнению Сэмюэла Лю, как Иисус Страдающий (Jesus Patibilis) западных

источников, правда в «буддизированном» (buddhicised) варианте, т.к. в согдийских текстах эта номенклатура передается как *Buddha gotra*; в китайских манихейских «Гимнах» он также именуется «Иисус плоти и крови» (*Ишу жоусюэ, 夷數肉血*) [Lieu 1985, с.246]. С последним утверждением не согласен, в частности, Ван Цзяньчуань [Ван Цзяньчуань 1991, с. 46]. На вопрос о влиянии китайского окружения и китайской культуры на манихейство Сэмюэл Лю отвечает отрицательно: он считает, что манихейство в Китае сохранило тождественность самому себе (self-identity), осталось чистым манихейством и не претерпело никакой китаизации (sinization) [Lieu 1985, с.217, 235, 236, 240–243, 261].

Анализируя вышеуказанные термины, Лю во многом опирается на работу шведского исследователя Петера Брюдера (Peter Bryder) «Китайская трансформация манихейства: исследование китайской манихейской терминологии» (The Chinese transformation of Manichaeism: a study of Chinese Manichean terminology) (1985). Рассматривая три основных манихейских источника на китайском, («Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света», «Трактат Пелльо» и «Гимны»), он анализирует и сопоставляет названия божеств в китайском и в иранском вариантах, и, поставив вопрос о том, тождественен ли китайский вариант иранскому, отвечает утвердительно. Другой проблемой, поднятой шведским ученым, оказался принцип тождественности (principle of identity) в манихействе и в буддизме школы *ми-цзун* (яп. Сингон, 密宗): в результате сопоставления, Брюдер приходит к мысли о близости Будды Вайрочаны с манихейскими персонажами; впрочем, считает он, говорить о заимствовании у буддистов не представляется разумным, поскольку ко времени активной деятельности секты *ми-цзун* основные манихейские произведения уже были переведены на китайский язык [Bryder 1985, с. 127]. Основным недостатком данной работы некоторые исследователи считают слабую проработанность вопроса о датировке написания манихейских китайских текстов и их характере [Ван Цзяньчуань 1991, с. 48].

С середины восьмидесятых годов прошлого столетия появился ряд статей, посвященных исследованию манихейства в пров. Фуцзянь: среди них можно отметить статью Чжуан Вэйцзи (莊為璣) «Первичное исследование манихейства в Цюаньчжоу» (*Цюаньчжоу монизма чутань*, 泉州摩尼教初探) (1983), в которой автор предпринял попытку исследовать корни цюаньчжоуского манихейства и условия его существования. В результате исследования, исходя из исторического факта активного торгового морского обмена в Фуцзяни в танский период и из наличия манихейского храма на холме Хуабяо, Чжуан Вэйцзи пришел к выводу, что в Цюаньчжоу манихейство могло прийти морским путем [Чжуан Вэйцзи 1983, с.78–79]. Эта гипотеза сразу вызвала критику со стороны Линь Ушу, а также Сэмюэля Лю, который противопоставил сразу несколько контраргументов: а) согласно свидетельству «Записей о Фуцзяни» (*Минь шу*), манихейство пришло туда из Центральной Азии; б) фуцзяньские манихеи пользовались той же терминологией, что и их собратья на севере Китая, следовательно, приди они с моря, то пользовались бы своими собственными переводами терминов; в) ко времени активизации морской торговли между Персидским Заливом и Китаем в Месопотамии среди манихеев уже не оставалось таких горячих и пламенных проповедников-миссионеров как Аддай или Мар-Аммо [Линь Ушу 1997, с.141–155; Lieu 1985, с. 257].

В 1985 году Хуан Шичунь (黃世春) выпустил статью под названием «Обнаруженная в цзиньцзянском храме в Фуцзяни черная глазурованная тарелка [с надписью] “Общество религии Света”» (*Фуцзянь Цзиньцзян цаоань фасянь «минизма хуй» хэй ю вань*, 福建晉江發現「明教會」黑釉碗), в которой выдвинул предположение, что данная тарелка имеет непосредственное отношение к столовым приборам манихеев сунского периода и, следовательно, цзиньцзянский храм мог быть цитаделью (*цзюйдянь*, 據點) последователей *минизма* в период правления династии Сун (960–1279), более того, по всей видимости их было много и они вели

достаточно активную деятельность, коль скоро у них была целая мастерская по изготовлению посуды [Хуан Шичунь 1985, с. 73].

Чэнь Чанчэн (陳長城) написал в 1988 году статью «Манихейская стела с надписью, обнаруженная в Ханьцзяне, Фуцзянь» (*Фуцзянь Ханьцзян фасянь моницзяо бэйкэ, 福建涵江發現摩尼教碑刻*), представляющую собой доклад автора об обнаруженной в июне 1988 года в Ханьцзяне (Фуцзянь) каменной стеле, содержащей манихейский текст: «Чистый Свет, всемогущая мудрость, непревзойденная совершенная истинность, Мани — Будда света» (*цинцзин гуанмин, дали чжисхуй, ушан чжичжэнь, Мони гуанфо, 清淨光明, 大力智慧, 無上至真, 摩尼光佛*); Чэнь Чанчэн выдвинул следующую версию датировки этой стелы: не раньше 1315 года и не позднее 1369 [Чэнь Чанчэн 1988, с. 117–118]. Учитывая тот факт, что материальные свидетельства деятельности манихейства в Фуцзяни в период правления династии Юань крайне редки, то эту стелу можно считать бесценным подарком истории [Ван Цзяньчуань 1991, с. 58].

Г) Четвертый этап: с 90-х до настоящего времени

Конец XX века в области изучения феномена китайского манихейства характеризуется отходом от глобального исследования и переходом к изучению частных: терминологических параллелей, разработки новых источников, компаративистского изучения китайского манихейства и его восточных (центральноазиатских) и западных (преимущественно эллинизированных) «собратьев».

Исследования, опять-таки, ведутся «двуполярно», т.е. в китайском манихееведении пока еще сохраняется дифференциация на «восточное» направление (представленное, большей частью, исследователями из КНР) и «западное» (США, Бельгия, некоторые тайваньские ученые), хотя по сравнению с предыдущим этапом наблюдается меньшая разобщенность, особенно в связи с учреждением в 1990 году Международной Ассоциации

манихейских исследований (International Association of Manichean studies, IAMS) и появлением журнала по данной дисциплине (Manichean studies newsletter), что, несомненно, позволяет вести более скоординированную работу исследователей со всего земного шара.

Из работ, появившихся в 90-е годы особенно следует отметить монографию Ван Цзяньчуаня (王見川) «От манихейства к религии света (минцзяо)» (*Цун моничзяо дао минцзяо, 從摩尼教到明教*) (1991), где автор не только дает критический обзор предшествующих исследователей, но и предлагает совсем по-новому взглянуть на узловые проблемы данного вопроса: уйгурское манихейство, его влияние на проникновение этой религии в Китай, период гонений на манихейство в Китае, связь манихейства с повстанческими движениями, отношение к манихейству сфабрикованного «Канона о том, как Лао-цзы обращал варваров» (*Лаоцзы хуаху цзин*), положение при династиях Юань и Мин, поднимается вопрос об адаптации манихейства в Поднебесной [Ван Цзяньчуань 1991].

В 1997 году был переиздан (в дополненном варианте) сборник статей Линь Ушу «Манихейство и его распространение на Восток» (*Моничзяо цзи ци цун цзянь, 摩尼教及其東漸*), в который помимо уже упоминавшихся работ включены издания трех основных манихейских текстов («Краткое изложение учения и обрядов Мани, Будды света», «Трактат Пелльо» и «Гимны») с подробным текстологическим анализом с учетом последних исследований как китайского манихейства, так и его восточных (согдийские, парфянские, коптские тексты) и западных аналогов [Линь Ушу 1997].

Сэмюэл Лю издал собрание своих статей о китайском и центральноазиатском манихействе в 1998 году под заглавием «Манихейство в Центральной Азии и Китае» (*Manichaeism in Central Asia and China*), куда помимо уже публиковавшихся работ («Старинная китайская манихейская переписка...», «Полемика...», «Несториане и манихеи...») вошли исторический очерк изучения манихейства на Шелковом Пути (Турфанские экспедиции, находки в Дуньхуане, статьи по манихейской архитектуре в

Алчи, Фуцзяне) и рабочий каталог опубликованных манихейских рукописей [Lieu 1998].

В девяностые годы прошлого столетий появился ряд работ исследователей из КНР, посвященных проблеме манихейства вообще и его китайского варианта в частности. В 1992 году была издана капитальная (почти полторы тысячи страниц!) работа китайских религиоведов Ма Сиша (馬西沙) и Хань Бинфана (韓秉方) «История китайских народных религий» (*Чжунго миньцзянь цзунцзяо ши*, 中國民間宗教史), в которых манихейству посвящено более семидесяти страниц и дан достаточно полный анализ манихейства в Китае, хотя, в целом, авторы разделяют позицию Линь Ушу, в частности в том, что касается времени проникновения этого религиозно-философского учения в Среднюю Империю и его последующего влияния на народные религии [Ма Сиша, Хань Бинфан 1992, с. 70–102].

Кроме этого были опубликованы статья Юй Ваньли (虞萬里) по хронологии манихейских китайских текстов¹², историко-культурологический обзор Гун Фанчжэня (龔方震)¹³, а также цикл статей Жуй Чуаньмина (芮傳明)¹⁴ и Ма Сяохэ (馬小鶴)¹⁵.

¹² «Новое исследование даты написания дуньхуанских манихейских “Гимнов”» (*Дуньхуан монцзяо «Сябу цзань» себэнь няндай синь тань*, 敦煌摩尼教「下部贊」寫本年代新探) [Юй Ваньли 1995].

¹³ «Иранская культура, привнесенная с распространением манихейства» (*Монцзяо чуаньжэ содайлай дэ Илан вэньхуа*, 摩尼教傳入所帶來的伊朗文化) [Гун Фанчжэнь 1995].

¹⁴ «Анализ процесса распространения манихейства в эпоху Тан» (*Тандай монцзяо чуаньбо гочэн бяньси*, 唐代摩尼教傳播過程辨析) [Жуй Чуаньмин 1998], «О верованиях цзяннаньских *чицай-шимо* эпохи Сун» (*Лунь Сундай Цзяннань «чицай-шимо» синьян*, 論宋代江南之「吃菜事魔」信仰) [Жуй Чуаньмин 1999 а], «Исследование термина “природа Будды” в манихействе» (*Монцзяо «фосин» таньтао*, 摩尼教「佛性」探討) [Жуй Чуаньмин 1999 б], «Филологический анализ обнаруженных в манихейской литературе [терминов] “корабль” и “кормчий”» (*Монцзяо вэньсянь соцзянь «чуань» юй «чуаньчжэу» каоши*, 摩尼教文獻所見「船」與「船主」考釋) [Жуй Чуаньмин 1999 в].

¹⁵ «Исследование [термина] “Мани, Будда света”» (*Мони гуанфо као*, 摩尼光佛考) [Ма Сяохэ 1999 а], «Исследование термина “князь великого врачевства” в манихействе, христианстве и буддизме» (*Монцзяо, цзидуцзяо, фоцзяо дэ «даи ван» яньцзю*, 摩尼教、基督教、佛教中的「大醫王」研究) [Ма Сяохэ 1999 б], «Исследование понятия “врачевство великого закона” в манихействе» (*Монцзяо цзунцзяо фукао дэ «дафа яо» яньцзю*, 摩尼教宗教符號「大法藥」研究) [Ма Сяохэ 1999 в], «Исследование понятия “чудесные ризы” в

Помимо вышеупомянутых работ о китайском манихействе существует великое множество всякого рода энциклопедических статей, перечисление которых будет в данном случае лишним, поскольку найти их не представляет труда (особенно с учетом вышедшей в 1997 году «Полной библиографии по манихейству до 1996 года» Гуннера Миккельсона¹⁶ и возможностей поисковых систем сети Интернет). Упомянем лишь о весьма интересной работе, вышедшей в 2003 году в нидерландском издательстве «Brill Academic Publishers», «Народные религиозные движения и еретические секты в китайской истории» (Popular religious movements and heterodox sects in Chinese history) Хуберта Зайверта (Hubert Michael Seiwert) в соавторстве с упоминавшимся выше китайским специалистом по народным религиям Ма Сиша (馬西沙), в которой также уделено внимание анализу манихейства в Китае, проблеме датировки его проникновения в эту страну, месту в китайском социуме и влиянию на «инославные» (heterodox) народные секты [Seiwert 2003, с. 153, 167, 189–190, 192, 195–196, 210].

Несколько слов необходимо сказать об изучении феномена китайского манихейства в нашей стране. К сожалению, сколь либо, полного исследования, посвященного именно китайскому варианту этого учения, пока еще не появилось, (данная работа представляется первым в отечественной синологии и религиоведении конкретно направленным исследованием), но нужно отметить, во-первых, очерк одного из первых российских китаистов о. Палладия (Кафарова) «Старинные следы христианства в Китае по китайским источникам» (переизданный 2001 году в журнале «Китайский благовестник») [Кафаров 1877/2001, с. 36–82], который,

манихействе» (Моницзяо цзунцзяо фухао дэ «мяо и» яньцзю, 摩尼教宗教符號「妙衣」研究) [Ма Сяохэ 1999 г], а также в соавторстве с Жуй Чуаньмином — «Исследование манихейского [термина] “воздавать почести солнцу, а ночью почитать луну”» (Моницзяо «чаобай жи е бай юэ» яньцзю, 摩尼教「朝拜日夜拜月」研究) [Ма Сяохэ, Жуй Чуаньмин 1999 д1, д2].

¹⁶ Mikkelsen, Gunner. Bibliographia manichaica: a comprehensive bibliography of manichaeism through 1996. Turnhout 1997.

кстати, упоминают в своей классической работе Шаванн и Пелльо [Chavannes, Pelliot 1911, 1913, с. 169, 170 etc.] и который, хотя и посвящен другому вопросу, достаточно подробно (для того времени) освещает историографическую проблему манихейства в Китае, и, во-вторых, написанную В.В. Малявиным главу «Духовная культура» в авторской монографии «Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.)», в которой, хоть и кратко, но достаточно информативно для неспециального исследования, описана история манихейства в Китае и дан краткий анализ отношений учения Мани и официальных китайских властей с учетом достижений современных европейских (Жерне, Шаванн, Пелльо) и китайских (Чжу Жуйси) исследователей [Крюков, Малявин, Софронов 1979, с. 182–184]. В остальном же, кроме двух вышеперечисленных работ (и то общего, неспециального характера), конкретных исследований, посвященных проблеме манихейства в Китае, анализу эволюции (по мнению некоторых исследователей — деградации) ее учения и отношений с официальными властями, в нашей науке, к сожалению, нет. Данной работе предстоит хоть в какой-то степени восполнить этот пробел.

Историографический обзор свидетельствует о том, что в XX в. изучение манихейства стало одной из важных научных проблем зарубежного востоковедения, в частности, синологии. В этом смысле налицо отставание отечественного китаеведения.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК РАСПРОСТРАНЕНИЯ МАНИХЕЙСТВА

§1. Мани: личность основателя манихейства.

Источники в большинстве своем сильно расходятся по вопросу о дате рождения Мани, что заставило различных исследователей (В. Хеннинга, С. Тагизаде, А.-Ш.Пюэш, О.Клима и др.) всерьез заняться изучением и сопоставлением сведений, приводимых различными источниками. Впрочем, в результате изучения этого вопроса стала очевидна относительно точная дата рождения основателя манихейства: 14 апреля 216 года (по китайским источникам «8-го дня 2-й луны», что соответствует месяцу *нисан*). К этому времени парфянская держава уже не представляла собой сколь либо централизованного государства. На окраинах и в коренных иранских областях «сидели полунезависимые, а порой и полностью самостоятельные правители» [ИстВост Т.2., с. 23]. В 20-е годы III в. н.э. к борьбе с внешним врагом Ирана — Римом — присоединилась и внутренняя смута: восстание тогдашнего правителя провинции Парс Арташира, сына Папака и внука Сасана, против последнего представителя династии Аршакидов — Артабана V (период смуты приходился на 227–229 гг.). В результате этого восстания парфянский престол заняла Сасанидская династия. Отличительной особенностью этого периода является религиозный плюрализм (наряду с зороастризмом сосуществовали христианство и различные христианские секты, гностицизм, митраизм, иудаизм и даже буддизм). Все это, несомненно, создавало «благоприятную почву для формирования синкретического религиозного мировоззрения, подобного манихейству» [Смагина 1998, с. 18].

Мани родился в Вавилонии, в семье последователя элхасаитского учения по имени Патик. Относительно более точного места рождения Мани источники также расходятся (например, ал-Бируни, ан-Надим и Феодор бар

Конай называют три разных места), но все исследователи сходятся в том, что местом рождения Мани была Вавилония. Нужно отметить, что в некоторых источниках (в частности, в китайских) отцу (иногда и матери) приписывается царское происхождение, хотя большинство исследователей оспаривает это, полагая, что подобная «романтизация» образа Мани является позднейшей интерполяцией, и замечая по этому поводу, что царское происхождение приписывалось и другим основателям мировых религий: например, Будде и Иисусу Христу. Однако, судя по всему, ничто не указывает на реальность подобного представления, поскольку Мани был рожден в небольшом селении и «вел скитальческую жизнь бродячего проповедника» [Смагина 1998, с. 19].

В возрасте приблизительно четырех лет Мани был приведен отцом в иудейско-христианскую общину элхасайтов, отличавшихся аскетическим образом жизни, проповедью безбрачия и вегетарианства. В этой общине Мани прожил до 24 лет. Именно тогда на него снизошло озарение (хотя, по некоторым версиям, первое озарение посетило его в возрасте 12–13 лет): ему явился небесный «близнец», божественный двойник, сообщивший ему, что он призван принести в мир настоящую, изначальную религию универсального характера. Его проповедь была встречена единоверцами весьма враждебно (по одному из преданий старейшины избили его и оттаскали за волосы), в результате чего он был вынужден покинуть общину (к нему присоединились его отец и еще двое его товарищей).

Так началась его миссионерская деятельность. Сначала они направились в сторону Селевкии (Ктесифона), затем на север — по видимому, в Армению, оттуда в Северную Индию, а затем — обратно в Иран. Это путешествие, продлившееся два года (240–242), принесло Мани новых последователей и стимулировало его к написанию нескольких книг (хотя некоторые исследователи, например, Е. Смагина, сомневаются в этом, приводя тот аргумент, что для написания книг необходимо постоянное пребывание на одном месте, чего нельзя сказать о Мани и его учениках). К

этому времени умирает Арташир и к власти приходит его сын Шапур I. Мани, возлагая на веротерпимость последнего «больше надежд, чем на благосклонность» его отца [Смагина 1998, с. 22], приходит ко двору нового правителя и произносит проповедь; некоторые исследователи соотносят ее со днем коронации Шапура I. Проповедь Мани была принята на удивление благосклонно, более того, новый царь наделил проповедника охранной грамотой, позволявшей проповедь его учения во всех областях империи.

Но, несмотря на то, что Мани довольно долгое время проповедовал при дворе Шапура (приблизительно с 243 по 253 гг.), последний охладел к нему (не без влияния зороастрийского жречества [Луконин 1966]) и Мани был вынужден покинуть двор правителя. В этот «придворный» период Мани написал единственную книгу на среднеперсидском языке — «Шапуракан», посвященную изложению основ своей доктрины непосредственно самому Шапуру I. После разрыва отношений с царем Мани предпринимает второе длительное путешествие — в Индию.

В 273 году Шапур I умирает и на трон восходит его сын Ормизд, процарствовавший не больше года, но благосклонно отнесшийся к Мани и его учению. В это время Мани совершает путешествие в Ассирию и предположительно доходит до Армении.

Однако после смерти Ормизда к власти приходит его брат Бахрам I, ревнитель зороастризма, задержавший Мани и бросивший его в темницу (вероятно, по оговору зороастрийских жрецов). Пробыв в тюрьме примерно месяц, забитый в колодки и закованный в цепи, Мани умирает (существуют различные версии его смерти); наиболее достоверная дата — 20 марта 276 года. Его тело посмертно было подвергнуто обезглавливанию и после этого отдано ученикам.

§2. Религиозная система Мани

Обычно реконструкция вероучения Мани основывается как на первоисточниках (о которых речь пойдет ниже), так и на сведениях авторов антиманихейской направленности. У последних манихейское учение изложено более систематично и сжато.

А) Манихейский канон

Манихейский канон составляют семь книг, написанных по преданию самим Мани на арамейском языке (исключение составляет упоминавшийся выше «Шапуракан», составленный на среднеперсидском). Ни одна из приводимых в перечне книг не дошла полностью, а сохранилась лишь во фрагментарном состоянии. Обычно манихейский канон перечисляется в следующем порядке:

I. «Живое евангелие» — основной труд по манихейской космогонии (в китайском варианте — «*Да ин лунь*, в переводе значит «Канон премудрости, постигающей корни всего сущего»);

II. «Сокровищница (либо: «Сокровище») жизни», посвященная очищению света от мрака в душе человека и носящая сотериологический характер (в китайском варианте — «*Сюнъ ти хэ*, в переводе значит «Канон сокровища чистой жизни»);

III. «Прагматейя» (греч. «Трактат»), содержание которой остается неизвестным, т.к. от этого труда не сохранилось никаких цитат или фрагментов (в китайском варианте — «*Бо цзя ма ди е*, в переводе значит «Канон изъяснения и доказательства прошлых воплощений»);

IV. «Книга таинств» носит экзегетический и полемический (против еретика Вардесана) характер (в китайском варианте — «*А ло цзань*, в переводе значит «Канон-сокровищница тайного учения»);

V. «Книга исполинов», являющаяся одной из версий ветхозаветного апокрифа «Книги Еноха» (в китайском варианте — «Цзюй хуань», в переводе значит «Канон исполинов»);

VI. «Послания» Мани к различным лицам, содержащие толкования и ответы на различные вопросы (в китайской версии, вероятно, «Ни ванцз», в переводе значит «Канон-сокровищница уставов», еще она называется «Канон-сокровищница исцеления»);

VII. «Псалмы» (в китайском варианте — «А фу инь», в переводе значит «Канон гимнов и обетов»).

Кроме этого «семикнижия» существовали и другие книги: упомянутый выше «Шапуракан», книга «Ардханг» («Образ»), содержащая иллюстрации самого Мани к разным положениям вероучения (возможно идентифицировать его с упоминаемым в «Кратком изложении...» «Да мэнь хэ и», в переводе значит «Скрижаль двух великих начал»). Дошли до нас и фрагменты некоторых малоизвестных и не упоминаемых ересеологами книг: коптские «Главы» («Кефалай»), «Гомилии», тюркский «Хвастванифт» и др.

Б) Краткий очерк учения Мани. Иерархическая структура. Манихейская эртология¹⁷

Реконструкция учения Мани разными исследователями осуществляется по разным источникам (Е. Смагина, например, реконструирует учение на основе сведений из коптских рукописей), однако наиболее систематичным и точным считается «Книга схолий» несторианского епископа Феодора бар Кони [Lieu 1985, 9], поскольку она составлена на сирийском языке и ближе всего стоит к исходной версии (т.к. Мани писал на арамейском диалекте Вавилонии).

Как гласит «Краткое изложение учения Мани Будды света» [Линь Ушу 1997, 285], «изначально различаются два начала. Тот, кто стремится уйти от

¹⁷ Эртология (от. греч. *ἑορτή* — празднество) — учение о религиозных празднествах.

мира, должен знать о Свете и Мраке [как о двух] началах», сущности которых полностью отличны друг от друга. Далее, он должен знать, что существует три периода: изначальный, средний и грядущий. Итак, космическая «драма» с участием двух начал разыгрывается в рамках трех этих времен.

В Изначальное время, когда еще не было ни неба, ни земли, существовали только два начала — доброе (обитающее в области Света и именуемое Отцом Величия) и злое (пребывающее в Области Тьмы и называемое Властителем Мрака). Отец Величия обладает божественными качествами и его престол окружают двенадцать Эонов (божественных эманаций), разделенных на три группы по четыре Эона. От них исходят Эоны Эонов, всего числом 144. В качестве супруги Отца Величия выступает Живой Дух, вдыхающий жизнь в Область Света, состоящую из пяти элементов (воздух, ветер, свет, вода и огонь).

Областью мрака, изрезанной впадинами и пещерами и отравленной дыханием смерти, повелевает Владыка Тьмы, персонификация злого начала. Область поделена на пять миров — мир дыма, населенный двуногими демонами, мир огня — четвероногими, мир ветра — крылатыми, мир воды — плавающими и мир тьмы — пресмыкающимися. Каждый из этих миров (ср. буддийский миры духов-прета, скотов и пр.) управляется архонтом-правителем, имеющим облик соответственно демона, льва, орла, рыбы и дракона. Наименование «Владыка Тьмы» служит общим обозначением этих пяти архонтов (некоторые источники описывают его как «пятиобразное» существо с головой льва, телом дракона, хвостом рыбы, крыльями птицы и ногами осла). В целом, злое начало символизирует Материю.

Необходимо заметить, что топография двух областей (тьмы и света) вертикальная: свет вверху, тьма внизу. Область света простирается на север, запад и восток (и, соответственно, вверх), тогда как Область мрака занимает юг и низ. Жизнь Области мрака представляет собой беспорядочное движение, в результате которого демоны одного из миров Области мрака увидели

Область света и возжелали смешаться со светлым началом. Вся Материя, обозначаемая как силы Тьмы, устремилась к Области света. Этим нападением было начато Среднее, т.е. настоящее время.

Для отражения натиска Материи Отец Величия производит из себя¹⁸ группу божеств (эвокаций); первой эвокацией является Матерь Света, вызывающая, в свою очередь, Первочеловека, с его сыновьями — Воздухом, Ветром, Светом, Водой и Огнем (т.е. пятью составляющими элементами Области Света, находящимися в бинарной оппозиции подобным же элементам Области мрака). Облачась в эти пять эманаций, как в доспехи, Первочеловек спускается в захваченную силами тьмы область и вступает с ними в схватку. В схватке Первочеловек теряет свои доспехи-эманации, взывает к Отцу Величия, и тот посылает ему Живого Духа. Результатом этого призыва и ответа становится еще одна пара эманаций — божества Зов и Ответ.

Оттеснив Тьму-материю, Первочеловек сам «заражается» ею, в результате чего возникает необходимость своеобразного «апокатастасиса», т.е. очищения и восстановления изначальной и нарушенной в результате соприкосновения с мраком-материей гармонии в Первочеловеке (=человечество). Для совершения этого апокатастасиса Живой Дух начинает отделять «зараженные» тьмою световые частицы, в процессе чего (ср. отделение света от тьмы в библейском описании космогонии) он созидает небеса и землю. Для охраны своего творения Живой Дух устанавливает пятерых стражей, несущих свою «службу» в вертикальном порядке: область небес охраняется Светодержцем, три нижние части — Царем Чести, архонтов земли блюдет Адамас, колеса стихий приводит в движение Царь Славы, землю на своих плечах несет Омофор-Атлант.

¹⁸ Эвоцирует, по терминологии С.Лю [Lieu 1985, 11], т.е. призывает из себя (от лат. *evocatio* — буквально «призывание из, вызывание»), т.к. согласно манихейской доктрине божество не столько испускает эманации (как в гностицизме), сколько призывает (эвоцирует) их из себя.

Дабы начать восхождение частиц света обратно к себе, Отец Величия посылает еще одну свою эвокацию, Третьего Посланца, увидев которого, архонты (олицетворяющие силы Мрака) исполнились вожделения и захотели создать такое же божество. Впрочем, даже зачав (в некоторых источниках архонты представлены двупольными), они смогли породить безмозглых «выкидышей». Желая воспрепятствовать освобождению частиц света, Владыка Мрака производит двух демонов: Ашкалуна (Сакла) и Небруэль (Нимроэль). Собрав светоносное семя, находившееся в «выкидышах», Ашкалун и Небруэль совокупились и породили Адама и Еву. Адам, являясь микрокосмом, представляет собой аналог миру, в котором имеет место смешение света и тьмы, добра и зла.

Во имя спасения божественной природы души Адама к нему посылается Иисус Света (в сирийской версии), просвещающий и наставляющий человека, давая ему заповеди (среди которых, между прочим, и запрет на деторождение: порождая детей, по учению Мани, человек рассеивает сконцентрированные в нем частицы света). Итак, Материя-тьма (=тело) является оковами и злейшим врагом души, олицетворяющей свет. Идет борьба Света и тьмы в самом человеке, который может спастись только следуя наставлениям божественного посланца-Нуса (Ума, Иисуса Света, затем самого Мани).

Финальный момент космической драмы, Последнее, будущее время носит эсхатологический характер. После окончательного отделения света от тьмы война прекратится и оба начала займут свое исходное, независимое друг от друга положение (в «Кратком изложении...» это звучит так: «истина и ложь вернутся к [своим] истокам: свет вернется к Великому Свету, а тьма также вернется к Древнему Мраку. Два [эти] начала восстановятся, оба вернутся [к своему изначальному состоянию]»). Вот вкратце очерк манихейской доктрины. Как можно видеть, она носит эклектический характер, содержит и переработав в себе элементы гностицизма, христианства, буддизма и зороастризма, и представляет собой, как было отмечено выше,

синкретическое учение, разнородные элементы которого «складываются в целостную, непротиворечивую систему» [Смагина 1995, 94].

Структура манихейской общины копирует до некоторой степени структуру общины элхаситов [Смагина 1995, 93]: верующие делятся на две категории — условно их можно назвать «духовенством», выбираемым в руководители манихейской церкви, и «лаиками»¹⁹, составляющими основное ядро верующих. Манихейская иерархия, реконструируемая, преимущественно, по турфанским текстам, следующая: во главе стоит Учитель (ученик Мани), затем следует чин епископа (общее число манихейских епископов — 72), после него — пресвитеры (около 360), затем — избранники (как справедливо отмечает отечественный исследователь Е.Б. Смагина, «избранники», собственно говоря, были скорее не отдельным рангом, а особым статусом, куда могли входить как мужчины, так и женщины; они представляли собой своеобразное манихейское монашество, связанное различными обетами^и — в том числе и обетом безбрачия, — и занимавшееся как' ἐξουήν молитвами, перепиской книг, часто проповедями и миссионерством [Смагина 1998, с. 34]) и, наконец, «слушатели», рядовые верующие, которым разрешалось иметь семью (дозволялся моногамный брак), обладать имуществом и заниматься мирскими делами. Круг запретов был невелик: табу^{и провались!} (были) убийство (как животных, так и человека) и употребление вина. «Избранники» выполняли роль «божественных посредников», отправляя таинства, следя за выполнением предписанных заповедей и выступая в качестве исповедников «слушателей», тогда как «слушатели» «обслуживали» их. Собственно, согласно манихейской доктрине, «слушатель», будучи погружен в греховный материальный мир, не может спастись от цепи перерождений, как и не имеет возможности «спасать» души других, не являясь ни исповедником, ни миссионером. Единственная положительная функция «слушателей» милостыня манихейской церкви-общине, соблюдение заповедей (см. выше) и

¹⁹ Лаики (от. греч. λαϊκοί — простой народ) — простые, рядовые верующие.

содержание «избранников». После смерти, по представлениям манихеев, души «избранников» сразу вознесутся в Область Света и займут там должное место в почете и славе, а души «слушателей» вынуждены будут пройти круг реинкарнации, воплотившись сперва в тела животных, а затем — растений, и только потом — в тела «избранников». Не-манихеев ждет вечное проклятие.

Сведения по манихейской эртологии, к сожалению, крайне скудны. Из празднеств наиболее известен Праздник Бемы²⁰. Исследователи, реконструируя манихейскую литургию, отмечают, что Бема представляла собой пятиступенчатое возвышение в святилище, на котором при жизни восседал сам Мани во время своих проповедей. Кроме того, символическое значение это сооружение — престол Судии, которому предстоит судить мир. Празднество Бемы совершалось весной (февраль/март) в воскресенье, ему предшествовал строгий тридцатидневный пост. Во время манихейской литургии на Бему возлагали «Живое евангелие» Мани, читая при этом специальную молитву [Смагина 1998, с. 34].

§3. Распространение манихейства на территории Римской и Византийской империй.

После смерти основателя манихейства общину возглавил его ученик по имени Сисиний. На конец царствования Бахрама II (276–293) приходится новая эпоха гонений, в результате которой Сисиний принял мученическую кончину. Его сменяет другой ученик Мани — Иннай. Он оказался удачливее своего предшественника, поскольку оказал царю некую услугу (по некоторым источникам, исцелил его от неизлечимой болезни). Впрочем, затишье было недолгим и вскоре преследования возобновились. Несмотря на это манихейство в Иране (его центром был Вавилон-Вавилония)

²⁰ От греч. βῆμα — алтарь, возвышение, престол.

существовало на протяжении всего правления Сасанидов (к X в. манихейская «метрополия» перемещается в Самарканд)²¹.

Примерно с конца III в. начинается активное распространение манихейства в двух направлениях: на запад и на восток. Остановимся на этом подробнее.

Итак, как уже говорилось выше, Мани в силу «глобалистского» характера своего учения стремился распространить его, как можно в большем количестве регионов. По преимуществу это были провинции все той же Сасанидской империи, в пределах которой путешествовал сам основатель манихейства (хотя, как было сказано выше, есть предположения о его путешествиях в Индию, или, по крайней мере, смежные с нею районы Ирана, и Армению). Подобная миссионерская направленность Мани позволяет некоторым исследователям уподобить его апостолу Павлу [Lieu 1984. P. 62]. Однако основную миссионерскую работу выполняли его ученики, т.н. «избранники» (лат. *electi*), знатоки манихейского канона, аскеты и проповедники, довольствовавшиеся едой раз в день и не сменявшие одежду в течение года (подобные обычаи, по мнению многих специалистов, восходят к усвоенной и по своему переработанной элхаситами заповеди Христа ученикам в Мф. 10:9, 10²² [Lieu 1984. P. 62]).

²¹ Положение манихеев в Месопотамии в целом осложнялось из-за преследований сперва иранских правителей, а затем и арабов, видевших в манихействе прямую угрозу исламу (так, в частности, манихеев при Аббасах преследовали как *зиндиков*, — слово заимствовано из персидского языка и первоначально означало того, кто ложно или своевольно интерпретировал зороастрийские священные тексты, — т.е. ереси, представлявшей серьезную угрозу исламскому государству). Вообще, по словам крупного исследователя манихейства С.Н.Лю, подробная история манихейства в Месопотамии после смерти его основателя является делом будущего и требует работы ученых-арабистов [Lieu 1984. P. 85].

²² «Не берите с собою ни золота, ни серебра, ни меди в поясы свои, но сумы на дорогу, *ни двух* *одежд*, *ни обуви*, *ни посоха*» (Мф. 10:9, 10) (курсив наш. — Авт.)

При жизни Мани паломническое путешествие за пределами Ирана совершали его ближайшие ученики и сподвижники: Адда, Патик-учитель²³ (не путать с отцом Мани), Патик-эконом, Габрияб, Паппос, Фома и Акуас. Восточная часть Сасанидской империи «окормлялась» Мар Аммо. В западнохристианской ересеологии лучше всего задокументированы миссии Адды, о котором упоминают поздние весьма крупные ересеологи, такие, как Диодор Тарсийский, патриарх Фотий и другие. В частности, в полемических текстах упоминается несохранившийся трактат Адды «Модий» (лат. *Modius*)²⁴, в котором Адда²⁵ приводит цитаты из книг и посланий самого Мани, адаптируя их к восприятию римлянина-христианина, воспитанного в русле христианского канона.

В любом случае, важную роль в успехе миссионерского дела Мани и его последователей на Западе сыграло то обстоятельство, что родным языком проповедника был арамейский, а следовательно, проповеди могли быть легко поняты (и соответственно восприняты) сироязычным населением пограничных районов между Сасанидским Ираном и Римской империей. В результате ирано-римских войн III в. н.э. в составе населения Ирана оказалось много римских граждан, являвшихся носителями сирийского и греческого языков, много христиан. Подобное «смещение народов» только способствовало миссионерской деятельности манихеев, а иерархическая

²³ В согдийских текстах он известен как *mwz'k* (кит. *муше*) — наставник, учитель.

²⁴ Учеными выдвигаются два предположения о том, что послужило источником такого названия книги: 1) аллюзия на слова Христа о том, что свет не следует закрывать сосудом (Мф. 5:15, Мк. 4:21, Лк. 11:33, где сосуд в греческом его варианте звучит как *κύβισος*), — что использовалось манихеями как подтверждение их учения о противостоянии света и тьмы, и 2) искаженное наименование самого Мани его сирийскими оппонентами-христианами как «сосуд погибели» (*m'n' dbyst'*). Впрочем, выдвигается гипотеза и том, что Адда вполне мог написать сочинение, названное «Сосуд жизни», и упоминаемое оппонентами в отрицательном смысле (см. выше) [Lieu 1984. P. 65].

²⁵ Известный на Западе в эллинизированной форме своего имени как Адимант (греч. Ἀδείμαντος, лат. *Adimantus Manichaei discipulus*).

неразбериха среди местных христиан облегчала возможность плодотворной проповеди.

Следующим важным фактором в распространении манихейства на Запад и Восток служила торговля. Месопотамия представляла для Рима и Персии интерес, прежде всего, как связующее звено между обеими империями и Великим Шелковым путем. Роль посредников выполняли сирийцы, жители Пальмиры и еврейские купцы. Перепродавая товары римлянам и персам, они совершали караванные переходы вплоть до подножий Гималаев. Перевалочным пунктом этих торговцев служила известная в римской и средневековой картографии «Каменная башня» (греч. Λίθινος πύργος, лат. *Turris lapidea*) [Lieu 1984. P. 70]. Сирийская предприимчивость в делах торговли нашла отражение и в христианской (несторианской) литературе, где достаточно часто встречается образ купца, исполняющего параллельно своим прямым обязанностям роль апостола-миссионера. Подобная аналогия вполне применима и к манихейским миссионерам. Известно, что сам Мани заповедал своему ученику Адде, оказавшись в пределах Римской империи, вести себя как купец, тем более, что фигура купца в представлениях тогдашних римлян ассоциировалась с экзотическими и тайными учениями и, естественно, вызывала интерес. Развитие Римом морской торговли с Востоком также способствовало манихейской проповеди (так, в частности, объясняется перевод многих манихейских текстов с сирийского на коптский посредством греческого, поскольку многие купцы-мореплаватели владели и греческим, и сирийским, и коптским языками) [Lieu 1984. P. 73].

Важную роль в торговле между Востоком и Римской империей в III в. н.э. играла Пальмира (Тадмор), расположенная между Средиземным морем, с одной стороны, и долиной Евфрата, с другой. Именно здесь, согласно согдийским манихейским источникам, апостол Адда исцелил от неизлечимой болезни Нафшу, сестру Зеновии, супруги консуляра Одената, провозгласившего себя в 260 г. «царем царей». Нафша, исцелившись, стала

ярой приверженкой манихейства и обратила ^в ~~к~~ ^у веру множество жителей Пальмиры [Lieu 1984. P. 74].

Иранские манихейские источники сообщают о том, что Адда в своем миссионерском путешествии добрался до Александрии. Впрочем, антиманихейский полемист неоплатоник Александр Ликопольский упоминает в своем труде о первом манихее в Египте по имени Паппос, который входит в список манихейских святых в «Манихейской псалтири» [Lieu 1984. P. 73]. Паппос, бывший, по-видимому близким другом самого Мани, является также и адресатом писем пророка, которые погибли во время авиа-налета ^{в период} во время Второй Мировой войны [Lieu 1984, там же].

С падением Пальмиры в 273 г. н.э. основными торговыми узлами между Персией и Римской империей сделались Эдесса и Нисибин. Из манихейских источников явствует, что в Эдессе была довольно крупная манихейская община (среди адресатов переписки Мани, которую приводит ан-Надим, упоминаются жители этого города).

Именно Эдесса, по мнению многих исследователей-манихееведов, послужила «стартовой площадкой» для проникновения манихейства в Армению. Об армянской манихейской миссии повествуют согдийские фрагменты. Роль проповедовать учение Мани в Армении выпала Габриябу (греч. Γαβριήβιος), пришедшему в столицу страны — Эриван (совр. Ереван). История проповеди разворачивается при царском дворе, где манихейский апостол исцеляет страдающую от недуга дочь царя. Согдийский фрагмент начинается с того, что Габрияб предлагает царю обратиться из христианства в манихейство, если он сможет исцелить его дочь. Христианам-придворным он предлагает попробовать излечить ребенка, если они и впрямь истинные ученики Христа, бывшего великим чудотворцем. После поражения последних, Габрияб и его сподвижники начинают молиться. Когда появился Иисус в образе полной луны, Габрияб обратился к нему с просьбой об исцелении болящей, после чего видение повелело ему помазать девочку маслом и окропить водой. В результате ребенок исцелился, а Габрияб ввел

царя и его супругу в ряды «слушателей», помазав их елеем и заставив отречься от ереси, идолопоклонства и демонослужения. Затем он избрал большое число священников, а многих людей отвратил от ереси (имеется в виду христианство). После того, как манихейский проповедник уехал, местные христиане заставили царя вернуться в церковь, что тот и сделал. Фрагмент заканчивается на том, что манихей, узнав о случившемся, возвращается. Далее можно предположить, что он вернул царя в манихейство. Данный фрагмент и описанные в нем события позволяют приблизительно датировать манихейскую проповедь в Армении временем до 301 г. — года официального принятия Арменией христианства при царе Трдате III Великом (286–330), поскольку будь это в последующий период, вряд ли было бы возможно обращение царя в манихейство и «посрамление» придворных-христиан [Lieu 1984. P. 77].

В фрагментах, написанных на парфянском и уйгурском языках, касающихся истории манихейской миссии, имеется также упоминание об обращении в манихейство Варучан-шаха, имя которого передается как *Hbz'* (среднеперсидское *wlwc'n* (= парфянскому *Wyršn*) *MLK'* из надписи Шапура I эквивалентно греческому *Ἰβηρία* — Грузия), поэтому ученые склонны выдвигать предположения о миссии манихеев в Грузии. Фрагменты находятся в очень плохом состоянии, и это не позволяет реконструировать историю полностью, хотя можно сформулировать приблизительный смысл излагаемого: Варучан-шах (*Hbz'*), увидев фигуру апостола (личность которого восстановить не представляется никакой возможности), был настолько поражен этим, что пал бесчувственным ниц. Далее идет фрагмент, где говорится о том, что миссионер (сам Мани?) победил все прочие религии их собственным злом. Остальные фрагменты, повествующие о чудесном источнике воды, исцеляющей всех увечных и больных, который находится у входа в храм, где восседает обнаженный человек с руками и ногами, скованными тяжелыми цепями (по всей видимости, сам Мани, или аллюзия

на его пребывание в темнице перед казнью), можно идентифицировать как молитву-заклинание [Lieu 1984. P. 78].

Что касается непосредственно самой Римской империи, то можно констатировать, что к концу III в. манихейство (трудами Адды, Патика-учителя, Габрияба и других) уже было проповедано^{у юж} в южных ее частях²⁶. Так, к этому времени относится окружное послание епископа александрийского Феоны, предостерегающего ^{на с р ч} верных от принятия безумия манихеев [Lieu 1984. P. 85]. Находка манихейских коптских текстов в Мединет Мадии и греческих в Ликополе подтверждают тот факт, что в IV–V вв. Египет был одним из центров манихейства. Оттуда учение проникло в Северную Африку, входившую в качестве провинции в Римскую империю, и развило там серьезную проповедническую активность, что, в частности, послужило поводом для доклада африканского проконсула императору Диоклетиану, который, в свою очередь, издал в 302 г. эдикт против сект.

Через Сирию и Малую Азию манихейство распространяется на Балканы и в Италию. В 1906 г. в Салонах (Далмация) была обнаружена надгробная надпись, из которой следовало, что уроженка Лидии по имени Басса являлась «избранницей» (греч. Παρθένος — букв. «дева», лат. *electa*), принадлежала к манихеям, и усердно распространяла свою религию среди местных жителей [Lieu 1984. P. 86].

Испания и Галлия также стали, по всей видимости, местом распространения манихейства, впрочем, как отмечают видные специалисты, идентификация манихейства, в частности, в Испании осложняется тем, что манихеев нередко смешивали с присциллианами.

Успеху манихейства в Римской империи способствовал, очевидно, невероятный рост паломничества по святым местам, которые предполагали

²⁶ Первый латинский перевод манихейских текстов появился, очевидно, в конце III в. (о чем свидетельствует упоминаемый выше доклад африканского проконсула Диоклетиану). В частности, манихей Феликс, диспут^уируя с блаженным Августином, упоминает пять канонических манихейских книг (лат. *auctores*), среди которых — т.н. «Epistula fundamenti» (Основное послание).

посещение Палестины, Сирии и Осроены (Эдесское царство), где к этому времени уже сложились и существовали, ведя достаточно активную деятельность, крупные манихейские общины [Lieu 1984. P. 89].

Эдикт Диоклетиана 302 г. против сект (включая и христианство) нанес весьма серьезный удар по манихейству в империи, и не последнюю роль здесь играли связи манихейских общин с Персией; впрочем, некоторые исследователи полагают, что император видел опасность манихейства в попытке привлечения человека к себе целиком, в требовании абсолютного повиновения, что, разумеется, могло приводить к различным антигосударственным выступлениям [Lieu 1984. P. 94]. Однако победа Константина в 312 г. над мятежником Максенцием и последующее узаконение христианства (а, следовательно, и достаточно толерантное — пусть на какое-то время — отношение к другим религиям) практически аннулировали эдикт Диоклетиана. Все это позволило манихеям продолжить проповедническую деятельность в пределах Римской империи (примером может служить упомянутая выше «избранница» Баса из Лидии).

Впрочем, период терпимости длился недолго, и на манихеев обратили внимание представители церковной власти, предпринявшие, по словам одного из ведущих западных специалистов по манихейству, «словесную битву против секты [манихеев]» [Lieu 1984. P. 97]; в их числе — Феона Александрийский, Тит Бострийский, Серапион Тмуитский, Ефрем Сирий и многие другие.

Парадоксально, но против манихейства выступали и их «собратья» по несчастью, ариане, осуждение которых на 1-м Никейском соборе в 325 г. поставило это еретическое движение на уровень *religio illicita*, по сути, сравнив его в правах с тем же манихейством. Несмотря на это, ариане также приняли участие в полемике против манихеев: патриарх Фотий, в частности, рассказывает о епископе-полуариане Георгии Лаодикийском (335 г.), авторе несохранившегося антиманихейского трактата [Lieu 1984. P. 106].

Кроме упомянутых выше причин (укрепление империи при Диоклетиане, учреждение Константином христианства в качестве государственной религии и т.д.), определенную роль, по всей видимости, играл и тот факт, что в сознании тогдашнего римлянина Персия (как и вообще весь Восток) прочно ассоциировалась со всевозможным колдовством и магией. Если же учесть, что манихейская космогония оперировала астрологическими и нумерологическими понятиями, относящимися, как правило, к сфере магического, то отождествление персидских «магов» (т.е. зороастрийских жрецов) и последователей учения Мани в народном сознании представляется вполне закономерным. В этой связи логично, что Диоклетиан классифицировал манихеев как опасных колдунов, тех, кто наводит вредоносные чары (лат. *maleficium*), наказанием за которые служила смертная казнь через сожжение. Если же принять во внимание, что в римской юридической практике преступления, связанные с магией, делились на два класса, — зловредная магия (лат. *veneficium*) и практика предсказаний (лат. *haruspicina*), — причем преступления второго вида карались изгнанием и конфискацией личного имущества, то положение манихеев с юридической точки зрения оказывается незавидным.

При христианских императорах подобная ситуация сохраняется, хотя к помощи предсказателей прибегали и они (например, император Валент (364–378). Тем не менее, ^{и не в этом} они были настроены антиманихейски, и объясняется это тем, что, живя в постоянном страхе перед опасностью заговора, они старались обезопасить себя от него, — поэтому антиманихейские эдикты обусловлены не столько религиозно-богословскими соображениями, сколько подозрительными (с точки зрения властей) собраниями, которые устраивали манихеи (при том, что в целом предшественники прохристианского императора Феодосия (379–395), Валентиниан (364–375) и Грациан (375–383), в целом были толеранты к еретикам, что, впрочем, не помешало Грациану в 379 году объявить амнистию всем еретикам, кроме евномиян, фотиан и манихеев) [Lieu 1984. P. 111].

При императоре Феодосии (379–395), окончательно закрепившим за христианством его государственный статус, манихейство было выделено в отдельную категорию, отличную и от донатизма, и от арианства, и от гностических ересей II века²⁷. По мнению властей, — как церковных, так и официальных, — опасность манихейства заключалась в том, что оно старалось обратить к себе как языческих, так и христианских граждан Римской империи; ^в случае ^{АА} последних переход в манихейство приравнивался к отступничеству (греч. ἄσπλαγξία), что было уже серьезным преступлением против христианского римского государства (ссылки же на астрологию и магические практики должны были только подтверждать не-христианский характер учения) [Lieu 1984. P. 113].

Наиболее ценными и аутентичными источниками этого времени следует считать, по мнению большинства исследователей, труды Аврелия ^{Блаженного} Августина (354–430), выдающегося христианского богослова и проповедника, который сам некоторое время был манихеем в чине «слушателя» (лат. *auditor*). Весьма важна характеристика основных черт манихейства, данная им в его трудах (в первую очередь в «Исповеди»; также в ряде полемических сочинений): в общем и целом можно выделить примерно шесть пунктов, которые, согласно его собственному рассказу, привлекли его в манихействе [Lieu 1984. P. 117].

Прежде всего, это критика Библии (в основном, Ветхого Завета). Для такого интеллектуала, как Августин, манихейский критицизм²⁸ представлялся оригинальным и свежим, вопреки «детским суевериям» книг

²⁷ Тем не менее, не стоит забывать и о том, что манихейство часто смешивали с присциллианством, — внутрихристианским течением аскетического характера, названным по имени основателя Присцилла. Открытие в 1885 г. аутентичных произведений самого Присцилла и их детальный анализ показали, что Присцилл не мог быть манихеем [Lieu 1984. P. 114–115].

²⁸ Некоторые ученые называют одним из характерных признаков манихейства ^а «псевдоинтеллектуальность» [Lieu 1984. P. 119], на что указывал еще неоплатоник Александр Ликопольский, полагавший, что при полном философском исследовании космогонии манихеев станут очевидны все противоречия и неувязки.

христианского канона [Lieu 1984. P. 118]. Августина очаровала личность Фавста (лат. Faustus), выдающегося манихейского проповедника из Нумидии, который был известен даже за пределами Северной Африки как полемист, подвергавший критике христианское вероучение. Основным аргументом, доказывающим «ошибочность» христианства, ему служило усвоение христианским канонам книг Ветхого Завета. По мнению Фавста, Новый Завет не имеет ничего общего с писаниями иудеев; более того, многочисленные пассажи из Ветхого Завета (жития патриархов, пророков, особенно те моменты, которые так или иначе касались сексуальной жизни ветхозаветных персонажей, например, Давида, Соломона, пророка Осии) оказывались, по мнению манихеев, аморальными и неприемлемыми для последователей учения Христа. Кроме того, критика Фавста была направлена против некоторых книг Нового Завета, в частности, Евангелия от Матфея (он выдвигал аргумент, что Матфей не был личным свидетелем некоторых сомнительных, с его точки зрения, высказываний Христа). Разумеется, подобный метод критики необъективен (современный исследователь попросту называет его «подтасовкой» [Lieu 1984. P. 123]). Следующим объектом нападок манихейского полемиста стала личность Иисуса Христа; в манихействе различают три Христа: первый, Иисус Света, это ангел, посланный Отцом Величия к погрязшему в материи Адаму, дабы возвестить тому о его светлой природе; второй, Иисус Мессия, представлялся как историческая личность, предтеча Мани; третий, Иисус Страдающий, по сути являлся воплощением страдающего («распятого») во всякой материи Света [Lieu 1984. P. 127].

✓ Второй причиной, послужившей стимул^{ом} Августину принять манихейство, является узкосектантский («элитарный») характер учения, в котором «слушатель» исполнял роль не только члена общины, но оказывался одним из главных действующих лиц в космической драме — спасении частиц Света от Тьмы-Материи [Lieu 1984. P. 137]. Кроме того, наличие

богатых и могущественных последователей в рядах секты делал^о учение привлекательным еще и в карьерном плане.

Третий аспект привлекательности манихейства заключался, по мнению Августина, в эстетической стороне учения: известно, что Мани был неплохим художником и весьма живописно иллюстрировал свои сочинения (о чем можно судить по дошедшим до нас фрагментам на арамейском языке). В распространении учения каллиграфия и искусство рисования играли немаловажную роль (это, в частности, касается манихейства в Китае) [Lieu 1984. P. 139]. Все манихейские фрагменты (согдийские, коптские, китайские, уйгурские) отличаются особенной тщательностью переписчика (заинтересованного в том, что рукопись была наиболее читаема) и высоким художественным мастерством, что отмечают специалисты [Lieu 1984. P. 140].

Далее, важную роль играла связь манихейства с астрологией, о чем уже говорилось выше (так, манихейство отождествляло 12 знаков зодиака с архонтами мира Мрака и т.д.) [Lieu 1984. P. 142].

Весьма соблазнителен был пятый пункт этой классификации — манихейский аскетизм, отличавшийся, как известно, крайним ригоризмом. Он, несомненно, испытал на себе большое влияние христианской аскезы, преломленной сквозь призму элхасайтов, в секте котор^о Мани пребывал в довольно юном возрасте. Впрочем, самими христианскими подвижника^м манихейский аскетизм признавался крайним и вредным [Lieu 1984. P. 145]. Рост интереса к аскетизму на Западе (т.е. в Римской империи) только способствовал популярности манихейства, особенно среди женщин [Lieu 1984. P. 148].

Шестым пунктом является вопрос теодицеи. Проблема существования зла в мире решалась манихейством весьма просто, посредством введения дуализма, что, разумеется, было неприемлемо в монотеистических религиях (в первую очередь, в христианстве). Поэтому для тех, кого не удовлетворяло этическое истолкование этого вопроса, манихейство казалось весьма заманчивым учением, которое попросту разрубало гордиев узел теодицеи.

Разумеется, сталкиваясь с опытным философом, манихейские проповедники могли потерпеть фиаско, поскольку, по мнению одного из западных специалистов-манихееведов, манихейский дуализм был попросту «побочным продуктом» учения Мани, поскольку тот вряд ли задумывался над серьезными философскими вопросами [Lieu 1984. P. 150]. Кроме того, уязвимость Запада по сравнению с греческим Востоком²⁹ вытекала из отсутствия латинских произведений, аналогичных трудам Климента Александрийского, Иринея Лионского и прочих христианских полемистов, поскольку ни один крупный христианский латиноязычный автор до Августина не касался проблемы зла [Lieu 1984. P. 152].

Конец IV — начало V вв. ознаменовалось активным преследованием манихеев, начиная с эдикта 383 г. (ставшего, по мнению одного из исследователей, стимулом к антиманихейским погромам, в частности в Северной Африке [Lieu 1984. P. 157]). Немалую роль в обострении антиманихейской политики сыграли епископы, косвенно влиявшие на все более ужесточающиеся меры по отношению к еретикам (арест группы манихеев трибуном Урсусом между 421 и 428 гг. по подозрению в осквернении церкви). Возможность спастись манихеям давала ячеистая структура их общин, позволявшая легко уйти в подполье в случае гонений и преследований. Кроме этого, обычай устраивать собрание в домах последователей, а не в публичных местах или, тем более, храмах, позволял находиться в относительной безопасности³⁰.

Вторжение вандалов в Северную Африку в середине V в. в целом не изменило отношения новых властителей, принявших арианство, к манихеям: источники свидетельствуют о преследованиях и казнях последователей учения Мани [Lieu 1984. P. 164]. Впрочем, ни вандалы, ни последующее

²⁹ Имевшим опыт полемики с гнозисом II века.

³⁰ Относительной потому, что эдикт Валентиниана I (372 г.) предписывал конфискацию домов и мест собраний, если они принадлежат манихеям, аналогичный закон 428 г. позволял изымать дом у владельца, если он оказывался местом собрания еретиков.

✓ ³Отвоевание Северной Африки Юстинианом I (527–565) не смогли уничтожить местные манихейские общины, поэтому в глазах многих церковных историков и ересеологов этот регион считался рассадником всевозможных ересей. Некоторые исследователи выдвигают гипотезу о том, что манихейство продержалось в Северной Африке даже после исламского вторжения вплоть до VIII в. [Lieu 1984. P. 164].

Вандалское вторжение в этот регион, как уже было сказано выше, вызвало большой отток римских граждан обратно в Рим; среди ^{возвратившихся} них было немало манихеев. Это обстоятельство всерьез обеспокоило церковное руководство (в частности, папу Льва I (440–461)), получившего в 445 г. императорский эдикт, дававший папе право проводить расследования, способствующие благу государства. По сути, этот эдикт стал смертным приговором местным манихеям, аресты которых не замедлили начаться [Lieu 1984. P. 166]. Только вторжение готов (410 г.), бывших, как и вандалы, последователями учения Ария, приостановило преследования еретиков. Впрочем, это не означает, что преследования манихеев со стороны папского престола прекратились: при папе Геласии (492–496) обнаруженные в Риме манихеи высылались за его пределы, а их книги сжигались; папа Симмах (498–514) также высылал манихеев из Святого Города; папа Гормизд (514–523) предписывал допрашивать обнаруженных манихеев с пристрастием (читай: под пытками), после чего также высылать их, а книги сжигать [Lieu 1984. P. 167].

Что касается Византии, то с учетом роли духовенства в политической жизни этого государства преследования еретиков, и манихеев в частности, представляются вполне закономерным явлением. Борьба с усилившимися в конце V в. арианством и монофизитством привела к попытке «подогнать» эти модели христианства к манихейскому «общему знаменателю»

докетическим воззрениям на Христа³¹. Именно это желание последователей Халкедонского собора сделать манихейство своего рода отрицательным стандартом, по которому следует классифицировать любое проявление ереси, стало причиной появления в Византийской империи многочисленных отрывков из манихейских сочинений [Lieu 1984. P. 169].

В 527 г. — году восшествия на престол Юстиниана I (527–565) — появляется эдикт, запрещающий манихеям собираться в группы; в противном случае их ждет наказание. Диспут между манихеем Фотином и христианином Павлом Персиянином, состоявшийся примерно в это же время в Константинополе, показывает, по мнению С.Н.Лю, всю односторонность отношений к манихейству: диспут состоял из трех сессий, на которых манихей, согласно зафиксированному тексту, был закован в цепи, что подтверждает позицию Павла Персиянина (о котором говорится, что он получил богословское образование в Нисибинском училище) как своего рода инквизитора, ведущего допрос [Lieu 1984. P. 173].

Помимо этого, историки (такие, как, например, Иоанн Малала) упоминают о преследованиях и казнях многих манихеев при императорах Юстине и Юстиниане. Появившийся вслед за восшествием Юстиниана на престол и изданием эдикта 527 г. ряд аналогичных законов предписывал изъятие и сожжение манихейских книг и выискивание самих манихеев среди должностных лиц. С VI в. наименование «манихей» делается нарицательным на последующие столетия и обозначает у церковных историков и ересеологов и павликиан, и богомилов, учения которых так или иначе совпадали или напрямую зависели от манихейства. Показательно, что в VIII и IX вв. иконоборцы считались «манихеями» (об этом упоминают поборники иконопочитания в своих трудах).

³¹ От греческого глагола *δοκέω* — казаться, чудиться; докетизм утверждает, что смерть Иисуса на кресте была не настоящей, а кажущейся, иллюзорной. Подобные представления характерны для манихейства, особенно в его точке зрения на образ Иисуса Мессии.

Византийская империя, будучи «христианским государством» (греч. ἡ τῶν χριστιανῶν πολιτεία), юридически ограничивала права своих граждан по конфессиональному признаку; в результате иноверцы, среди которых оказывались ^{ξυ}не-христиане (иудеи, язычники, еретики и, разумеется, манихеи), становились по сути «странниками» (лат. *peregrini*) в империи [Lieu 1984. P. 176]. Кроме того, строгость наказаний еретикам ^{οφ} объясняется, по мнению некоторых ученых, тем, что византийские власти боялись не столько вооруженного бунта против себя, сколько бунта против христианской веры, т.е. собственно против Бога [Lieu 1984. P. 177].

Из всего вышеизложенного очевидно, что манихейство, так сказать, «в чистом виде» сохранялось преимущественно в восточных частях Римской империи, где «чистота» христианской веры представляла собой достаточной расплывчатое понятие. Тем более, оно легче адаптировалось к семитоязычному, нежели греко- или латиноговорящему населению. Кроме того, не следует забывать, что в позднее время (VI–IX вв.) манихейством начинают называть вообще любые еретические движения, поэтому говорить об аутентичном манихействе на Западе в период Средних веков можно только условно: скорее, уместно применить термин «учения манихейского характера», применимый как к средневековым катарам, вальденсам и альбигойцам в Западной Европе [Осокин 2003], так и к различным дуалистическим течениям на Балканах и в Восточной Европе [Замалеев, Овчинникова 1991].

Однако процесс инкультурации манихейства далеко не ограничивался выделенным выше регионом, он, в соответствии с сутью учения, принял глобальный для той исторической эпохи характер. Это наглядно демонстрирует проникновение манихейства в Китай.

Глава III.

ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЫ
МАНИХЕЙСТВА В КИТАЕ

§1. Проблема датировки проникновения манихейства в Китай

Обзор истории манихейства в Китае обычно начинается с одной из важнейших проблем синологического манихееведения — датировки появления манихейства в Поднебесной Империи. Этот вопрос поднимался еще в самом начале XX в. в равной мере китайскими (а также японскими) и европейскими исследователями (в первую очередь — П.Пелльо). Его важность трудно переоценить, поскольку от решения данной проблемы зависит точность реконструкции как социального статуса этого вероучения в Китае, так и специфики инкультурации манихейства в синоязычную духовную среду.

Итак, первыми исследователями, высказавшими гипотезу относительно датировки первого появления манихейства в Китае, были китайские ученые Цзян Фу и Ло Чжэньюй [Ван Цзяньчуань 1991, с. 130]. Условной датировкой был принят период правления танской династии под девизом Да-ли (大歷, 766–779), когда для уйгурских манихеев был воздвигнут храм, названный «Даюнь гуанмин» (大雲光明, «Великий облачный свет» или «Свет великого облака») [см., например, Кафаров 2001, с. 74]; однако Цзян Фу (1909) не удовлетворился этим и на основании, в частности, десятой главы произведения сунского автора Минь Цю (敏求) «Записки о Чанъане» (*Чанъань чжи*, 長安志) (где упоминается о том, что храм «Да гуан мин» (大光明寺) суйского периода (581–604) был позднее (при императрице У Цзэтянь, 690–705) переименован в храм «Даюньцзин» (大雲經寺, «Храм сутры великого облака»)) сделал вывод о том, что примерно ко времени правления династии Суй манихейство и появилось в Среднем Государстве [Ван Цзяньчуань 1991, с. 130].

Дальше него пошел Ло Чжэньюй (1909), утверждавший, что время проникновения этого вероучения в Китай еще более раннее, а именно:

период правления династии Цзинь (晉, 265–420) (аргументом этой гипотезе служили сведения из труда «Каменная стела из лянчжоуского храма Величайшего Облака» (*Лянчжоу вэйда юнь сы бэй*, 涼州偉大雲寺碑) писателя танской эпохи Лю Сю (劉秀), сообщающего о постройке этого святилища именно в период династии Цзинь, и обнаруженный в Дуньхуане текст «Лаоцзы хуаху цзин» (老子化胡經, «Сутра о том, как Лао-цзы обращал варваров»)) (Ван Цзяньчуань 1991, с. 131).

Вскоре после того, как китайские ученые выдвинули свои предположения, появились работы французского тандема Шаванна-Пелльо (1911–1913). Французские исследователи, критически проанализировав гипотезу Цзян Фу и выявив буддийское происхождение храма «Да гуан мин», выдвинули более осторожное предположение, взяв за основу сведения из произведения сунского автора Чжи Паня (志磐) «Хроники буддийских патриархов» (*Фоцзу тунцзи*, 佛祖統紀), где говорится: «В первый год правления под девизом Янь-цзай (694) уроженец Персии *фудодань* (человек из Дацинь, что находится в Северном Море) прибыл ко двору и принес с собой “Сутру о двух началах”» (延載元年... 波斯國人拂多誕 [西海大秦國人] 持二宗經偽教來朝); суть их гипотезы сводилась к тому, что в данном памятнике содержится точная дата появления манихейства в Китае — 694 г. (эпоха правления танской императрицы У Цзэтянь под девизом Янь-цзай) [Chavannes-Pelliot 1912, p. 174–175; см. также Ван Цзяньчуань 1991, с. 131].

Ван Говэй (1921), выдающийся китайский филолог и историк, пришел к аналогичным выводам, в общем независимо от работы Шаванна-Пелльо: он датировал первое появление манихейства в Среднем государстве 694 г. [Ван Цзяньчуань 1991, с. 131].

Спустя два года (1923) Чэнь Юань, известный китайский специалист по истории иностранных религий в Китае, выдвигает в своей работе «Исследование проникновения манихейства в Китай» (*Моницзяо жу Чжунго као*, 摩尼教入中國考) схожую с мнением Шаванна-Пелльо и Ван Говэя

гипотезу: временем появления в Поднебесной учения Мани он считает период правления танской императрицы У Цзэтянь, хотя при сопоставлении данных, упоминаемых Шаванном-Пелльо и Ван Говэем (упомянутым выше текстом из *Фоцзу тунцзи*), с седьмой главой трактата минского автора Хэ Цяююаня (何喬遠) «Записи о Фуцзяни» (*Минь шу*, 閩書), где описывается прибытие к танскому Гао-цзуну (650–684) манихейского *мушэ* (慕閣, парф. *možak* = лат. *magister*, т.е. ранг Наставника)³², китайский ученый пребывал в недоумении, какому из двух источников ^{с а с т р} доверять больше [Ван Цзяньчуань 1991, с. 132].

Как видим, в целом к середине XX в. в синологическом манихееведении складывается устойчивая датировка первого появления манихейства в Китае периодом правления танской императрицы У Цзэтянь (Шаванн-Пелльо, Ван Говэй, Чэнь Юань).

Тем не менее, нашлись и такие ученые, которые, по словам современного исследователя, осмелились бросить вызов мнениям авторитетов: это, в первую очередь, Чжан Синлан (張星烺)³³ и японский ученый Сигэмацу Тосиаки (Сюнсё) (重松俊章).

Высказанная первым из них в его «Собрании материалов по истории контактов Китая с Западом» (*Чжунси цзяотун шиляо хуйбянь*, 中西交通史料彙編) аргументация (разделяя точку зрения Цзян Фу, Чжан Синлан просто задает риторический вопрос: коль скоро зороастризм появился в Китае в эпоху правления династии Вэй (魏, 220–264), а несторианство и ислам — в до-танский период, то почему же манихейство должно было проникнуть в Поднебесную только в правление императрицы У Цзэтянь?) не выглядит, мягко говоря, сколько-нибудь внушительно [Ван Цзяньчуань 1991, с. 132].

³² «*Мушэ* прибыл ко двору танского Гао-цзуна и проповедывал [свое] учение в Китае» (慕閣當唐高宗朝行教中國) [цит. по: Ван Цзяньчуань 1991, с. 132].

³³ В работах разных исследователей прослеживается некоторый разнобой в написании иероглифов, составляющих его имя: так, Лю и Брюдер дают чтение 張聲烺 — Чжан Шэнлан, тогда как Линь Ушу и Ван Цзяньчуань — 張星烺, Чжан Синлан.

Гораздо более фундированными (но отнюдь не более убедительными) представляются гипотезы японского исследователя, приведенные им в статье «К вопросу о манихействе и “религии демонов” при династиях Тан и Сун» (*То:Со: дзидай-но Манике то Макё мондай, 唐宋時代の末尼教と魔教問題*). Признавая идеи, высказываемые Цзян Фу и Чжан Синланом, не лишенными смысла, Сигэмацу Тосиаки предлагает следующие доводы: поскольку во временном отношении манихейство появилось в Китае практически следом за зороастризмом, то датировка его поздне-танской эпохой как минимум странна. Вероятнее всего, эта датировка является обычным формализмом придворных летописцев, тогда как в действительности учение Мани было известно среди простого народа уже в эпоху Шести династий (Лючао, 六朝, 375–583). Для подтверждения он привлекает сомнительные упоминания о «князе закона Света» (*минфа ван, 明法王*), «императоре закона Света» (*минфа хуанди, 明法皇帝*) из «Вэй шу» (魏書) и «Бэй ши» (北史), так или иначе, по его мнению, касающиеся манихейства; кроме того, им выдвигается, с опорой на арабские источники, мысль о том, что к IV в. в заамударьинских областях и в Самарканде уже имелись достаточно крупные манихейские общины, поэтому нельзя исключать быстрого проникновения манихейства в течение IV–V вв. на территорию Китая. Впрочем, противореча себе, Сигэмацу Тосиаки заявляет, тем не менее, что наиболее точной датой появления вероучения в Среднем Царстве должна служить эпоха У Цзэтянь [Ван Цзяньчуань 1991, с. 132–133].

Итак, несмотря на попытки некоторых исследователей «удревнить» время процесса проникновения манихейства в Китай, в науке приблизительно до 70-х гг. по-прежнему продолжала господствовать установленная кругом Шаванн-Пелльо–Ван Говэй–Чэнь Юань точка зрения, что учение Мани появилась в Поднебесной в эпоху императрицы У Цзэтянь. Ситуация изменилась в 1973 г., когда появилась статья Лю Цуньжэня «Следы зороастризма и манихейства в до-танский период» (*Танцянь хосянь*

хэ монцизюа чжи ихэнь, 唐前火袄和摩尼教之遺痕), где, принимая в целом точку зрения Цзян Фу, Ло Чжэньюя, Чжан Синлана и особенно Сигэмацу Тосиаки,²⁴ продолжает поиск ранних следов вероучения; в частности, он опирается как на упоминаемые Сигэмацу Тосиаки источники («Вэй шу», «Бэй ши»), так и на идею Тан Чанжу (唐长孺)³⁴ о том, что термин «белые ризы» (бай и, 白衣), связанный с докладами о деятельности сект, объединяемых общим учением о Будде Майтрейе,²⁵ имеет прямое отношение к манихейству, делая из этого вывод, что последнее появилось в Китае еще до танской эпохи [Ван Цзяньчуань 1991, с. 134].

Его идеи были доработаны и развиты крупным китайским специалистом по манихейству Линь Ушу в 80-е гг. XX в. Суть гипотезы Линь Ушу заключается в следующем: в древности, полагает он, распространение любой религии было подобно деятельности заморских купцов, первоначально «работавших» с простым людом и только потом переходившим во дворцы знати [Линь Ушу 1997, с. 45]. Анализируя сведения о центральноазиатском манихействе и близких контактах этого региона с Китаем, а также учитывая некоторые, по его мнению, относящиеся к манихейству, данные до-танских источников, он приходит к выводу, что датировка первым годом правления под девизом Янь-цзай — номинальная фиксация для официального отчета, в действительности же манихейство распространялось среди народа уже давно. И хотя точную дату установить невозможно, несомненно, что манихейство было известно внутри Китая уже в начале IV в. [Линь Ушу 1997, с. 57].

Интересно отметить, что западные исследователи отнеслись к идее Лю Цуньжэня и Линь Ушу довольно скептически. Так, шведский ученый Петер Брюдер продолжает придерживаться датировки первого года Янь-цзай (694), полагая, что гипотеза Лю Цуньжэня недостаточно обоснована и фундирована

³⁴唐长孺. 白衣天子試釋//《燕京學報》(Тан Чанжу. Попытка истолкования термина «император в белых ризах», «Пекинский научный журнал»), №35, 1948. с. 227–238

[Bryder 1985, p. 2]. Крупный британский историк, специалист по истории манихейства на Западе и в средневековом Китае, С.Н.⁴⁴ Лю (Лю Наньцян) считает наиболее верной датировкой проникновения манихейства в Китай период правления танского императора Гао-цзуна (650–684), опираясь при этом на седьмую главу минских «Записей о Фуцзяни» (*Минь шу*, 閩書) [Lieu 1985, p.189].

Предельно схематизируя, из всего вышеизложенного можно вывести примерно три возможных версии датировки первого появления манихейства на территории Китая: 1) 694 г. (правление под девизом Янь-цзай), 2) до-танский период (вплоть до времени династии Вэй (220–264), либо Цзинь (265–420)) и 3) эпоха правления танского императора Гао-цзуна (650–684) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 134].

Идея о том, что манихейство могло быть в Китае еще в до-танскую эпоху, большинством современных авторитетных исследователей отбрасывается как искусственно притянутая (это касается, в частности, попыток связать *termini technici* явно буддийского характера (такие, как *минфа ван*, *минфа хуанди*, *минван*, *бай и* и пр.)³⁵ с манихейством (особенно выдвинутая У Ханем (吳晗) в 1941 г. идея атрибуции термина *бай и* — «белые ризы» — применительно к манихейским священнослужителям, обычно облачавшимся в белые одежды [У Хань 1941]), что при отсутствии соответствующих свидетельств вызывает серьезные сомнения) [см., в частности, Ван Цзяньчуань 1991, с. 135].

Что касается датировки появления учения Мани в Среднем государстве первым годом эпохи Янь-цзай (694), опирающейся, главным образом, на «Хроники буддийских патриархов» Чжи Паня (цзюани 39, 40, 41, 42, 48 и 54), то эта гипотеза представляется уязвимой сразу в двух весьма существенных пунктах: во-первых, и Линь Ушу, и Сигэмацу Тосиаки совершенно справедливо отметили, что автор текста обращался к

³⁵ Подобную точку зрения разделяет отечественная исследовательница Е.Поршнева [см., например, Поршнева 1972. С. 41.].

официальным источникам; для которых данная датировка была чисто формальной фиксацией нового религиозного течения безотносительно к истинной дате его проникновения в Китай, а во-вторых, в непосредственной связи с первым аргументом, представляется не вполне ясным, как мог *фудодань* (манихейский епископ) явиться ко двору с уже готовым *китайским* (курсив наш — *Авт.*) текстом «Сутры о двух началах» (это, как минимум, предполагало бы наличие раннего перевода, который был, следовательно, осуществлен ранее 694 г.).

Итак, остается наиболее вероятная третья версия — период правления танского императора Гао-цзуна (650–684); этой версии придерживается современный китайский специалист Ван Цзяньчуань, и нам она кажется наиболее вероятной из всех. Он аргументирует свой выбор следующим образом: основным источником для подобной датировки, полагает китайский исследователь, могут служить сведения из 7-й главы (*цзюани*) под названием «Фан чэн чжи» (方城志, «Описание мест и городов») «Записей о Фуцзяни» (閩書) Хэ Цяюаня (написанных в минскую (примерно в конце XVI в.) эпоху) как наиболее позднее упоминание о манихействе в Китае [Pelliot 1923, 195; Ван Цзяньчуань 1991, с. 136]. Задавшись вопросом: насколько можно доверять этому источнику, ученый проводит сопоставительный анализ с данными из «Хроник буддийских патриархов» сунского автора Чжи Паня (1269) [Pelliot 1912, р. 170] и приходит к выводу, что последний основывается на официальных источниках (*чжэн ши*, 正史) и, следовательно, датировка проникновения манихейства в Китай эпохой правления У Цзэтянь (1-й год эры правления Янь-цзай, 694 г.) сомнительна, тогда как автор «Записей о Фуцзяни» пользовался неофициальными — более того, по всей видимости, собственно манихейскими — источниками (или обращался к живой устной традиции) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 136–137, 138]. Далее, сравнивая данные, приводимые Хэ Цяюанем, с информацией, содержащейся в дуньхуанских манихейских фрагментах (в «Трактате Пелльо», «Гимнах», «Кратком изложении учения Мани, Будды света» и инкорпорированной в

него главе из манихейской редакции «Лаоцзы хуаху цзина»), Ван Цзяньчуань отмечает поразительное сходство (в частности, это касается места и даты рождения Мани, сведений о его родителях, упоминания имен двух божеств манихейского пантеона (*Сяньи*, 先意, «Первочеловек», букв. Перворазум [подробнее см. Bryder 1985, p.94; Смагина 1998, с. 436–437] и *Ишу*, 夷數, Иисус-Сияние [см. Bryder 1985, p. 114; Смагина 1998, с. 413–415]) и выдвигает гипотезу о возможном знакомстве минского автора с этими или аналогичными (но не сохранившимися) трудами; кроме того, на мысль о возможном контакте с живой традицией наводит поразительно точный экзегетический комментарий термина *мо* (末) в титуле *Момони* (末摩尼) (т.е. Мар-Мани, преподобный Мани) как слова, обозначающего «великий, величайший» (末之爲言大也)³⁶ [см. Ван Цзяньчуань 1991, с. 137; Lieu 1985, p. 263].

В целом этот аргумент звучит весьма убедительно, и мы принимаем его, тем более что подобную точку зрения признают допустимой такие ведущие специалисты, как Линь Ушу [Линь Ушу 1997, с.46–47, 170] и С.Н.Ц. Лю [Lieu 1985, p. 189]. Итак, разумным кажется представить датировку проникновения манихейства в Китае следующим образом: впервые оно появляется в Поднебесной в эпоху правления танского императора Гао-цзуна (650–684) (по свидетельству «Записей о Фуцзяни»), однако официальные источники фиксируют прибытие манихейского *фудоданя* (перс. *афтадан*, епископ) ко двору царствованием императрицы У Цзэтянь (694) (свидетельства «Хроник буддийских патриархов» Чжи Паня; примечательно, что «Записи о Фуцзяни» говорят о прибытии ко двору не просто *фудоданя*, а «блистательного ученика» ранее прибывшего *мушэ* (možak) по имени Михр-Ормузд (*Миумосы*, 密烏沒斯) [Pelliot 1923, p.199 (текст), p.203; Lieu 1985, p. 189; Ван Цзяньчуань 1991, с. 139]]. Это, разумеется, не отменяет гипотезы, выдвигаемой некоторыми исследователями (в частности, Линь Ушу [Линь

³⁶ Текст воспроизводится по [Pelliot 1923, 199].

Ушу 1997, с. 57]) о том, что манихейство могло проникнуть в Китай и раньше, однако в связи с тем, что письменные свидетельства этого пока не обнаружены, данное предположение представляется ^{лишь версией, ничем не обоснованной} необоснованным. ^{к. в. т. б. и. н. с. г. а.}

§2. Манихейство в Китае при императрице У Цзэтянь и императоре Сюань-цзуне

Взяв за начало проникновения манихейства в Китай изложенный в «Записях о Фуцзяни» факт прибытия ко двору императора Гао-цзуну (650–684) манихейского проповедника-*мушэ*, мы вслед за Ван Цзяньчуанем реконструируем дальнейшую судьбу манихейства при раннетанских императорах следующим образом: ко времени правления императрицы У Цзэтянь (У Хоу, 684–705) ко двору прибывает достославный ученик *мушэ* — *фудодань* (епископ) по имени Михр-Ормузд (Миумосы), однако его появление вызывает активное противодействие со стороны буддийского священства, старавшегося всячески оклеветать новоприбывшего проповедника чужеземной религии и создать ему неприятности при дворе («Минь шу»: «... буддийские же монахи, собравшись, возревновали [к фудоданю] и обвиняли его, совместными усилиями нападали и чинили препятствия (群僧妒譖, 互相擊難)») [Pelliot 1923, 199; Ван Цзяньчуань 1991, с. 143]. Впрочем, императрице пришлось по душе новое учение, и она благосклонно повелела *фудоданю* остаться при дворе для письменного изложения основ вероучения. С этими записями совпадает и зафиксированное в «Фоцзу тунци», цзюань 39, описание прибытия ко двору уроженца Персии проповедника-*фудоданя*, привезшего с собой «Сутру (или: канон) о двух началах» (*Эр цзун цзин*, 二宗經) [цит. по Chavannes-Pelliot 1912, р. 174–175; Ван Цзяньчуань 1991, с. 143].

Современный исследователь Ван Цзяньчуань предлагает рассматривать два этих факта как описание одного и того же события, но письменно зафиксированного в двух разных временных этапах, и выстраивает их в следующем порядке: сперва идет событие, описанное в «Фоцзу тунци», а

затем — факт, записанный Хэ Цяююанем. *Фудодань*³⁷ прибывает ко двору У Цзэтянь в 694 г. (первый год эпохи Янь-цзай) вместе с «Сутрой о двух началах»; его прибытие вызывает сопротивление буддийских монахов, пытающихся в возможном диспуте опровергнуть и оклеветать противника, однако его ответы и краткое изложение основ своей веры вызывают симпатию августейшей императрицы, которая оставляет новоявленного проповедника при дворе для письменного изложения новой религии [Ван Цзяньчуань 1991, с. 144].

Что касается «Сутры о двух началах» (два начала — это, соответственно, Свет и Тьма манихейской космогонии), то ввиду отсутствия каких-либо следов довольно трудно говорить о ее содержании, хотя некоторые исследователи (например, Линь Ушу) выдвигают гипотезу о том, что это могла быть одна из версий «Шапуракана» [Линь Ушу 1997, с. 214–215]. Если это и в самом деле так, то вполне объяснима столь нетерпимая позиция буддийского духовенства к излагаемому в привезенной *фудоданем* «Сутре о двух началах»: так, согласно эксерптам из «Шапуракана», сохранившимся в «Хронологии» ал-Бируни, одним из воплощений Мани-мессии в Индии был Будда Гаутама [Ван Цзяньчуань 1991, с. 144; Линь Ушу 1997, с. 214–215], что, конечно же, в глазах буддийских священнослужителей служило прямым доказательством еретичности нового учения. И хотя это — всего лишь одна из множества гипотез, она, тем не менее, оказывается вполне ^{допустимой} веристичной, особенно если учесть тот факт, что центральноазиатское манихейство (в частности согдийское) достаточно активно использовало буддийскую терминологию и пантеон; если предположить, что Михр-Ормузд прибыл из этих областей, то возможность подобной же тактики (т.е. инкультурация посредством камуфлирования под буддизм) в его проповеди кажется еще более вероятной.

³⁷ Вполне возможно, что *фудодань* был не один, ^{и он сопровождался} а прибыло несколько манихейских проповедников.

Далее, будучи оставлен при дворе, Михр-Ормузд должен был составить письменное изложение своего вероучения. Возникает вопрос: что представляло из себя это изложение, был ли это перевод (и если да, то перевод чего) или же составленный по буддийским образцам компендиум наподобие несторианского? Из-за отсутствия документальных памятников, исследователи вынуждены выдвигать зачастую сомнительные гипотезы. Так, Ван Цзяньчуань, вслед за Линь Ушу, предполагает, что «Фрагментарный трактат персидского учения» (*Босы цзяо цань цзин*, 波斯教殘經), известный как «Трактат Пелльо», мог иметь какое-либо отношение (скорее всего опосредованное) к написанному Михр-Ормуздом; ученый строит эту догадку на том основании, что текст изобилует буддийскими терминами и концептами; именно подобное содержание, как уже говорилось выше, могло, по мнению Ван Цзяньчуаня, вызвать ожесточенную критику буддийского духовенства при дворе У Цзэтянь [Ван Цзяньчуань 1991, с. 145]. Линь Ушу считает, что произведением написанным (скорее переведенным или скомпилированным) *фудоданем* была «Прагматейя», которая упоминается в тексте «Краткого изложения учения и обрядов Мани, Будды света» как «Канон изъяснения и доказательства прошлых воплощений» (*Чжэньмин гоцзюй цзяоцзин*, 證明過去教經) [Линь Ушу 1997, с. 221–222]. Кроме того, Ван Цзяньчуань полагает, что по-видимому Михр-Ормузд перевел и еще один манихейский труд, идентификация которого затруднительна [Ван Цзяньчуань 1991, с. 145–146].

Во всяком случае, за время прошедшее с официального упоминания о манихействе в 694 г. (1-й год эры правления Янь-цзай, 延載) до смерти У Цзэтянь в 704 г. (4-й год эры правления Чан-ань, 長安) *фудодань* Михр-Ормузд мог успеть не только написать и/или перевести манихейский трактат(ы), но и проповедовать учение среди китайского населения. Это, однако, остается на уровне гипотез, поскольку мы не располагаем достоверными историческими данными.

До эпохи правления Сюань-цзуна (玄宗) под девизом Кай-юань (開元, 713–741), то есть после смерти императрицы У Цзэтянь на протяжении правления императоров Чжун-цзуна (中宗), Шан-ди (殤帝) и Жуй-цзуна (睿宗) с 705 по 712 гг., у нас нет никаких сведений о манихействе, по крайней мере, по официальным источникам. И только в период правления императора Сюань-цзана (712–756) манихейство вновь появляется в более или менее легальном виде, т.е. фиксируется в официальных источниках. Так, энциклопедия сунского времени (1013 г.) «Цэфу юаньгуй» (冊府元龜) сообщает: «[В 7-ом году эпохи Кай-юань, т.е. в 719 г.] в 6-м месяце государства Да-ши (大食國, арабский халифат), Тухоло (吐火羅國, Тохаристан) и Южная Индия (南天竺國) отправили ко двору послов с подарками. Владыка Тухоло, [по имени] Ди-шэ (Тэш), направил [императору] прошение принять великого *мушэ*, весьма сведущего в астрономии. Мудрость его глубока и непостижима; нет вопроса, [на который] он не знал бы [ответ]. [Он] смиреннейше просил, чтобы император вызвал *мушэ* и принял [его]. [Император] самолично осведомился у подчиненных о сути дела и обо всех законах религии [*мушэ*, в результате чего император] узнал, что сей человек обладает столь великими способностями (т.е. познаниями в астрономии). Думаю, [он просил императора, чтобы] было повелено обеспечить ему [возможность] молиться и построить зал для проповеди (*фатан*, 法堂), дабы помочь [ему] в отправлении [ритуалов] этой религии» [цит. по Chavannes-Pelliot 1912, p. 176–177; Ван Цзяньчуань 1991, с. 146; ср. Lieu 1985, p.188]. Аналогичная информация зафиксирована и в «Тайпин хуаньюй цзи» (太平寰宇記, 976–983 гг.), правда, в несколько сокращенном варианте.

Достоверно неизвестно, выполнил ли император просьбу правителя Тохаристана, однако современный исследователь Ван Цзяньчуань, опираясь, как минимум, на два вполне объективных источника, выдвигает гипотезу о том, что в начале правления Сюань-цзуна для манихеев был сооружен храм

(1) упоминание в «Минь шу» о строительстве в первый год Кай-юань храма Великого облачного света, *Даюнь гуанмин сы*, 大雲光明寺; 2) сведения из «Краткого изложения вероучения и обрядов Мани, Будды света» о наличии в Китае манихейских храмов). Факт строительства святилищ налицо, утверждает исследователь, и эту точку зрения можно принять как вполне вероятную, поскольку в противном случае возникало бы противоречие: если император никак не отреагировал на просьбу тохаристанского владыки, то как объяснить записи в упомянутых выше источниках? Кроме того, на легитимное положение манихейства при Сюань-цзана указывает и тот факт, что «Краткое изложение...» было написано манихейским автором в 19 году эпохи Кай-юань, а к этому времени, по указанию самого автора, в Китае уже существовали манихейские монастыри и храмы [Ван Цзяньчуань 1991, с. 147–148].

Помимо двух этих предположений, ученый делает вывод не просто о присутствии манихеев в Китае в этот период, но и об их активной (более или менее) проповеднической деятельности по рескрипту Сюань-цзана об официальном запрете проповеди манихейства в Китае (собственно, среди ханьцев): «9-й месяц 20-го года эпохи под девизом Кай-юань (т.е. 739 г.), императорский рескрипт: учение Мо-Мони в основе [своей] еретично (*сецзянь*, 邪見); оно облыжно именуется [себя] учением Будды, обманывает и вводит в смущение простой люд. [По этим причинам] оно должно быть сурово наказано и запрещено. [Однако поскольку] он^о является родным учением западных варваров (*сиху*, 西胡), [и в том случае,] когда они совершают [свои ритуалы] для себя, [то] не следует квалифицировать его как преступление (*бу сюй кэцзуй чжэ*, 不須科罪者)» [цит. по Chavannes-Pelliot 1912, р. 178; Ван Цзяньчуань 1991, с. 149]. В данном рескрипте обращают на себя внимание несколько моментов: во-первых, наименование Мани как «Мо-Мони», т.е. мар-Мани, препоподобный Мани, что свидетельствует о близком знакомстве с манихейскими писаниями (довод в пользу возможных

несохранившихся манихейских текстов на китайском), следовательно, манихеи вели активную проповедническую и переводческую работу [Ван Цзяньчуань 1991, с. 149; Lieu 1985, p.263]; во-вторых, фраза «обманывают и вводят в смущение простой люд» (誑惑黎元), согласно совершенно верному замечанию Чэнь Юаня [Чэнь Юань 1980, с. 335], показывает достаточно активную деятельность манихейских проповедников среди китайцев; и, в-третьих, сюда же относится и упоминание о ложном назывании себя буддийской сектой (妄稱佛教), что объясняется инкультурационной тактикой манихеев (отсюда и многократные апелляции в тексте «Краткого изложения...» как к буддийскому пантеону, так и к буддийскому канону, в целях более легкой и безболезненной адаптации нового учения к в общем буддизированному сознанию китайцев) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 150].

Именно эта тактика, по нашему (вслед за Ван Цзяньчуанем, Линь Ушу и Чэнь Юанем) мнению, сослужила манихейству дурную службу, если вспомнить рескрипты Сюань-цзана, направленные на сокращение числа буддийских сект (20-й год эпохи Кай-юань). Несмотря на успешное появление манихейства и благосклонный в целом прием при дворе (Гао-цзун, У Цзэтянь, тот же Сюань-цзун), рескрипт последнего Ван Цзяньчуань прямо называет первой (и отнюдь не единственной) неудачей манихейства в Китае [Ван Цзяньчуань 1991, с. 151], смягченной, впрочем, разрешением практиковать религию в узких этнических рамках, то есть запрет ограничивался собственно ханьским населением. Парадоксально, но второй период успешного расцвета учения Мани на китайской почве стал возможен благодаря именно не-китайцам, варварам, — уйгурам.

§3. Феномен уйгурского манихейства

Уйгуры представляли собой один из «древнейших тюркоязычных племенных союзов Центральной Азии» [ИстВост Т.2., с. 155]. Проблема происхождения этнонима и его употребления, по словам отечественного

специалиста А.Г.Малявкина, несмотря на почти двухсотлетнюю историю уйгуроведения, не является окончательно разрешенной, поскольку разные исследователи трактуют его достаточно широко (применяя его к упоминаемым в танских хрониках *цзю син* (九姓) — «девять родов-фамилий») [Малявкин 1983, с. 6]³⁸.

Основание Уйгурского каганата относится современными исследователями к первой половине VIII в. (745 г. [Гумилев 2002, с. 504]) и напрямую связано с разрушением Второго тюркского каганата объединенными силами уйгуров, басмылов и карлуков в 744–745 гг. [ИстВост Т.2., с. 156]. Став важной политической силой в Центральной Азии, Уйгурский каганат сыграл решающую роль в разгроме мятежника Ань Лушаня, в результате чего уйгуры познакомились с манихейством.

Во второй половине VIII в. начался «закат военно-политического могущества Танской державы» [ИстВост Т.2., с. 161], выразившийся в разложении военной системы (дезертирство, вызванное беспощадной эксплуатацией солдат начальством) и разрастании бюрократической системы (повлекшем снижение ее эффективности, расцвет взяточничества, коррупции, борьбы аристократических группировок за влияние при дворе). В результате этого власть в пограничных гарнизонах стала переходить в руки военных губернаторов-*цзедуши*, один из которых, Ань Лушань (安祿山), сам наполовину согдиец, в 755 г. возглавил мятеж против императора Сюаньцзана [ИстВост Т.2., там же; Lieu 1985, p.193; Ван Цзяньчуань 1991, с. 155]. Мятежники захватили обе столицы — Чанъань и Лоян; император вынужден был бежать, а поскольку подавить восстание своими силами не представлялось возможным (по ряду упомянутых выше причин: разобщенность военачальников, дезертирство солдат и пр.), то танскому правительству пришлось обратиться за помощью к наиболее

³⁸ Этот же исследователь отмечает, что девятичастная племенная структура, упоминаемая в китайских хрониках, была свойственна не только уйгурам, но и согдийцам, «туцзюэ» и другим племенам [Малявкин 1983, с. 7].

могущественному в то время варварскому племени, жившему на границе с Китаем, — к уйгурам.

В 762 г. уйгурская армия освободила Лоян (который, по сути, был отдан воинам на разграбление); среди тех, кто встречал освободителей, было четверо манихейских жрецов-согдийцев (*жуй си дэн сы сэн*, 睿息等四僧), обладавших изрядным красноречием и познаниями (*цай гао хай юэ, бьянь жо сюань хэ*, 才高海岳, 辯若懸河³⁹), что, по замечанию хрониста, и стало причиной успешной проповеди манихейства среди уйгуров (*гу нэн кай чжээн цзяо юй Хуйху*, 故能開正教於回鶻⁴⁰) [цит. по: Chavannes-Pelliot 1912, p. 214–221; Lieu 1985, p. 193, 305]. Таким образом, тогдашний уйгурский хан Бёгю-хан (китаизированный вариант *Моулюй-кэхань*, 牟羽可汗) вместе с военными трофеями и императорскими дарами увез «в Ордубалык, свою столицу на Орхоне, проповедников нового учения, <...> чью веру он принял в Лояне» [ИстВост Т.2., с. 156]; история обращения хана в манихейство изложена в трилингве из Карабалгасуна [Lieu 1985, p. 193; Ван Цзяньчуань 1991, с. 161]. Хан объявляет манихейство государственной религией Уйгурского каганата (примечательно, что это единственный в истории случай, когда манихейство заняло статус официальной государственной доктрины).

Остальные уйгуры отнеслись к новой религии без ханского энтузиазма (большинство ученых, — ^{Н.П.}С.Лю, Ван Цзяньчуань, — видят в принятии манихейства сугубо личные психологические мотивы Бёгю-хана), продолжая исповедовать и практиковать шаманские верования (так, Ван Цзяньчуань, ссылаясь на 195 цзюань «Цзю Тан шу», говорит о том, что и сам Бёгю-хан, и прочие уйгуры в 765 г. все еще исповедовали шаманизм [Ван Цзяньчуань 1991, с. 157]), хотя согдийские и уйгурские манихейские фрагменты свидетельствуют о чуть ли не поголовном обращении уйгуров в религию Мани [Lieu 1985, p. 193; Ван Цзяньчуань 1991, с. 161; Гумилев 2002, с.423–

³⁹ Букв. «способности превышают морские скалы, красноречие подобно речному водопаду».

⁴⁰ «Посему [они] смогли открыть истинное учение уйгурам».

425]. Впрочем, и среди самих манихейских проповедников, не встречавших живого интереса со стороны ханских подданных, не было слишком горячего желания обращать уйгуров, поскольку их амбиции простирались дальше — на Китай [Lieu 1984, p. 194]; отчасти, возможно, это объясняется и тем, что манихеи-жрецы были согдийцами, не находившими общий язык с тюркоязычными уйгурами, и, более того, испытавшими ряд гонений со стороны одного из ханских тарканов (советников) [Lieu 1985, p. 193].

Причиной же обращения в манихейство самого хана, помимо вышеупомянутого психологического личного фактора, многие исследователи (в частности, Линь Ушу, Ван Цзяньчуань, ^{Н.Б.}С.Лю) полагают желание поддержать согдийских купцов, бывших своего рода «экономическими связными», посредниками на Великом Шелковом пути между Китаем и западным миром; эта гипотеза представляется вполне правдоподобной, если учитывать и этническую принадлежность манихейских проповедников [Линь Ушу 1997, с. 87; Ван Цзяньчуань 1991, с. 158, 164–170; Lieu 1985, p.194].

Будучи религией освободителей (а с точки зрения танского правящего дома — оккупантов), манихейство признавалось правительством Китая, о чем свидетельствует факт построения по просьбе уйгурского хана в 768 г. в четырех провинциях (Цзинчжоу, Янчжоу, Хунчжоу и Юэчжоу) манихейских монастырей, которым было пожаловано наименование «Даюнь гуанмин» (Великий облачный свет) [Lieu 1985, p.194; Ван Цзяньчуань 1991, с. 168; Кафаров 2001, с. 74].

Впрочем, наряду со строительством манихейских храмов (очевидно вынужденным), статус официальной религии уйгуров сыграл манихейству в Китае дурную службу: уйгуры, полагавшие себя вправе не подлежащими законам танской империи, вели себя в Китае не как гости (или, по крайней мере, как друзья-освободители), а как хозяева, о чем свидетельствует ряд довольно скандальных инцидентов [Lieu 1985, p. 195–196]. Такое поведение иноземцев не могло не вызывать негодования как со стороны властей, так и со стороны простого населения; неприязнь к уйгурам, естественно,

обратилась и к их религии, манихейству. Кроме того, сам факт существования манихейских^х уйгурских храмов мог рассматриваться китайским правительством как символ чужеземной дерзости и покушения (пусть неявного) на власть.

Так или иначе, манихейство становилось в глазах китайского правительства ^{разглядела китайским государством, немоскороженство} красной тряпкой, тесно ассоциируясь с уйгурами. К периоду Хуй-чан (會昌, 841–846), времени жестокого гонения не только на буддизм, но и на манихейство, позиция властей окончательно определилась: императорский чиновник Ли Дэюй (李德裕) в послании 843 г. уйгурскому хану известил того о закрытии манихейских храмов во всех городах и провинциях, кроме обеих столиц, в связи с тем, что уйгурское государство переживает тяжелые времена и не может заботиться о своих подданных [Chavannes-Pelliot 1912, p. 255–257; Lieu 1985, p.196, 305; Ван Цзяньчуань 1991, с. 169]. Однако, это было ложью: в скором времени были закрыты и те последние храмы, которые оставались в Лояне и Чаньане.

В 840 г. происходит нападение кыргызов на Уйгурский каганат, подорвавшее и без того ослабевшую державу. Манихейство в этот период переживает в каганате, вернее, на его руинах, последние дни: с X в. начинаются переводы на уйгурский язык канонической литературы буддизма, в дальнейшем полностью вытеснившего манихейство, которое продержалось до середины XI в. в турфанском государстве [Гумилев 2001, с. 477–478; Lieu 1985, p. 199].

Тем не менее, влияние манихейства не прошло для уйгуров даром: ^{указали в смысле лит. / мн, где и почему? или это и др. = более точно, где и почему? или это и др. = более точно?} появился новый алфавит, уйгурское письмо; и, кроме того, манихейство, посредством постов, предусматриваемых доктриной, способствовало распространению земледелия среди уйгуров (поскольку те вынуждены были питаться овощами в постные дни) [Гумилев 2001, с. 427].

В целом можно сказать, что в Уйгурском каганате манихейство, впервые и единственный раз в истории заняв место официальной государственной религии, практиковалось и принималось всерьез в основном

среди аристократии, тогда как простой народ продолжал оставаться последователями старой религии — шаманистических представлений, так что всеобщее принятие «учения Света», широко декларируемое в фрагментах манихейских уйгурских и согдийских рукописей, оказывается на поверку преувеличением (а Сюэ даже сравнивает такие документы манихеев с небезызвестным «Константиновым даром» [Lieu 1985, p.194]). Во всяком случае, период проникновения манихейства в Китай «на щитах» уйгуров стал триумфом и одновременно финалом официально легального статуса этой религии в Китае. Начинаясь нелегальный, «еретический» период существования манихейства в Поднебесной Империи.

§4. Период гонений на манихейство в Китае при императоре У-цзуне (武宗, 841–847).

Современные исследователи китайского манихейства (в т.ч. и китайские ученые) условно делят историю этого вероучения в Поднебесной империи на 1) период до эпохи Тянь-бао (天寶, 742–745), когда манихейство было намеренно строго ограничено танским правительством в своей проповеднической деятельности не-ханьским населением Китая, и 2) на «после тяньбаоский» период, продемонстрировавший правда, кратковременное — изменение отношения не только дозволением проповеди и отправления ритуалов внутри империи (а не на ее окраинах, как прежде), но и строительством манихейских святилищ в обоих тогдашних столицах (Лояне и Чанъане).

Причины подобного изменения политики в отношении к в общем чужеземному вероучению большинство исследователей усматривает в том, что манихейство сумело к этому времени завоевать расположение уйгурского кагана и сделаться государственной религией Уйгурского каганата, который, будучи на тот период достаточно могущественным государственным образованием, оказал танскому правительству, как говорилось выше, ценную услугу подавил мятеж Ань Лушаня, грозивший серьезными

последствиями для правящего дома. Вскоре, однако, этот кратковременный период покровительства инородной религии заканчивается — и начинается время довольно жестоких гонений на учение Мани.

Одни исследователи датируют начало гонений первым годом эры правления под девизом Хуй-чан (會昌, 841 — в частности, Чэнь Юань и Оно Кацутоси [Ван Цзяньчуань 1991, с. 184]), когда был издан императорский рескрипт, «временно» (читай — окончательно) закрывавший святилища «мони» (т.е. манихеев) в связи с беспокойной обстановкой в Уйгурском каганате, переживавшем свои последние дни; другие ученые (в основном тандем Пельо–Шаванна) полагают, что это была вторая половина второго года правления под девизом Хуй-чан (т.е. 842 г.). Анализ рескрипта и его сопоставление с данными, зафиксированными в «Цзю Тан шу» (цз. 16, где эти события отнесены именно ко 2-му году эпохи Хуй-чан), показывают правоту французских исследователей, что признают и современные китайские исследователи [Chavannes-Pelliot 1912, p. 252–253; Ван Цзяньчуань 1991, с. 184).

Западные исследователи видят в этом и других эдиктах не в последнюю очередь причину экономического характера: поскольку рескрипты предписывали не только закрытие храмов, но и конфискацию имущества (денег, священных изображений, сделанных из драгоценных металлов и камней, различного рода пожертвований), то это, помимо «ксенофобского» настроения танского правительства, объяснимо еще и корыстными интересами, поскольку уйгурские купцы, нередко совершавшие сделки в святилищах, слыли самыми жадными (см., напр., «Цзю Тан шу», цз. 16 — цит. по: Ван Цзяньчуань 1991, с. 183, 185; Lieu 1985, p. 197).

Наиболее «действенным» и жестоким проявлением антиманихейской политики периода Хуй-чан считается убийство 72 монахинь-манихеек в 843 г. (Ван Цзяньчуань 1991, с.187; Кафаров 2001, с. 74). Факт умерщвления манихейского духовенства подтверждается и сторонним, незаинтересованным наблюдателем, японским паломником-буддистом

Эннином (圓人) в его «Путевом дневнике паломничества в танский Китай в стремлении усвоить буддийское учение» (*Ню:То: кю:хо: дзюнрэй гёки*, 入唐求法巡禮行記): он, в частности, описывает, что манихейским священнослужителям обрили головы и облачили их в буддийские одеяния⁴¹ (Ван Цзяньчуань 1991, с.187–188; Lieu 1985, р. 197).

§5. Манихейство в период Пяти династий (五代, 907–959).

Восстание Ань Лушаня не прошло даром для танского правительства, продолжается ослабление и разложение централизованной власти; после падения дома Тан распад усугубляется [Lieu 1985, р.220; ИстВост Т.2., с. 298]. Политический распад (постоянная смена династий с 907 г. по 960 г. — Лян (梁, 907–913), Тан (唐, 923–934), Цзинь (晉, 936–942), Хань (漢, 947–948) и Чжоу (周, 951–959) сопровождается локальными восстаниями и вторжениями народов неханьского происхождения (кидании, чжурчжэни). В сущности, официальная власть распространяется на северные районы бывшей империи (со столицей в Кайфэне) [ИстВост Т.2., с. 298].

Политический хаос способствовал выживанию манихеев, поскольку, как справедливо замечает британский исследователь С. Лю, «у правительства были более насущные заботы, нежели уничтожение остатков иноземной религии» [Lieu 1985, р.221]. В подобной обстановке манихейству удалось переместиться в южные области, о чем свидетельствуют «Записи о Фуцзяни» (*Минь шу*, 閩書) автора XVI в. Хэ Цяюаня (何喬遠): он, в частности, описывает прибытие — в связи с религиозными гонениями периода Хуй-чан

⁴¹ С. Лю объясняет факт обривания и облачения в буддийские одежды манихеев-жрецов тем, что таким образом их сравнивали в правах с буддизмом, который подвергся в это время сильным репрессиям, поскольку обычно манихеев все же отличали от буддистов по тому, что они не брили голов (в отличие от буддийских монахов), хотя и носили буддийские одеяния (подобное подтверждается и иконографическими памятниками) [Lieu 1985, р. 197; Ван Цзяньчуань 1991, с. 188].

— в Футан (福唐, Фуцзянь) *хулу фаши* (Учителя-хулу, 呼祿法師)⁴², манихейского проповедника, который «наставлял монахов [в] Трех Горах, странствовал с проповедью (*ю фан* 游方) по провинции Цюань; умер и похоронен у подножия Северной Горы в Цюаньчжоу» [Pelliot 1923, 199 — китайский текст, 205 – французский перевод].

Необходимо помнить, что провинция Цюаньчжоу была вплоть до XVI в. крупным морским портом, хорошо известным арабским мореплавателям. Здесь находились довольно крупные общины арабов и евреев, поэтому такое этническое разнообразие могло служить своеобразным «прикрытием» для бежавшего с севера манихейского проповедника-хулу [Lieu 1985, p. 221]. Хотя преследования периода Хуй-чан печально отразились на многих иноземцах, которые пострадали от погромов, манихейство, тем не менее, выжило, что еще раз показывает его крайне гибкий и адаптивный характер. Впрочем, исследователи не исключают того факта, что *хулу фаши* мог быть китайцем по происхождению [Lieu 1985, p. 222].

Следующее упоминание о манихействе в период Пяти династий содержится в «Хрониках буддийских патриархов» (*Фоцзу тунцзи*, 佛祖統紀) буддийского историографа Чжи Паня (志磐) и в более пространным варианте — в труде буддийского историка XI века Цзаньнина (贊寧) «Краткое изложение истории буддийских монахов династии Великая Сун» (Да Сун сэн ши люэ, 大宋僧史略). Суть его сводится к следующему: в 6 году *чжэньмин* правления династии Поздняя Лян (*хоу Лян* 後梁), т.е. 920 г., манихеи из Чэньчжоу (陳州) подняли мятеж и провозгласили императором («сыном неба», *тянь цзы* 天子) некоего У И (毋乙). Правительственные войска подавили восстание и казнили заговорщиков, в их числе и самозваного

⁴² С.Лю определяет загадочное *хулу* 呼祿 как передачу среднеиранского $xrwhxw^1n$, т.е. «проповедник» [Lieu 1985, p. 221], тогда как Пеллю, транскрибируя *хулу* как * $\chi uo-luk$ оставлял этот термин без перевода [Pelliot 1923, p.205].

императора. Далее упоминается, что последователи этого учения (букв. «его (У И) ученики», *цзю ту* 其徒) воздерживаются от мяса и винопития, собираются ночами для оргий и имеют изображения «бесовского царя, который сидит, протянув ноги Будде, чтобы тот вымыл их», они говорят: «буддизм — Великая колесница⁴³, а наш закон — Наивысшая колесница» [Chavannes-Pelliot 1912, p. 320–321; Кафаров 2001, с. 75]. Пространственный вариант Цзаньнина дополняет это описание обвинением учения повстанцев в подражании буддизму и предостерегает читателя против этой ереси (*се* 邪) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 193; Lieu 1985, p. 222].

Если учесть тот факт, что буддийский автор Цзаньнин пользовался источниками светского характера, а комментарии о еретическом происхождении учения повстанцев привнес сам, то вполне допустимо, что инсургенты не были манихеями, а представляли собой одну из еретических буддийских (или правильнее сказать буддизированных) сект или некое тайное общество; тем более, что сами они не идентифицировали себя как манихеи, — ^{но в источниках отсутствует} это наименование им придает сам Цзаньнин. Однако в связи с тем, что источников, опровергающих отождествление повстанцев с манихеями, не обнаружено, большинство исследователей склоняется к тому, чтобы принять эту идентификацию [Lieu 1985, p.223; Ван Цзяньчуань 1991, с. 197]⁴⁴.

§6. Манихейство при династии Сун (宋, 960–1279).

6.1. Манихейство при династии Северная Сун (北宋, 960–1127):

манихейские тексты и «Дао цзан».

⁴³ Да чэн (大乘) — Махаяна, «Великая колесница».

⁴⁴ Имеются некоторые отдельные упоминания о манихеях, относящиеся к периоду династии Поздняя Тан (後唐, 929 г.): так, один из докладов сообщает о смерти и похоронах манихейского монаха, по ошибке отождествленного с «буддийским учителем уйгуров», что показывает, еще раз, конвергенцию манихейства с китайским буддизмом (один из приемов, отработанный этим учением еще в Центральной Азии, о чем свидетельствуют пехлевийские тексты, пестрящие буддийской терминологией; см. также и китайские манихейские фрагменты) [Lieu 1985, p. 223].

Уже с середины 60-х гг. X в. среди хаоса междоусобных войны на территории Китая «намечается тенденция к стабилизации» (ИстВост Т.2., с. 300): начинается воссоединение китайских земель, в 960 г. основывается династия Сун^н (宋), столицей которой являлся Кайфэн. Наряду с ослаблением власти милитаристов и выдвижением на первый план гражданской администрации идет постепенная централизация власти. Отмечается усиление роста урбанизации, сопровождавшееся развитием ремесел и торговли, и, как следствие, усиление государственного контроля: времена династии Сун называли «золотым веком» чиновничества [ИстВост Т.2., с. 312].

Не менее радикальные изменения произошли и в идеологической сфере: формируется этико-политическая, философская и отчасти религиозная доктрина неоконфуцианства, в основу которой легли труды таких крупных китайских мыслителей, как Чжоу Дуньи (周敦頤, 1017–1073), братьев Чэн (Чэн Хао 程灝, 1032–1085 и Чэн И 程頤, 1033–1107), Чжу Си (朱熹, 1130–1200) (более подробно см.: [Кобзев 2002]). Что касается буддизма и даосизма, то подобное выдвижение неоконфуцианства на роль государственной идеологии привело к постепенному ослаблению влияния этих вероучений, но не к окончательной утрате своего места, т.к., потеряв поощрение государственных верхов, буддизм, например, оставался силен в низах, особенно в деревнях (при этом не менее сильным было влияние различных буддийских сект). Наибольшей поддержкой буддизм пользовался в юго-восточных районах сунской империи; подобная картина наблюдается и с даосизмом, причем он, в отличие от буддизма, пользовался немалым покровительством со стороны императорского двора (в период Пяти династий положение даосизма, весьма поощряемого при Танах, несколько поколебалось, что, впрочем, было восстановлено с воцарением сунской династии, императоры которой (особенно Чжэнь-цзун (眞宗, 998–1023) и

Хуй-цзун (徽宗, 1101–1125) были горячими приверженцами даосизма) [Торчинов 1998, с. 322–333].

Именно в таких условиях, по мнению некоторых специалистов (С.Н.Ц. Лю, П. Брюдера), и завершается процесс «синизации» (sinicisation, окитаивания) манихейского учения, которое получает наименование «Учение свет^а» (明教, 明教) [Lieu 1985, p. 225; Ван Цзяньчуань 1991, с. 201–206]. Характерной особенностью этого этапа инкультурации учения Мани на китайской почве является камуфлирование (т.е. максимальная адаптация с целью выжить) под даосское учение (taocisation), даосизация, особенно с учетом той ^{благодетельной атмосферы} фаворы, в которую попадает даосизм в правление императора Чжэнь-цзуна (真宗, 998–1023), что объясняется некоторой, по сравнению с буддизмом, доктринальной размытостью (doctrinal diversity) и меньшей упорядоченностью иерархии духовенства [Lieu 1985, p. 225]. Тем более даосизация манихейства становится понятной в свете недавних гонений при Танах и крайне нестабильном положении в эпоху Пяти династий и — в противоположность этому — неожиданного покровительства даосизму со стороны императорского двора (и при игнорировании буддизма, едва оправившегося после преследований У-цзуна (武宗, 841–847)).

Одним из факторов, способствовавших благополучному выживанию манихейства при Сунах (особенно на юге Китая) считается повторная кодификация и составление даосского канона «Дао цзан» (道藏, «Сокровищница дао»), осуществленная^{на} в 1012–1019 гг. по повелению императора Чжэнь-цзуна одним из его министров, даосом, Чжан Цзюньфаном (張君房)⁴⁵.

⁴⁵ Что касается первого варианта «Дао цзана», то считается, что набор и систематизацию текстов осуществил выдающийся даос V в. Лу Сюэцин, но этот вариант был уничтожен (хотя и не полностью) в IX в. во время восстания Хуан Чао, когда погибло огромное количество книг «Дао цзана». Именно этим и вызвана столь грандиозная задача, поставленная императором Чжэнь-цзуном, как составление нового канона. Более подробно об истории «Дао цзана» см.: Флуг 1930; Торчинов 1998; Филонов 1998.

Именно Чжан Цзюньфан, составивший компедиум «Дао цзана» — антологию «Семь грамот из облачного хранилища» (*Юнь цзи ци цянь*, 雲笈七籤), упоминает в нем о том, что во время своего путешествия по южному Китаю с целью собирания разрозненных даосских произведений он обнаружил манихейские сочинения: «Ваш подданный <...> собрал свыше тысячи *цзюаней* основных канонических сочинений (*цзин бэнь*, 經本) прежнего «Дао цзана» в Сучжоу <...> в Фуцзяни собрал даосские книги (*дао шу*, 道書) и каноны Посланца Света Мани (*минши Мони цзин дэн*, 明使摩尼經等)» [Chavannes-Pelliot 1912, p. 289 (китайский текст), p. 288–289 (французский перевод); Ван Цзяньчуань 1991, с. 211].

Буддийский историк Чжи Пань (志磐) в своих «Хрониках буддийских патриархов» (*Фоцзу тунцзи*, 佛祖統紀), рассказывая о манихеях (называя их «[те, кто] ест постное и почитает демонов», т.е. *чицай-шимо*, 喫菜事魔), говорит: «<...> их канон называется «Два начала и три периода». Два начала — это свет и тьма. Три периода — прошлое, настоящее и будущее. В эру правления под девизом Да-чжун-сян-фу (大中祥符, 1008–1016 гг.) составляли «Дао цзан». Богатый человек [по имени] Линь Шичжан (林世長) подкупил ответственное [за составление «Канона»] лицо, дабы включить [эту книгу] в «Дао цзан». [После этого он был] помещен во Дворце Светлого Дао (*миндао гун*, 明道宮) в Бочжоу» [Chavannes-Pelliot 1912, p. 301 (китайский текст), p. 298–299 (французский перевод); Ван Цзяньчуань 1991, с. 208–210, 213; Lieu 1985, p. 226]. Относительно «Сутры (или канона) о двух началах и трех периодах» (*Эр цзун сань цзи цзин*, 二宗三際經) современными исследователями выдвигается две наиболее вероятные гипотезы: либо это китайская версия (парафраз или перевод) «Шапуракана», либо одно из альтернативных названий «Краткого изложения...» (что в общем-то возможно, поскольку в последнем подробно излагается концепция «двух начал и трех периодов») [Lieu 1985, p. 226].

Вторым манихейским текстом, включенным в даосский канон, является «Трактат о том, как Лао-цзы обращал варваров» (*Лао-цзы хуаху цзин*, 老子化胡經), вернее, манихейская версия его предисловия. В связи с этим текстом большинство исследователей с полным основанием говорит о «даосизации» Мани [Lieu 1985, p. 213].

Предысторию появления «Трактата о том, как Лао-цзы обращал варваров» в его даосской версии можно вкратце свести к следующему: в IV в. даос Ван Фу (王浮) сфабриковал историю о том, что было после того, как Лао-цзы ушел на Запад (подразумевая под Западом Тибет, Индию и Туркестан), ^{и сбежав} (объясняя появление Будды тем, что Лао-цзы оплодотворил его мать. Таким образом, текст стал в руках даосов идеологическим оружием против пришельцев-буддистов, что и вызвало в 608 г. и в 705 г. официальный запрет этого трактата.

До нас не дошло полной версии «Лао-цзы хуаху цина», однако в Дуньхуане были обнаружены фрагменты предисловия и 10-й книги (датируемой примерно IX в.). То, что это не аутентичный текст Ван Фу, подтверждается упоминанием о «царе Да-ши» (*Даши ван*, 大食王), т.е. ^{и арабской} Арабской империи, области, неведомой китайцам до проникновения ислама при Танах [Lieu 1985, p. 214]. В тексте от лица Лао-цзы говорится о том, что спустя 450 лет после своего земного воплощения он перенесется на облаке самоестественного Дао в царство Сулинь (蘇鄰), т.е. Ассирию, родится в образе принца, со временем оставит семью и наречется мо-Мони (мар Мани), станет проповедовать учение о Трех периодах и двух началах. В конце концов, все три учения (конфуцианство, даосизм и буддизм)⁴⁶ вернутся к нему. Исследователи в один голос признают, что данный пассаж показывает ассимиляцию Мани с Лао-цзы (Мани объявляется воплощением последнего) и выступает важной вехой во всей дальнейшей истории манихейства в Китае.

⁴⁶ Разумеется, с точки зрения манихейства. Если же принимать точку зрения даоса, писавшего эти строки, то тремя учениями станут конфуцианство, буддизм и манихейство.

При этом возникает вопрос относительно авторства данного пассажа: является ли это манихейской интерполяцией, или же текст принадлежит кисти даоса? Мнения ученых разделяются: одни считают, что авторство принадлежит маскирующемуся под даоса манихею (Чэнь Юань), другие (Линь Ушу, С.Н.Ц. Лю, Ван Цзяньчуань) придерживаются той точки зрения, что, вероятнее всего, автором был даос, а произведение носило полемический характер (если датировать его танской эпохой), будучи направленным против буддизма и — с учетом использования манихеями буддийской терминологии — манихейства: целью же «Лао-цзы хуаху цзин» было, вероятно, желание показать, что корни всех инородных учений, — и буддизма, и манихейства, — лежат в даосизме, для этого-то и использовался образ перевоплощений Лао-цзы⁴⁷.

В дошедшей до наших дней версии «Дао цзана» ни «Сутры (или канона) о двух началах и трех периодах», ни «Лао-цзы хуаху цзина» нет, что, впрочем, объясняется достаточно просто: в 1126 г. столица Северной Сун пала под натиском чжурчжэней, в результате чего собрание сильно пострадало, а в XIII в. «Дао цзан» понес еще большие потери в связи с приходом к власти монголов, благоволивших к буддизму; что касается минского периода, то тогда в фаворе оказалось конфуцианство, и даосский канон опять остался в небрежении, что не могло не сказаться на его составе. Таким образом, отсутствие в его нынешнем корпусе двух манихейский текстов вполне объяснимо.

6.2. Манихейство и народные восстания в период правления династии Северная Сун (北宋, 960–1127).

⁴⁷ Это, впрочем, не помешало манихеям ценить текст «Канона» и опираться на него, поскольку ко времени внесения его в «Дао цзан», особенно если вспомнить предшествующие годы гонений и смут, полемика с буддизмом и манихейством перестала для даосизма быть насущной проблемой, а в условиях синкретизма сунской эпохи и вообще сошла на нет. Некоторые исследователи объясняют такую «терпимость» даосизма его слабо структурированной иерархией и разрозненностью школ и направлений [Lieu 1985, p. 216].

Усиление эксплуатации основной массы населения как правительством, так и частными землевладельцами в X–XII вв. выразилось в стремлении простонародья различными способами избежать непосильных выплат, в жалобах и прямом неподчинении властям, бегстве в другие места, в разбое и, что весьма примечательно, в восстаниях [ИстВост Т.2., с. 314]. Точки наибольшей повстанческой активности локализуются в южных и юго-западных районах сунского Китая (сычуаньские восстания Ван Сяобо, Ли Шуня, Чжан Юя, хэбэйское восстание Ван Цзе и прочие).

Наиболее крупным восстанием описываемого периода принято считать восстание Фан Ла (方臘) в 1120–1122 гг.

Первая половина XII в. отмечена правлением восьмого по счету (и последнего) северо-сунского императора Хуэй-цзуна (徽宗, правил 1100–1126), оказывавшего покровительство даосизму и бывшего, по мнению многих исследователей, в большей степени поэтом, каллиграфом и музыкантом, нежели собственно правителем [Lieu 1985, p. 228]. Именно эта его характерная черта — любовь к произведениям искусства и пренебрежение политическими делами привели к гибели государства Северная Сун в 1127 г. [Фицджералд 2005, с. 221]. Как уже говорилось, Хуэй-цзун был покровителем даосизма, и именно с этим связаны два события — постройка в тогдашней метрополии Кайфэне гигантского холма-сада, потребовавшего привлечения огромных денежных ресурсов, и последовавшее за этим восстание Фан Ла.

По совету даоса-геоманта император начал строительство огромного сада-холма более 15 км. в окружности и высотой почти 140 м. в северо-западном углу города, присвоив холму-саду наименование «Верховный пик непоколебимости» (Гэнь юэ, 艮嶽) [Крюков, Малявин, Софронов 1984, с. 97; Lieu 1985, p. 228]. Поскольку этот парк должен был быть обустроен так, чтобы производить впечатление райского сада (т.е. там должны были находиться редкие растения, экзотические животные и т.д.), то император повелел искать редкие и необычные растения и камни по всем провинциям,

[Сем, Насримов, Э. Шерат,
Золотые горы Самарканды].

Задуман,
в соответствии с китайскими традициями
устраивать
парк

что вызвало волну насильственной конфискации имущества и драгоценностей у жителей, что нередко приводило их к полному разорению. Фан Ла как раз и оказался таким, пострадавшим от императорских конфискаций мелким собственником. Собрав вокруг себя примерно тысячу недовольных правительственными мерами, он поднял восстание в октябре-ноябре 1120 г. В течение небольшого времени количество повстанцев увеличилось в десять раз, смута охватила соседние провинции. Среди восставших находился предводитель отряда из Тайчжоу (台州, юг Чжэцзяна) по имени Лю Шинан (呂師囊) (весьма примечательно, что эта область была центром манихейства в то время) [Lieu 1985, p. 229]. Несмотря на первоначальные успехи повстанцев, мятеж был подавлен в 1121 г., а Фан Ла схвачен и казнен [там же, p. 230; более подробно о восстаниях сунского периода см.: Смолин 1974; там же, с. 439 — о восстании Фан Ла, где указано общее число погибших — 3 млн. человек].

Восстание Фан Ла заставило государственных чиновников провести расследование и обратить более пристальное внимание на различные религиозные группы синкретического характера (сюда же ^(и) относилось манихейство, существовавшее как бы между двух ортодоксий Китая — буддизмом и даосизмом). Чиновники-конфуцианцы быстро (и, разумеется, слишком поспешно) вычленили общую, довольно примитивную схему опознания «еретиков-заговорщиков»: если то или иное религиозное общество (читай «секта») а) пользуется магическими заклинаниями и колдовством, б) концентрируется вокруг личности предводителя, либо основателя секты, в) его члены тесно связаны друг с другом узами братства и взаимопомощи, то такие сообщества априорно рассматриваются не просто как еретические, но и как потенциально заговорщицкие, т.н. общества субверсивного (лат. *subversio* — подрыв, заговор) характера. Не в пользу различных религиозных сект было и то, что многие из них собирались под покровом ночи, мужчины и женщины на этих собраниях находились вместе и употребляли постную пищу (ночные сборища рассматривались как

«черные дела», направленные на подрыв официальной власти, а наличие несегрегированных членов секты мужского и женского пола давали повод к обвинению в блуде и различных оргиях) [Lieu 1985, pp. 231–232, Ван Цзяньчуань 1991, с. 233–254].

Необходимо заметить, что подавляющее большинство этих сект было в основе своей буддийским, особенно это касается т.н. секты Майтрейи (*Милэ цзяохуй*, 彌勒教會), основанной в период правления танской династии и характеризующейся утопизмом и мессианством⁴⁸, и Общества Белого Облака (*Байюнь цзяохуй*, 白雲教會), основание которого традиционно возводится к XII в. и в котором преобладало учение школы *чань* (кит. 禪), подчеркивавшее простой образ жизни, совершение добрых дел, взаимопомощь между братьями и целибат. Государственные чиновники, занимавшиеся расследованием сект-заговорщиков, ничтоже сумняшеся и не слишком глубоко вникая в догматические особенности каждой религиозной группы, дали общее название всем подобным сектам — «*чицай шимо*» (喫菜事魔) — «[те, кто] ест постное и почитает демонов» (под демонами подразумевались различные народные божества, обожествленные патриархи той или иной секты и т.д.). Разумеется, под эту категорию подпадало и манихейство, особенно на него обращали свое внимание власти в тех районах, где оно было распространено больше всего (Тайчжоу, Вэньчжоу в Цжэцзяне и Цюаньчжоу в Фуцзяни). Достаточно прочное положение манихейства в этих районах хорошо иллюстрирует петиция августейшему императору, поданная как раз в период восстания Фан Ла. Помимо весьма точного для чиновника-конфуцианца воспроизведения манихейских религиозных реалий (названия учения «религия света» (*мин цзяо*, 明教), сведения о «постных залах», т.е. манихейских трапезных (*чжэй тан*, 齋堂), о манихейских чинах — прислужниках (*шичжэ*, 侍者), слушателях (*тинчжэ*, 聽者), старших сестрах

⁴⁸ Что выражалось в вере в блаженную обитель — небеса Тушита (кит. *Доушуйтянь*, 兜率天) и уповании на пришествие мессии — Будды-Майтрейи (кит. *Милэфо*, 彌勒佛).

(*гуно*, 姑婆), сестрах-постницах (*чжэсайцзы*, 齋姊), о названии священного дня-*ми* (кит. 密日, вероятно, парфянское *туһр*) и т.д.), автор перечисляет и названия канонических произведений манихеев, что представляет особенный интерес для исследователя⁴⁹. Из текста видно, что манихейские реалии воспроизведены весьма точно, и их можно легко определить: «религия света»

это манихейство, упомянутые автором тексты содержат имена манихейских божеств (Иисус, четыре небесных царя, Первомысль (Первочеловек), солнце и луна и т.д.); «Сутра о подтверждении» (*Чжэнмин цзин*, 證明經) может быть идентифицирована с «Прагматией» (ср. в «Кратком изложении...»: «Канон изъяснения и доказательства прошлых воплощений», *Чжэнмин гоцзюй цзяо цзин*, 證明過去教經) [Lieu 1985, p. 235].

Более сомнительным источником относительно манихейства и его связи с *чицай-шимо* представляются записки сунского чиновника Чжуана Чо

⁴⁹ Так, он упоминает «Сутру о побуждении к медитации» (*Цисы цзин*, 訖思經), «Сутру о подтверждении» (*Чжэнмин цзин*, 證明經), «Сутру о рождении царевича» (*Тайцзы сяшэн цзин*, 太子下生經), «Сутру отца и матери» (*Фуму цзин*, 父母經), «Сутру картин» (*Ту цзин*, 圖經, вероятно, «Ардханг»), «Сутра изложения причин» (*Вэньюань цзин*, 文緣經), «Гатха семи песнопений (или: времен)» (*Циши цзе*, 七時偈), «Гатха солнечного сияния» (*Жигуан цзе*, 日光偈), «Гатха лунного света» (*Юэгуан цзе*, 月光偈), «Трактат о справедливости» (*Пинвэнь*, 平文), «Молитвословие, побуждающее людей» (*Цэхань цзань*, 策漢贊), «Молитвословие, побуждающее к подтверждению» (*Цэ чжэнмин цзань*, 策證明贊), «Великое исповедание грехов» (*Гуанда чань*, 廣大懺), «Изображение Будды-волшебной воды» (*Мяошуй фо чжэн*, 妙水佛幀), «Изображение Будды-Первомысли» (*Сяньи фо чжэн*, 先意佛幀), «Изображение Будды-Иисуса» (*Ишу фо чжэн*, 夷數佛幀), «Изображение Добра и Зла» (*Шань э чжэн*, 善惡幀), «Изображение царевича» (*Тайцзы чжэн*, 太子幀), «Изображение четырех небесных царей» (*Сы тяньван чжэн*, 四天王幀). [раздел «Уголовные законы» (*Синфа*, 刑法) «Черновых набросков важнейших документов династии Сун» (*Сун хуйяо цзи гао*, 宋會要輯稿) Сюй Суна (徐松), цит. по: Ван Цзяньчуань 1991, с.251–252, англ. перевод: Lieu 1985, p. 234–235].

√ (莊綽), в которых достаточно подробно описываются «[те, кто] есть постное и почитает демонов». Описание *чицзай-шимо* очень близко (или, по крайней мере, весьма похоже) описанию манихеев и их ритуалов, что дало некоторым исследователям (Чжу Жуйси, Чэнь Гаохуа) повод искать следы манихейства в не относящихся к нему движениях (тех же *чицзай-шимо* и др.). Основой этих гипотез обычно являются три пункта, типологически совпадающие как у *чицзай-шимо*, так и у манихеев: 1) зарождение и распространение *чицзай-шимо*, согласно записям Чжуана Чо, началось в Фуцзяни, которая, как мы знаем, была центром тогдашнего манихейства, 2) *чицзай-шимо* почитали луну и солнце, что вызывает ассоциацию с манихейским культом светил, 3) похоронный обряд, который до некоторой степени совпадал (опять же, скорее всего, чисто типологически) с манихейским [Lieu 1985, p. 238]. Подобные гипотезы, по мнению современных исследователей, не являются состоятельными [Ван Цзяньчуань 1991, с. 29–30], поскольку труд Чжуана Чо представляется не объективным и компилированным (и сведения о *чицзай-шимо*, совпадающие с манихейскими ритуалами, могли быть просто смешением разнородных сведений о тех же манихеях). Так же не выдерживает критики и предположение о том, что Фан Ла мог быть манихеем или, по крайней мере, иметь с ними какие-то связи (Моу Жуньсунь, Син Юэ); большинство исследователей придерживается обратной точки зрения, т.е. что манихеи не имели никакого отношения ни к восстанию Фан Ла, ни к *чицзай-шимо* (Тикуса Масааки, Ван Цзяньчуань, С.Н.Ц. Лю)⁵⁰.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что манихейство, процветавшее в период правления династии Северная Сун в южных частях Китая (Фуцзянь), не имело ничего общего ни с повстанцами Фан Ла, ни с

⁵⁰ Весьма показательна также и следующая аргументация в пользу последней точки зрения: а) последователи Религии Света в Фуцзяни были из среднего и высшего слоев общества (чиновники, ученые, аристократы), тогда как сторонники Фан Ла были представителями низших классов, б) манихеи имели и почитали статуи и изображения Мани — Будды света, а последователи Фан Ла были иконоборцами, и, наконец, в) Чжуан Чо упоминает о том, что одной из заповедей *чицзай-шимо* было убийство, тогда как манихейство (как на Западе, так и на Востоке) было известно тем, что почитало жизнь и запрещало убивать [Lieu 1985, p. 242].

разномастными *чицай-шимо*, бывшими в основе своей буддистскими сектами, и если учесть достаточно жесткое наказание, которое возлагалось на всех, попадавших под раздел *чицай-шимо* без разбору, то манихеи в этой ситуации оказались просто напросто случайными жертвами [Lieu 1985, p. 243].

6.3. Манихейство при династии Южная Сун (南宋, 1127–1279).

В 1127 г. чжурчжэньские войска взяли Кайфэн, Хуй-цзун был схвачен и увезен в плен на север, в Маньчжурию; это был конец северно-сунского государства, династия фактически пала [ИстВост Т.2., с. 303]. Однако один из братьев Хуй-цзуна, Чжао Гоу (趙構), отошел на юг и, провозгласив себя императором (Гао-цзун, 高宗, правил 1127–1162), основал новую династию, названную Южная Сун (南宋, 1127–1279). Столицей империи стал город Линьянь (臨安, Временное убежище), нынешний Ханчжоу (杭州). Период правления Гао-цзуна считается временем расцвета конфуцианства и снижения роли даосизма и буддизма в жизни страны [ИстВост Т.2., с. 318; Lieu 1985, p. 244].

Перемещение столицы на юг страны сказалось и на отношении к манихейству: как известно, центром тогдашнего манихейства являлся Фуцзянь, а последствия бунта Фан Ла все еще беспокоили чиновников, тем более, что в период с 1161 г. по 1189 г. официальные источники зафиксировали не менее десяти восстаний. К тому же на этот период приходится и появления на исторической сцене одной из важных религиозных групп сунского периода — Общества Белого лотоса (*Байлянь цзяохуй*, 白蓮教會), в основе своей буддийского толка, делавшего акцент в своем учении на вегетарианстве, celibate и запрещении¹⁾ на отнятие жизни.

Репрессивные меры по отношению к различным сектам продолжают применяться, особенно, если учесть тот факт, что чиновники продолжали считать секты серьезной угрозой для государственной власти. Мишенью прескрипций являются все те же *чицай-шимо*, в разряд которых, как уже

говорилося, часто попадали совершенно разнородные религиозные группировки, в том числе и манихеи. Наказание *чицай-шимо*, в частности, предусматривало удушение самих членов группировок, изгнание на расстояние в три тысячи ли тех, кто участвовал косвенно, и, в случае сопротивления властям, убийство на месте [Lieu 1985, p. 245].

Особое внимание исследователей привлекают в этой связи доклады чиновника сунской эпохи Лу Ю (陸遊, 1125–1209). Он дважды занимал административный пост в Фуцзяни (в 1158 г. и в 1178 г.), сталкивался с проблемой религиозных сект и делал несколько докладов на императорское имя в 1163–1166 гг. В частности, описывая повстанцев (или, скорее, потенциальных повстанцев), Лу Ю традиционно возводит их к Желтым повязкам и последователям Фан Ла, приписывая им использование магии и желание нарушить спокойствие мирных граждан и свергнуть официальную власть. Перечисляя их названия (*эргуй цзы*, 二檜子, Дети двух можжевельников — в Хуайнани; в Чжэцзяне — Учение [Шакья-]муни, *Моуни цзяо*, 牟尼教; в Цзяндуне — Четыре плода, *сыго*, 四果; в Цзянси — Алмазная дхьяна, *цзиньган чань*, 金剛禪; в Фуцзяни — Учение света, *мин цзяо*, 明教), он пишет о том, что Учение света весьма популярно и распространено среди сюцаев, судей и солдат (*сюцай*, *шижэнь*, *цзюньбин*, 秀才使人軍兵). Кроме того, Лу Ю перечисляет имена манихейского божества — Посланник Света (*мин ши*, 明使), Будда плоти (*жоу фо*, 肉佛), Будда костей (*гу фо*, 骨佛) и Будда крови (*сюэ фо*, 血佛)⁵¹. Далее, он сообщает о том, что они, путем подкупа ответственного лица, поместили в даосский канон свои сочинения [кит. текст: Chavannes-Pelliot 1912, p. 313–314, фр. перевод: p. 306–313, англ. перевод: Lieu 1985, p.245–246].

⁵¹ Названия «Будда плоти», «Будда костей» и «Будда крови» является буддизированным вариантом «Иисуса страждущего» (*Jesus patibilis*) западной манихейской традиции. Соподобные тексты дают *Buddha gotra*, а «Трактат...» прямо упоминает «Иисуса крови и плоти» (*Сюэжоу Ишу*, 血肉夷數) [Lieu 1985, p. 246].

В другом тексте тот же автор упоминает, помимо незаконного помещения в Дао-цзан своих текстов, о том, что манихеи (последователи Религии света) питаются только красными грибами (*хунсюнь*, 紅草), не вкушают пищу, приготовленную женщиной и т.д. [кит. текст: Chavannes-Pelliot 1912, p. 305, фр. перевод: p. 302–305, англ. перевод: Lieu 1985, p.247–248]. Данные сведения, хотя и описанные чиновником-конфуцианцем (что подразумевает необъективную критику: заговорщицкая деятельность, обвинения в промискуитете и др.), являются ценными еще и потому, что записаны, по всей видимости, очевидцем: Лу Ю, занимая административный пост в Фуцзяни, центре манихейства, имел возможность общаться с последователями Учения света лично.

Другим источником по истории манихейства в этот период являются «Хроники буддийских патриархов» (*Фоцзу тунцзи*, 佛祖統紀) буддийского историка Чжи Паня (志磐). В своей полемике с называющими себя буддийскими сектами, он сочувственно отзываясь о преследованиях, устроенных им со стороны правительства, и полагает, что меры должны были быть еще более строгими. Так, он приводит интересный пассаж из несохранившихся записей сунского автора Хун Мая (洪邁, 1123–1202) «И цзянь чжи» (夷堅志), где автор упоминает о *чицай-шимо*, обитающих в Фуцзяни и называющих себя Общество Учения Света (*мин цзяо хуй*, 明教會), и сообщает, что они цитируют «Лао-цзы хуаху цзин», а именно, тот отрывок, где от лица Лао-цзы говорится, что он отправится в страну Сулинь (Ассуристан) и воплотится в царевича, который позже станет монахом Мо-Мони. Кроме того, автор сообщает о том, что последователи этого учения почитают сутру о двух началах и трех периодах (*эр цзу, сань цзи*, 二宗三際), которая была включена в состав Дао-цзана в период 1008–10017 гг. [Chavannes-Pelliot 1912, p. 301 (китайский текст), p. 298–299 (французский перевод); Ван Цзяньчуань 1991, с. 208–210, 213; Lieu 1985, p. 249]. Сам Чжи Пань в своем произведении всячески анафематствует манихеев,

последователей Учения Белого Лотоса и Общества Белого облака, заявляя, что они не являются приверженцами истинного — буддийского — учения, а просто самозвано посягают на имя буддистов, используя буддийскую терминологию. Это, помимо всего прочего, может быть объяснено еще и с позиции того, что память о гонениях на буддизм при династии Тан оставалась достаточно свежа, и Чжи Пань в своем произведении старался показать лояльность и законопослушность «настоящего» буддизма [Lieu 1985, p. 250].

Если учесть, что два предыдущих автора представляли конфуцианскую и буддийскую позиции в отношении манихейства, то небезынотересным представляется свидетельство третьей стороны, даосов. Бо Юйчань (白玉蟾, наст. имя Гэ Чжаньюй, 葛長庚), известный даос XIII в., в своих «Записях речей бессмертных [сделанные в] Хайнани Бо [Юйчанем]» (*Хайцун Бо чжэньжэнь юйлу*, 海瓊白真人語錄) приводит интересные сведения о манихеях, тем более примечательные, что сам он был уроженце Фуцзяни. В данном отрывке ученик Бо Юйчаня задает учителю вопрос: некоторые люди, которые едят постное и называют себя последователями Религии света (*мин цзяо*), утверждают, что их учение восходит к тайшаньскому Лао-цзюню, т.е. к Лао-цзы. Так ли это? В ответ Бо Юйчань излагает историю о том, как в стране Сулинь был некий *мушэ* (慕閣, парф. *možak* = лат. *magister*, т.е. ранг Наставника), подвизавшийся сперва в даосизме, но, не преуспев в нем, стал изучать буддизм. Излагая все это в полемическом духе, Бо Юйчань приводит, в частности, наименование манихейских божеств (Небесный царь, *тянь ван* 天王, Посланец свет, *мин ши* 明使, Духовная священная земля, *линсян туди* 靈相土地), излагает версию учения о Мани как о Будде-Вайрочане (когда все — земля, огонь, горы, реки, растения — является священным телом Будды (*дхармакайя*, кит. *фашинь* 法身)⁵²) и манихейский девиз⁵³: «Чистота, Свет,

⁵² Примечательно, что один из Турфанских тюркских фрагментов почти дословно воспроизводит буддизированную версию (Будда Вайрочана) манихейского Креста Света,

Великая Сила, Премудрость» (清淨光明大力智慧) [кит. текст: Ван Цзяньчуань 1991, с. 319–320, англ. перевод: Lieu 1985, р. 250–251].

Наконец, весьма примечательна с точки зрения отношения к манихейству переписка известного сунского ученого Хуан Чжэня (黃震) со своим другом, даосом Чжан Сишэном (張希聲), из которой следует, что последний, проживая в даосском храме в Чжэцзяне, выяснил, что первоначально храм принадлежал манихеям (в послании Чжан Сишэн излагает версию «хуаху», т.е. то, как Лао-цзы превратился в Мани), в частности, он упоминает о том, что храм был построен три сотни лет назад, т.е. первые годы правления династии Сун. В 1131 г. храму было присвоено официальное даосское название, но это не означает, что Мани перестали почитать, т.к. он считался воплощением Лао-цзы. Кроме этих сведений, Чжан Сишэн⁵⁴ упоминает о том, что манихейство пришло в Китай от уйгуров [Ван Цзяньчуань 1991, с. 317–318, Lieu 1985, р. 254].

6.4. Манихейство при монголах (династия Юань, 1280–1367).

Завоевание Китая монголами, начиная с 1209–1220 гг. (в 1215 г. был захвачен Пекин), растянулось, в общем и целом, на семьдесят лет. Будучи сначала союзниками Южной Сун в войне с чжурчжэньским государством Цзинь (金, 1115–1264), монголы в 1233 г., после разгрома тангутского государства Си Ся, переправились через Хуанхэ и осадили Кайфэн. Этот год стал годом гибели Цзинь и началом военных действий между монголами и Южной Сун [ИстВост Т.2., с. 384]. Период сравнительного затишья длился

когда крест и распятый на нем Иисус являются символическим воплощением страждущего в глубинах материи света [Lieu 1985, р. 251].

⁵³ Аналогичный девиз выбит на стеле в манихейском храме на холме Хуабяо.

⁵⁴ Интересно, что, будучи настоятелем даосского храма, Чжан Сишэн — в противоположность Бо Юйчаню — выражает восхищение аскетическим образом жизни Мани и его последователей [Lieu 1985, р. 253].

до 1258 г., когда монгольские войска начали активное наступление. В 1260 г. великим ханом становится Хубилай (кит. Ши-цзу, 世祖), перенесший в 1264 г. столицу своего государства в Пекин. В 1276 г. монголами взят столица Сун — г. Линьань (臨安), император взят в плен. Дина́стия Сун пала, воцаряется монгольская династия Юань (元, 1280–1367) [ИстВост Т.2., с. 386].

Введение жесткой налоговой системы более всего отразилось на севере Китая, тогда как юг, бывший центром китайского манихейства, переносил налоговое бремя легче, так как там практиковалась старая, южносунская система «двух налогов» [ИстВост Т.2., с. 391]. В целом южный Китай пострадал от бесчинств монгольских завоевателей гораздо в меньшей степени, нежели Китай Северный.

Что касается идеологической обстановки в стране, то при монголах наблюдается достаточно толерантное отношение к основным китайским религиям (в частности, Хубилай покровительствовал буддизму в его тибетском варианте; даосизм, правда, был оттеснен в результате даосско-буддийских споров при дворе в 1255–1256 гг. [Торчинов 1998, с. 379], но к нему относились весьма толерантно еще в течение нескольких десятилетий; увеличилось число мусульманских и христианских (несторианских) общин; среди простого населения наблюдался большой рост синкретических сект, совмещавших в себе и буддийскую, и даосскую доктрины) [ИстВост Т.2., с. 396–397]. Несмотря на официальный запрет таких организаций, как Общество Белого облака и Общество Белого лотоса, и декларирование свободы только трех религий (буддизма, ислама и христианства), в действительности, преследования, если они и были, не имели такого размаха, как прежде [Lieu 1985, p. 255–256].

Что касается манихейства в этот период, то мы имеем сведения о нем из нескольких (как минимум трех) независимых друг от друга источников⁵⁵.

⁵⁵ Хотя Чэнь Юань и выдвигал гипотезу о запрете манихейства в период правления монголов на основании использования в уголовном кодексе этого периода термина *байи*

Прежде всего, это рассказ Марко Поло о посещении им в Фучжоу странной секты, принадлежность которой к какой-либо известной религии местные жители затруднялись определить. Во время общения последователи загадочной веры показали Поло свои иконографические памятники (речь шла о настенной росписи) и священные книги. Итальянский путешественник предположил, что это христиане на основании того факта, что одна из увиденных им книг оказалась псалтырь. Порекомендовав им отправить послов к хану, чтобы снискать его расположение и официальную поддержку, Поло повествует о приеме у последнего: Хубилай, допросив пришедших, спросил, к кому бы они хотели быть отнесены — к буддистам или к христианам. Те ответили, что к христианам, как и их предки [Lieu 1985, p. 256]⁵⁶.

Фучжоу, насколько нам известно, был крупным центром манихейства, что и дало повод некоторым исследователям предполагать, что секта, которую описал итальянский путешественник, была манихейской общиной (гипотеза Л.Ольшки) [Lieu 1985, p.256]. Достаточно весомым подтверждением этой теории (выдвинутой в 50-е гг. прошлого века) оказалось каменное надгробие, обнаруженное примерно в то же время в Цюаньчжоу, на котором был выбит посвященный текст на китайском языке: «Управляющему по делам христиан — манихеев (*минцзяо*, 明教) и несториан, в Цзяннани, преподобному епископу (*абисыгуба* 阿必思古八) Мар Соломону (*Мали Шиммэн* 馬里失里門), Тиматеос Савма (*Темид*

шанью (白衣善友, «одетый в белые одежды друг добра»), что речь идет о манихеях [Чэнь Юань 1980, с. 373–374], это мнение, в настоящее время, большинством ученых признано несостоятельным [Ван Цзяньчуань 1991, с. 325–326; Линь Ушу 1997, с. 167–177], поскольку очевидно, что речь идет о пробуддийских сектах (термин «одетый в белое друг добре» обозначает буддийского монаха; совпадение белых одежд в буддизме и манихействе — чисто типологическое, случайное).

⁵⁶ Примечательно, что эта история отсутствует в большинстве изданий (в том числе и того, по которому осуществлялся русский перевод «Записок Марко Поло»); она была обнаружена в так называемой «рукописи Z» (как известно, сохранилось несколько вариантов труда Марко Поло), изданной в 1938 г. А. Мулем (A. Moule) и П.Пеллио (P. Pelliot) во втором томе «Записок» (Marco Polo. The Description of the World. Vol. II. L., 1938).

Саома 帖迷答掃馬) и другие, в глубокой скорби, с почтением [сие] написали в 15 день 8 месяца второго года *гуйчоу* (癸丑) эры правления под девизом Хуан-цин (皇慶, 1312–1313) (т.е. 5 сентября 1313 г.)» [Ван Цзяньчуань 1991, с. 327 (кит. текст); Lieu 1985, p. 257 (англ. перевод)]⁵⁷.

В 1988 г. в Ханьцзяне (Фуцзянь) была обнаружена каменная стела с выбитым на ней фрагментом манихейского девиза «<...> всемогущая мудрость <...> Мани — Будда света» (дали *чжисхуй*... *Мони гуанфо*, 大力智慧 <...> 摩尼光佛); китайские исследователи (в первую очередь, Чэнь Чанчэн) датируют стелу временем между 1315 г. и 1369 г. [Чэнь Чанчэн 1988, с. 117–118; Ван Цзяньчуань 1991, с. 330]. Показательно, что аналогичная надпись присутствует на стеле в манихейском храме на холме Хуабяо: «Чистый Свет, всемогущая мудрость, непревзойденная совершенная истинность, Мани — Будда света» (*цинцзин гуанмин*, *дали чжисхуй*, *ушан чжичжэнь*, *Мони гуанфо*, 清淨光明, 大力智慧, 無上至真, 摩尼光佛) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 330], что дает возможность предполагать, что храм также был построен в период правления династии Юань, тем более, что посвятельная надпись свидетельствует о конкретной дате — 1339 г. [Ван Цзяньчуань 1991, с. 330–331; Lieu 1985, p. 257].

Еще одним свидетельством существования манихейства в Китае в эпоху монгольской династии являются «Собрание⁵⁸ [записей] о ловле рыбы, не

⁵⁷ Обнаружение цюаньчжоуской надписи заставило некоторых исследователей выдвинуть гипотезу о возможном появлении здесь манихеев не с севера Китая, а через моря, иными словами — гипотеза о наличии другой манихейской миссии, независимой от предыдущих (VIII–IX вв.) (например, Чжуан Вэйцзи), что вызвало вполне резонные возражения, контрдоводами в которых были: а) сведения из «Записей о Фуцзяни», что манихейство пришло с севера, б) тот факт, что фучжоуские манихеи пользовались аналогичной терминологией (приплыли они по морю, терминология в переводах была бы самостоятельной), в) континентальные иранские манихеи к тому времени не были столь ревностными миссионерами как прежде [Линь Ушу 1997, с. 141–155; Ван Цзяньчуань 1991, с. 49–57; Lieu 1985, с. 257].

становясь на якорь» (*Бу си чжоу юй цзи*, 不繫舟漁集) конфуцианца Чэнь Гао (陳高), датируемые 1351 г.: рассказывая о храме «Двор сокровенного света» (*Цяньгуан юань*, 潛光院) в Вэньчжоу, ^{авт.} он сообщает, что «он (храм) есть обитель [последователей] Учения света [относящейся к буддийской школе] Чистой Земли (*минцзяо цзинту* 明教淨土). Что касается истоков Учения света, то согласно преданиям оно пришло в Срединную Землю из страны Сулинь (Ассирия); многие жители Оу и Минь (甌閩, т.е. Вэньчжоу и Фуцзяни) разделяют его; его (т.е. манихейства) последователи воздерживаются от непостной пищи (*чжайцзе* 齋戒), соблюдают правила крайне строго (*чи люй по янь цзинь* 持律頗嚴謹); вкушают пищу единожды в день, ночью же по семь раз, напевая [молитвы], prostираются ниц (*юн мобай* 詠膜拜)» [(китайский текст) Ван Цзяньчуань 1991, с. 330–331; (англ. перевод) Lieu 1985, p. 258].

Все вышеприведенные сведения свидетельствуют о том, что манихейство в период монгольского владычества в Китае не только не исчезло, но продолжало (на юге страны) функционировать, причем на вполне легальных условиях ² (находясь, правда, под патронажем то христианства (судя по сообщениям Поло и каменной погребальной стеле), то буддизма (если принимать во внимание записи Чэнь Гао).

6.5. Манихейство при династии Мин (明, 1368–1644).

Несмотря на то, что монголы действовали силой и положение китайского населения было достаточно тяжелым как с экономической, так и с социальной точек зрения, тем не менее, с конца XIII в. начинают возникать достаточно частые, хотя и спорадические вспышки национально-освободительных движений. С середины 30-х гг. XIV в. народные восстания против монгольского правительства приобретают массовый характер [ИстВост Т.2., с. 390].

После хана Хубилая трон наследуют в общем бездарные правители, проводящие время в развлечениях, при дворе идет постоянная борьба между различными группировками [Lieu 1985, p. 259]. Ничего удивительного, что при таком положении дел народно-освободительное движение добилось успехов.

В 1351 г. началось восстание, поднятое сектой Общество Белого лотоса. Во главе повстанческих формирований стояли Хань Шантун и сменивший его после его смерти Чжу Юаньчжан (朱元璋, 1328–1398), будущий основатель династии Мин. Укрепившись в районе Нанкина и взяв под контроль центрально-южную часть Китая, Чжу Юаньчжан послал войска на север, и 23 января 1368 г., после захвата Пекина повстанческими войсками (последний монгольский император Тогон Тимур бежал в Монголию), в Нанкине был объявлен императором новой династии — Мин (明) [ИстВост Т.2., с. 390, 528].

Сам Чжу Юаньчжан был выходцем ^{из} низов, некоторое время являлся монахом, потом оставил монастырь и ^{поселился в} ^{этих местах в основном} ^{из них} присоединился к различным тайным обществам (Общество Белого лотоса и т.д.) [более подробно о Чж ^{см. с. 130} Юаньчжане см.: У Хань 1980]. Именно благодаря этой его связи с тайным обществами типа Белого лотоса, некоторые исследователи (в частности, тот же У Хань) делают вывод о том, что сам он (непосредственно или косвенно) мог быть манихеем (или находиться под влиянием манихейского учения). Доказательства строятся следующим образом: так как манихейство, по мнению этих авторов, так или иначе повлияло на доктрину т.н. *чицай-шимо* (куда, вслед за чиновниками-конфуцианцами записывают манихейство и некоторые исследователи из КНР), то, разумеется, оно оказало влияние и на состав канона подобных течений (например, «Дасяо минван чуши цзина» (大小明王出世經), Сутра ^о ^{пришествии} в мир великого и малого просвещенных правителей), которая упоминается в ересеологических списках авторов-

конфуцианцев, которые приписывают этот текст манихеям)⁵⁸, где возникает учение о Царе света (明王, Просвещенном правителе), что, в свою очередь, могло повлиять и на выбор Чжу Юаньчжаном иероглифа 明 *мин* для наименования своей династии. Подобные взгляды в китайском манихееведении признаны несостоятельными [Lieu 1985, p. 261; Ван Цзяньчуань 1991, с. 334–344].

С самого становления новой династии господствующее положение в идеологии занимает чжусянская версия конфуцианства (т.н. неоконфуцианство). Буддизм и даосизм не преследуются (более того, продолжается укрепление унаследованной от монголов тибетской версии буддизма; даосам велят восстановить «Дао-цзан» [Торчинов 1998, с. 382]), однако власти стараются ограничить их влияние, выдвигая на передний план неоконфуцианскую доктрину; при этом наблюдается весьма толерантное отношение к исламу и локальным культам [ИстВост Т.2., с. 543].

Весьма показательно, что, став императором, Чжу Юаньчжан наложил запрет на различные религиозные секты и тайные общества (сам некогда состоял в одном из них): так эдикт 1370 г. налагает запрет, наряду с различными гадателями и ворожеями, на последователей таких сект, как «[учение] Будды Майтрейи, Общество Белого Лотоса, Учение Досточтимого [Владыки] Света, школа Белого Облака и прочие» (*Милэфо, Байляньшиэ, Цзуньмин цзяо, Байюнь цзун эньхуй, 彌勒佛, 白蓮社, 尊明教, 白雲宗等會*), которые признавались еретическими и нарушающими общее спокойствие [(китайский текст) Chavannes-Pelliot 1912, p. 331, там же, с. 330 (фр. перевод); Lieu 1985, p. 260 (англ. перевод)]. Некоторые исследователи (Чэнь Юань, Шаванн-Пелльо) предлагали видеть в «учении Досточтимого [Владыки] Света» (*цзуньмин цзяо, 尊明教*) искаженную форму «учения Света» (*минцзяо*

⁵⁸ Хотя доказано, что данный текст, если он действительно существовал, является искаженным вариантом «Сяода минван чуши цзина» (小大明王出世經), бывшего канонической книгой буддийских сект типа Байфо, Союз Будды Майтрейи и т.д., и не имевшей никакого отношения к манихейству.

明教), т.е. манихейства [Чэнь Юань 1980, с. 374; Chavannes-Pelliot 1912, р. 329–331], что выглядит в общем соблазнительно, хотя современные исследователи считают, что здесь речь идет не о манихеях, а об одной из пробуддийских сект (типа *млэфо цзяо*) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 349].

Примечательно также сообщение Хэ Цяююаня (何喬遠) о гонениях на манихеев в период царствования династии Мин: «Когда утвердился [на престоле] первый император правящей ныне династии (т.е. Мин, минский Чжу Юаньчжан), то он установил для народа три учения (т.е. конфуцианство, даосизм и буддизм). Также он был недоволен, что [манихеи] в названии своего учения узурпировали наименование династии (*го хао*, 國號). Он изгнал его (т.е. манихейства) последователей, разрушил их храмы. Министр финансов Ю Синь и министр отделения церемоний Ян Лун посылали на имя императора послание [с просьбой] остановить его (т.е. эдикт о преследовании манихеев), из-за чего [дело] было отложено [и более] не рассматривалось. Среди нынешнего населения те, кто практикует его (манихейства) магию и поступает согласно методам господина наставника (*шишифа* 師氏法)⁵⁹, [стремятся быть] не очень заметны» [Pelliot 1923, р. 199 (китайский текст), р.206–207 (фр.перевод); Lieu 1985, р. 261 (англ. перевод); Ван Цзяньчуань 1991, с. 349].

Гонения подтверждаются и в воспоминаниях Сун Ляня (宋濂, 1310–1381) о минском чиновнике Сюн Дине (熊鼎, 1322–1376), который докладывал императору о том, что в Вэньжоу имеются наставники-еретики (*се ши*, 邪師), именующие свое учение «Религией Великого Света» (*да мин цзяо*, 大明教) и смущающие простой народ. Видя в названии учения

⁵⁹ Вполне вероятно, что словосочетание «методы господина наставника» (*шишифа* 師氏法), звучащее, в общем бессмысленно, могло быть записанным на слух и неправильно понятым 使氏法 *шишифа* — закон (учение) господина Посланца [Света], т.е. Мани (明使), и в таком случае фраза получает вполне осмысленное значение: те, кто практикует манихейское искусство (в Китае манихеи, как уже говорилось, славились как опытные экзорцисты, гадалки и астрологи) и выполняет закон (поступает согласно закону, *син фухэ*, 行符合) господина Посланника Света.

узурпацию династического наименования и горя праведным гневом, Сюн Дин предлагал уничтожить их, конфисковать имущество, а последователей вернуть к сохе [Ван Цзяньчуань 1991, с. 350 (китайский текст); Lieu 1985, p. 262 (англ. перевод)].

Несмотря на подобные попытки возобновить гонения, храм на холме Хуабяо не был ни разрушен⁶⁰, ни даже конфискован: в 1445 г. там была воздвигнута каменная стела с девизом ««Чистый Свет, всемогущая мудрость, непревзойденная совершенная истинность, Мани — Будда света» (*цинцзин гуанмин, дали чжисхуй, ушан чжичжэнь, Мони гуанфо, 清淨光明, 大力智慧, 無上至真, 摩尼光佛*) [Ван Цзяньчуань 1991, с. 351; Lieu 1985, p. 262]. Если же обратить внимание на то, что Хэ Цяюань, писавший свой труд «Записи о Фуцзяни» (*Минь шу 閩書*) в конце XVI в. (ок. 1586–1600), упоминает представителей манихейства среди его современников (*изиньминь цзянь 今民間*) и воспроизводит с поразительной точностью легенду о Мани из «Лао-цзы хуаху цина», то можно сделать вывод, что манихеи в Фуцзяни не только сохранились, но и сохранили свою самоидентичность (*self-identity*), помня даже такую тонкую деталь, как почтительную сирийскую частицу *маар* (кит. *мо*) в наименовании Мар Мани (Мо-Мони), о чем, вероятно, они и сообщили Хэ Цяюаню.

Остается добавить, что для большинства последующих авторов цинской династии *минцзяо* полностью слилось с *изинцзяо* (несторианством); автор XVII в. Тань Цянь (談遷) в своем не дошедшем до нас (за исключением ✓ листа с содержанием глав) труде «Цзаолинь цзацзу ицзи» (棗林雜俎義集) в ✓ приложении к главе о католицизме (*тяньчжуцзяо, 天主教*) поместил заметку

⁶⁰ Когда храм пришел в запустение, — неизвестно, однако в 1922 г. он был отреставрирован и передан в собственность буддийскому храму. Долгое время верующие-буддисты были уверены, что храм посвящен Муни (т.е. Шакьямуни, Будде). И лишь благодаря вниманию Чэнь Юаня, которое тот обратил на заметку Хэ Цяюаня о храме на холме Хуабяо, местный археолог У Вэньлян, в конце концов, восстановил историческую справедливость [Lieu 1985, p. 264].

«Добавление о манихействе-минцзяо» (Минцзяо фу, 明教附); о чем она — мы, к сожалению, узнать не можем⁶¹.

Итак, на основании проведенного исследования, можно сделать следующие выводы относительно истории распространения манихейства в Китае: во-первых, манихейство появилось здесь не ранее периода правления танского императора Гао-цзуна (650–684) и начало проповедь не снизу, а на официальном уровне; во-вторых, существенную поддержку упрочению манихейства (пусть и не на ^{Короткое} долгое время) оказали уйгуры, став, с одной стороны, «продвигателями» учения Мани, а с другой — одной из причин, по которой манихейство подверглось гонениям в период Хуй-чан (會昌, 841 г.). Далее, в период Пяти Династий (五代, 907–959) манихейство перебирается на юг страны, причем обвинения манихеев в мятеже, предъявляемые буддийским хронистами, не являются правдой, т.к. речь идет, по всей видимости, об одной из про-буддийских сект. При обеих Сун (宋, 960–1279) манихейство активно использует даосскую терминологию (если учесть покровительство двора даосизму и достаточно прохладное отношение к буддизму), более того, как минимум два манихейских текста попадают в даосский канон «Дао-цзан». Что касается гипотез об участии манихеев в народных восстаниях, то они, как показывает проведенный в диссертации анализ, не имели к ним никакого отношения (пацифизм — отличительная черта манихейства, тогда как повстанцы, декларируя себя как синкретические учения даосско-буддийского толка, не гнушались убийства), и случаи преследования манихейства в данном аспекте как нельзя лучше иллюстрируют пословицу «лес рубят — щепки летят». При монголах (династия Юань, 元, 1280–1367) манихейство довольно спокойно существует

⁶¹ ^{С. Лю} С. Лю, например, замечает, что было бы забавно, если автор рассматривал минцзяо-манихейство как один из вариантов католицизма [Lieu 1985, p. 264].

под формальным попечением несторианства (и, вероятно, буддизма, если вспомнить манихейских послов к Хубилаю, описанных Марко Поло); более того, к нему довольно толерантно (и даже с долей восхищения строгим манихейским аскетизмом) относятся и чиновники-конфуцианцы. Не сильно изменяется ситуация и при династии Мин (明, 1368–1644), за исключением случаев явной инсинуации со стороны властей (обвинения в узурпации династийного титула).

Примечательно, что среди манихеев «второй волны» (т.е. после гонений IX в., когда манихейство окончательно перебралось на юг) преимущественно наблюдаются а) выходцы из среднего и высшего сословия (сюцаи, судьи, военные) и б) собственно китайцы (тогда как до гонений У-цзуна манихеями были инородцы — персы, согдийцы, уйгуры). Кроме этого, необходимо выделить и так называемый «принцип идентичности» (principle of identity) китайского манихейства своему исходному, центральноазиатскому варианту (что наблюдается, в первую очередь, в почитании Мани, божеств манихейского пантеона — Первочеловека, Святого Духа, Отца Величия и т.д., сохранении агиографической традиции, вегетарианство⁶²), что, впрочем, ничуть не мешало манихейству инкультурироваться в китайскую среду (посредством ли адаптации к буддизму, даосизму, или завоевания популярности путем более понятных простому населению астрологических или магических операций⁶³).

К сожалению, установить дату окончательного исчезновения (или, правильнее будет сказать, растворения в местных религиях) манихейства невозможно за недостатком письменных свидетельств, однако, основываясь на имеющихся фактах (стелы в храме на холме Хуабяо, записи Хэ Цяюаня), можно предположить, что учение Мани продержалось в своем аутентичном варианте до начала XVII в., а после, вероятно, постепенно слилось с каким-

⁶² Что часто приводило к смешению в сознании китайских чиновников манихейства с буддизмом.

⁶³ Как уже упоминалось, манихеи слыли среди китайского населения великолепными предсказателями и экзорцистами.

либо локальным культом, или было впитано местным буддизмом. Так это или нет, смогут показать только новые археологические и текстологические свидетельства о манихействе в Китае.

Глава IV.
СТРУКТУРНЫЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ
ПРОЦЕССА ИНКУЛЬТУРАЦИИ МАНИХЕЙСТВА В КИТАЕ
(в контексте китайских манихейских текстов)

§1. Цели и методы историко-философского анализа инкультурационного процесса.

Данная глава посвящена комплексному историко-философскому анализу процесса инкультурации манихейства в Китае, основывающемуся на китайских манихейских ^{ау}текстах, цель которого — выявление его механизма и стратегии. Как уже говорилось, феномен инкультурации манихейства может быть критически и всесторонне исследован историко-философской наукой только при помощи комплексного (многостороннего) подхода, предполагающего в первую очередь работу с аутентичными текстами (первоисточниками). В связи с этим целесообразным представляется выделить два взаимодополняющих метода, позволяющие выявить механизмы функционирования столь сложного культурного явления, как инкультурация.

Во-первых, это сравнительно-исторический метод, опирающийся по преимуществу на автохтонные (местные) письменные памятники полемического и хроникального характера (в данном случае антимианхейские трактаты, хроники, исторические записки, для иудео-христианского региона — всевозможные абьюративные формулы⁶⁴ и чины перехода и т.п.) и дающий возможность реконструировать *status quo* манихейства в той или иной стране как в юридическом (легальное, либо иллегальное положение), так и в религиозном аспектах (сопротивление местной доминирующей религии, либо ее слияние или подавление

⁶⁴ От латинского *abjuratio* — отречение, церковные чинопоследования с отречением от прежних верований (в данном случае — манихейства) и восприятием христианства.

манихейством) с учетом социально-исторических условий времени (данный метод иллюстрирует отчасти вторая и целиком третья главы диссертации)⁶⁵.

Во-вторых, метод семантического анализа, имеющий дело непосредственно с первоисточниками (а именно — с манихейскими китайскими текстами) и позволяющий а) проанализировать оригинальный манихейский текст (на китайском языке) с точки зрения аа) композиции и стилистики, аб) смыслового содержания (в компаративном освещении, т.е. сопоставляя с аналогичными сюжетами в иноязычных манихейских памятниках, напр., на коптском, тюркских, латинском и греческом языках), ав) терминологии (т.е. провести семантический анализ специфических китайских терминов, нагруженных манихейским смыслом), и б) на основании этого реконструировать (с учетом данных, полученных при помощи сравнительно-исторического метода, отражающих, так сказать, «внешнюю» сторону процесса) механизмы и стратегию инкультурации манихейства в инокультурную сферу.

С учетом всего вышесказанного уместным представляется определить и структуру анализа текстов («Краткое изложение...», «Трактат Пельо» и «Гимнь»). Анализ каждого произведения строится по трехчастной модели (композиционно-стилистический семантико-содержательный терминологический анализ), которая помогает, во-первых, рассмотреть текст сразу на трех уровнях (дать его трехмерную модель), и, во-вторых, проследить взаимосвязь и преемственность всех трех компонентов. Анализу

⁶⁵ Разумеется, использование письменных памятников (если таковые имеются) является *conditio sine qua non* всякого исследования, но сравнительно-исторический метод не ограничивается только текстуальным анализом; привлекаются (по возможности) и материальные памятники (в данном случае речь идет о единственном в мире сохранившемся манихейском храме на холме Хуабяо и некоторых других археологических памятниках (надгробные стелы с манихейской эпиграфикой, ритуальная посуда). Более подробно об этом сказано в гл. 1 и 3.

каждого произведения предпосылается краткая общая характеристика текста (текстологические данные, инвентарный номер в коллекции и т.п.).

§2. Анализ «Краткого изложения учения Мани, Будды Света» (摩尼光佛教法儀略, *Мони гуанфо цзяофа илюэ*).

Текст «Краткого изложения учения Мани, Будды Света» (далее КИУМБС) является одним из трех (наряду с «Трактатом Пельо» и «Гимнами») дошедших до нас манихейских письменных памятников на китайском языке. Текст фрагментарен (обрывается), композиционно состоит из двух частей — первая (начало) была обнаружена А. Стейном в 1907 г., находится в Британской публичной библиотеке в коллекции Стейна под инвентарным номером Stein 3969 (= Giles 7054); вторую обнаружил крупный французский синолог П. Пельо (условно носящую название «фрагмент Пельо») в 1908 г. Она находится в Парижской Национальной библиотеке под инвентарным номером Don 4502 (= Pelliot 3884). До 1928 г. оба фрагмента рассматривались как отдельные произведения, пока японский исследователь Исида Микиносукэ (石田幹之助) в своей статье в 1925 г. «О некоторых терминах в 'Кратком изложении учения Мани, Будды Света', найденном в Дуньхуане» (敦煌發現《摩尼光佛教法儀略》に見えたる一三の言語に就いて, *Тонко: хаккэн «Маннике буке хогирякуги»-ни мизэтару нисан-но гэнго ни-цуйтэ*) не выдвинул предположение, что оба фрагмента представляют собой единое произведение; в 1929 г. оба фрагмента были изданы как монолитный текст в 54 т. «Трипитаки годов Тайсё» (Тайсё синсю дайдзокё) (ТТ 54, с. 1279–1281) [Линь Ушу 1997, с. 189; Bryder 1985, р. 42–43].

КИУМБС (с учетом обоих фрагментов) представляет собой свиток длиной в 2 м., шириной в 0, 26 м.; текст четкий, в хорошей сохранности [Линь Ушу 1997, с. 477–485 (фототипическое воспроизведение); Bryder 1985, р. 43]. Как уже говорилось, окончание текста отсутствует.

В вопросе датировки мнения исследователей расходятся: Г. Халоун и В.Б. Хеннинг (Haloun, Henning 1952, pp. 184–212) датой составления КИУМБС считают первую половину XI в., тогда как Э. Шаванн и П. Пельо, а следом за ними и Л. Джайлз (Giles 1957, p. 229), и авторитетный китайский исследователь Линь Ушу (Линь Ушу 1997, с. 195–196) относят ее соответственно к 731 г. н.э. и к VIII в. (без указания точной даты). Целесообразным представляется принять последнюю точку зрения, тем более, что анализ языка и качества бумаги, а также стиля письма свидетельствуют в пользу именно этой гипотезы [Bryder 1985, p. 44; Линь Ушу 1997, с. 195–196].

Расходятся мнения также и относительно предполагаемого авторства текста. Западные исследователи склонны видеть в тексте перевод на китайский язык некоего несохранившегося произведения на пехлеви или на одном из тюркских языков [например, Bryder 1985, p. 44, утверждает, что «все тексты были переведены с иранских оригиналов <...>» (<...> manuscripts are all translated from Iranian originals). — *Разрядка наша. А.А.*]. Видный китайский специалист по манихейству Линь Ушу считает текст авторским произведением, отличающимся, к тому же, весьма индивидуальным стилем [Линь Ушу 1997, с. 195–196]. Мы склонны разделить точку зрения последнего, полагающего, что упоминаемый в тексте манихейский епископ-*фудодань* был, скорее всего, китайцем.

Композиционно текст КИУМБС состоит из шести глав (остальные утрачены). Колофон к основному тексту гласит: «В восьмой день шестого месяца девятнадцатого года правления под девизом Кай-юань (= 16 июля 731 г.) благочестивый епископ получил высочайшее повеление сделать перевод [сего произведения] в Павильоне Собрания мудрецов». Линь Ушу резонно замечает, что иероглиф «перевести» (譯, *и*) в языке того периода обычно смешивался (или специально заменялся) на «изложить» (釋, *ши*), причем оба знака отличались только ключами (в первом случае «языком», 言, *янь*, а во втором — «различать», 采, *бянь*) [Линь Ушу 1997, с. 196]. Данное

предположение представляется вполне логичным, если учесть, что в дальнейшем в тексте упоминается санскрит (梵音, *фаньинь*⁶⁶), а весь текст изобилует буддийскими терминами и сам стилизован под буддийское произведение; поэтому наименование «перевод» с точки зрения инкультурации выглядело вполне удачным и в целом безболезненно вписывалось в уже известную китайцам традицию буддийских переводов. Таким образом, автор КИУМБС превращается в «переводчика» (эту позицию отстаивает П. Брюдер [Bryder 1985, p. 44–45])⁶⁷.

В первой главе «[О] перерождении [Будды Мани], его родине, звании и учении» (託化國土名號宗教第一, *То хуа готи минхао цзунцзяо ди и*) дается краткое жизнеописание Мани (так, в тексте дается т.н. «царская версия» его происхождения⁶⁸, весьма точная дата рождения⁶⁹), постоянно проводятся аналогии с Буддой (Мани именуется Буддой Света, победителем полчищ Мары,) и Лао-цзы (Лао-цзюнем, 老君), говорится об их тождестве⁷⁰,

⁶⁶ Под санскритом, вероятно, имелся в виду персидский (пехлеви или согдийский) язык, если помнить, что манихейство в Китай (и в уйгурский каганат) пришло через согдийских купцов.

⁶⁷ В. Хеннинг, в частности, полагает, что языком оригинала был парфянский [Bryder 1985, там же].

⁶⁸ «<...> во дворце [правителя] царства *Сулинь* [по имени] *Бади* родился Мани, Будда света; его родила жена [царя Бади] *Маньянь* из рода *Цзиньсацзянь*».

⁶⁹ «[То, когда] он родился по †персидскому† календарю, соответствует восьмому дню второго месяца тринадцатого года царствования под девизом Цзянь-ань императора Сянь-ди из династии [Восточная] Хань», т.е. 12 марта 208 н.э.

⁷⁰ «Когда Лао-цзюнь воплотился [во чреве матери], солнце изливало свое сияние; когда Шакьямуни зачинался, диск солнца соответствовал его облику. Так в чем же различаться трем этим совершенномудрым, обладающим [единой] духовной первоосновой? Сохранив [свою] совершенную природу, все они один за другим постигли Истинный Путь». Здесь мы видим типичнейший инкультурационный прием манихейства, отождествления Мани с основателями иных религий, в тело которых (или, скорее, в поле действия которых) инкультурировалось манихейство.

сообщается о духовных подвигах Мани (аскетизме, победе над злом, научении людей правильному пути), в частности, говорится и о приеме ассимиляции, выработанном самим Мани⁷¹. Далее следует обращение к авторитетным источникам: буддийской «Махамаяя-сутре» (摩訶摩耶經, *Махэмае цзин*) и даосскому (точнее, псевдодаосскому) «Лао-цзы хуа ху цзин» (老子化胡經, «Канон о том, как Лао-цзы обращал варваров»)⁷².

Кроме того, бóльшая весомость придается апелляциями к буддийским изречениям⁷³; достаточно подробно, опять же с отсылками к буддийским и (в меньшей степени) даосским авторитетам, доказывается истинность учения Мани, его непротиворечивость учению Будды и Лао-цзюня. В конце первой главы объясняется, что исходный текст — пространен (梵本頗具, *фань бэнь по цзюй*), а данное изложение есть лишь сокращенный пересказ (此未繁載, *цы вэй фань цзай*)⁷⁴.

Вторая глава, «[О значении его] внешнего облика» (形相儀第二, *синсян и ди эр*) представляет собой описание (скорее всего, иконографического характера) Мани и аллегорическое толкование его частей тела и элементов одежды (следует напомнить, что аллегоризм был одной из

⁷¹ «В течение шестидесяти лет он проповедовал [в разных местах], сообразуясь с местными условиями (開示方便, *букв. «демонстрировал уловки-упайя»*, 方便, *фанши* — буддийский термин, аналог санскритского *упайя*, хитрая уловка боддхисаттвы, направленная на то, чтобы спасти живое существо)».

⁷² О «Лао-цзы хуа ху цзине» и его месте в манихейской китайской традиции см. [Линь Ушу 1997, с. 72–82].

⁷³ «Если человек отбрасывает различия, то он нарушает все законы; и исповедующий [учение Будды] не должен находиться в одном месте с ним»; «Птица возвращается на небу, зверь возвращается в чащобу; истина восходит к различию, путь — к нирване».

⁷⁴ Под текстом-«исходником» («санскритской/персидской основой», 梵本, *фань бэнь*) имеется ввиду, вероятно, пехлевийский текст, а «перевод» — это, так сказать, вольный пересказ на китайский «по мотивам» этого исходника (или даже ряда пехлевийских манихейских текстов).

отличительных черт манихейской доктрины, и в этом она частично совпадала с буддийским аллегоризмом)⁷⁵. Так, нимб над его головой символизирует двенадцать царей света, тело — сам великий Свет, белые одеяния служат знаком чистоты и т.д.

Весьма интересной и важной представляется третья глава «О канонических книгах и скрижали [манихеев]» (經圖儀第三, *цзин ту и ди сань*), в которой дается подробный список манихейского канона в виде китайской транслитерации пехлевийского «исходника» и китайского перевода. Целесообразным представляется привести ниже таблицу, в которой будут даны китайская транслитерация исходного персидского текста, китайский перевод-толкование и общепринятый в манихееведении эквивалент.

Сопоставительная таблица названий манихейских канонических книг в китайском тексте КИУМБС⁷⁶

Китайская транслитерация	Китайский перевод-толкование	Общепринятый эквивалент
1. 大應輪 <i>да ин лунь</i> *согд. 'wnglywn	徹尽萬法根源智經 Канон премудрости, постигающей корни всего сущего	Живое Евангелие, Великое Евангелие, греч. Ἐὐαγγέλιον
2. 寻提賀	淨命寶藏經	Сокровище / Сокровищница

⁷⁵ Следует отметить аллегорическое истолкование облика Мани (и не только его) в «Трактате Пельо» и в «Гимнах». В этом отношении все три текста весьма существенно коррелируют между собой. О символизме манихейства см., например, [Klimkeit 1980, s. 245–262].

⁷⁶ Астериском (*) отмечены гипотетические исходные формы на среднеперсидском (пехлеви) и арамейском языках (более подробно о транслитерации не китайских слов иероглифами-фонетиками см. [Bryder 1985, p. 49–50]).

<p><i>сюнь ти хэ</i> *арамейск. <i>synt hy'</i></p>	<p><i>Канон сокровища чистой жизни</i></p>	<p>жизни, греч. <i>Θησαυρός</i></p>
<p>3. 泥萬 <i>ни вань</i> *пехл. <i>dēwān</i></p>	<p>律藏經 <i>Канон-сокровищница уставов</i> 藥藏經 <i>Канон-сокровищница исцеления</i></p>	<p>Послания, греч. <i>Ἐπιστολαί</i></p>
<p>4. 阿羅瓊 <i>а ло цзань</i> *пехл. <i>gāzān</i></p>	<p>秘密法藏經 <i>Канон-сокровищница тайного учения</i></p>	<p>Книга таинств, греч. <i>Μυστηρίων [sc. τὰ βιβλία]</i></p>
<p>5. 鉢迦摩帝夜 <i>бо цзя ма ди е</i> греч. <i>Πραγματεία</i></p>	<p>證明過去教經 <i>Канон изъяснения и доказательства прошлых воплощений</i></p>	<p>Прагматейя (Трактат), греч. <i>Πραγματεία</i></p>
<p>6. 俱緩 <i>цзюй хуань</i> *пехл. <i>kawān</i></p>	<p>大力士經 <i>Канон исполинов</i></p>	<p>Книга исполинов</p>
<p>7. 阿拂胤 <i>А фу инь</i> *пехл. <i>afīn</i></p>	<p>讚願經 <i>Канон гимнов и обетов</i></p>	<p>Псалмы, греч. <i>Ψαλμοί, Ἑυχῶν [sc. τὰ βιβλία]</i></p>

Из приведенной таблицы достаточно четко видно, что перевод (точнее, перечисление) наименований основных канонических книг (со скидкой на то, что у нас нет оригинальных *исходных названий⁷⁷ и мы вынуждены условно реконструировать их) осуществлялся не просто «по созвучию», т.е. по фонетическому принципу, но и «по смыслу», семантически; как раз эти-то семантические толкования-добавления, поясняющие фонетическую транскрипцию *исходного названия, говорят в пользу того, что текст

⁷⁷ Астериском в данном мы пользуемся по аналогии с функцией этого знака в лингвистике: условная реконструкция.

КИУМБС был не переводом, а авторским изложением некоего гипотетического манихейского катехизиса, т.е. по существу авторским произведением.

Сюда же, как свидетельство авторского, а не переводного характера текста, относится и четвертая глава «О пяти степенях [последователей Мани]» (五級儀第四, *у цзи и ди сы*), перечисляющая в нисходящем порядке чины манихейских иерархов, сопровождая, опять же, каждую транслитерацию среднеперсидского термина аналитическим переводом на китайский язык; также в главе описываются одеяние этих служителей и дисциплинарные наказания (воздержание от общения с нарушившим обеты служителем и т.д.), в общем, глава носит регламентарный характер. Нелишним будет привести таблицу соответствий китайских обозначений чинов и их латинских эквивалентов (на основе трудов блаженного Августина).

Сопоставительная таблица названий манихейских чинов

Китайская транслитерация	Китайский перевод-толкование	Латинский эквивалент
1. 慕閣 <i>му шэ</i> *среднеперс. možak	承法教道者 <i>получившие закон и наставляющие [правильному] пути</i>	magistri
2. 薩波塞 <i>са по сэ</i> *среднеперс. Ipsasag 拂多誕 <i>фу до дань</i> *среднеперс. aftadan	侍法者 <i>служители закона-учения</i>	episcopi
3. 默奚悉德 <i>мо сиси дэ</i> *среднеперс. mahistag	法堂主 <i>распорядители зала Закона-учения</i>	presbyteri
4. 阿羅緩 <i>а ло хуань</i>	一切純善人	electi

*среднеперс. <i>ardawan</i>	<i>все чистые и добродетельные люди</i>	
5. 禪沙嚩 <i>ноу ша янь</i> *среднеперс. <i>niyōšagan</i>	一切淨信聽者 <i>чистые и верные слушатели</i>	<i>auditores</i>

Глава пятая «Об [устройстве] монастырей» (寺宇儀第五) описывает устройство манихейских монастырей (что представляет особый интерес для реконструкции, поскольку до нас не дошло ни одного сохранившегося храмового или монастырского здания, за исключением манихейского храма на холме Хуабяо); перечисляются должности тех, кто выступает в роли «игуменов», экономов и т.д. Ниже приводится сопоставительная таблица китайских терминов с их *пехлевийскими эквивалентами.

Сопоставительная таблица названий манихейских монастырских чинов

Китайская транслитерация	Перевод-толкование	*Пехлевийский эквивалент
1. 阿拂胤薩 <i>а фу инь са</i>	贊願首 <i>глава гимнов и обетов</i>	<i>afrinsar</i>
2. 呼嘯喚 <i>ху лу хуань</i>	教道首 <i>глава наставлений в вере</i>	<i>xrōhawān</i>
3. 遏換健塞波塞 <i>э хуань цзянь сай по сай</i>	月直 <i>наблюдающий за луной</i>	<i>riwanagan ispasag</i>

Глава шестая «Об уходе от мира» (出家儀第六, *чу цзя и ди лю*) неполная, она обрывается примерно на середине. Текст шестой главы излагает основы манихейской космогонии, которая наиболее подробно описана в «Трактате Пельо». Предположительно эта глава КИУМБС должна была описывать типы манихейских монахов и монахинь, правила их поведения и т.д. Весьма примечательно, что автор текста использует

буддийский термин, для обозначения монашествующего 出家, чу цзя, букв. «оставить семью, дом», что еще раз показывает инкультурационный механизм манихейской проповеди (в данном случае мимикрия под буддизм, основной чертой которого является институт монашества, так что манихеям не было необходимости лишний раз объяснять специфику данного института у себя)⁷⁸.

Помимо того, что это первый по времени созданный на китайском языке манихейский текст, показательно и соотношение буддийской и даосской лексики в нем. Так наиболее распространенные буддийские *termini technici* «Будда» (佛 *фо*) и «закон-дхарма, учение» (法 *фа*) встречаются во всем тексте соответственно 11 и 23 раза, тогда как даосский (именно в даосском контексте) термин «дао» (道) встречается всего 8 раз, что свидетельствует о преимущественной ориентации манихейских проповедников на буддизм и его лексикон, по крайней мере, на раннем этапе своей проповеди.

§3. Анализ «Трактата Пельо» (波斯教殘經, Босы цзяо цаньцзин, фр. *Traité*).

Текст «Трактата Пельо» (далее ТП), другое название «Фрагментарный канон персидской религии» (波斯教殘經, Босы цзяо цаньцзин)⁷⁹, назван так в честь исследователя и переводчика трактата на европейский (французский) язык, Поля Пельо, издавшего вместе с Эдуардом Шаванном в «*Journal Asiatique*» в 1911 г. полный комментированный перевод произведения,

⁷⁸ Некоторые исследователи (например, [Klimkeit 1977]) видят глубинную связь между манихейством и буддизмом махаяны.

⁷⁹ Китайское название принадлежит первому издателю фрагмента Ло Чжэньюю (羅振玉), впервые опубликовавшему текст в издании «Утерянные книги из каменных из каменных покоев Дуньхуана» (敦煌石室遺書, Дуньхуан шиши ши) в 1909 г. в Пекине.

высказав при этом множество догадок (в основном, касающихся терминологических аспектов «Трактата»), не утеревших своей актуальности и до настоящего времени⁸⁰. В 1928 г. «Трактат» был издан в Японии — наряду с КИУМБС — в составе буддийского канона «Трипитака годов Тайсё» (Тайсё синсю дайзюкё) (ТТ 54, с. 1281–1286) [Линь Ушу 1997, с. 189; Bryder 1985, р. 37]. В настоящее время хранится в Пекинской библиотеке под инвентарным номером № 506.

ТП представляет собой длинный свиток, 6, 2 м. в длину и 0, 275 м. в ширину [Линь Ушу 1997, с. 486–488 (фототипическое воспроизведение некоторых фрагментов); Bryder 1985, р. 37]. Начало текста отсутствует, что не дает возможности точно определить название произведения, однако П.Брюдер, учитывая парфянский аналогичный (или, по крайней мере, близкий по смыслу) текст «Mnwhmyd rwsn wyfr's» (Речь светового Ума-Нуса), гипотетически реконструировал название ТП как «Наставления световой Мудрости (или: Ума света)» (慧明講義, *Хуймин цзяньи*), что представляется довольно разумным, если учесть постоянные упоминания Премудрости (или: Ума) света по всему тексту ТП [Bryder 1985, р. 38].

Относительно датировки этого фрагмента мнения исследователей расходятся не столь кардинально, как в случае с КИУМБС: так, Пелльо и Шаванн [Chavannes-Pelliot 1912, р. 503] полагают временем создания приблизительно X в. н.э. (в этом с ними солидарен и П. Брюдер [Bryder 1985, р. 39]), а Линь Ушу как возможную дату называет 900 г. [Линь Ушу 1997, с. 216–224]. Разумным, с учетом не очень сильных расхождений в предположениях ученых, представляется принять дату начало-середина X в. (без указания точной даты).

⁸⁰ Нелишним будет заметить, что основатель современной отечественной китаистики академик В.М.Алексеев называл издание манихейского трактата Пеллио и Шаванном образцовой работой китаистов: «Необычный для китаевода текст, каждое примечание — целое будущее исследование, сочетание глубоко исследования с блестящим изложением...» В.М. Алексеев. Наука о Востоке, М., 1982. С. 354).

Сам текст ТП единодушно определяется исследователями как перевод (хотя нам более уместным кажется употреблять термин «пересказ») исходного текста на одном из среднеиранских языков. Так, Вернер Зундерманн (Werner Sundermann) обнаружил немалое число параллелей с текстом ТП не только в парфянских манускриптах, опубликованных М.Бойс [Boyse 1960, p. 148, цит. по: Bryder 1985, p. 38], и в коптских «Кефалайа» («Главах») [Смагина 1998], но также и в ряде фрагментов на согдийском и тюркском языках, и выдвинул гипотезу о возможном переводе не с парфянского оригинала, а с согдийской либо тюркской версии текста [Sundermann 1983, pp. 231–242, цит. по: Bryder 1985, p. 38]. Некоторые исследователи, например, П.Брюдер, подвергают сомнению эти предположения, аргументируя бóльшей близостью между парфянским и китайским текстами, нежели с согдийскими фрагментами [Bryder 1985, p. 39]. Другие считают гипотезу о тюркском тексте-«исходнике» недоказуемой за счет сильных расхождений тюркского и китайского текстов [Klimkeit, Schmidt-Glitzner 1984, p. 82–117, цит. по: Bryder 1985, p. 39]. Относительно возможного названия ТП западные исследователи крайне осторожны: говорится о близости к 4 и 38 главам коптских «Кефалайа» [Schmidt, Polotsky 1940, p. 89–102, 25–27, цит. по: Bryder 1985, p. 39] и сходстве с «Книгой исполинов», чьей версии, правда, нет на парфянском [Henning 1943, p. 52–74; Sundermann 1984, p. 491–505, цит. по: Bryder 1985, p. 39]. Китайские исследователи более смелы: так, Линь Ушу, анализируя как сам текст ТП, так и упоминавшиеся выше фрагменты, а также сведения авторов-неманихеев (например, ан-Надима, бл. Августина), делает предположение, что ТП является переводом (пересказом) одной из версии «Прагматейи» [Линь Ушу 1997, с. 217–224].

Композиционно ТП представляет собой диалог Мани и его ученика, одного из главных «апостолов» манихейства на Востоке, Аддаем (кит. 阿駄, *Ато*); именно диалогическая форма является одним из общих мест в текстах ТП и «Кефалайа» [Bryder 1985, p. 38].

Текст начинается (точнее — продолжается, поскольку начало утеряно) с вопроса Аддая Мани о природе плотского тела, об участии предшествующих мудрецов⁸¹. В ответ Посланник света (т.е. сам Мани) начинает пространно излагать манихейскую космогонию (ТП — один из наиболее полно сохранивших этот аспект китайских манихейских памятников).

Изложение касается уже начавшейся борьбы сил Света с воинством Мрака (предшествующий этому этап вторжения Тьмы в Царство Света, омрачение световых частиц и т.п. излагался, видимо, в несохранившейся первой части ТП): Чистый Ветер и Добрая (Благая) Матерь — два божества Света — проникают в обитель Тьмы, дабы пробудить погруженные в материю световые тела. Однако к последним прилипли демоны (аспект смешения света и тьмы, материализации духовной сущности), что стало причиной сотворения мира⁸², выступающего одновременно лечебницей световых природ и узилищем демоном.

Видя благоустроенность новосотворенного мира демон вожделения (зависти) извращает его, создав человека, в котором световая природа заточена в темницу плоти (т.н. «гностический» дуализм, жесткое разграничение добра=духовного и зла=материального, плотского). После говорится о подобии человека-микрокосма вселенной-макрокосму⁸³.

⁸¹ [Что касается] плотского тела, — [его природа] едина или двойка? Все совершенномудрые, пришедшие в мир и использовавшие [различные] методы, — смогли ли они спасти [свою] световую природу, удалось ли им избавиться ото всех страданий, обрести окончательные покой и радость?

⁸² Чистый Ветер, посланец Света, — посредством соединения двух сил пяти родов демонов и пяти световых тел — сотворил мир: десять небес и восемь земель. Таким образом, мир является лечебницей пяти световых тел, но также и узилищем для пяти родов демонов.

⁸³ Когда демон зависти (вожделения) увидел это, то в его ядовитом сердце созрел злой замысел: он приказал, чтобы Лу-и и Елоян (Ашкалун и Небруэль?), уподобившись Чистому Ветру и Доброй Матери, произвели, — посредством изменений во вселенной, — человека, заключили [в него] световую природу и создали весь [наш] мир. Таким образом,

Далее начинается изложение по принципу «действие—ответное действие»: силы Света пытаются исправить искаженное демоном (=Мраком), на что тот предпринимает контрмеры, и таким образом создается наш, земной мир со всеми его закономерностями и недостатками (т.е. происходит как бы «антитворение», опять же, типично гностический миф). Кроме того, в этой части весьма интересным представляется т.н. «аллегорическая физиология», когда в соответствии с тропологическим толкованием⁸⁴ излагается появление зла как в отдельных аспектах человеческого тела, так и в отдельных аспектах земного мира⁸⁵ (и наиболее ярко в этом пассаже проявляется нумерологический аспект манихейства, в частности, оперирование с числами пять, тринадцать и т.д).

по его (демона) злобной зависти и коварному похотению плотское тело, хоть и в гораздо меньшем виде, стало точным подобием мира неба и земли (т.е. микрокосмом). Колесо кармы, созвездия, три бедствия, четыре окруженных [железом двора], океаны, реки, Сухая и Влажная земли, трава и деревья, птицы и звери, горы и реки, холмы и возвышенности, весна, лето, осень и зима, годы, месяца, часы и дни, ограниченное и безграничное, — [всему этому есть соответствия в человеческом теле и] нет такой части, которая не соответствовала бы макрокосму. Как ювелир, копируя изображение белого слона и гравировав его на внутренней стороне кольца, в отношении [настоящего] тела слона ничего не убавляет и не прибавляет [в рисунке], так и человек [полностью] соответствует миру.

⁸⁴ От греч. *τροπολογέω* — говорить образами, аллегорическое толкование, очень распространенное не только в манихействе, но и в раннепатристической (и даже позднеантичной) литературе (ср. Филон Александрийский, Ориген и др.).

⁸⁵ В качестве реванша за пленение демонов демон зависти заточивает положительные божества (=атрибуты блага и света) в плотские «города»: пяти заточенным атрибутам Света (чистый воздух, удивительный ветер, силы света, удивительная вода, удивительный огонь) и искаженным световым сущностям (омраченный ум, омраченная мысль, помраченный помысел, омраченный разум, омраченное понимание), помещенным в «города» плоти (город костей, город сухожилий, город кровеносных сосудов, город плоти, город кожи), соответствующую пять деревьев смерти, приносящих отравленные плоды (обида, злоба, разврат, гнев, безумие). Тем самым создается анти-пятерица, противостоящая пятерице Света (по нескольким уровням сразу: божества—их атрибуты—«плоды»).

Результатом действий нечистого духа становится то, что световые природы испытывают огромное страдание, будучи заключены в тюрьму плоти (гностический тезис σῶμα — σῆμα, «тело — могила») ⁸⁶. В ответ Чистый Ветер создает светила — луну и солнце — с целью дать путеводную нить световым природам, заточенным в плоти; на что демон в свою очередь реагирует созданием пола у людей ⁸⁷, посеяв в них вожделение друг к другу, мешающее им вступить на путь спасения (примечательно, что в тексте используются буддийские термины, например, 輪迴五趣 *лунь хуй у цюй* — т.е. сансара пяти уделов (санскр. pañcagati): обитатели ада, голодные духи-прета, животные, человек, дэвы, и т.д.).

Следующая глава, условно называемая [О Посланнике Света] ⁸⁸, описывает качества и характеристики Посланника Света (причем нужно учесть, что согласно манихейской сотериологии Посланников Света было несколько (Зороастр, Будда, Христос), но «печатью пророков» и, следовательно, Посланников Света, является сам Мани). В данной главе облик Посланника и его способности излагаются в буддийской манере

⁸⁶ Световые же тела, когда испытали таковое страдание, оказавшись схваченными и плененными, то утратили [свой] изначальный [благой] замысел подобно безумному, подобно пьяному. [Это также] подобно тому, как если бы некто, собрав множество ядовитых змей, соединил бы их в корзину, [при этом] головы всех [змей] находились бы внутри и извергали бы яд во все стороны; еще [он] взял бы какого-нибудь человека и подвесил вниз головой [так, чтобы она оказалась] внутри [корзины со змеями]. Тогда у этого человека, доведенного до крайнего состояния ядом и тем, что он подвешен вниз головою, помутился бы рассудок и пришло в смятение сердце. [У него] не было бы времени думать об отце с матерью, родственниках и о прежних радости и веселье. [Точно] так же и пять световых природ, будучи заключены демоном в темницу плотского тела, денно и ночью претерпевают страдания.

⁸⁷ Когда же демон зависти, владыка похоти, увидел это, то зародились в [его] сердце злоба и зависть, и после этого он сотворил два образа-тела для мужчины и женщины в подражание двум великим световым ладьям Солнца и Луны.

⁸⁸ Здесь и далее условные названия глав ТП будут даваться шрифтом, отличным от основного текста (Arial) и заключаться в квадратные скобки [].

(ниспровергатель заблуждения, владыка закона-*дхармы*); он, согласно тексту, возьмет реванш у демона зависти и, освободив благие божества из городов, где они заточены, поместит туда их отрицательных антиподов (злобу, зависть и т.д.).

Далее идет глава [Две ночи мрака и три дня света], подразделяющаяся на соответствующие подглавки, в которых описывается аналог библейских дней творения, составленный по оппозиционному принципу: две ночи тьмы — это, с одной стороны, пространственно-временные промежутки «антитворения», время создания Ветхого Человека⁸⁹ (=плотского человека), а с другой — негативные характеристики помыслов-слуг демона зависти (отрицательные свойства, такие как гнев, зависть, похоть и т.д.); три световых (или светлых) дня — это, опять же, с одной стороны хронотоп, время ре-креации, нового сотворения, отвоевывания световых природ у Материи, а с другой — образное описание даров и благ, ниспосылаемых Посланником Света своим последователям. Обращает на себя внимание нумерологическая сторона: оппозиция «2» (=тьма, зло) и «3» (=свет, совершенство, благо). В конце главы говорится, что две ночи и три дня суть аллегорические образы разделенных Тьмы и Света⁹⁰.

Следующая глава, [Пять битв между Ветхим и Новым Человеком], примечательная тем, что в аллегорической форме (преобладающей в тексте ТП) излагает аскетическое учение манихейства, и в целом ориентирована, по всей видимости, на манихея либо высокого чина (наставника: *муиэ* либо *фудоданя*), либо манихея-монаха (и, соответственно, монахини), а не на простого верующего-«лаика»⁹¹, поскольку в подглавках (соответственно пяти битвам) описывается типично монашеский (а наставники и были в основном

⁸⁹ Явный образ, позаимствованный из христианской (*via* гностицизм) традиции.

⁹⁰ Эти три дня вкуче с двумя ночами как для наставника, так и для [простого] верующего суть напоминания о том, что есть два мира [Света и мрака].

⁹¹ Т.е. мирянина, не-монаха (от. греч. *λαϊκός* — мирской, связанный с мирянами).

монахами) «подвиг», т.е. борьбу с помыслами, искушениями, соблюдение чистоты и т.д.

Структура этой главы заключается в разбиении подглав сообразно пяти основным манихейским концептам-божествам (весьма показателен их несколько аморфный характер, что, по-видимому, является характерной особенностью именно китайского текста): ум (相, *сян*), мысль (念, *нянь*), помысел (心, *синь*, букв. «сердце»)⁹², разум (思, *сы*) и понимание (意, *и*). Соответственно пяти этим концептам и разворачиваются «битвы», причем изложение строится в условном ключе «если не... то», неся на себе в общем достаточно явные элементы буддийской дидактики (тем более очевидные благодаря использованию специфически буддийской лексики: «страдание» и т.п.).

Логически связана с этой главой и следующая, выступающая ее продолжением, [О том, что происходит в сердце наставника после отступления демонических сил]. В ней излагаются положительные результаты борьбы подвижника с искушениями⁹³: аскет стяжал образ благого Света (т.е. пробудил в себе, точнее, «очистил», световую природу; примечательно, что в тексте использован буддийский термин 惠明法相, *хуймин фасян* — букв. санскр. *дхармалакшана*, образ дхармы), который поочередно посещает «города» тела подвижника, наполняя его благодатью и дарами Посланника Света (происходит своеобразное «очищение»

⁹² Воспринимавшийся вполне понятно читателем-буддистом, или, по крайней мере, китайцем, знакомым с основными категориями буддизма.

⁹³ Показательно, что автор делает акцент не только на борьбе аскета с плотью, но и на т.н. «духовной брани»: «Поэтому все святые прошлых и современных учений говорят так: принявший учение сражается не только с ограниченным плотным телом, но и с не имеющими границ ядовитыми природами демонов. Таким образом соблюдающие правила [учения] чистые наставники подобны святым. Почему? [Потому что] они преодолевают демонскую злобу так же, как и те».

оскверненных Мраком «городов», т.е. основных телесных узлов человека; городов пять, сообразно пяти концептам — уму, мысли и т.д.).

Относительно следующих далее глав необходимо сделать замечание: нося крайне аллегорический характер, они явно предполагают наличие несохранившегося начала ТП, где, вероятно, был изложен план повествования, поэтому их названия даются крайне условно в соответствии с общим смыслом их содержания.

Далее идут две связанные между собой главы, [Пять деревьев смерти] и [Пять драгоценных деревьев], предваряемые кратким изложением победы Посланника Света (очевидно, речь идет о Мани) над демоническим городом, его разрушение воинством Света, очищение оскверненных земель (аллегорический образ человеческих душ, или духовно-телесных субстанций; примечателен евангельский образ доброго сеятеля) и возрождение их в качестве земель Света (числом пять). Далее описываются пять деревьев смерти (ср. прим. 22), которые искоренил Посланник. Описание строится по семеричному типу (корни — ствол — ветви — листва — плоды — вкус — цвет), каждая категория включает негативные качества по принципу взаимопорождения (напр., жестоковыйность — гневливость — ненависть — раздор — разделение — подозрение — хула). Им, в главе [Пять драгоценных деревьев], противопоставляются, по тому же принципу, пять деревьев жизни.

Последующие главы можно было бы условно назвать «топографически-ботаническими», учитывая специфику манихейского аллегоризма (символика земель, очевидно не без влияния буддийского образа Чистой Земли — Сукхавати, кит. 淨土 *цзинту*, деревьев, драгоценных камней и т.п.).

Так, глава [О сострадании и искренности] носит дидактический характер, описывая блага, порождаемые двумя этими качествами (при этом она насыщена буддийскими сравнениями⁹⁴).

Глава [Двенадцать драгоценных деревьев двенадцати царей Света], по сути самая длинная во всем сохранившемся тексте, посвящена качественным характеристикам наставников (в тексте используется транслитерация среднеиранского термина *денавары*, т.е. «чистые»), что опять дает повод для гипотезы о специфическом назначении текста. Структура главы состоит из двенадцати подглав, структурированных, в свою очередь, по пяти качествам-признакам истинных наставников (кротость, ум, спокойствие, отрешенность и т.д.). Глава завершается (от лица Мани) объяснением аллегорического значения деревьев (как желанных качеств каждого последователя учения).

[Заключительный гимн], [Заключительное моление] и [Заключительные слова] представляют собой, по сути, единое целое, условно разбитое исследователями на три части. Славословия Мани выдержаны в буддийском духе (метафоры лекарства, океана страданий, божественной мантры, сети спасения, улавливающей утопающих в сансаре), завершаются надеждой верующих на то, что все живые существа (опять-таки, буддийский термин), услышав проповедь учения Мани и прочитав сие писание, тотчас уверуют в него, последуют его наставлениям и спасутся (типичная концовка буддийских сутр).

Анализируя данный текст в терминологическом аспекте, следует отметить его гораздо большее сходство с буддийскими текстами (по сравнению с КИУМБС): так, наиболее часто встречаемое общепбуддийское слово *дхарма* (кит. 法, *фа*) встречается в тексте ТП 36 раз, уловка-*упайя* (方便, *фанбянь* — специфически буддийский термин) — 5 раз, страдание (苦, *ку*) — 9 раз (мы не учитываем одно- или двукратные встречи узкоспециальных

⁹⁴ Образ царя (Владыка Дхармы), узкой стези между мирами страдания, Чистой Земли и т.п.

буддийских *termini technici*, вроде «лекарства закона», 法藥, Фа яо и т.п.). примечательно и то, что достаточно редко встречаются даосские термины (道, *dao* не идет в счет, поскольку с равным правом оно может использоваться и в буддийском значении «правильной стези») и транслитерация иноязычных слов (*мушэ, фудодань, денавары* и *Ато-Алдай* скорее правило, чем исключение⁹⁵). Не будет преувеличением сказать, что данный текст (по крайней мере, его сохранившаяся часть) являют нам явный пример того, что в начале и середине процесса инкультурации в Китае манихейство максимально сближалось (опять же, по материалам текстов ТП) с буддизмом; отчасти это, очевидно, объясняется как готовыми терминологическими матрицами буддизма, отработанными в процессе многочисленных переводов на китайский язык, так и до-сунским временем написания текста (поддержка буддизма императорским двором, особенно на юге, большое количество отпочковавшихся от буддизма тайных обществ)⁹⁶.

⁹⁵ Особенно, если принять во внимание датировку ТП (X в.) и КИУМБС (VIII в.): в этом случае КИУМБС можно рассматривать как тот пробный камень, на котором были отработаны приемы перевода и инкультурации в синоязычное культурное поле новых терминов и номенклатуры.

⁹⁶ Однако то, что КИУМБС, например, использует даосские образы, ссылается на Лао-цзы как один из аватаров Посланника Света, а в ТП этого практически не зафиксировано, не дает права говорить об однозначном выборе манихейства в пользу буддизма: как раз напротив, тот факт, что до нас дошли только три манихейских текста (да и то — во фрагментарном состоянии), дает повод выдвигать предположения, что текстов могло быть гораздо больше и часть их имела и про-даосское содержание (Нужно иметь в виду и гибель первой версии «Дао цзана», и так пока и оставленный открытым вопрос о «Сутре (или канона) о двух началах и трех периодах» (*Эр цзун сань цзи цзин*, 二宗二際經).см. гл.3, п.4.6.1.).

§4. Анализ «Гимнов» (下部贊, ся бу цзань, букв. 'Гимны второго раздела', англ. Hymnscroll).

Текст «Гимнов» (кит. название 下部贊, ся бу цзань, «Гимны второго раздела» или «Второй раздел: гимны», далее СБЦ) был обнаружен в 1907 г. А.Стейном, в настоящее время хранится в Британской библиотеке в Лондоне под инвентарным номером Stein 2659 (=Giles 7053).

В 1926 г. часть гимнов СБЦ была переведена немецкими исследователями Э. Вальдшмидтом и В. Ленцем, проведшими предварительное краткое исследование на предмет доктринального содержания текстов [Waldschmidt-Lentz 1926a, 1926b, 1933; Bryder 1985, p. 40]. В 1928 г. полный текст СБЦ был издан в Японии — наряду с КИУМБС и ТП — в составе буддийского канона «Трипитака годов Тайсё» (Тайсё синсю дайцокё) (ТТ 54, с. 1270–1279) [Линь Ушу 1997, с. 227–228; Bryder 1985, p. 40].

В 1943 г. был выполнен перевод всех гимнов СБЦ на английский язык Цуй Цзи, снабженный комментариями В. Хеннига, содержащими указания на параллельные места в ираноязычных текстах [Tsui Chi 1943, p.174–219; Линь Ушу 1997, с. 228; Bryder 1985, p. 40].

СБЦ представляет собой длинный свиток из тонкой и мягкой бумаги общей длиной 7,5 м. [Линь Ушу 1997, с. 492–506 (фототипическое воспроизведение); Bryder 1985, p. 40]. Текст идет по обеим сторонам свитка: с одной стороны — текст СБЦ, с другой — текст буддийской «Виная-питаки» [Bryder 1985, p. 40]. Начало текста СБЦ слегка повреждено [Линь Ушу 1997, с. 492; Bryder 1985, p. 40].

Текст гимнов СБЦ написан в 423 колонки (при дальнейшей цитации: *col.*), в каждой колонке — 29 иероглифов, разделенных на четыре группы по 7 знаков в каждой. Некоторые гимны содержат рифму [Bryder 1985, p. 40–41].

Относительно датировки этого фрагмента мнения исследователей расходятся не столь кардинально, как в случае с КИУМБС и ТП: западные

исследователи (в первую очередь, Вальдшмидт и Ленц) датируют текст периодом между VIII и IX вв. н.э. (762–832 — [Waldschmidt-Lentz 1926a]; IX в. — [Giles 1956, p.229]), а Линь Ушу, опираясь на особенности лексики, утверждает с определенной долей достоверности, что временем создания (вернее перевода) «Гимнов» мог быть 768 либо 842 г. н.э. [Линь Ушу 1997, с. 227–237]. П.Брюдер принимает за наиболее возможную датировку время около 800 г. н.э. (± 50 лет) [Bryder 1985, p. 50].

Характер текста СБЦ единодушно определяется исследователями как перевод ряда исходных текстов на среднеиранских языках [Bryder 1985, p. 44]; так, В. Хеннинг (а вслед за ним и такие авторитетные исследователи, как Линь Ушу [Линь Ушу 1997, с. 231], отчасти — П. Брюдер [Bryder 1985, p. 41]) выдвигает осторожную гипотезу о том, что частично СБЦ мог быть переводом (а скорее — переложением) парфянского сборника гимнов «Хувидагман» (Huwīdagmān), конкретизируя даже предполагаемое расположение этого перевода во всем корпусе СБЦ (col. 261–338) [Линь Ушу 1997, с. 305–310; Schmidt-Glitzner 1987, p. 44–52; Bryder 1985, p. 41].

Кроме того, весьма примечателен также и следующий факт: СБЦ является единственным из всех манихейских текстов на китайском языке, где указывается имя автора (вернее, переводчика) — Дао Мин (道明), который в послесловии к СБЦ (col. 416–417) пишет, что из трех тысяч «санскритских» (читай: ираноязычных) книг переведено двенадцать (梵本三千之條所譯二十) [Линь Ушу 1997, с. 316; Schmidt-Glitzner 1987, p. 67; Bryder 1985, p. 41].

Особое внимание обращают на себя и фонетически транскрибированные гимны. Их в общем тексте СБЦ насчитывают три: первый (col. 1–5), условно реконструируется П. Брюдером, посвятившим этому гимну вторую главу своей докторской диссертации [Bryder 1985, p. 47–62], как «Гимн Нарисаху»; второй гимн (col. 154–158) определяется как инвокативный (призывающий, аналог «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф...» христианской традиционной гимнографии; пехл. kādbōš); третий (col. 176–183)

условно называется «Изначальный Глас» (кит. 初聲, *чу шэн*, парф. *wažan hasēnag*) [Линь Ушу 1997, с. 287, 297–298, 299; Schmidt-Glntzer 1987, p. 11, 29, 33; Bryder 1985, p. 48]. Любопытно, что наличие этих гимнов, по сути — малопонятных и чуждых китайскому последователю учения, ставит исследователей в недоумение: как справедливо замечает П. Брюдер, инструкция о том, что «надлежит согласовываться с санскритским (т.е. иранским) [текстом]» (宜從依梵, *и цун и фань*) (col. 176), мало что поясняет, т.к. весь корпус СБЦ ясно указывает на то, что целью его является синопозичная паства; таким образом получается, что рецитация текста на неизвестном (иранском) языке не могла быть им понятна [Bryder 1985, p. 48]. Следовательно, вопрос об их появлении в тексте СБЦ и о назначении в целом остается открытым.

В композиционном плане СБЦ представляет собой собрание 25 гимнов, каждый из которых предваряется названием, а в некоторых случаях — авторством. Как уже говорилось, три гимна являются транслитерацией китайскими иероглифами ираноязычных текстов, достаточно подробная реконструкция которых подробно освещена в [Bryder 1985].

Первый гимн (col. 1–5) это как раз один из таких транслитерированных текстов. П. Брюдер, реконструкция которого признается наиболее авторитетной, отмечает, что с учетом несохранившихся или поврежденных знаков (в своей реконструкции он обозначает их □ — для одного иероглифа и □□□ — для неопределенного количества знаков) все пять колонок представляют собой транслитерацию 13 фраз на среднеперсидском [Bryder 1985, p. 51]. Условно он называет этот фрагмент «Гимн [Третьему Посланнику] Нарсаху» (Narsah Hymn).

Судя по размеру свитка, из первой колонки потеряно примерно 12 иероглифов, сохранившиеся были реконструированы П. Брюдером и переведены следующим образом: «сын [числительное ‘один’] Нарисах Свет света, заставивший [демонов] слиться [в соитии и исторгнуть из себя свет в

виде семени]⁹⁷» (son 1 Narisah Light of Light *having caused to mate) [Bryder 1985, p. 52]. Во второй колонке потеряно 13 знаков, гипотетическая реконструкция: «сын [числительное ‘три’] Нарисах Исаак Яков» (son 3 Narisah *Isaac Jacob) [там же, p. 53]. В третьей колонке недостает 11 иероглифов, реконструируемый результат: «который есть Свет рай [числительное ‘пять’] [неатрибутированное слово] угнетение⁹⁸ [числительное ‘шесть’] [неатрибутированное слово]» (which is light paradise 5 ? *oppression 6 ?) [там же, p. 54]. В четвертой колонке утрачено 8 иероглифов, а из оставшихся П. Брюдер смог атрибутировать только транслитерацию союза «и» и ряд числительных (8, 9 и 10)⁹⁹ [там же, p. 55]. В пятой колонке потеряно около 3 знаков; условная реконструкция (с учетом работы, сделанной Вальдшмидтом и Ленцем) следующая: «[числительное ‘одиннадцать’] всегда [числительное ‘двенадцать’] и всякое время *может так быть [числительное ‘тринадцать’]» [Bryder 1985, p. 56]. Как видно из реконструкции Брюдера (и то не всегда полной и вразумительной), текст мог быть посвящен Нарисаху, Третьему Посланнику манихейской мифологии, тем более, что на парфянском и среднеперсидском имеется ряд гимнов этому божеству, однако в связи с отсутствием параллельных СБЦ мест точная атрибуция первого гимна пока не возможна.

Ниже представляется целесообразным дать простой перечень гимнов с их переводом и авторством (условным), не вдаваясь в детализированное

⁹⁷ Брюдер реконструировал эту часть, основываясь на общеманихейском мифе, условно обозначаемым в манихееведении как «Обольщение архонтов» (The Seduction of Archons) [Bryder 1985, p. 53].

⁹⁸ Впрочем, Брюдер дает вариант перевода этого гипотетического слова японским исследователем Ютака Ёсида как «благо да пребудет на тебе» (well being upon you), хотя и отвергает, тем не менее, трактовку последнего, аргументируя это различием в «транскрипционных» иероглифах этой колонки и слова из колонки 1 [Bryder 1985, p. 54].

⁹⁹ В примечании он пишет о частном письме Ютака Ёсида и о его гипотетической реконструкции этого фрагмента, которую Брюдер, однако не приводит, сочтя ее «в высшей мере экспериментальной» (high tentative) [Bryder 1985, p. 55, прим. 1].

описание в связи с а) повторяемостью тем и собственно текстов, б) со спецификой самих гимнов, имеющих бенедиктивный и вотивный¹⁰⁰ характер; интерес представляют в основном транслитерированные гимны (реконструированные и комментированные П.Брюдером см. [Bryder 1985]) и анализ терминов и манихейской номенклатуры, что будет разумно представить в виде сопоставительных таблиц.

После *«Гимна Нарисаху»*¹⁰¹ следует «Моление Иисусу[-Сиянию]» в двух частях (覽贊夷數文 и 贊夷數文第二疊), занимающее соответственно col. 6–44 и 45–82. Весьма примечательно, что манихейская транскрипция имени ‘Иисус’ (夷數 *Ишу*) отличается от несторианской (翳數) [Bryder 1985, p. 114]; в целом же текст изобилует буддийской терминологией (‘природа будды’ — 佛性 *фосин* и т.п.).

Следующий за ним «Плач о непостоянстве» (嘆無常文, col. 83–119) интересен в первую очередь фиксацией (с исторической точки зрения, возможно, и мифической) авторства, приписываемого к ученику Мани Сисинию (Мар Сисин, кит. 末思信 *Мосысинь*); авторизовано также и «Всеобщее просвещающее моление» (普啓贊文, col. 120–153) — его создание атрибутируется Мар Заку (кит. 末夜暮閣 *Мое мушэ*). В текстах присутствует достаточно большое количество буддийской лексики.

Гимн, занимающий колонки 154–158 (его условно называют *kāḍōṣ*, хвалебный гимн), предваряется замечанием «следующая *гатха* должна читаться последователями [учения] на санскрите [=иранском языке]» (次偈宜從依梵, *цы цзе и цун и фань*). Текст состоит из 16 фраз, начинается на парфянском (либо арамейском), а заканчивается на среднеперсидском; колонка 155 точно не атрибутирована (вызывает сомнения ее языковая

¹⁰⁰ Бенедиктивный от лат. *benedictio* — благословение, благодарение; вотивный — от лат. *votives* — призываемый.

¹⁰¹ Астерисками ** мы отмечаем реконструктивное название либо термин.

принадлежность, выдвинуты две версии: арамейский и парфянский, П.Брюдер, вслед за Ютака Ёсида, склонен видеть арамейский см. [Bryder 1985, p. 58]). Реконструкция текста: «святой отец [числительное ‘один’] сын [числительное ‘два’] дух [числительное ‘три’] избранный[-е] [числительное ‘четыре’]» (holy father 1 son 2 spirit 3 and chosen 4) [там же, p. 58]. Колонки 155 и 156 представляют собой текст на парфянском: col. 155 «святой отец святой сын [числительное ‘шесть’] живой дух [числительное ‘семь’] и избранный[-е] [числительное ‘восемь’]», что явно представляет дублет колонки 154; col. 156 «живые реки [числительное ‘девять’] и» (Living rivers 9 and) [Bryder 1985, p. 59–60]. Колонка 157 «любовь источники [числительное ‘десять’] [неатрибутируемая транскрипция звука] божество свет сила [неатрибутируемая транскрипция звука] мудрость [числительное ‘двенадцать’] божество свет» (love springs 10 YΥ¹⁰² God Light Power YΥ Wisdom 12 God Light); колонка 158 «[числительное ‘тринадцать’] сила и мудрость святой святой» (13 Power and Wisdom Holy Holy) [Bryder 1985, p. 61–62]. Как видно из реконструкции и судя по номенклатуре, речь в гимне могла идти о «четверице Отца Величия», т.е. о четырех качествах-эманациях верховного божества манихейского пантеона: чистоте, свете, великой силе (мощи) и мудрости [Bryder 1985, p. 62], что подтверждается и цюаньчжоуской стелой [см. глава 3 настоящей работы].

После kādōō’а следуют «Моление Мани, всеведущего Владыки» (稱贊忙你具智王, весьма специфична передача имени Мани иероглифами 忙你, а не как обычно 摩尼) col. 159–163, «Первый есть Почитаемый Отец Света» (название по первой строке гимна, 一者明尊, авторство приписывается будде

¹⁰² Литерами YΥ П.Брюдер отмечает не поддающиеся восстановлению транслитерации.

Нараяне) col. 164–167, «Гатха»¹⁰³ на приятие пищи» (收食單偈, составление приписывается Посланнику Света, т.е. самому Мани) col. 168–175.

Колонки 176–183 занимает еще один транслитерированный гимн, носящий китайское заглавие «Изначальный глас, моление Иисусу, создавшему справедливость и порядок и устранившему мрак» (初聲贊夷數作義理幽玄), представляет собой аналог т.н. алфавитного гимна (abecedarian hymn) [Bryder 1985, p. 48] на пехлеви; текст снабжен пометой 宜從依梵 «надлежит согласовываться с санскритским (т.е. иранским) [текстом]».

Далее идут «Воздыхание поддерживающим закон Посланников Света» в трех частях (嘆諸護法明使文有三疊) col. 184–221, «Гатха о воздыхании непревзойденному Владыке Света» (嘆無上明尊偈文, авторство приписывается царю закона = Будда=Мани) col. 222–234, «Воздыхание пяти Светам» в двух частях (嘆五明文有疊) col. 235–260, «Воздыхание Царству Света»¹⁰⁴ в семидесяти восьми строфах, построенных по четырехзначной структуре (по 4 иероглифа) (嘆明界文, авторство приписывается Мо Вэю, 未冒) col. 261–338, затем следуют т.н. «завершающие моления» — после 10-дневного поста (旬齋默結願) col. 339–355, ежедневный (凡常日結願) col. 347–355, в честь Отца Света (贊明尊) col. 356–359, гатха сиянию солнца (偈贊日光) col. 360–363, Срошахраю (偈贊盧舍那) col. 364–367, Иисусу[-Сияние] (偈贊夷數) col. 368–371, Будде Мани (偈贊忙你佛) col. 372–379, гатха при заходе солнца (偈凡莫日) col. 380–386, гатха, исполняемая совместно со «слушателями» на закате солнца (偈凡至莫日與諸聽者懺悔願文) col. 387–400, гатха, завершающая всякие моления (偈結諸願) col. 401–404, гатха,

¹⁰³ Гатха (кит. 偈 *цзе*) представляет собой стихотворное произведение хвалебного характера, состоящее из 4, 5 или 7 слов в строке (в текстах СБЦ соблюдается пяти- и семизначная структура).

¹⁰⁴ Выдвинута гипотеза о том, что это — возможный перевод (либо парафраз) парфянского «Хувидагмана» [Bryder 1985, p. 41].

завершающая все моления об умерших (偈為亡者受供結願) col. 405–409, и, наконец, *гатха*, совершаемая «слушателями» (偈你逾沙懺悔) col. 410–414.

Текст СБЦ завершается т.н. «послесловием» Дао Мина (道明), возможного переводчика (либо компилятора) гимнов, сообщающего, что он перевел примерно двадцать отрывков из трех тысяч текстов (三千之條所譯二十餘道) и дает практические рекомендации по использованию СБЦ (своеобразной «хрестоматии» или антологии) тремя категориями ее «пользователей»: изучающим учение Мани (學者), пишущим (寫者, вероятно, гипотетическим авторам-китайцам, пишущим манихейские проповеди/гимны для китайцев) и возглашающим, «певчим» (贊者), завершая работу пожеланием долголетия августейшему монарху (皇王延祚), мира в пределах четырех морей и покоя и радости всем людям (буддизированный вариант концовки сутр и апологетических трудов).

В целом, как видно из вышеизложенного, текст СБЦ по преимуществу приближен к буддийскому, возможно, даже в большей степени, нежели КИУМБС и ТП (отчасти это объясняется буддийской структурой гимнов, стилизацией по буддийские *гатхи* с их четырех-, пяти- и семичленным делением). Это же подтверждается и терминологической выборкой (наиболее употребляемая буддийская лексика): 佛 (*фо*, будда)¹⁰⁵ встречается 53 раза, 法 (*фа*, дхарма) — 108, что на несколько порядков больше, чем в КИУМБС и ТП.

Все вышеизложенное позволяет сделать следующие выводы: во-первых, о характере всех трех текстов на основании терминологического анализа, а

¹⁰⁵ Любопытна идея П.Брюдера о том, что китайское 佛 (*фо*) в манихейских текстах передавало среднеиранское *uzd* 'божество, бог' [Bryder 1985, p. 81, прим. 1], однако для читателя/слушателя-китайца оно четко ассоциировалось с буддизмом (по крайней мере, имело буддийские коннотации) и, тем самым, облегчало восприятие манихейской доктрины.

во-вторых — о специфике инкультурационной политики манихейства, исходя из данных как сравнительно-исторического (главы 2 и 3 данной работы), так и семантико-текстуального (и лексикостатистического) анализа материалов.

Ниже приводится сопоставительная статистическая таблица, включающая имена манихейских божеств, встречающихся в китайских манихейских текстах (выбраны самые основные божества пантеона)¹⁰⁶, и частотность их употребления.

Памятник/Имя божества	КИУМБС	ТП	СБЦ
Отец Величия (Света) 明父, 明王, 明尊, 明主, 無上光明	1 (明尊)	2 (明父) 2 (明王) 1 (無上光明)	2 (明王) 10 (明尊) 1 (明主) 4 (無上光明)
Четверица Отца Величия (чистота=божественность, свет, сила, мудрость) 清淨, 光明, 大力, (智)慧/智慧	2 (清淨) 5 (光明) 1 (大力) 1 (智慧)	40 (清淨) 30 (光明) 3 (大力) 20 (智慧)	48 (清淨) 76 (光明) 15 (大力) 15 (智慧)
Пять сынов Первочеловека (Пять светов) 五明	1	11	11
Первочеловек (Перворазум) 先意	-	3	4

¹⁰⁶ В основу выборки положен список манихейских божеств в [Bryder 1985, p.121–123].

Зов 說聽	-	3	-
Ответ 喚應	-	4	1

Из данной таблицы (повторимся, предельно схематизированной и неполной; она взята только для иллюстрации выводов) следует, что наиболее полно манихейская теонимия представлена в текстах СБЦ (сюда необходимо прибавить и т.н. транслитерированные имена), меньше — в ТП, и крайне скудно в КИУМБС (что, впрочем, объясняется бóльшей фрагментарностью последнего по сравнению с остальными двумя текстами). С учетом возможной датировки (КИУМБС — VIII в., ТП — X в. (900 г. ±45–50 лет) и СБЦ — IX в (800 г. ±50 лет), этот феномен объясняется как эволюция инкультурационного процесса в манихейской проповеди (если брать за точку отсчета время составления КИУМБС, где дается общий абрис учения, наблюдается практически равноценное отношение к буддизму и даосизму, с некоторым, впрочем, предпочтением к первому): знакомство с новой верой происходит на уже знакомом местному населению (буддийско-даосском) уровне (своего рода — пробный камень, с помощью которого выявляются предпочтения будущей паствы, магистральные религиозные течения, на которые следует ориентироваться), затем — переход на язык магистрального течения (в данном случае буддизма) на гимнографическом уровне (с учетом разработанности буддистами всевозможных гимнографических шаблонов, например, структуры *gamx*) как наименее уязвимом (поскольку он, в основном, содержит хвалы и бенедективно-вотивные формулы, избегает подробного догматического изложения, что снимает опасность полемики; следует учесть и роль «санскрита/иранского языка», автоматически ставящего текст, — речь идет о транслитерированных гимнах, — на уровень труднопонимаемого=сакрального) и только позднее (текст ТП, с учетом его датировки) начинается собственно догматическая

разработка проповеди (опять же, с ориентацией на магистральную идеологию).

Лексикостатистический анализ, разумеется, не должен и не может быть абсолютным методом выявления той или иной тенденции инкультурационного механизма, тем не менее, он может дать достаточно четкие результаты письменно зафиксированных сведений (а не гипотетических догадок), могущие помочь при реконструкции общей системы (методов, принципов, приемов) инкультурации манихейства в Китае (а при сравнительном подходе, с привлечением всего доступного на настоящее время корпуса манихейских текстов, — общеманихейской миссионерской политики).

Феномен манихейства проявился в том, что эта религия, будучи второй после буддизма иноземной религией, внедрившейся в Китай, причем на стадии его становления, использовала буддийскую модель адаптации. Это отчасти объясняется успешностью буддизма, а отчасти — особенностями автохтонных условий. Из имеющегося в нашем распоряжении китайского материала (трех текстов: КИУМБС, ТП и СБЦ) и на основании всего вышесказанного можно сделать вывод о том, что манихейство адаптировалось в Китае к буддийскому типу учения (здесь, впрочем, необходимо учитывать специфику как буддизма, так и его китайского варианта), достаточно последовательно придерживалось его и в целом успешно развивалось именно под эгидой «буддийской» ветви (резче — ереси), активно используя лексику, фразеологию и *termini technici* буддийского вероучения. По сравнению с буддизмом, даосский материал (лексический и текстуальный) использовался сравнительно мало¹⁰⁷, что,

¹⁰⁷ Подтверждением этого, опять-таки, служит элементарная лексикостатистическая выборка по всем трем текстам, в которой удельный вес принадлежит буддийской терминологии (относительно слова 道, Дао, необходимо заметить, что термин активно употреблялся и буддистами в знач. «правильный путь», поэтому его учет половинчат):

впрочем, не исключает существования наряду с имеющейся в нашем распоряжении «буддийской» манихейской литературы целого корпуса «даосских» манихейских текстов (особенно, если принять во внимание факты включения манихейских произведений в погибшую версию «Дао цзана», еще пока неатрибутированные тексты, упоминаемые полемистами и чиновниками [см. гл. 3 настоящей работы]). По крайней мере, на сегодняшний день мы имеем только три текста (что не исключает в будущем обнаружения и других текстов, могущих как подтвердить, так и опровергнуть данный вывод), достаточно ясно свидетельствующие об ориентации манихеев-составителей в их инкультурационной политике на буддизм (или буддизированный вариант верований), что не исключает т.н. «принципа тождества» (principle of identity) — т.е. сохранения учения именно как манихейского, а не буддийского либо даосского.

Это подтверждается, прежде всего, (а) идентификацией основателя учения как Мани¹⁰⁸, а не как Будды Шакьямуни или Лао-цзы (хотя в инкультурационных целях они и сближаются, напр., в КИУМБС), затем (б) наличием своего, манихейского пантеона (который воспринимался китайцем-неманихеем не как буддийский или даосский, а именно как иноземный, т.к. многие божества либо транслитерированы китайскими знаками, либо калькированы с сохранением ираноязычного смысла исходного теонима), и,

Термин / Текст	КИУМБС	ТП	СБЦ
1. Буддийская лексика			
法 закон, дхарма	23	36	108
佛 будда	11	1	53
苦 страдание	1	9	37
方便 упайя-уловка	1	5	4
2. Даосская лексика			
道 Дао, путь	8	7	13
仙 даосский святой	-	1	3

¹⁰⁸ И наименование «Мани, будда Света» носит, скорее, технический характер (либо теонимический, если следовать гипотезе П.Брюдера [Bryder 1985, p. 81, прим. 1]).

наконец, (в) неявными, но имеющимися практически во всех трех текстах утверждениями о превосходстве своего учения (что, кстати, подтверждается и свидетельствами неманихеев, ср., например, упоминание об изображении «бесовского царя»¹⁰⁹ (т.е. Мани), который сидит, протянув ноги Будде, дабы тот вымыл их» и об утверждении манихеев, будто «буддизм — Великая колесница (т.е. Махаяна, кит. 大乘 *дамэн*), а наш закон (=учение) — Наивысшая колесница» [Chavannes-Pelliot 1912, p. 320–321; Кафаров 2001, с. 75]). Непереводной, а авторский характер почти всех текстов (за исключением, вероятно, некоторых гимнов СБЦ), свидетельствует в пользу того, что манихейство не только существовало в Китае (как немногочисленные группы несториан или зороастрийцев), но творчески осваивало богатство местной культуры и языка и вело успешную проповедническую деятельность¹¹⁰.

¹⁰⁹ В слове 魔王 (*мо ван*, царь демонов, санскр. Мара) обыгрывается фонетическая передача имени Мани через знак 摩尼, нередко заменявшийся схожим 魔尼, что лишний раз служило подтверждением «неблагонадежности» чужеземного вероучения в глазах чиновника и буддийского полемиста.

¹¹⁰ Следует принимать во внимание читабельность китайских манихейских текстов именно как текстов, написанных на китайском языке, а не переведенных на него [Линь Ушу 1997, с. 196]; тем не менее, некоторые исследователи (напр., П. Брюдер) отстаивают точку зрения на китайские манихейские тексты как на переводные [Bryder 1985, p. 41].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, на основании всего вышеизложенного и с учетом данных, полученных в результате комплексного историко-философского анализа материала (первоисточников и опосредованных, вторичных источников), попробуем подвести итоги данного исследования.

Необходимо напомнить, что целью данной диссертационной работы является выявление в историко-философском аспекте основных черт **процесса инкультурации манихейства в Китае** и опыт его реконструкции, при этом особенно важными для этой реконструкции представляются стратегии и методы инкультурации в самом широком смысле этого слова: начиная от терминологических и переводческих установок и заканчивая «глобалистскими» стремлениями лидеров манихейской церкви, выросшими на основе «развертывающегося» типа учения¹¹¹, имеющего своей прозелитической целью не узкую этническую или социальную группу, но (в идеале, конечно) весь мир, всех людей. Эти «глобалистские» тенденции отчасти можно объяснить т.н. феноменом «осевого времени» по Карлу Ясперсу, т.е. того периода, когда происходит смена устаревшей идеологической парадигмы, в данном случае узкоэтнических представлений

¹¹¹ В данном случае под «развертывающимся», *эволютивным* (лат. *evolutio* — развертывание) типом учения (философского или религиозного) подразумевается такой тип идеологии (чаще — религиозного учения), который в своих устремлениях носит открытый, проповеднический характер и направлен на привлечение (*in sensu religioso* — на обращении) максимально возможного числа людей, независимо от пола, нации или социальной принадлежности (к такому типу учений относятся христианство, ислам и буддизм); в противоположность эволютивной «свертывающаяся» модель (*инволютивная*, лат. *involutio*) не предполагает массовой миссионерской деятельности, но ограничивается родовыми, классовыми или этническими рамками (к такому типу учений относятся иудаизм, индуизм, синтоизм; см. [Главева 1997, с. 1, 5]). Манихейство, соответственно, относится к первому, *эволютивному* типу.

примитивного характера ¹¹², новой появлением религий «спасения», религий личного духовного опыта.

Авторская позиция выражается в том, что целесообразно дать определение инкультурации *a contrario*, через сопоставление с его оппозицией, аккультурацией. В общем можно выделить два типа соприкосновения культур аккультурация и инкультурация. Под **аккультурацией** понимается процесс внедрения культурной традиции извне в инородный социально-культурный контекст, причем первая при слиянии с автохтонной культурой занимает доминирующее положение. **Инкультурацией** принято считать соприкосновение различных культур в такой форме, что в процессе ассимиляции инородные свойства привнесённой культуры либо исчезают, либо приобретают автохтонный вид. Кроме того, некоторые исследователи предлагают рассматривать инкультурируемую традицию (например, христианство в Китае) в трех аспектах: а) **контекстуализированном**, т.е. когда автохтонные системы и понятия используются для трансляции и объяснения инородного учения, б) **автохтонном**, когда в инкультурируемое учение начинают проникать автохтонные элементы, и зачастую следующее поколение проповедников уже не может вычлнить местные черты как несвойственные инкультурируемому учению, и в) **местно-укорененном**, когда происходит взаимопроникновение, т.е. элементы инородной культуры естественно проникают в местный культурный контекст, а местные представления достаточно плотно пронизывают эту инородную инкультурируемую культуру. Наиболее сложно четко дифференцировать два последних аспекта, т.к. они достаточно тесно связаны между собой, а, скорее всего, представляют собой последовательные стадии одного аспекта. Исходя из всего этого, нам представляется необходимым внести некоторые поправки и

¹¹² Примитивного, разумеется, не в пейоративном смысле, а в смысле «первобытного»; речь здесь идет о культе предков, различных аграрных, астральных и т.д. культурах, на смену которым приходят т.н. религии спасения.

дополнения к данной схеме. Процесс инкультурации должен рассматриваться не только на примере христианства в Китае, но также и на примере манихейства, которое в течение ряда веков просуществовало в этой стране, выжив в многочисленных войнах и религиозных преследованиях, и более того, оставило письменные памятники на китайском языке, что свидетельствует о достаточно успешной миссионерской деятельности, т.к. наличие текстов на китайском служит прямым доказательством, что манихейство ориентировалось не на узкие этнические группы (например, выходцев из Согда, Парфии и т.д.), а на синоязычное население.

Три вышеприведенных аспекта разумно будет рассматривать как последовательные стадии инкультурационного процесса, а не как дискретные пункты проповеднической деятельности, не связанные или слабо связанные друг с другом.

Итак, попытаемся подвести итог вышесказанному.

Как происходил процесс инкультурации манихейства в Китае и каковы его общие характеристики?

В аспекте исторического процесса манихейство, как и любые религиозные феномены, представляет собой вторичную моделирующую семиотическую систему, создающую единую картину, которая отражает глобальное видение мира с позиций какого-либо сообщества. Далее, как и любая религиозная система, манихейство обладает набором определенных культурных, или *идеологических* кодов (*идеокодов*). Автор разделяет точку зрения отечественных исследователей, которые представляют их обычно в виде бинарных оппозиций [например, Иванов, Топоров 1965]. В данном случае, наиболее ярким образцом выступает манихейский «бином» *свет-тьма*, который оказывается универсальным для всех вторичных моделирующих систем (во всех мифологических или религиозных представлениях всегда присутствует данная бинарная оппозиция). Это позволяет сделать вывод о наличии в манихейской доктрине некоторых универсальных идеологических кодов (уже упомянутые оппозиции *свет-*

тьма, чет-нечет и т.д.), что оказывается достаточно важным для выявления структуры процесса инкультурации данного учения не только в Китае, но и в других регионах, часто достаточно отдаленных друг от друга как географически, так и в культурном плане (Балканы, Армения, Африка, Палестина, Иран).

На основании этого мы можем существенно уточнить понятие инкультурации применительно к манихейству. Итак, **инкультурация** — это процесс вхождения иноземной религиозной системы (инкультурант) в культурное поле той или иной страны (инкультурат) путем первоначального наложения, а затем и перекодировки своих универсальных идеокодов на идеокоды этого региона (при этом инкультурант, в данном случае манихейство, сохраняет т.н. «принцип тождества»¹¹³). Соответственно, в зависимости от удачности или неудачности подобной миссионерской «перекодировки», религиозная система-инкультурант либо проходит «контекстуальный» и «автохтонный» уровни, после чего прочно входит в культурное поле страны-инкультурата и успешно сосуществует с прочими религиозными системами (а иногда может и доминировать, или вовсе вытеснять их, ср., например, манихейство в Уйгурском каганате), либо терпит фиаско на «контекстуальном» уровне (неудачи в переводах, резкое сопротивление господствующей религиозной системы) и исчезает (возможен вариант — вливается в некое маргинальное, еретическое по отношению к доминирующей ортодоксии, течение и, опять же, а) либо растворяется в нем, б) либо мутирует (например, адсорбция манихейства в движении тондракитов, катаров и т.д.)).

¹¹³ Под принципом тождества (англ. principle of identity) исследователи манихейства понимают сохранение в изначальном виде основных исконно манихейских категорий, божеств и всей системы вообще, допуская при этом некоторое чисто внешнее изменение (что наблюдается на примере «буддизации» и — в меньшей степени — «даосизации» манихейства), см. [Bryder 1985; Lieu 1985].

Применяя данную схему к манихейскому процессу инкультурации в Китае, нам удалось проанализировать в нем следующие этапы:

1) проникновение манихейства в Китай (т.н. этап установления контакта) — VII в.;

2) начало «контекстуализации» манихейство пытается сделать выбор между буддизмом и даосизмом, стилизуясь как под первый, так и под второй (VIII–X вв. — соответственно трем дошедшим до нас памятникам: КИУМБС (VIII в.), ТП (X в.) и СБЦ (IX в.)). Именно эти памятники, как уже было сказано в Главе 4 данной диссертации, свидетельствуют о выборе в пользу буддизма как автохтонного кода, под который следовало перекодировать свои идеокоды; однако эти данные не дают повода отметить и «даосскую» версию манихейства, о чем имеется масса косвенных свидетельств (хроники, доклады, полемические сочинения, см. Главу 3);

3) развитая «контекстуализация» (XI–XIV вв.) — манихейство существует под эгидой одного из буддийских течений (правда, признаваемых официальными буддистами еретическим);

4) переход к автохтонному уровню (XIV–XVII вв.), когда манихейство полностью перебирается на юг Китая и в своем аутентичном виде сохраняется, вероятно, до начала XVII в., после чего сливается или растворяется в каком-либо локальном культе.

Объяснить причину столь долгой живучести этого учения можно, во-первых, исходя из вышесказанного о наборе некоторых универсальных идеологических кодов (оппозиции *свет-тьма, добро-зло*), своего рода «универсальной отмычки», позволяющей проповедовать (с определенным успехом) среди различных народов, социальных классов и полов (сам Мани не раз говорил о своем учении как о восстановлении некоей пра-религии, некоего универсального религиозного архетипа, общего для всех людей), а во-вторых, если учесть творческий подход манихейских миссионеров, осваивавших культуру, язык и религиозную систему страны-инкультурата и старавшихся вычленить наиболее общие и важные идеологические коды

(особенно это показательно на примере буддизма, который, можно сказать, ^{ᠮᠠᠨᠢ}уготовил путь манихейству в Центральную Азию, а затем и в Китай, снабдив его ^{ᠮᠠᠨᠢ}готовым терминологическим инструментарием¹¹⁴).

Дальнейшему углублению и дополнению данной теории могут способствовать как новые археологические свидетельства манихейской проповеди в Китае, так и сравнительно-исторические исследования на более широком материале, с привлечением источников на других языках (тохарские фрагменты, сирийские полемисты, сведения арабских авторов), позволяющие выявить общие закономерности, отмеченные нами на основе китайских данных, на более широком языковом материале¹¹⁵

¹¹⁴ Этим, видимо, отчасти объясняется и сложность в отношениях манихейства с даосизмом, бывшим, во-первых, учением *инволютивного* типа (узкоэтническим, хотя известны единичные случаи проникновения даосизма в Корею и Японию), а во-вторых обладавшим более аморфной терминологией, нежели буддизм; кроме того, нужно учитывать и знакомство самого Мани с учением Будды, т.е. в основу манихейства^а были, вероятно, заложены и некоторые элементы буддизма.

¹¹⁵ Так, на Западе в данном направлении идет лексикографическая работа (издание 4-томного словаря манихейских текстов на большинстве восточных языков, включая китайский), критическое издание текстов (серия *Corpus Fontium Manichaeorum*) и т.д. См. более подробно: *Алексанян А.* Источниковедение и историография манихейства в Китае (обзор западных и китайских исследований) // ПДВ 2, 2007, с.144–158.

ЛИТЕРАТУРА

Словари

1. *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. — Strassburg, 1904 (repr. NY, 1979).
2. *Crum W.E.* A Coptic Dictionary. — Oxford, 1939.
3. *Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. — Oxford, 1976⁴.
4. *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon, revised by *Jones H.S.* 1940⁹ with a Supplement 1968. — Oxford, 1994.
5. Oxford Latin Dictionary / Ed. by *P.G.W. Glare*. — Oxford, 1982¹.
6. Буддизм: словарь / Абаева Л.Л., Андросов В.П., Бакаева Э.Р. и др.; под общ. ред. Жуковской Н.Л. и др. — М.: «Республика», 1992.
7. Большой китайско-русский словарь по русской графической системе в четырех томах. Около 250 000 слов и выражений / Под ред. И.М.Ошанина. М.: Наука. — 1983–1984.
8. Древнетюркский словарь. — Л.: Наука. — 1969.
9. Китайско-русский словарь: более 70000 слов и выражений / Под ред. И.М. Ошанина. — 3-е изд. — М., 1959.
10. *Колоколов В.С.* Краткий китайско-русский словарь. По графической системе, включая важнейшие военные термины / Под ред. *Г.М.Абрамсона* и *Ху Цзя* — М.: Советская энциклопедия. — 1935.

На западных языках

11. *BeDuhn J.* The Manichaean Body: Its Discipline and Ritual. — Baltimore, John Hopkins University Press, 2000.
12. *Böhlig A., Marksches Ch.* Gnosis und Manichäismus: Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi. — Berlin, New York, 1994.

13. *Boyce M.* A Hymn-cycles in Parthian // London Oriental Series, vol. 3. — Oxford, 1954.
14. *Boyce M.* A Reader in Manichean Middle Persian and Parthian. Texts with notes // Acta Iranica, Troisième Serie, Textes et Mémoires, vol. II, №9. — Leiden, 1975.
15. *Boyce M.* A Word-list of Manichean Middle Persian and Parthian // Acta Iranica, Troisième Serie, vol. II, Supplement, 9a. — Leiden, 1977.
16. *Boyce M.* Some Parthian Abecedarian Hymns // BSOAS 14, 3. — L., 1952, p. 435–450
17. *Bryder P.* The Chinese transformation of Manichaeism: a study of Chinese Manichean terminology. — Lund, 1985.
18. Chinese-Iranian Relations // Encyclopaedia Iranica, vol. V/5, 1991, p. 449–452.
19. Chinesische Manichaica mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar. Herausgegeben und übersetzt von *Helwig Schmidt-Glintzer*. — Wiesbaden, 1987.
20. *de la Vaissière E.* Mani en Chine au VI^e siècle // Journal Asiatique. Vol. 293 (1), 2005. P. 357–378
21. *De Groot J. M.* Sectarianism and religious persecution in China. Vol.1–2 — Amsterdam, 1903–1904.
22. Encyclopedia of Religion. 2nd edition. Vol.8: Ka’bah — Marx, Karl / Ed. *Lindsay Jones*. — Thomson Gale, 2005.
23. *Gardner I., Lieu N.C.S.* Manichaean texts from the Roman Empire. — Cambridge, 2004.
24. *Giles L.* Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tun-huang in the British Museum — L., 1957.
25. *Haloun G., Henning W.B.* The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light // Asia Major, Nova Series 3, p. 184–212.
26. *Henning W.B.* Sogdian Tales // BSOAS 11, 4. — L., 1945, p. 465–487.

27. *Heuser M., Klimkeit H.-J.* Studies in Manichaeic Literature and Art. — Leiden, Brill Academic Publishers, 1998.
28. *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. — L., 1958.
29. *Klimkeit H.-J.* Manichäische und Buddhistische Beichtformeln aus Turfan. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Gnosis und Mahayana // Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 29, 3, p. 193–228.
30. *Klimkeit H.-J.* Manichaeic Art and Calligraphy. — Leiden, Brill Academic Publishers, 1982.
31. Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Ed. by *U. Bianchi*. — Leiden, Brill Academic Publishers, 1998.
32. *Lieu N.C.S.* Manichaeism in Central Asia and China. — Leiden, Brill Academic Publishers, 1998.
33. *Lieu N.C.S.* Manichaeism in the later Roman Empire and medieval China: a historical survey. — Manchester University Press, 1985.
34. *Liu K.-C., Shek R.* Heterodoxy in late imperial China. — University of Hawai'i Press, 2004.
35. *Mirecki P.A., BeDuhn J.* Emerging from Darkness: Studies in Recovering of Manichaeic Sources. — Leiden, Brill Academic Publishers, 1997.
36. *Mirecki P.A., BeDuhn J.* The Light and the Darkness: studies in Manichaeism and its world. — Leiden, Brill Academic Publishers, 2001.
37. *Morano E.* The Sogdian Hymns of *Stellung Jesu* // East and West. New Series, Vol.32. №№1–4 (December 1982). p.9–45.
38. *Parker E.H.* Studies in Chinese Religion. — L., 1910.
39. *Schafer E.H.* The Golden Peaches of Samarkand, a Study of T'ang exotics. — Berkeley-Los Angeles, 1963.
40. *Stein R.A.* Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'état par le roi tibétain Khri-sroñ.lde-bcan // Indianisme et bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte. — Louvain-la-Neuve, 1980. — Pp. 329–337.

41. *Tremblay X.* Pour une histoire de la Sérinde: le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 690 Bd. Veröffentlichungen des Kommission für Iranistik. Hrsgbn. *H.Eicher* und *R.Schmidt.* — Wien, 2001.

На русском языке

42. *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. — М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1982.
43. *Архим. Палладий (Кафаров).* Старинные следы христианства в Китае по китайским источникам // Китайский благовестник. — 2001, №1. — С. 36–82.
44. Баоцзюань о Пу-мине. Факсимиле. Издание текста, перевод с китайского, исследование и комментарий *Э.С. Стуловой.* — М.: М.: Главная редакция восточной литературы, 1979.
45. *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. — 4-е изд., испр. и доп. — СПб.: Азбука-Классика, Петербургское Востоковедение, 2003.
46. *Бокщанин А.А.* Императорский Китай в начале XV века (внутренняя политика). — М.: Главная редакция восточной литературы, 1976.
47. *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. — 2-е изд. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
48. *Вельгус В.А.* Средневековый Китай. Исследования и материалы по истории, внешним связям, литературе. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1987.
49. *Виденгрэн Г.* Мани и манихейство. — СПб.: Евразия, 2001.
50. *Воробьева-Десятовская М.И.* Рукописная книга в культуре Центральной Азии в домусульманский период. // Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга вторая. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. — С.313–357.

51. *Голыгина К.И.* «Великий предел»: китайская модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.) — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995.
52. *Гумилев Л.* Древние тюрки. — СПб.: СЗКЭО, Издательский дом «Кристалл», 2002.
53. *Ефремов А.В.* Манихейство // Журнал историко-богословского общества. — 1991, №2. — С.56–67.
54. *Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А.* Еретики и ортодоксы: очерки древнерусской духовности. — Л.: Лениниздат, 1991.
55. *Иванов Вяч. Вс.* Лингвистика третьего тысячелетия: вопросы к будущему. — М.: Языки славянской культуры, 2004.
56. *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1987.
57. *Изведать дороги и пути праведных.* Пехлевийские назидательные тексты. Введение, транскрипция текстов, перевод, комментарий и глоссарий О.М. Чунаковой. М.: Главная редакция восточной литературы, 1991.
58. История Востока в 6 томах. Т.2: Восток в средние века. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995.
59. История Китая. — М.: Изд-во Московского университета, «Высшая школа», 2002.
60. Китай. — М., 1954.
61. Китайская философия: энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; гл. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Мысль, 1994.
62. *Кляшторный С.Г.* Манихейский мотив в древнетюркской «Книге предзнаменований» // Тюркологический сборник 2005. Тюркские народы России и Великой Степи. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. — С. 195–198.
63. *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002.

64. *Кравцова М.Е.* История культуры Китая. — 3-е изд., испр. и доп. — СПб.: Издательство «Лань», 2003.
65. *Кравчук Л.А.* Взаимодействие элитарной и народной культуры в Китае на примере средневековых сект // «Путь Востока VII. Культурная, этническая и религиозная идентичность». Материалы VII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия “Symposium”. Выпуск 33. СПб.: Санкт-петербургское философское общество, 2004. — С. 74–78.
66. *Кривцов В.А.* Эстетика даосизма. — М.: ООО «Фабула», Институт Дальнего Востока РАН, 1993.
67. *Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В.* Китайский этнос в средние века (VII–XIII). — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.
68. *Кузнецов Б.И.* Бон и маздаизм. — СПб.: Евразия, 2001.
69. *Кюмон Ф.* Восточные религии в римском язычестве. — СПб.: Евразия, 2002.
70. *Лисевич И.С.* Среднеазиатские влияния в китайской классической литературе // Изучение китайской литературы в СССР. — М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1973. — С.11–27.
71. *Ломбар Д.* Императорский Китай. — М.: Астрель, АСТ, 2004.
72. *Малявин В.В.* Гибель древней империи. — М., 1982.
73. *Малявин В.В.* Феномен синкретических религий в Китае // ПДВ. — 1997, №1. — С.107–121; 1997, №2. — С.130–141.
74. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М.: «Издательство Астрель», 2000.
75. *Малявкин А.Г.* Историческая география Центральной Азии. — Новосибирск: Наука, 1981.
76. *Малявкин А.Г.* Уйгурские государства в IX–XII вв. — Новосибирск: Наука, 1983.

77. *Мартынов А.С.* Концепция «будды» в манихейских текстах // Дальневосточный буддизм: история, философия, психология. Тезисы докладов научной конференции. — СПб., 1992. — С. 47–51.
78. *Меньшиков Л.Н.* Дуньхуанский фонд // Петербургское Востоковедение. — 1993, вып. 4. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». — С. 332–343.
79. *Меньшиков Л.Н.* Из опыта факсимильных изданий рукописей из Дуньхуана // Археографический ежегодник за 1979 год (отдельный оттиск). — М.: Наука, 1981. — С. 173–176.
80. *Меньшиков Л.Н.* К изучению материалов Русской Туркестанской экспедиции 1914–1915 гг. // Петербургское Востоковедение. — 1993, вып. 4. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение». — С. 321–331.
81. *Меньшиков Л.Н.* Рукописная книга в Китае I тысячелетия н.э. // Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга вторая. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. — С.103–222.
82. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах / Гл. ред. С.А.Токарев. — 2-е изд. — М.: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997.
83. *Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Часть I. Ислам. Перевод с арабского, введение и комментарий *С.М.Прозорова.* — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.
84. Основы иранского языка. Среднеиранские языки. — М.: Наука, 1981.
85. *Осокин Н.А.* История альбигойцев и их времени. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
86. *Поршнева Е.Б.* Религиозные движения позднесредневекового Китая: Проблемы идеологии. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

87. *Поршинева Е.Б.* Учение «Белого лотоса» — идеология народного восстания 1796–1801. — М., 1972.
88. *Ревуненкова Н.В.* Ренессансное свободомыслие и идеология Реформации. — М.: Мысль, 1988.
89. *Рифтин Е.Б.* Из истории культурных связей Средней Азии и Китая (II в. до н.э. — VIII в. н.э.) — Проблемы востоковедения, 1960, №5.
90. *Серебряков Е.А.* Доклады сунского поэта Лу Ю правительству, составленные в 1162–1163 гг. // Изучение китайской литературы в СССР. — М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1973. — С.28–41.
91. *Смагина Е.Б.* Введение // Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указ. Е.Б. Смагиной. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. — С. 9–50.
92. *Смагина Е.Б.* Манихейство // Религии Древнего Востока. — М., 1995. — С. 85–103.
93. *Смолин Г.Я.* Антифеодальные восстания в Китае второй половины X — первой четверти XII в. — М., 1974.
94. *Смолин Г.Я.* Они бросили вызов небу: о крестьянской войне 874–901 гг. в Китае. Ч. I. Предвестие и зачин. — СПб., Издательство С.-Петербургского ун-та, 1997.
95. *Сю Хайтао.* От христианизации конфуцианства к инкультурации христианства в Китае // Китайский благовестник 2003–2004, с.61–87.
96. *Тертицкий К.М.* Китайские синкретические религии в XX веке. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000.
97. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира. — 4-е изд., испр. и доп. — М.: Издательство политической литературы, 1986.
98. *У Хань.* Жизнеописание Чжу Юаньчжана. Пер. с кит. — М., 1980.
99. *Филонов С.В.* О концепции Даосского Канона // Образование, язык, культура на рубеже 20–21 веков: Материалы международной научной

- конференции. Ч.2. — Уфа: «Восточный университет», 1998. — С. 145–146.
100. *Фицджералд Ч.П.* История Китая. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2005.
101. *Флуг К.К.* Очерк истории даосского канона (Дао-цзан'а). Известия Академии наук СССР. Отделение гуманитарных наук. 1930. — С.239–250.
102. *Фрай Р.* Наследие Ирана. — 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002.
103. *Хосроев А.Л.* Представления манихеев о времени // Письменные памятники Востока. — 2005, 1(2). — СПб.: «Наука»; Издательская фирма «Восточная литература» РАН. — С.111–127.
104. *Хосроев А.Л.* История манихейства (Prolegomena). Источники и исследования. — СПб., 2007.
105. *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Том I (Раздел 1: Переводчики). Перевод с китайского, исследование, комментарии и указатели М.Е. Ермакова. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1991.
106. *Чунакова О.М.* Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2004.
107. *Эко У.* Отсутствующая структура. — СПб.: Symposium, 2004.
108. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3-х тт. Т. 3: От Магомета до Реформации. — М.: Критерион, 2002.
109. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3-х тт. Т.2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. — М.: Критерион, 2002.
110. *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения, Т.7, 1956. С. 343–437.

На китайском

111. *Юань Вэньци*. Солоясидэ цзяо юй Мони цзяо дэ бицзяо яньцзяо 元文琪. 琐罗亚斯德教与摩尼教的比较研究 (Сравнительное изучение зороастризма и манихейства) // Шицзе цзунцзяо яньцзяо 世界宗教研究 (Исследования мировых религий). — 1997. — №3. — С.58–70.
112. *Лю Хунлян*. Тулуфань синьчу моницзяо вэньсянь яньцзяо (Исследование новооткрытых манихейских текстов из Турфана). Изд-во Синьцзянского турфанского общества древностей. 2000. 吐鲁番新出摩尼教文献研究. 柳洪亮主编 新疆吐鲁番地区文物局编. 文物出版社, 2000.
113. *Ма Сяохэ, Чжэан Чжунда*. Гуанмин шичжэ. Тушо моницзяо. (Посланник Света.) 马小鹤, 张忠达著. 光明使者 图说摩尼教. 上海社会科学院出版社, 2003.
114. *Ма Сиша, Хань Бинфан*. Чжунго миньцзянь цзунцзяо ши. — Шанхай, 1992 (История китайских народных религий). 馬西沙, 韓秉方. 中國民間宗教史. 上海.
115. *Чэнь Юань*. Чэнь Юань сюэшу луньвэньци. Ди и цзи. — Бэйцзин, 1980 (Собрание научных работ Чэнь Юаня. Сборник первый) 陳垣學術論文集, 第一集. 北京.
116. *Чжэан Чжэньмань, Кеннет Дин*. Фуцзянь цзунцзяо бэймин хуйбянь. — Фуцзянь, 1995 (Сборник религиозных надписей на каменных стелах в Фуцзяни). 鄭振滿, 丁荷生. 福建宗教碑銘彙編. 福建.
117. *Линь Ушу*. Мони цзяо цзи ци дун цзянь. Тайбэй, 1997 (林悟殊. 摩尼教及其東漸. 臺北. 1997).
118. *Ван Цзяньчуань*. Цун Мони цзяо дао минцзяо. Тайбэй. 1991. 王見川. 從摩尼教到明教. 臺北. 1991.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Переводы двух основополагающих китайских манихейских текстов

КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ МАНИ, БУДДЫ СВЕТА

В восьмой день шестого месяца девятнадцатого года правления под девизом Кай-юань благочестивый епископ получил высочайшее повеление сделать перевод [сего произведения] в Павильоне Собрании мудрецов.

1. [О] перерождении [Будды Мани], его родине, звании и учении.

*Фоисэдэдуиэнь*¹ — [так звучит на] языке² его родины [его имя]; в переводе значит «Посланец света». Еще он именуется «всеведущий Князь закона»³; также его называют «Мани — Будда света». [Все это] — различные наименования преображенного истинного тела нашего премудрого высочайшего Царя-врачевателя. Когда [ему] надлежало явиться в мир, то оба светила⁴ ниспослали [ему] дух наделить светом три члена [тела]; по причине [своего] великого сострадания [к людям] он вступил в противоборство с полчищами демона Мары. Он самолично получил ясные наставления от [самого] Владыки света, затем воплотился вновь, — поэтому он именуется «Посланцем света». Он мудр, ясен, прозорлив, упорен и весьма искусен в ведении споров, — оттого его называют «всеведущий Князь закона». Пустота [его] соответствует святым божествам, прозрение [его] проникает [все] и исследует до последних пределов, — потому он зовется «Мани — Будда света». Благодаря свету он проникает во внутреннее и во внешнее; благодаря всеведению он постигает людей и небожителей; благодаря непревзойденности он пребывает высоко и в почете; благодаря тому, что является Царем-врачевателем, он распространяет [повсюду] лекарство Закона⁵ (т.е. своего учения). Когда Лао-цзюнь воплотился [во чреве матери], солнце изливало свое сияние; когда Шакьямуни зачинался, диск солнца соответствовал его облику. Так в чем же различаться трем этим совершенным мудрым⁶, обладающим [единой] духовной первоосновой? Сохранив [свою] совершенную природу, все они один за другим постигли Истинный Путь.

Согласно тогдашнему *†персидскому†*⁷ календарю от начала мироздания существует двенадцать констелляций, разделяющих и управляющих эпохами. В одиннадцатую констелляцию под названием *но*, управлявшую двести двадцать седьмым годом, родился Шакьямуни. В двенадцатую констелляцию, именуемую *мо се*, которая управляла пятьсот двадцать седьмым годом, во дворце [правителя] царства *Сунинь* [по имени] *Бади* родился Мани, Будда света; его родила жена [царя Бади] *Маньянь* из рода *Цзиньсацзюнь*. [То, когда] он родился по *†персидскому†* календарю, соответствует восьмому дню второго месяца тринадцатого года царствования под девизом Цзянь-ань

© Перевод с китайского и комментариев А. Г. Алексаняна.

¹ Китайская транскрипция древнеперсидского *frēštag rōšan*, «посланник света».

² Букв. «на санскрите» (梵音).

³ 法王 — один из эпитетов Будды.

⁴ Т.е. Солнце и Луна

⁵ 法藥 — лекарство Дхармы.

⁶ Т.е. Лао-цзы, Будде и Мани.

⁷ 波斯斐毗

императора Сянь-ди из династии [Восточная] Хань⁸; следовательно, [эти даты] совпадают. Что же касается того, что [благодаря] врожденным качествам и небесным предсказаниям, а также [благодаря] посту и строгому воздержанию [его мать] зачала, — [то все это] берет свое начало в его чистоте. То, что [он] родился из [се] груди, возвысился над миром и отличался [от остальных людей], [то, что] девять раз [у него] были проверены божественные приметы и пять раз сбылись божественные предзнаменования, — [все это означает, что] рождение [сго] не было обычным. Также благодаря трем обетам, четырем покойам, пяти истинам, восьми видам бесстрашия [и] вообще всем добродетелям он превосходит [всякое] слово; у небожителей и людей он забирает страдание и дает [взамен] радость, приводя к добродетели. [Ибо] если бы [это] было не так, [то] почему же он во плоти родился в царском дворце, обладая твердостью духа и умом [, позволяющим постичь] путь [к спасению], истинной основой светлого учения, удивительной и чистой мудростью, совершенной и неповторимой сущностью, охватывая *цзинь* и *кунь*, проникая солнце и луну? Он открыл великую истину о двух началах; показал особенность своей природы; последовательно изложил [учение] о трех периодах; четко распределил беспорядочное скопление причин и следствий. Он наказывает злых и помогает добродетельным⁹; преграждает путь мутной воде и расчищает дорогу чистому потоку¹⁰. Его слова — просты, его законы — истинны, его поступки — правильны, его доказательства — верны. В течение шестидесяти лет он проповедовал [в разных местах], сообразуясь с местными условиями. Ощущением четырех святостей он внушал благоговение, передачею [своим последователям] семи книг создал ладью [спасения]; в соответствии с тремя дворцами он учредил трех старейшин, а взяв за образец пять светов, создал пять степеней [среди своих последователей]. Чудесные врата [его] учения необычны, [а их] благословение касается и новорожденных, и умерших.

В *Махамайя-сутре* сказано: «Спустя тысячу триста лет после ухода Будды в нирвану *кашья*¹¹ сделалась белой [и более] не меняла цвета». В *Гуань фо сань мэй хай цзине* сказано: «Когда Мани, Будда света, явился в мире, [то он] совершал дело Будды тем, что даровал свет». *Лао-цзы хуа ху цзин* гласит: «Перенесаясь на дыхании Дао самоестественного Света в государство *Сулинь* царя *Сина*, я появлюсь там как наследник [этого царя], отрекись от семейной жизни, буду именоваться Мани; стану вращать колесо Великого закона, наставлять писаниями, заповедями, уставами, созерцанием и мудростью, [буду проповедовать учение] о трех периодах и двух началах. И всякое живое существо — от Царства Света наверху до [области] мрака внизу — обретет таким образом спасение. По прошествии пятью девять лет после Мани учение мое станет процветать». Пятью девять [будет] сорок пять, [то есть спустя] четыреста пятьдесят лет [его] учение и наставления [достигнут] Китая. На четвертый день первого месяца второго года царствования династии Цзинь под девизом Тай-ши [Мани] оставил земную оболочку и отошел к истинному покою. Учение [его] распространилось по всем странам и привлекло к себе [местных] жителей. С периода царствования династии Цзинь под девизом Тай-ши до нынешнего времени — девятнадцатого года царствования под девизом Кай-юань [прошло] в итоге четыреста пятьдесят лет. Доказательства и приметы совпадают, следы святого очевидны.

[Его] учение изъясняет [два] начала и устраняет темное сомнение; оно раскрывает две различающиеся сущности. Поэтому в [одной] буддийской сутре сказано: «Если человек отбрасывает различия, то он нарушает все законы; и исповедующий [учение

⁸ 12 марта 208 н.э.

⁹ Букв. «помогает правильным» (祐正, *ю чэсэи*). В оригинале фраза выглядит следующим образом: 誅邪祐正, причем 邪 (*e*) в этом контексте бессмысленно, поэтому немецкий издатель и переводчик Шмидт-Глинцлер исправляет 邪 (*e*) на 邪 (*ce*) и дает следующий вариант перевода данной фразы: «Er (sc. Mani) verurteilt das Heterodoxe und beschützt das Wahre».

¹⁰ Т.е. искореняет зло и насаждает добро.

¹¹ 袈裟 — кашья, ряса буддийского монаха из разноцветных лоскутков.

Будды] не должен находиться в одном месте с ним». Еще сказано: «Птица возвращается на небо, зверь возвращается в чащобу; истина восходит к различию, путь — к нирване». Не выяснив основ и корней, куда возвращаться и стремиться? [Если] поступки действительно истинны, то вознаграждение осуществляется в трех дворцах. [Когда] сущность покидает того, кто лишен света, то [се] ния делается таким же. В этом учении [сие] называется «освобождение». Детальные части изложены вкратце, для того чтобы показать [как следует] совершенствоваться. Исходный [текст] весьма обстоятелен, этот же [пересказ] не столь подробен.

2. [О значении его] внешнего облика.

Нимб [над головой] Мани, Будды света, означает дивные образы двенадцати царей света, тело [его] соответствует Великому Свету, [оно] безмерно и таинственно. Чудесный облик [его] превосходит, нег равного [ему] ни среди людей, ни среди небожителей. То, что он облачен в белые одежды, символизирует четыре чистых тела закона; то, что он восседает на белом троне, означает пять золотых твердых земель. Соединение и разъединение двух миров, цели и устремления начального и последующего — [все это] заключено в истинном облике [Мани, Будды света]; изучив его, можно постигнуть [это]. Все обладающие святостью [его] образы и сотню и десять тысяч [его] достоинств и превосходств невозможно полностью изложить [здесь].

3. О канонических книгах и скрижали [манихеев].

Всего семь книг и одна скрижаль.

Первая книга, *Да ин дунь*¹², в переводе значит «Канон премудрости, постигающей корни всего сущего».

Вторая книга, *Сюнь ти хэ*, в переводе значит «Канон сокровища чистой жизни».

Третья книга, *Ни вань*, в переводе значит «Канон-сокровищница уставов», еще она называется «Канон-сокровищница исцеления».

Четвертая книга, *А ло цзань*, в переводе значит «Канон-сокровищница тайного учения».

Пятая книга, *Бо цзя ма ди е*¹³, в переводе значит «Канон изъяснения и доказательства прошлых воплощений».

Шестая книга, *Цзюй хуань*, в переводе значит «Канон исполинов».

Седьмая книга, *А фу инь*, в переводе значит «Канон гимнов и обетов».

Скрижаль, *Да мэн хэ и*, в переводе значит «Скрижаль двух великих начал».

Вышеназванные семь канонических книг вкуче со скрижалю Мани, Будда света, прийдя в мир, при поддержке всех святых и исполняя свое предназначение, передал пяти степеням [своих последователей] в день утверждения учения. В последовавшие [за тем] шестьдесят лет [он] проповедовал истинное учение, все ученики записали его, но этих [записей здесь] не приводится.

4. О пяти степенях [последователей Мани].

Первая степень, двенадцать *му шэ*, в переводе значит «получившие закон и наставляющие [правильному] пути»¹⁴.

¹² Т.е. великое (*да*) Евангелие (вероятно — транскрипция среднеперсидского *ewangelyōn zīndag*, «Живое Евангелие»)

¹³ Транскрипция исходно греческого слова Πραγματεια — букв. Трактат, «Прагматия».

¹⁴ Транскрипция древнеперсидского *mozak*, его эквивалентом в *De haeresibus* блаженного Августина является *magister*.

Вторая степень, семьдесят два *са по сэ*, в переводе значит «служители закона-учения», еще называются *фу до дань* (т.е. епископы)¹⁵.

Третья степень, триста шестьдесят *мо си си дэ*, в переводе значит «распорядители зала Закона-учения»¹⁶.

Четвертая степень, *а ло хуань*, в переводе значит «все чистые и добродетельные люди»¹⁷.

Пятая степень, *ноу ша янь*, в переводе значит «чистые и верные слушатели»¹⁸.

Вышеназванные [степени от] *а ло хуаней* и выше все носят белые головные уборы; только *ноу ша яням* позволено одеваться как [они одеваются] обычно. Если пять рангов [верующих] держатся вместе, соблюдают все наставления [и] гвердо придерживаются заповедей, [то это] называется Путем избавления. Если *му шэ* нарушает заповеди, то он не может продолжать [давать свои] наставления; [даже] если он глубоко изучил [все] семь [канонических] книг, [его] красноречие замечательно, [но, тем не менее,] он совершает проступки, то пять рангов [верующих] не оказывают [ему] поддержки. [Ибо] как дерево, [когда] пышно расцветает, то причина всего [этого] в его корнях; если же корни слабы, то дерево непременно засохнет. [Когда] *а ло хуань* нарушает заповеди, на него смотрят как на мертвого, [это] ясно показывают. [чтобы] народ знал [об этом], и отлучают [его] от учения. Море хоть и весьма обширно, но мертвец не [сможет] обрести в нем прибежище навсегда. Если [кто-то] укрывает [его, т.е. нарушителя], то он также [повинен] в нарушении [заповедей] учения.

5. Об [устройстве] монастырей.

[В монастыре имеются следующие залы:] Зал канонических книг и скрижали, Зал поста и молитвы, Зал обрядов и покаяния, Зал оглашения, Зал [для] болящих монахов.

Вышеперчисленные пять залов населяют общины [последователей] учения [и в них они] совершенствуются в [достижении] доброй кармы. [Насельники монастыря] не могут отдельно [иметь] собственные покои, собственную кухню [и] собственный амбар. Каждодневно они едят постное, благочинно ожидают подаяния; если же подаяния нет, то [ради] насыщения [желудка они вынуждены] просить милостыню. Они пользуются [услугами] только слушателей, не имея ни слуг, ни шесть видов домашних животных¹⁹, ни [чего-либо иного], не согласующегося с учением.

Каждый монастырь [на должности] главных [руководителей] избирает трех человек:

Первый — [это] *а фу инь са*²⁰, в переводе значит «глава гимнов и обетов», он специально ведает тем, что касается учения.

Второй — [это] *ху лу хуань*²¹, в переводе значит «глава наставлений в вере», он специально ведает поощрениями.

Третий — [это] *э хуань цзянь сай по сай*²², в переводе значит «наблюдающий за луной», он специально ведает жертвованиями и подаянием. Все [монахи] обязаны следовать наставлениям [этих глав], они не имеют права [поступать] самовольно.

6. Об уходе от мира.

¹⁵ Древнеперсидское *ispasag*, лат. эквивалент — *episcopus*; *фу до дань* — транскрипция древнеперсидского *afīdan*.

¹⁶ Транскрипция древнеперсидского *mahistag*, лат. — *presbyter*.

¹⁷ Транскрипция древнеперсидского *ardawan*, лат. — *electi*.

¹⁸ Древнеперсидское *nyōšagan*, лат. — *auditores*.

¹⁹ Т.е. коров, овец, лошадей, собак, свиней, кур.

²⁰ Персидское *afrīnsar*.

²¹ Персидское *xrōhawān*.

²² Гипотетически *ruwanagan ispasag*.

Изначально различаются два начала. Тот, кто стремится уйти от мира, должен знать о Свете и Мраке [как о двух] началах; [ибо] если он не уяснил себе [это], то как он будет совершенствоваться [в добродетели]?

Следующее, [что следует] знать, — [это] три периода: первый — изначальный период, второй — средний период, третий — последний период.

[Что касается] изначального периода, то [тогда] не было неба и земли, различались только Свет и Мрак. Природа Света — мудрая, природа Мрака — глупая. Нигде в [их] движении и покое нет ничего [такого], в чем бы они не противоречили друг другу.

[Что касается] среднего периода, тогда Мрак вторгся в [область] Света, дав волю своим страстям. Свет выступил и проник в [область] Мрака, приняв телесное обличие. Преисполнившись великим страданием, он [должен] отделиться от телесных оболочек, ища выхода из охваченного огнем дома²³. Тело страдает, дух спасается — [это] совершенное учение несомненно. [Но] когда ложь принимается за истину, кто решит внимать [его мудрым] наставлениям? [Поэтому] необходимо различать [истину от лжи] и отсекаать [последнюю], стремясь отрешиться от мира.

[Что касается] последнего периода, то [тогда] дело поучения и наставления придет к своему концу, истина и ложь вернуться к [своим] истокам: свет вернется к Великому Свету, а тьма также вернется к Древнему Мраку. Два [эти] начала восстановятся, оба вернуться [к своему изначальному состоянию].

Следующее, [что следует] рассмотреть, — [это] четыре спокойные тела закона.

Четыре [тела] закона...

²³ Буддийская метафора суетного, земного мира.

ТРАКТАТ ПЕЛЬО
(КАНОН ПЕРСИДСКОЙ РЕЛИГИИ)

Фрагменты манихейского трактата

[Вопрос:]

«... [ведь] если не выдастся [счастливой] судьбы, то никак не достигнуть освобождения. [Что касается] плотского тела. — [его природа] едина или двойка? Все совершенномудрые, пришедшие в мир и использовавшие [различные] методы, — смогли ли они спасти [свою] световую природу, удалось ли им избавиться ото всех страданий, обрести окончательные покой и радость?» После этого вопроса [вопрошавший] поклонился в знак уважения и встал на [свое] место.

[Ответ Посланника света]

Тогда в ответ [на эти вопросы] Ато Посланник Света молвил: «Прекрасно! Прекрасно! Если ради пользы великого множества всех живых существ ты можешь задавать вопрос столь глубокого и таинственного содержания, то ты — великую мудрость познавший друг для живых существ всего мира, слепых и заблудших. [Итак,] я растолкую тебе [все], дабы сеть твоих сомнений была разорвана навсегда и без остатка.

Вам следует знать, что, когда еще не возник сей мир, Чистый Ветер и Добрая Матерь, — двое посланников Света, — проникли в расселины царства непроглядного мрака, ообрали пять крепких, превосходных, [облаченных в] доспехи Великого Ума различных световых тел и побудили их к тому, чтобы покинуть пять расселин [царства мрака]. [Однако] пять родов демонов прилипли к пяти световым телам, подобно мухам, липнущим к меду, подобно птицам, попавшимся на клей, подобно рыбам, проглотившим крючок. По этой причине Чистый Ветер, посланец Света, — посредством соединения двух сил пяти родов демонов и пяти световых тел — сотворил мир: десять небес и восемь земель. Таким образом, мир является лечебницей пяти световых тел, но также и узилищем для пяти родов демонов. Сии двое — Чистый Ветер и Добрая Матерь — искусно утвердили десять небес и поместили здесь колесо кармы и дворцы Солнца и Луны, а внизу, на восьми землях, — три одеяния, три колеса, и три бедствия, четыре окруженных железом двора, гору Вэйлаоцзюйфу, а также все малые горы, океаны и реки; сделав все это, они утвердили сей мир. Пять видов демонов они поместили в темницы, сковав их посредством тринадцати великих светлых сил.

Тринадцать великих и славных сил — это пять световых сынов Первой Мысли и [пять световых сынов] Чистого Ветра, а также Хроштаг (Хулушидэ), Падвахтаг (Пулуходэ) и Срошахрай (Сулушалой). Пять световых тел выступают в качестве узилища,

пять видов демонов — как бы заключены [в него], пять световых сынов Чистого Ветра — как надзиратели, Хроштаг (Шотин) и Падвахтаг (Хуаньин) как бы выкликают ночную смену, а тринадцатый [из великих и славных сил], Срошахрай, выступает как владыка, судящий проступки.

Когда демон зависти (вожделения) увидел это, то в его ядовитом сердце созрел злой замысел: он приказал, чтобы Лу-и и Елоян (Ашкалун и Нсбруэль?), уподобившись Чистому Ветру и Доброй Матери, произвели, — посредством изменений во вселенной, — человека, заключили [в него] световую природу и создали весь [наш] мир. Таким образом, по его (демона) злобной зависти и коварному похотению плотское тело, хоть и в гораздо меньшем виде, стало точным подобием мира неба и земли (т.е. микрокосмом). Колесо кармы, созвездия, три бедствия, четыре окруженных [железом двора], океаны, реки, Сухая и Влажная земли, трава и деревья, птицы и звери, горы и реки, холмы и возвышенности, весна, лето, осень и зима, годы, месяца, часы и дни, ограниченное и безграничное, [всему этому есть соответствия в человеческом теле и] нет такой части, которая не соответствовала бы макрокосму. Как ювелир, копируя изображение белого слона и гравирова его на внутренней стороне кольца, в отношении [настоящего] тела слона ничего не убавляет и не прибавляет [в рисунке], так и человек [полностью] соответствует миру.

После этого Чистый Ветер, взяв пять видов демонов, заточил и сковал их в тринадцати световых чистых телах, и запретил им быть самостоятельными. Демон [зависти] увидел это, у него возник жадный ядовитый замысел, и он заточил пять световых природ в город плоти, и тело стало маленьким миром [микрокосмом]. Затем он заточил и сковал [световые природы] при помощи тринадцати лишенных света сил тьмы, и запретил им быть самостоятельными. После этого демон зависти заточил чистый воздух в город костей и посадил омраченный ум, дабы выросло древо смерти; удивительный ветер он заточил в городе сухожилий и посадил омраченную мысль, дабы выросло древо смерти; силы света заточил он в городе кровеносных сосудов и посадил помраченный помысел, дабы выросло древо смерти; удивительную воду заточил он в городе плоти и посадил омраченный разум, дабы выросло древо смерти; удивительный огонь заточил он в город кожи и посадил омраченное понимание, дабы выросло древо смерти. Демон зависти произрастил эти пять ядовитых деревьев смерти на пяти разрушенных и испорченных землях и повелел им всегда вводить в заблуждение изначальную световую природу, запутывать иную²⁴ природу, и превращаться в отравленные плоды. Что касается древа омраченного ума, то оно растет в городе костей, его плод — обида; что касается древа помраченной мысли, то оно произрастает в городе сухожилий, и его плод — злоба;

²⁴ Букв. «гостящую», кэ (客).

что касается древа помраченного помысла, то оно произрастает в городе кровеносных сосудов, и его плод — разврат; что касается древа омраченного разума, то оно растет в городе плоти, его плод — гнев; что касается древа помраченного понимания, то оно произрастает в городе кожи, его плод — безумие. Таким образом [демон зависти] в этих пяти [городах] — костей, сухожилий, кровеносных сосудов, плоти и кожи — как в темницах заточил пять разделенных [световых] тел, подобно тому, как в пять световых [тел] были заключены [пять] видов демонов. А обиду, злобу, разврат, гнев и безумие он сделал надзирателями, подобно пяти славным и сильным сынам Чистого Ветра. Посредине [он поставил демона] зависти и [демона] похоти, подражая выкликающим ночную смену Хроштагу (Шотину) и Падвахтагу (Хуаньину). Прожорливому и ядовитому разрушительному огню [он] позволил поступать по своей воле, подобно Срошахраю.

Световые же тела, когда испытали таковое страдание, оказавшись схваченными и плененными, то утратили [свой] изначальный [благий] замысел подобно безумному, подобно пьяному. [Это также] подобно тому, как если бы некто, собрав множество ядовитых змей, соединил бы их в корзину. [при этом] головы всех [змей] находились бы внутри и извергали бы яд во все стороны; еще [он] взял бы какого-нибудь человека и подвесил вниз головой [так, чтобы она оказалась] внутри [корзины со змеями]. Тогда у этого человека, доведенного до крайнего состояния ядом и тем, что он подвешен вниз головою, помутился бы рассудок и пришло в смятение сердце²⁵. [У него] не было бы времени думать об отце с матерью, родственниках и о прежних радости и веселье. [Точно] так же и пять световых природ, будучи заключены демоном в темницу плотского тела, денно и ночью претерпевают страдания.

Тогда Чистый Ветер сотворил две ладьи, дабы чада добра²⁶ переправились через море смертей и рождений²⁷ и достигли изначального царства²⁸, а световая природа, наконец, обрела мир и покой. Когда же демон зависти, владыка похоти²⁹ увидел это, то зародились в [его] сердце злоба и зависть, и после этого он сотворил два образа-тела³⁰ для мужчины и женщины в подражание двум великим световым ладьям Солнца и Луны, посеяв [таким образом] смуту в световых природах, и принуждая [их] взойти в ладью

²⁵ 心意迷錯 *синь и ми цо* букв. «сердце и разум смутились и пришли в замешательство».

²⁶ 善子 *шань цзы* — сыны блага, т.е. сыны Отца Величия, световые сущности.

²⁷ 生死大海 *шэн-сы дахай* — великое море жизни-смерти, символ смертной жизни (буддийский термин), аналог сансары (輪迴).

²⁸ 本界 *бэнь цзе* — т.е. царства Света.

²⁹ 貪主 *тань чжу*.

³⁰ 形 *син* — форма, образ, в данном случае: человеческое материальное (=греховное, т.к. творится демоном) тело согласно манихейскому учению о происхождении физического тела человека.

мрака, низойти в преисподнюю, [пройти] круговорот пяти перерождений³¹, в полной мере испытать все страдания³², [так, чтобы] в конце концов они едва ли могли достигнуть избавления.

[О Посланнике Света]

Когда появляется Посланник Света и приходит в мир наставить все живые существа, дабы они освободились ото всех страданий, то сперва сквозь врата ушей низводит звуки дивного учения, затем вступает в древнее обиталище и с помощью великой чудесной мантры³³ заточает в узилище всех ядовитых змей и лютых зверей и запрещает им быть на свободе. Имея секиру ведения³⁴, он изничтожает ядовитые деревья до основания³⁵, а также другие зловредные растения. И повелевает очистить и достойно украсить дворец и воздвигнуть престол закона, и затем восседает на нем. Подобно царю, [который,] сокрушив вражескую страну, [повелевает] достойно украсить высокий дворец [и] воздвигнуть драгоценный престол, и справедливо судит и злых и праведных, — так поступает и Посланник Благосветлого³⁶. Когда он вступает в старый город и повергает врагов, то тотчас же разделяет две силы — свет и тьму — и не позволяет им смешиваться. Сперва он низложит обиду, заточит ее в городе костей и повелит, чтобы чистый воздух весь освободился от пут. Затем он ниспровергнет злобу, заточит ее в городе сухожилий и повелит, чтобы чистый удивительный ветер получил свободу. Потом низвергнет разврат, заточит его в городе кровеносных сосудов и повелит, чтобы силы Света немедленно освободились от оков. Затем он победит гнев, заточит его в городе плоти и повелит, чтобы освободилась удивительная вода. После он одолеет безумие, заточит его в городе кожи и повелит освободиться удивительному огню. Демона зависти и демона похоти он заключит посередине. [Что касается] прожорливого и ядовитого разрушительного огня, [то] ему он позволит поступать по своей воле. Как золотых дел мастер, желая очистить золото, должен прежде всего поддерживать огонь, и если огня недостаточно, то очистить [золото] не удастся, — так и Посланника света [можно] сравнить с золотых дел мастером. *Тела³⁷ — это как бы необработанное золото, голодные демоны — как бы сильный огонь, [который] оплавляет пять разделенных [световых] тел, заставляя их очиститься. Великий

³¹ 輪迴五趣 *лунь хуй у цюй* — т.е. сансара пяти уделов (санскр. райсгага): обитатели ада, голодные духи-прета, животные, человек, дэвы.

³² 備受諸苦 *бэй шюу чжэу ку*.

³³ 大神咒 *да шэньчжэоу* — буддийский термин, обозначающий различные заклинания или экзорцизмы, препятствующие действию злых духов.

³⁴ 智斧 *чжэифу*

³⁵ Букв. 除去株机 *чушюй чжэу у* — выкорчевав корневища и стволы.

³⁶ 惠明使

³⁷ 疑留而云曜 *илюэрюньни* согласно трактовке Пелльо-Шаванна, китайская транслитерация пехлевийского *g'rewšīwmanag*, «образ, живое тело». Шмидт-Глинтцер переводит как «Körper».

Посланник Благого Света в добрых телах³⁸ использует прожорливый огонь ради великой пользы. Пять сил Света обитают в гармонично [сочетающих в себе свет и тьму] телах, поэтому добрый человек делает различие между двумя силами (света и тьмы), в результате чего каждая из них [в нем] отличается друг от друга.

[Две ночи мрака и три дня света]

[[Первая ночь мрака]]

Плотяное тело³⁹ именуется ветхим человеком. Кости, сухожилия, кровеносные сосуды, плоть, кожа, обида, похотение, гневливость, безумие, лукавство, алчность, прожорливость и разврат, — эти тринадцать составляют тело, которое есть как бы образбезначального и бессветного места⁴⁰.

[[Вторая ночь мрака]]

Вторая ночь мрака — это злая природа ядовитых злобных помыслов демона похоти, именуемых безумие, похотение, сомнение, смущение, гневливость, нечистота, разрушительность, разложение, смерть, ложь, мятеж и помраченный ум. Таковы двенадцать мрачных часов ужасающей беспросветной тьмы, [которые являются] напоминанием [о том, что эта ночь] порождена⁴¹ демонами.

[Три дня Света]

По этой причине великая мудрость Благого Света с помощью благих уловок⁴² отделил от этих плотяных тел световые природы, дабы они спаслись. [Он] преобразовал пять своих членов⁴³ в пять даров⁴⁴, дабы помочь световым природам.

[Первый день Света]

Сперва из своего светового ума преобразовав сострадание⁴⁵, он снабдил им чистый воздух. Затем из своего светового помысла преобразовав полноту, снабдил ею силы света. Потом из своего светового разума преобразовав терпение⁴⁶, снабдил им чистую воду. После из своего светового понимания преобразовав премудрость, снабдил ею чистый огонь. Хроштага и Падвахтага он снабдил премудростью, [взяв ее] из сокровищницы

³⁸ Т.е. в телах избранных.

³⁹ 肉身

⁴⁰ 無始無明境界

⁴¹ 本出

⁴² 方便 — будд. термин, *улая*. хитрая уловка, применяемая буддхисаттвой для спасения неразумного существа..

⁴³ 五體

⁴⁴ 五施

⁴⁵ 憐愍

⁴⁶ 忍辱

Слова⁴⁷. Воздух, Ветер, Свет, Вода, Огонь, Сострадание, Искренность⁴⁸, Полпога, Терпение, Мудрость, Хроштаг, Падвахтаг и Благой Свет. — сии тринадцать суть напоминание о светлом Владыке мира чистого Света. Тот, кто соблюдает все установления⁴⁹, подобен солнцу.

[Второй день Света]

Второй день — это [когда] двенадцать великих царей [и] Премудрость [появились,] преобразовавшись из Благого Света, что [служит] напоминанием о совершенстве и круглом образе солнца.

[Третий день Света]

Третьи день, — в этот [день] каждая из семи световых частей⁵⁰ вошла в тело чистого наставника⁵¹, [который] получил от Благого Света пять даров. [что в сумме дает 12, т.е. 7 световых частиц + 5 даров] и эти двенадцать часов составляют полный день, [что служит] напоминанием о великой силе Срошахрая.

Эти три дня вкупе с двумя ночами как для наставника, так и для [простого] верующего⁵² суть напоминания о том, что есть два мира [Света и мрака].

[Пять битв между Ветхим и Новым Человеком]

[Первая битва]

Иногда Ветхий Человек вступает в борьбу с Новым знающим Человеком⁵³. [Это] подобно тому, как в начале демон похоти восхотел вторгнуться в мир Света. Напоминание об этом таково: преобразовавшиеся из отравленного ума этого Ветхого Человека демоны вступают в борьбу с членами ума Нового Человка. Если сей Новый Человек не сохраняет памятования⁵⁴ [о Свете], то утрачивает световой ум. Признаки этого таковы: этот человек поступает безо всякого сострадания, коснется чего-либо, — в нем возникает злоба. то есть он оскверняет чистые члены ума своей световой природы, и временно обитающая в нем природа⁵⁵ подвергается вреду. Если же он блюдет памятования и бодрствует, противоборствует злобе, поступает сострадательно, тогда члены его световой природы вновь обрезают чистоту, а пребывающая в нем временно природа избавляется от всяких опасностей. Ликуя от радости, [она] пристойно благодарит [его] и удаляется.

⁴⁷ 於語藏中

⁴⁸ 誠信

⁴⁹ 持具戒者

⁵⁰ 摩訶羅薩本 — транслитерация персидского mahrâspand.

⁵¹ 師僧

⁵² 行者

⁵³ 新智人 — т.е. гностиком, тем, кто обладает «гносисом», знанием.

⁵⁴ 記驗

⁵⁵ 寄住客性

[Вторая битва]

Иногда Новый Человек совершенно забывает памятование. Тогда преобразовавшиеся из помраченного помысла демоны вступают в борьбу с разумом Нового Человека. Великие признаки этого в теле человека таковы: поступает он неискренне, за что ни возьмется, — в нем возникает гневливость, временно обитающая в нем природа оскверняется. Если же члены помысла световой природы вернулись к памятованию, и [Новый Человек] не забыл изначальный помысел, дабы отогнать [зловредный] сон, и отвергает гнев и злобу, то искренность его [такова] как и прежде, временно обитающая в нем природа освобождается ото всякого страдания и возвращается в изначальный мир.

[Третья битва]

Иногда, если Новый Человек забывает памятования, преобразовавшиеся из лишенной света, помраченной и отравленной мысли демоны вступают в борьбу с членами светлой мысли Нового Человека. Великие признаки этого в человеке таковы: в поступках этого человека отсутствует полнота, вожделеющая мысль охвачена огнем [желания], временно обитающая в нем природа тотчас оскверняется. Если же этот человек не забыл памятования, хорошо соблюдает в своих членах полноту (плерому), уничтожает всякий дурной помысел и не позволяет ему возвратиться, то временно обитающая в нем природа освобождается ото всех страданий, и, навсегда очищенная, возвращается в изначальный мир.

[Четвертая битва]

Иногда преобразовавшиеся из лишенного света разума демоны вступают в битву с членами разума Нового Человека. Если человек забывает изначальный разум, вот каковы признаки этого: поступает он не терпеливо и не смиренно, за что ни возьмется, — в нем возникает ярость, временно обитающая в нем природа и постоянно обитающая в нем природа — обе оскверняются навсегда. Если же этот человек не забыл памятования, бодрствует и противостоит врагу, отвергает гневные помыслы, то возвращается великая сила терпения и помогает обороняться [от врагов], временно обитающая в нем природа с радостью освобождается, а члены просветленного разума становятся такими, как прежде⁵⁶.

[Пятая битва]

Иногда преобразовавшиеся из лишенного света понимания демоны вступают в битву с членами понимания Нового Человека. Если человек забывает изначальное понимание, вот каковы признаки этого: он совершает безумные поступки, обе природы —

⁵⁶本性明白思體如故

временно и постоянно обитающая в нем — оскверняются навсегда. Если же этот человек не забыл памятования, и в случае, когда безумие появится, осознал [это] и смог быстро подавить [его], и решил [в дальнейшем] упорно преуспевать [в этом], то временно обитающая в нем природа, по причине добрых дел⁵⁷, навсегда очищается. Члены понимания световой природы совершенно делаются чистыми.

В этих пяти величайших битвах, [когда] Новый и Ветхий человек сражаются друг с другом, Новый человек обороняется от врагов [с помощью] пяти сил, [которые являются] подобием святых макрокосма: сострадание соответствует держащему мир Посланнику Света, искренность соответствует Царям десяти небес, полнота — изгоняющему демонов Посланцу-Победителю⁵⁸, терпение — сокрытому в недрах земли Посланнику Света⁵⁹, мудрость — Посланнику Яркого Света⁶⁰.

Поэтому все святые прошлых и современных учений говорят так: принявший учение⁶¹ сражается не только с ограниченным плотным телом, но и с не имеющими границ ядовитыми природами демонов. Таким образом соблюдающие правила [учения] чистые наставники подобны святым. Почему? [Потому что] они одолевают демонскую злобу так же, как и те.

[О том, что происходит в сердце наставника после отступления демонических сил]

Когда [демонические] войска Ветхого человека, разгромленные, отступают, то образ благого света⁶² спокоен и пребывает в мире и отправляется в бесчисленные царства пяти миров Нового Человека и затем входит в город чистого удивительного ума, в драгоценном дворце водружает престол, на который [затем] восседает. После [этого отправляется] в города помысла, мысли, разума и понимания, посещая их один за другим.

Если [образ] благого света входит в город ума [какого-либо наставника учения], то да будет известно⁶³, что проповеданное этим наставником правильное Учение — совершенно удивительно, что он радостно говорит⁶⁴ о трех постоянствах и пяти великих Великого Света и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей⁶⁵ он

⁵⁷ 善業 — букв. добрая, хорошая карма

⁵⁸ 降魔勝使

⁵⁹ 地藏明使 — букв. Посланнику-Кшитигарбхе.

⁶⁰ 催光明使

⁶¹ 出家之人 — букв. ставший монахом

⁶² 惠明法相, — букв. дхармалакшана (образ дхармы) Образом Света является Посланник Света.

⁶³ 當知

⁶⁴ 樂說

⁶⁵ 神通 — буддийский термин, кит. эквивалент санскритского *abhijñā*

полностью преображает ум. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно о сострадании.

Если [образ благого света] отправляется в город помысла [этого наставника], то да будет известно, что сей наставник радостно говорит о светлых дворцах солнца и луны и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей он полностью преображает силу величия⁶⁶. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно об искренности.

Если [образ благого света] отправляется в город мысли [этого наставника], то да будет известно, что сей наставник радостно говорит о великом [столпе] величия Срошахрас и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей он полностью преображает молчаливость⁶⁷. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно о полноте.

Если [образ благого света] отправляется в город разума [этого наставника], то да будет известно, что сей наставник радостно говорит о пяти световых [частицах] и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей он преображает <...>⁶⁸. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно о терпении.

Если [образ благого света] отправляется в город понимания [этого наставника], то да будет известно, что сей наставник радостно говорит о Посланнике Света, о прошлом, настоящем и будущем и что [при помощи своих] сверхъестественных способностей он преображает то исчезающую, то появляющуюся свободу от заблуждений⁶⁹. После этого [в своей проповеди] Учения он говорит исключительно о мудрости. Итак, тот, кто [обладает] мудростью, внимательно изучает этого наставника, [после чего] узнает, в каком царстве [пяти миров Нового Человека] находится Благой Свет.

Если некоторые чистые *денавары*⁷⁰ столь привержены непревзойденному истинному Учению и блюдут его⁷¹ и даже до самого конца жизни не отпадают от него, то после смерти их Ветхий Человек вместе с лишенными света темными силами [демонических] воинств будет низвержен в преисподнюю. [и] никогда не [сможет] выйти [оттуда]. Тотчас же Благой Свет отведет чистых приверженцев своего светлого воинства в царство Света; в конце [они] не будут иметь страха и навсегда воспримут радость и наслаждение.

⁶⁶威力

⁶⁷默然

⁶⁸ В тексте лакуна в четыре иероглифа.

⁶⁹ 自在 буддийский термин *īsvāra* — свобода от заблуждений, ум, свободный от заблуждений.

⁷⁰ 電那勿 — транслитерация пехлевийского *dēnāvar*, одна из разновидностей манихейской градации, «чистые».

⁷¹ 住持 буддийский *terminus technicus*.

«Евангелие [Мани]»⁷² гласит: «Если тела *денаваров* имеют в себе благое учение, то Отец и Сын Света и чистый Ветер учения постоянно приходят к ним и покоятся в них. Отец Света — это непревзойденный светлый Владыка Царства Света. Сын Света — это сияние луны и солнца. Чистый Ветер учения — это благой Свет».

«Послания»⁷³ гласят: «Если *денавары* обладают благим учением, то чистый Свет и великая Премудрость постоянно находятся в них. Так исполняются заслуги⁷⁴ Нового Человека».

[О пяти драгоценных деревьях]

Внемлите все! Великий Посланник благого Света, придя в мир, разрушил нечестивый город, [все его] искривленные и искаженные поселения, дурное и гниющее ветхое жилище, и отправился к дворцу демонов.

Демон похоти, потеряв жилище, воздвиг новый нечестивый город. Из-за своего безумия он дал волю пяти своим страстям.

Однажды отважные сыны закона удивительного и чистого Ветра [, принявшего облик] белого голубя, и сыны Великого Святого пришли в этот город. ●Смотревшись по сторонам, они увидели только окруженные дымом и туманом искривленные и искаженные многочисленные жилища [этого города]. Один за другим постепенно поднялись они в верхнюю часть города [и оттуда] бросили взор вниз и увидели семь драгоценных жемчужин. Цена каждой жемчужины [была] неизмерима, [но] все они были обмазаны и покрыты различными нечистотами.

После [этого] Посланник благого Света сперва выбрал плодородные хорошие земли и засеял их превосходнейшими световыми семенами; затем сообразно членам [своего тела] в изобилии произвел себе образы⁷⁵ и сокровища. [Ради] великой пользы произвел он разнообразные украшения; усовершенствовав внутреннюю природу, создал с ее помощью опорный столп⁷⁶; семена истины, — поскольку они поддерживают [этот] столп, — произрастают из пяти лишенных света темных ям. [Это] подобно макрокосму, [где] у Перворазума⁷⁷ и Чистого Ветра было пять сынов, [которые] вместе с пятью световыми телами выступали в качестве опорного столпа.

⁷² 應輪經 — букв. Сутра о колесе воздаяния.

⁷³ 寧萬經 — букв. Сутра предельного покоя, иное написание, встречающееся в манихейских текстах на китайском языке: 泥萬部.

⁷⁴ 功德

⁷⁵ 又於已脫出模樣

⁷⁶ 依柱

⁷⁷ 先意

Загем добрый и мудрый Возделыватель⁷⁸ благого Света сравнивал пять лишенных света тернистых земель. Сперва, выповол терновник и ядовитые травы, спалил их огнем; затем срубил пять ядовитых деревьев. Сравнив эти пять земель мрака и уничтожив [ядовитую растительность], он воздвиг для Нового Человека дворец и обители, в саду насадил пять благоуханных цветущих драгоценных деревьев. Затем для себя украсил дворец престолом и [тронным] залом. После для своей бесчисленной свиты построил обители.

Посланник благого Света свершил все [сие] благодаря своим удивительным духовным силам⁷⁹. Затем он перевернул отравленные злые земли похоти и вожделения, заставив их погибнуть. После чего пять чистых членов световой природы смогли постепенно развиться. Сии пять членов суть ум, помысел, мысль, разум, пониманье. Затем Посланник благого Света насадил в пяти чистых драгоценных землях пять победоносных превосходнейших драгоценных деревьев Света. Погом на пяти светлых драгоценных башнях он возжег пять вечных светлых драгоценных светильников.

[Пять деревьев смерти]

После того, как Посланник благого Света осуществил пять благодеяний⁸⁰, он изгнал лишенный света помраченный ум [и] срубил пять отравленных порочных деревьев смерти. Корни этого [древа смерти помраченного ума] суть злоба и зависть, ствол — жестоковыйность⁸¹, ветви — гневливость⁸², листва — ненависть, плоды — раздор и разделение⁸³, вкус [его плодов] — пресный⁸⁴, цвет — хула и подозрение⁸⁵.

Затем он изгнал лишенный света помраченный помысел [и] срубил [соответствующее ему] дерево смерти. Корни этого [древа смерти] — неверие, ствол — забвение, ветви — нерадивость и ленность, листва — жестоковыйность, плоды — страдания, вкус [его плодов] — алчность, цвет — сопротивление⁸⁶.

Затем он изгнал лишенную света помраченную мысль [и] срубил [соответствующее ей] дерево смерти. Корни этого [древа смерти] — вожделение, ствол — небрежение⁸⁷, ветви — жестоковыйность, листва — ненависть к начальствующему⁸⁸, плоды —

⁷⁸ 善巧山人

⁷⁹ 其惠明使以白威神建立如是種種成就

⁸⁰ 施五施

⁸¹ 剛強

⁸² 嗔

⁸³ 分拆

⁸⁴ 泊淡

⁸⁵ 譏嫌

⁸⁶ 拒諱

⁸⁷ 怠惰

⁸⁸ 憎上

насмешка, вкус [его плодов] — алчность и жадность, цвет — плотское вождление. [Так люди] сперва совершают нечестивые деяния, а потом сожалеют [о них].

Затем он изгнал лишённый света помраченный разум [и] срубил [соответствующее ему] дерево смерти. Корни этого [древа смерти] — гнев, ствол — слабоумие⁸⁹, ветви — неверие, листва — оглушение⁹⁰, плоды — презрение⁹¹, вкус [его плодов] — высокомерие, цвет — пренебрежение другим [человеком].

Затем он изгнал помраченное понимание [и] срубил [соответствующее ему] дерево смерти. Корни этого [древа смерти] — слабоумие, ствол — безразличие [к добру и злу], ветви — вялость, листва — неограниченное самоупование, плоды — [желание] превосходить всех [прочих] одежаниями и украшениями, вкус [его плодов] — любовь к жемчужным ожерельям, жемчугу, кольцам, браслетам и к украшению⁹² своего тела всевозможными драгоценностями, цвет — ненасытное желание услаждать плотяное тело⁹³ всевозможными вкусными напитками и яствами.

Такие деревья именуются древами смерти. Демон вождления с усердием взрастил их в лишённых света мрачных ямах.

[Пять драгоценных деревьев]

Посланник благого Свста, искоренив по очереди [все деревья смерти] с помощью острой секиры Премудрости, насадил в земле изначальной природы пять превосходнейших, чистых и светлых драгоценных деревьев. Он напоил их амброзией⁹⁴ [и] они принесли плоды бессмертия.

Сперва он посадил древо ума. Корни этого древа ума — сострадание, ствол — радость, ветви — ликование, листва — восхищение всего множества [верующих]⁹⁵, плоды — покой, вкус [его плодов] — осторожность и осмотрительность, цвет — твердость.

Затем он посадил драгоценное древо чистого и удивительного помысла. Корни этого древа — искренность, ствол — доверие, ветви — благоговейный страх, листва — бодрствование, плоды — усердное изучение [священных книг], вкус [его плодов] — чтение нараспев [священных текстов]⁹⁶, цвет — покой и радость.

⁸⁹愚痴

⁹⁰拙鈍

⁹¹輕蔑

⁹²諸雜珍寶串佩其身

⁹³肉身

⁹⁴甘露水

⁹⁵ Пельо заменяет бессмысленный здесь пероглиф 衆 на 衆.

⁹⁶讀誦

Затем он посадил древо мысли. Корни этого древа — полнота, ствол — благие намерения, ветви — благообразное поведение, листва — правдивость, которая украшает все поступки, плоды — правдивые речи, не глаголющие пустого и лживого, вкус [его плодов] — изложение чистого и правильного учения, цвет — радость при встрече [с другим человеком].

Затем он посадил древо разума. Корни этого древа — смирение, ствол — покой, ветви — терпение, листва — заповеди и наставления, плоды — пост и молитвы, вкус [его плодов] — усердное осуществление [вероучения]. цвет — преуспеяние [в вере].

Затем он посадил древо понимания. Корни этого древа — мудрость, ствол — полное уразумение значения двух принципов⁹⁷, ветви — красноречие [в изъяснении] учения Света, листва — умение приспособиться, узрев удобный [для этого] случай⁹⁸, возможность опровергнуть чуждое учение⁹⁹, [способность] превозносить и утверждать истинное Учение [Мани], плоды — возможность искусно задавать вопросы и давать ответы [и,] применяясь к обстоятельствам, хорошо излагать [истины учения]¹⁰⁰, вкус [его плодов] — благое умение наставлять людей [при помощи] аллегории, цвет — [умение] говорить мягкие, неспешные речи, которые понятны и приятны толпе [верующих]¹⁰¹.

Такие деревья именуются древами жизни. Тогда Посланник благого Света насадил сии сладостные деревья по четырем сторонам драгоценного престола в удивительных дворах каждого нового города и во всех садах в пяти землях изначальной природы.

[О сострадании и искренности]

[О сострадании]

Владыка в этих [землях] — сострадание, сострадание — родитель всех добродетелей. Оно подобно яркому солнцу, которое среди всех светил — сильнейшее. Оно подобно полной луне, которая среди множества звезд — самая почитаемая. Оно подобно венку [на голове] правителя царства, который из всех украшений самый первый. Также оно подобно деревьям, плоды которых — самые превосходные. Еще оно подобно световой природе, которая обитает в этом помраченном теле, и [из всего того, что имеется] в этом теле она — несравненно самое тончайшее и удивительнейшее. Еще оно подобно простой соли, способной всевозможным изысканным яствам придать вкус. Еще оно подобно царской печати, которой, куда бы она не была поставлена, нельзя не

⁹⁷ 了二宗義

⁹⁸ 權變知機 — одно из аутентичных письменных свидетельств манихейской инкультурационной стратегии.

⁹⁹ 能摧異學

¹⁰⁰ 能巧問答, 隨機善說

¹⁰¹ 柔濡羨辭所陳悅眾

подчиниться. Еще оно подобно драгоценной жемчужине «сияющая луна», которая из всех драгоценностей — первая. Еще оно подобно прозрачному клею¹⁰², который делает все краски на картинах прочными. Еще оно подобно предмету, покрытому известью, который [постоянно] свеж и бел. Еще оно подобно царским покоям, в которых находится царь, и из-за царя дворец чист и украшен. Именно таково сострадание. Обладающий состраданием — обладает благим законом. Нет сострадания, — сколько благих дел не предпринимай, успеха не будет¹⁰³. По этой причине [сострадание] называется царем.

[Об искренности]

В этом сострадании есть также искренность. Искренность — мать всего благого. Она подобна супруге царя, которая имеет возможность помогать владыке заботиться обо всем [происходящем в царстве]. Она подобна силе огня, которая сваривает предметы [еды]. помогая [им] сделаться вкусными. Она подобна луне и солнцу, которые среди все [прочих] образов — без сравнения наичтимейшие, они испускают сияние, освещая все, и нет ничего, что не получало бы [от них] пользу. Таким образом сострадание и искренность способствуют осуществлению благих дел. Сострадание и искренность суть основания свеговой причины всех святых прошлого и будущего, дивные врата прозрения. Также [они суть] узкая стезя, пролегающая между четырьмя морями страдания в трех мирах¹⁰⁴. Среди сотен или [даже] тысяч [людей] едва ли есть хоть один, который сможет вступить на сей путь. Если же кто вступил, то благодаря этому пути, достигнет перерождения в Чистой Земле¹⁰⁵, отдалится от страданий и освободится [от них], а в конце без страха вечно будет вкушать покой и чистоту.

[Три дня света и две ночи тьмы]

Также Посланник благого Света в теле, помраченном демоном, явил три благих дня великого Света и победил две мрачных, лишенных света ночи. Это — памятование о непревзойденном свете.

Первый день — это благой свет, а двенадцать [составляющих этот день] часов суть двенадцать великих царей победоносного ума. Это — памятование о величии мира чистого света.

Второй день — чистое семя Нового Человека, а двенадцать [составляющих этот день] часов суть двенадцать светлых царей последовательного преображения. Также они

¹⁰²膠清 — вероятно, речь идет о прозрачном лаке.

¹⁰³若無憐愍, 修諸功德, 皆不成就.

¹⁰⁴三界 — санскр. Трнлока, троёмирье.

¹⁰⁵淨土.

суть дивное одеяние победоносного Иисуса-Ума¹⁰⁶. [которое] Он даровал световой природе и которым Он украсил внутреннюю природу, дабы усовершенствовать ее, избрать и [позволить] подняться и навеки удалиться о Земли Нечистой. День Нового Человека подобен великому Срошахраю, а двенадцать [составляющих этот день] часов уподоблены каждому из пяти свеговых сынов Перво-Ума и Чистого Ветра, а также Хроштагу и Падвахтагу. Вместе они образуют двенадцать¹⁰⁷ чистых световых членов и составляют один день.

Третий день — это Зов и Ответ¹⁰⁸, а двенадцать [составляющих этот день] часов суть дивные ум, помысел, мысль, разум и понимание, а также сострадание, искренность, полнота, терпение, мудрость, *Зов и Ответ¹⁰⁹. Они подобны Посланцу солнечного света в макрокосме. Сострадание, ум и прочие [означают] двенадцать часов, соответствуют совершенному свету двенадцати дев-преобразований дворца солнца. Вместе они составляют один день.

Далее имеются также две темные ночи.

Первая ночь — это демон похоти, а двенадцать [составляющих эту ночь] часов суть кости, сухожилия, кровеносные сосуды, плоть и кожа, а также ненависть, злой помысел, злоба, похотение, гнев, безумие и прожорливый огонь алчности. Все таковые нечистые яды — памятование о первой ночи без начала и без света в мире Мрака.

Вторая ночь — это пылающий огонь жгучей и ядовитой похоти, а двенадцать [составляющих эту ночь] часов суть двенадцать мрачных и ядовитых помыслов. Сия мрачная ночь есть памятование о изначальной победе демонов¹¹⁰.

Тогда день благого Света воспротивился каждой лишенной света темной ночи, силою света ниспровергнув темную природу, [так что все силы тьмы] отступили и рассеялись¹¹¹. Это — памятование о демонах, побежденных Посланником изначального света. Также Посланник света в лишенные света тела всеял свободу и победил всех демонов, подобно царю, без страха награждающему и наказывающему в [своем] дворце.

Образы Посланника благого света [суть следующие:]

Первый — Великий Царь.

Второй — Премудрость.

Третий — Вечная Победа.

¹⁰⁶ 表数胜相

¹⁰⁷ В текста 十三 явная описка, нужно 十二

¹⁰⁸ 說聽, т.е. Хроштаг, и 喚應聲, т.е. Падвахтаг.

¹⁰⁹ В рукописи стоит 其此喚應第四日者, что представляет собой смысловую бессмыслицу. Шаван-Пельо предлагают читать 其此說聽及喚應聲者.

¹¹⁰ 魔初興

¹¹¹ 靡不退散 букв. не было никого, кто не отступил и не рассеялся.

Четвертый — Радость.

Пятый — Ревностное Осуществление [религиозных предписаний].

Шестой — Тожество.

Седьмой — Искренняя Вера.

Восьмой — Терпение.

Девятый — Правильное Понимание.

Десятый — Усердие и Благие Дела.

Одиннадцатый — Единодушие.

Двенадцатый — Полная Просвещенность [благим свегом] внутреннего и внешнего.

Сии двенадцать великих световых часов, если входят в пять земель ума, помысла, мысли, разума и понимания, то один за другим порождают бесчисленное сияние, и каждый [час] производит на свет плоды, также бесчисленные. Их плоды могут быть явлены [только] чистым последователям [вероучения].

[Двенадцать драгоценных деревьев двенадцати царей Света]

Если *денавары* полностью обладают двенадцатью световыми часами, то да будет известно, что эти наставники имеют отличие от массы [простых верующих]. Слова «имеют отличие» означают, что *мунэ* и *фудодани* в своих телах и сердцах присно порождают милосердное, мягкое особое знание, пребывают в покое и гармонии¹¹². Сие есть признак появления первых ростков на [двенадцати] деревьях двенадцати образов [благого Света]. На этих деревьях постоянно и в изобилии распускаются превосходные драгоценные цветы, [а когда] они раскрываются, все вокруг озаряет сияние¹¹³. В каждом же цветке перерождающийся Будда бесчисленное количество раз постепенно возрождается в изменяющихся бесчисленных телах.

[Первое дерево]

Если *денавары* имеют в себе первое дерево, Великого Царя, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — им не доставляет радости долгое время оставаться в одном и том же месте, подобно тому, как и царь, который свободен, не находится в одном месте, но время от времени выступает в поход, взяв войско, полностью укомплектованное¹¹⁴, облаченное в брони и несущее оружие; [таким образом] он в состоянии заставить всех злых зверей и всех [своих] супостатов скрыться.

¹¹²安泰和同

¹¹³既開已輝光普照

¹¹⁴種種具備

Второй — они не скупятся. Если в месте, куда они пришли, им подают милостыню, то они не используют ее для своих нужд, но отдают массе [простых верующих].

Третий — целомудренные, они остерегаются всяческих искушений¹¹⁵, и, сами имея возможность блюсти чистоту, также побуждают и прочих последователей учения, дабы те [тоже] были чисты.

Четвертый — со своими почитаемыми наставниками и [вообще со всяким человеком,] обладающим мудростью, они находятся в близких отношениях, но удаляются от того, кто, не обладая мудростью, страстно любит вступать в споры ради развлечения и кто враждебен.

Пятый — они всегда рады находиться и жить вместе с множеством «чистых» [верующих]. Там, куда они приходят, они не отделяются от остальных верующих и не спят отдельно [от них]. Если [среди них] находится такой человек, то его называют больным. Он подобен мирскому больному, который, раздраженный болезнью, любит уединение и не желает видеть даже родственников. Именно таков тот, кто не любит множества [простых верующих].

[Второе дерево]

Второе [древо] — это Премудрость. Если *денавары*, соблюдающие заповеди, имеют в полноте природу премудрости, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они с радостью восхваляют чистого человека, обладающего мудростью. Также они с радостью собираются вместе с чистыми и мудрыми последователями, [тогда в их] сердцах рождается радость и никогда не покидает [их].

Второй — если постижение корня собственной мудрости у них слабо и они слушают слова и речения мудрости другого мудрого человека, то в сердцах их нет места, где встречается зависть.

Третий — во всех поступках, связанных с кармой¹¹⁶, они ревностно учатся [тому, чтобы их] сердце не ослабляло рвения.

Четвертый — они сами всегда с усердием обучаются правилам методов премудрости и побуждают учиться других людей.

Пятый — [в том, что касается] заповедей и запретов, то они опасаются, как бы не нарушить [их]; если же нарушат нечаянно, то спешат принести публичную исповедь перед единоверцами¹¹⁷.

¹¹⁵防諸過患 букв. остерегаются всего того, что может произойти, и всевозможных бед.

¹¹⁶有業行

¹¹⁷速即對眾發露陳悔

[Третье дерево]

Третье [дерево] — это Вечная Победа. Если чистые *денавары* имеют в себе победоносную природу, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — им не приятна ни клевета, ни жестокость; если попадаются такие люди, они не сближаются с ними.

Второй — им не милы ни ссоры, ни споры; если возникает ссора, они спешат удалиться [от нее]; если кто-то заставляет [их] вступать в ссору, то они могут покориться и терпеливо [сносить оскорбления].

Третий — если в споре [с ними] некто отступил и сдался, они, дабы избежать опасности [конфликта], хвалят его, чтобы обрадовать [и чтобы он не таил на них злобы].

Четвертый — в случае [спора] они не показывают [свои мысли] непродуманно, не говорят, не спросив [собеседника]. Если же задают [им] вопрос, то они подумают и [лишь затем] дадут ответ. Они не позволяют себе терпеть позор всего лишь из-за [необдуманно] сказанного.

Пятый — в беседе с другим [человеком] они мягки и не вступают в споры, не убеждают силой, утверждаясь за счет промаха другого. В [беседе же] с единоверцами в сердцах их гармония и нет никакого раздора.

[Четвертое дерево]

Четвертое [дерево] — это Радость. Если чистые *денавары* имеют в себе природу радости, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они любят и изю всех сил придерживаются и сохраняют заповеди [их] святого учения и [соблюдают] выступления и стояния [согласно] правилам поведения [предписанным их вероучением]; до самой смерти нет в их сердце такого места, откуда бы исчезли [эти заповеди].

Второй — предписания святого [т.е. самого Мани]: менять одежду раз в год, принимать пищу раз в день, они почитают с радостью и не считают обременительными и не утверждают ложно, что святые лишь временно установили таковое учение и что [сами они] номинально ссылаются на изречения священных книг [, а на самом деле] постижение слов достигается в дальнейшем¹¹⁸, и стремящийся освободиться [от страданий] не придерживается этих наставлений.

¹¹⁸ 亦不妄證.云是諸聖權設此教.虛引經論言通再受 — перевод выполнен по смыслу. Ср. пер. Шаванна-Пельо.

Третий — они изучают только свой чистый закон¹¹⁹ и не стремятся к еретическим и ошибочным учениям.

Четвертый — сердце [их] всегда смиренно¹²⁰, и не возникает в нем ненависти к собратьям по учению.

Пятый — если они возвращаются в низах [общества], то не стремятся занять высокое положение, чтобы их почитали и считали главными, [но] рассматривают толпу [простых верующих] как самих себя и не любят отдельных собраний.

[Пятое дерево]

Пятое [дерево] — это Ревностное Осуществление [религиозных предписаний]. Если чистые *денавары* имеют в себе природу ревностного [осуществления учения], то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они не любят предаваться сну, [боясь, что это может] повредить их осуществлению благих дел¹²¹.

Второй — они всегда с радостью читают нараспев [священные тексты], поощряя [свое] сердце не лениться; когда собратья по учению дают [им] наставления, то они с радостью и благодарностью принимают их и в [их] сердцах не возникает ненависти из-за [этих] наставлений. Их собственное рвение в осуществлении [учения] побуждает и прочих [верующих следовать их примеру].

Третий — они всегда с радостью излагают чистое истинное учение [Мани].

Четвертый — они возглашают ритуальные песнопения, записывают их и продолжают петь мысленно; такое время [препровождение они не считают] совершенно пустым.

Пятый — что касается соблюдения [религиозных] предписаний, то они следуют им твердо и не отклоняясь.

[Шестое дерево]

Шестое [дерево] — это Тождество. Если чистые *денавары* имеют в себе природу тождества, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — говоримое [ими] об учении [излагаемом в их] священных книгах — совершенная истина. Они полностью соблюдают учение святого [Мани] и не излагают лжи. О том, что есть, они говорят [, что это] есть, о том, чего нет, говорят, что нет.

¹¹⁹ 法 — букв. *дхарма*, зд. манихейская доктрина

¹²⁰ 心常卑下

¹²¹ 妨修道業 — букв. *воспрепятствовать реализации Дао и кармы*.

Второй — их сердце и ум всегда пребывают в гармонии благодаря истине. Они не стремятся к внешней причине, чтобы взять ее за образец.

Третий — что касается поступков, связанных с соблюдением предписаний, то они всегда истинны. Для их сердца не важно, в одиночестве ли, или в толпе [они совершают их].

Четвертый — по отношению к их учителям их сердце настроено решительно, они изо всех сил служат им и почитают их, [в них] не рождается сомнение. Даже до самой смерти [в их ум] не входит иного [отличного от учительского] мнения.

Пятый — что касается собратьев по учению, то они побуждают их изучать [закон Мани]; благодаря своим истинным поступкам они наставляют всех и направляют их.

[Седьмое дерево]

Седьмое [дерево] — это Искренняя Вера. Если чистые *денавары* имеют в себе природу искренней веры, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они веруют в два начала, сердце их чисто, не ведает сомнения, они отказываются от тьмы и следуют за светом, как и сказано святым [Мани].

Второй — их сердце настроено решительно по отношению ко всем заповедям и наставлениям.

Третий — в священных книгах святого [Мани] они не дерзают ни прибавить, ни убавить ни предложения, ни слова.

Четвертый — тому, кто получает пользу от истинного учения [Мани], их сердце помогает [обрести] радость; если они видят [кого-то,] претерпевающего мучения от демонов, то оказывают [ему] милосердие, сострадают и сопереживают [ему].

Пятый — они не рассказывают бездумно о проступках другого человека; они не подозревают, не клеветают и не распускают двусмысленных слухов. Природа их мягка и деликатна, они прямы, и нет в них двуличия.

[Восьмое дерево]

Восьмое [дерево] — это Терпение. Если чистые *денавары* имеют в себе природу терпения, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — сердце их всегда милостиво и снисходительно, оно не порождает гнева.

Второй — они всегда радостны, в сердце не возникает ненависти.

Третий — везде сердце их свободно от ярости.

Четвертый — сердце их не жестоковейно, уста их незлобивы, они всегда согласуются с сердцем толпы [верующих] с помощью мягких речей.

Пятый — если внутри и снаружи случается так, что [на них] нападаю мучительные и досаждающие искушения, чтобы подавить их и выставить на позор, то они способны смиренно, с радостью и без ропота переносить [их].

[Девятое дерево]

Девятое [дерево] — это Правильное Понимание. Если чистые *денавары* имеют в себе природу правильного понимания, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они не бывают связаны страданиями, [по всегда] сами радуются своему чистому и правильному пониманию [истины].

Второй — когда им задают вопрос об истинном учении [Мани] — большой ли, маленький ли человек, — то они с почтением выслушивают его и с радостью и дружелюбием дают ответ.

Третий — что касается братьев по вере, то при разговоре [с ними] не возникает трудностей, они не защищают свои недостатки и не возвращают их ненависть.

Четвертый — их слова и дела соответствуют друг другу, сердце их всегда прямо, они не ищут проступков другого, дабы возникла ссора.

Пятый — если у братьев по вере в сердце оказывается иное представление об учении святого [Мани], то они удаляются от них, не живут с ними вместе и не общаются, [потому что те] создают влияние, могущее смутить добрую [часть] простых верующих.

[Десятое дерево]

Десятое [дерево] — это Усердие и Благие Дела. Если чистые *денавары* имеют в себе природу усердия и благих дел, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — изрекаемое ими не причиняет никому вреда. Они всегда способны с помощью удивительных способностей своего сострадательного сердца сделать так, что толпа [простых верующих] получит радость.

Второй — их сердце всегда чисто, в нем нет ненависти к другому человеку. Они не совершают ошибок, могущих вызвать ненависть другого. Уста их всегда деликатны и мягки, они далеки от четырех заблуждений.

Третий — ни к почитаемому, ни к презренному [человеку] они не питают ненависти.

Четвертый — они не избирают [себе] толпы учеников, изучивших священные писания; придя в какое-либо место, если оно оказывается чистым, с радостью остаются там и не ищут [более] роскошного и хорошего [жилья].

Пятый — они с радостью обучают всех людей; [благодаря своим] благим способностям и мудрости они побуждают их следовать истинному пути.

[Одиннадцатое дерево]

Одиннадцатое [дерево] — это Единодушие. Если чистые *денавары* имеют в себе природу единодушия, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они всецело придерживаются и осуществляют выступления и стояния [согласно] правилам поведения, предписанным дивными способностями и мудростью [их] религиозных вождей, *мушэ* и *фудоданей*, и не дерзают изменять их и [высказывать] свое мнение [о них].

Второй — они с радостью живут в гармонии вместе с основной массой [простых верующих] и не любят проживать отдельно, [так что] каждый начинает реализовывать [свои собственные] отличные [от общих] замыслы.

Третий — [они пребывают] в единодушии и гармонии [с остальными], и благодаря гармонии полученное [ими] подаяние становится общим достоянием.

Четвертый — они получают уважение и [материальную] поддержку от слушателей [и за это] с любовью восхваляют [их] и молятся [за них].

Пятый — они с радостью удаляются от развлечений, насмешек и споров и усердно¹²² блюдут две гармоничные — внешнюю и внутреннюю — природы.

[Двенадцатое дерево]

Двенадцатое [дерево] — это Полная Просвещенность [благим светом] внутреннего и внешнего. Если чистые *денавары* имеют в себе природу полной просвещенности, то да будет известно, что эти наставники обладают пятью отличительными признаками.

Первый — они усердно выкорчевывают нечистое сердце, не допускают вожделения и алчности, дабы их световая природа всегда обладала свободой. Они способны [заставить себя] рассматривать женщин как ложные образы; ничто чувственное не может воспрепятствовать им; они подобны птицам, летающим высоко, которые не попадают в силки.

¹²² 善

Второй — со слушателями они [обходятся] без особых церемоний. не очень любят считать их дома [такими же], как свои кельи. Если они видят, что мирянин не-манихей¹²³ претерпевает нужду и страдания, то сердце их не ведает скорби; [а если] случается [у него] прибыль и радость, то сердце их так же [безразлично к этому].

Третий — идут ли они, или стоят, сидят ли, или лежат, они не балуют¹²⁴ плотяное тело, изыскивая изящные гладкие одеяния, спальные принадлежности, яства, лекарства, птиц, лошадей и повозки, чтобы почтить сие тело.

Четвертый — они постоянно помнят о конце жизни, о тяготах и страданиях, о дне катастрофы; постоянно видят они непостоянство и Владыку Равенства, как будто [они и впрямь находятся] перед их глазами. Нет такого времени, когда [сии видения] оставили бы [их даже] на мгновение.

Пятый — сами они — мягки и смиренны, не гневают братьев и друзей, не позволяют [себе] гневаться; не приводят ложных доказательств, чтобы создать другому человеку дурную славу. Они способны всегда с твердым сердцем спокойно пребывать в чистом законе [Мани].

Именно сии-то [описанные здесь деревья] именуется [двенадцатью] драгоценными деревьями двенадцати световых царей. Я [Мани, ушел] из вечно радостного мира Света, [и] ради вас пришел сюда, желая среди вас, собрания чистых¹²⁵, посадить сии деревья. Каждый из вас, о мужи и жены [, чада] высшего ума, блага и мудрости, должен в чистых [своих] сердцах посадить сии деревья, дабы они возросли, подобно тому, как в доброй земле, лишенной песка и соли, семя умножается тысячекратно¹²⁶ и таким образом развивается до бесчисленного множества¹²⁷. Ныне вы, если желаете стяжать¹²⁸ чистые плоды непревзойденного великого Света, должны украсить сии древа, чтобы [они] усовершенствовались¹²⁹. По какой причине? Вы, чада добра, благодаря сим деревьям сможете удалиться от четырех тягот, а все, обладающие телом [существа] освободятся от круговорота рождений и смертей¹³⁰ и в конце непобедимыми достигнут места покоя и радости.

Когда в собрании *мушэ* и другие [манихейские наставники] услышат, что речь заходит о священных книгах [Мани], то они запрыгают от радости и станут восхищаться

¹²³ 法外俗家

¹²⁴ 寵

¹²⁵ 清淨眾

¹²⁶ 種一收萬

¹²⁷ 如是展轉至無量數

¹²⁸ 若欲成就

¹²⁹ 令得具足

¹³⁰ 生死 — будд. термин, букв. *сансара*.

так, как никогда раньше. [Когда] небожители и добрые духи, несвободные и свободные¹³¹, цари, министры, мужи и жены, множество [людей] с четырех сторон [света], в неисчислимом количестве внемлют сему писанию, все вкусят великой радости и все смогут утвердить в [своем] сердце превосходный путь [спасения] подобно тому, как травы и деревья, когда наступает весна, все произрастают цветы и плоды, [которые быстро] созревают, и лишь [растения,] лишённые корней, не могут плодоносить.

Тогда *мушэ*, кланяясь в ноги Посланнику света, стоя на коленях и сложив руки [в молитвенном жесте], произнесут следующие слова:

[Заключительный гимн]

Есть лишь один Великий Святой, единственный почитаемый в трех мирах;

Он — Милосердный Отец и Мать всех живых существ;

Он — Великий Учитель, показывающий дорогу в трех мирах;

Он — Великий Врачеватель всех одушевленных существ;

Он — Удивительное Пространство, могущее вместить все образы;

Он — Высшее Небо, покрывающее все;

Он — Земля истинная, могущая произвести плод истинный;

Он — Великое Море нектара для всех живых существ;

Он — великая душистая гора драгоценностей;

Он — прочный драгоценный Столп для всех;

Он — мудрый Кормчий в огромном океане [жизни];

Он — милосердная Длань, извлекающая из огненной преисподней;

Он — Даятель вечной жизни [тем, кто находится] в смерти;

Он — срединная природа световой природы всех живых существ;

Он — Врата Света, освобождающие из крепких узилищ всех трех миров.

Мушэ, снова обращаясь к Посланнику света, произнесут следующие слова:

Добродетель святого способен восхвалить только один Почитаемый [Владыка] великого Света; а наш плотский язык и низкий ум не в силах почтить мудрость и благие заслуги Татхагаты. Среди тысячи или десяти тысяч частей [мы] можем познать [лишь] малую часть. Ныне мы поощряем свои малые добродетели и малый ум, поднимаем свое скромное понимание и восхваляем великое милосердие Святого.

[Заключительное моление]

¹³¹ 有礙無疑

Единственное [наше] желание — [чтобы] великий Святой приклонил [свое] сострадательное сердце и уничтожил тяжкие и лишённые света преступления, совершенные нами в прошлом, дабы они удалились [от нас] и исчезли.

Ныне мы не дерзаем пренебрегать [заповедями Святого] и все сохраняем и поддерживаем драгоценные деревья, дабы они усовершенствовались.

Водою Закона [Мани] омой нас от пыли и скверны [заблуждений], дабы наши световые природы обрели вечную чистоту.

Лекарством Закона и божественным заговором¹³² заговори и исцели наши многочисленные недуги, дабы избавиться [от них] и сделаться здоровыми.

В крепкие доспехи Мудрости облеку нас, дабы против всех врагов быть крепкими и одерживать победу [над ними].

В изящные одеяния и венцы множества образов одень нас, дабы обрести нам совершенство.

Светлые образы изначальной природы запечатли на нас, дабы не рассеять [находящиеся в нас световые частицы].

Сладостными и вкусными яствами насыть нас и освободи от всякого голода и жажды.

Бесчисленными изысканными звуками доставь нам наслаждение и избавь от всяких забот.

Различными дивными драгоценностями одари нас, дабы [мы] обрели богатство и изобилие.

Сетью Света улови нас в великом океане [жизни] и помести в драгоценной ладье.

[Заключительные слова]

Ныне мы, [благодаря] милости и щедрости Высшего Ума, сподобились узреть особые признаки¹³³ Великого Святого. Также мы слышали, как [было сказано] выше, о дивных Вратах Закона [Мани], уничтожающих в нас всякую скверну и страдание; сердце отверзается и прозревает¹³⁴, содержит в себе как бы величественный свет жемчужины понимания и имеет возможность следовать по [истинному] пути.

Все святые прошлого, коих нельзя сосчитать, все освободились от четырех тягот благодаря этим Вратам, а также и все [живые существа,] обладающие телом, достигли мира Света и обрели неисчислимые блаженства.

¹³²神咒

¹³³相好 буддийский термин.

¹³⁴心得開悟

М (215) 215

Единственное [наше] желание — [чтобы] в будущем все световые природы нашли таки Врата Света; если они увидят [их] и если услышат [о них], как святее прошлого и как мы ныне, то, внимая Закону [Мани], пусть возрадуются, сердце [их] отверзнется и прозреет; почитая [Посланника света] и простираясь ниц [перед ним], да не породит [их сердце] никакого сомнения.

Когда все услышат сие писание, то поверят [в него] как в Закон и примут [его] и радостно станут соблюдать [его].