

# ХУАСТВАНИФТ

(Манихейское покаяние в грехах)



Russian Academy of Sciences  
Saint Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies

**X<sup>u</sup>ASTVANIFT**  
(Manichaean confession of sins)

Facsimile Edition  
Preface, transcription of the Uighur text, translation by L. Yu. Tugusheva  
Comments by A. L. Khosroyev



Nestor-Historia  
Saint Petersburg  
2008

Санкт-Петербургский филиал  
Института востоковедения РАН

# ХУАСТВАНИФТ

(Манихейское покаяние в грехах)

Предисловие, транскрипция уйгурского текста, перевод Л. Ю. Тугушевой  
Комментарий А. Л. Хосроева  
Факсимиле текста



Нестор-История  
Санкт-Петербург  
2008

УДК  
ББК

Хуастванифт (Манихейское покаяние в грехах). — Нестор-История, 2008. —  
82 с.



- © Тугушева Л. Ю. , предисловие, транскрипция  
уйгурского текста, перевод, 2008
- © Хосроев А. Л., комментарий, 2008
- © Издательство «Нестор-История», 2008

*К 190-летию Азиатского Музея  
и 100-летию первого издания Хуастванифта*

## Содержание

Предисловие .....	7
Транскрипция текста .....	13
Перевод.....	16
Комментарий .....	21
Termini tecnici .....	56
Index locorum .....	57
Библиография .....	61
Summary .....	69
Факсимиле текста.....	70

«Zuletzt will ich bemerken, dass Reeditionen von Texten  
oft sehr nöthig sind,  
besonders wenn ein Fachgelehrter  
die erste Edition für ungenügend oder dilettantisch hält...»  
Radloff, 1909, 51

## Предисловие

Сведения, приведенные в китайской надписи на Карабалгасунской стеле, наряду с некоторыми другими источниками давали основание для заключения, что манихейство было провозглашено в Уйгурском каганате официальной религией в 763 г. третьим уйгурским каганом, носившим титул *ingridä qut bulmiš el tutmiš alp külüg bilgä qağan* «Принявший счастливый удел от Неба, державный, героический (~отважный), прославленный, мудрый каган», в китайских источниках именуемый *Моуиу*-каганом (759–779 гг.)<sup>1</sup>. В этой надписи сообщается, что церемония провозглашения происходила в присутствии наместников областей, внешних и внутренних советников, военачальников. В речи кагана содержались слова: «Вы должны принять религию Света»<sup>2</sup>. Однако исследования, проведенные в недавнее время, позволили установить, что, несмотря на призыв кагана, манихейство не было принято в качестве официальной религии при *Моуиу*-кагане, который был убит во время антиманихейского переворота<sup>3</sup>, а значительно позже в правление кагана, в китайских источниках упоминаемого под именем *Huaixin* (795–808 гг.), носившего титул *ingridä ülüg bulmiš alp qutluq uluq bilgä qağan* «Принявший (свой) удел от Неба, героический (~отважный), наделенный благодатью, великий, мудрый каган», в тюркских текстах именуемого Бокуг-каганом<sup>4</sup>.

Бокуг-каган происходил не из правящего уйгурского рода Яглакар, а из рода Эдиз, и его приход к власти, сопровождавшийся сменой династий, не мог обойтись без противостояний и, возможно, он был вынужден постоянно подтверждать легитимность своего правления. Существует мнение, что при приходе к власти ему оказали поддержку манихеи и принятие манихейства при нем было своего рода ответом на эту поддержку<sup>5</sup>. При нем манихеи вновь обрели свое влияние при уйгурском дворе, утраченное в связи с переворотом при *Моуиу*-кагане.

Но манихейство, как официальная религия, среди уйгуров продержалось недолго. После столкновения с кыргызами в 840 г. и перемещения токузгузов, составлявших этническое ядро каганата, в Восточный Туркестан, где уже ранее проживали родственные им племена, манихейство утратило свои прежние позиции в этой среде и сохранялось лишь как одно из второразрядных верований наряду с несторианством и иными верованиями на фоне пышного расцвета буддизма, длившегося вплоть до воцарения на этой территории ислама в начале XV в.

---

<sup>1</sup> Orkun, 1981, II, 41 (233); Hamilton, 1955, 139.

<sup>2</sup> Orkun, 1981, II, 41 (233).

<sup>3</sup> Kasai, 2004, 14.

<sup>4</sup> Kasai, 2004, 11.

<sup>5</sup> Kasai, 2004, 13–14.



Столь быстрая утрата манихейством своих позиций в тюркской среде была предопределена сложившейся ситуацией. Согласно сообщению арабского историка ал-Мас'уди, манихейство в тех областях было представлено только в среде «токузгузов»<sup>6</sup>, в отчете же о путешествии Тамима ибн Бахра в страну токузогузов содержится замечание, что «манихейство было религией городов»<sup>7</sup>. На основе этих сообщений можно заключить, что манихейство в той среде не смогло перешагнуть за городские стены и не получило распространения среди широких масс кочевников, обитавших, как правило, вдали от городов. Более того, как справедливо замечает Йес П. Асмуссен: «Успех манихейских миссионеров среди этого класса (т.е. правящей верхушки каганата – Л. Т.) в восьмом веке должно было рассматриваться как явление неестественное»; в эпоху Тоньюкука такое не могло бы произойти. «Народ, *qara bodun*, имел свои религиозные представления, которые не были затронуты действиями правителей»<sup>8</sup>.

Хотя манихейство в Восточном Туркестане, как было сказано выше, оставалось неофициальной религией, его служители не без некоторого успеха продолжали борьбу за влияние в регионе. В упомянутом выше китайском тексте на Карабалгасунской стеле о манихеях говорится, что «их красноречие было подобно реке, текущей по крутому склону»<sup>9</sup>. Судя по источникам, манихеи виртуозно использовали в своей борьбе «за души людей» возможности речевого воздействия. Публикуемый текст может служить одним из подтверждений тому. Уже первые исследователи тюркской версии Хуастванифта как одну из приметных его черт выделяли необычайную «ясность и чистоту» языка этого произведения. В. В. Радлов о языке произведения пишет следующее: «Автор или переводчик Chuastuanit'a был, очевидно, тюрком; он составил свой труд, предназначенный для необразованных народных масс, на чистейшем тюркском языке и в столь образцовой форме, что я не знаю ни одного другого тюркского произведения, которое хотя бы отдаленно могло сравниться с ним по чистоте языка»<sup>10</sup>. Но эта кажущаяся простота языка произведения, достигаемая отчасти путем отказа от использования специальных эзотерических терминов и излишне осложненных синтаксических конструкций, является одним из нарочитых приемов, позволявших сделать текст предельно доступным для восприятия. Примечательно также то, что форма построения произведения, его стилистика, фразеология и, нередко, символика и термины воспроизводят образцы, характерные для буддийских сочинений соответствующего содержания, которые были в ходу в Восточном Туркестане в рассматриваемый период. Эти сочинения представляли собой обращение к божествам с покаянием и молитвой об отпущении грехов и в тюркской версии были известны под названием *kšanti qil'uluq nom* «Книга для покаяния»<sup>11</sup>. Они имели ярко выраженную ритмическую структуру, в немалой степени обусловленную тем, что признание в грехах было сопряжено с особым ритуалом, предполагавшим рецитирование текста. В основе этого ритуала, как замечено исследователями, лежало представление о том,

<sup>6</sup> Meynard – Courteille, 1861, I, 288.

<sup>7</sup> Бартольд, 1968, 55.

<sup>8</sup> Asmussen, 1965, 148.

<sup>9</sup> Orkun, 1981, II, 41 (233).

<sup>10</sup> Radloff, 1909, III–IV; см. также: Бартольд, 1968, 57.

<sup>11</sup> Röhrborn, 1971, 7.



что избавление от грехов (страданий) происходит во время рецитации текста<sup>12</sup>. Следуя буддийскому же образцу, в качестве организующей основы манихейства в сочинении провозглашена триада *tngrī – nom – quvraγ* (Бог – Учение – община), являющаяся аналогом буддийского *buddha – dharma – samgha* (Будда – Учение – община)<sup>13</sup>, термин *burxanlar* «будды» используется в тексте для обозначения как самого Мани, так и следующих за ним глав манихейской церкви и т. п. Но за этим внешним буддийским антуражем скрывается настойчивое и целенаправленное стремление к продвижению своей религии. В этом отношении рассматриваемый текст может служить наглядной иллюстрацией того, насколько искусно манихеи могли адаптировать свои религиозные взгляды к местным условиям в целях более успешного распространения своего учения. Проявлением мимикрии манихейства по отношению к буддизму, по всей видимости, является отождествление Мани с Майтреей в тот период, когда в Восточном Туркестане получил широкое распространение культ Майтреи<sup>14</sup>

В колофоне к одному из манихейских текстов, фрагменты которого в свое время были обнаружены в Восточном Туркестане и опубликованы А. фон Лекоком<sup>15</sup>, помимо прочих сведений содержится упоминание о «слове» (речи, проповеди?), произнесенном «в Отюкене»<sup>16</sup> в конце VIII в. видным манихейским иерархом (магистаком)<sup>17</sup>, имевшим титул *tngrī m(a)r niv mani m(a)xistak*:

13. *ymä tngrī mani burxan*

14. *tngrī yér-ingärü barduqinta*

15. *kin béš yüz artuqı äki-i*

16. *ot'uz-unč laγz-ın yil-qa*

17. *ötükäntäki nom ul-'uγı*

18. *tükäl erdämlig y(a)rl-aγ- qančuči*

19. *bil-gä b(e)g tngrī m(a)r niv mani*

20. *m(a)xi-stakk ay-γ'ın bu äki...*

«По прошествии пятисот двадцати двух лет после того, как божественный будда Мани ушел в землю богов, слово пребывавшего в Отюкене великого в учении, совершенного в добродетели, милосердного (~сострадательного), мудрого бека Тенгри (~божественного) Мар Нив Мани магистака эти два ...».

В другом манихейском тексте из Восточного Туркестана содержится легенда о принятии манихейства в Уйгурском каганате<sup>18</sup>. Эти тексты по меньшей мере свидетельствуют о том, что уже в Восточном Туркестане, по прошествии около трех веков, манихеи настойчиво апеллировали к своему былому влиянию в

<sup>12</sup> Asmussen, 1965, 154; Röhrborn, 1971, 8.

<sup>13</sup> Asmussen, 1965, 227, примечание 262-263.

<sup>14</sup> См., например: Klimkeit, 1987, 58–75; Kasai, 2004, 16; Хосроев, 2007, 115, прим. 539.

<sup>15</sup> Le Coq 1911, 12 (13-20).

<sup>16</sup> Отюкен — название местности на Хангайском нагорье в Западной Монголии, где находилась резиденция тюркских (после 745 года уйгурских) каганов.

<sup>17</sup> *māxistak* (ср.-перс. *māxystg* [mahistag]; см. DictMT II, 228) «пресвитер» — третья (после «учителей» и «епископов») ступень в иерархии манихейской церкви (см. ниже: комм. XIV).

<sup>18</sup> Bang – v. Gabain 1929/1930, II, 6-10.



Уйгурском каганате, очевидно, с целью как-то сохранить свои позиции в условиях активного распространения в этом регионе других религий.

### Текст. Общие сведения

Публикуемый текст состоит из пятнадцати однотипных разделов и заключительной части. Каждый из разделов посвящен одному из видов прегрешений, начинается с обращения к Богу (*ingrim*) и завершается обращением к нему же с мольбой об освобождении от греха и краткой ираноязычной формулой *man(a)star hürz-a* «Прости мой грех!». Отдельные сегменты (звенья) внутри разделов заканчиваются одним и тем же общим элементом *ersär*, способствующим созданию эффекта параллелизма звеньев, последовательный повтор которых не мог не приводить к усилению экспрессии в процессе рецитации текста.

Текст памятника составлен на стандартном тюркском языке, характерном для восточнотуркестанских литературных произведений X–XI вв.; тем не менее в нем имеются, хотя и незначительные, но отклонения от стандарта. Так, например, показатель винительного падежа при твердоряльных основах представлен с широким гласным в его составе: *tünl(i)yaγ* (36) *tural(i)yaγ* (36), в отличие от типической для текстов указанного круга формы *tünl(i)γγ*, *tural(i)γγ*. Отступлением от нормы является также передача слова со значением «грех» в форме *suu* вместо более употребительного в тот период его графического отражения в форме *tsuu*. Деепричастная форма *tébän* от глагола *té-* «сказать» употребляется в роли служебного слова, соединяющего зависимые предложения с главным и др.

Расхождения в списках текста из Британского музея и из собрания рукописей СПбФ ИВ РАН незначительны, но в некоторых случаях они имеют существенное значение для интерпретации текста. Так, из двух вариантов фразы: *nečä éväk urunčaq yéd(i)m(i)z ersär* (из списка Британского музея, стк. 112-113) и *nečä éväk kiši urunčaqin yédim(i)z ersär* (из петербургского списка, стк. 49), содержание фразы в последнем выражено несомненно более точно и определенно.

### Предыдущие публикации текста

Первая публикация петербургского списка памятника была осуществлена академиком Василием Васильевичем Радловым (1837–1918)<sup>19</sup>. Его публикация содержала текст сочинения, воспроизведенный наборным уйгурским шрифтом, перевод на немецкий язык, примечания и факсимиле 144-160 строк оригинала. Публикацией В. В. Радлова, содержавшей детальный многосторонний анализ текста, была заложена надежная основа для дальнейших исследований текста. Позднее в России (СССР) сочинение издавалось дважды. С. Е. Малов включил его в состав своего фундаментального пособия для изучения древних тюркских письменных памятников<sup>20</sup>, где были представлены наборное воспроизведение 32-160 строк рукописи, латинская их транскрипция, русский перевод и примечания. В соответствии с характером данного издания С. Е. Малов в целом воспроизвел интерпретацию

<sup>19</sup> Radloff, 1909.

<sup>20</sup> Малов, 1951, 108-128.



В. В. Радлова лишь с незначительными коррективами. В осуществленной позднее публикации Л. В. Дмитриевой была сделана попытка составить сводный текст памятника на основе трех его списков<sup>21</sup>. Но следует заметить, что в результате этой публикации не только не был достигнут сколько-нибудь заметный успех в деле дальнейшего изучения памятника, но в некоторых отношениях она явилась шагом назад в сравнении с публикациями предшественников. Подлинным прорывом в исследовании памятника явилась работа Йеса П. Асмуссена<sup>22</sup>, основанная на данных широкого круга самых разнообразных источников, относящихся к данной тематике.

Хуастванифт — уникальный во многих отношениях памятник, содержащий элементы мифологии и понятийной системы религии, сыгравшей в свое время существенную роль в формировании идеологии и политики в ряде стран Евразии. Целью настоящей публикации является попытка представить интерпретацию тюркской версии памятника на основе новых достижений в области изучения соответствующего круга источников.

### Графические особенности текста

Рукописный текст памятника, хранящийся в собрании СПб ИВР РАН, составлен на основе так называемого уйгурского письма. Нормы графики и орфографии в тексте в общих чертах совпадают с нормами, характерными для уйгурографических восточнотуркестанских текстов X–XI вв.

В соответствии с принятыми в тексте нормами графики:

1. Сверхкраткие гласные *i/i* в аффиксах не обозначаются: *tin(i)γ* (36), *tural(i)γ* (36), *qorqūd(i)m(i)z* (36), *qovlad(i)m(i)z* (45) и др. Отступления от этой нормы являются редкими и случайными исключениями из правила: *yedim(i)z* (46), *söz-lädim(i)z* (46).

2. В первых закрытых слогах с сонорными и плавными согласными в ауслауте широкие нелабиализованные гласные графически не обозначаются: *t(e)ngri*, *y(a)ruq*, *y(a)vlaq* и др.

3. Мягкорядные лабиализованные гласные *ö//ü*, передаваемые в письме двойным знаком *WY*, в основах, имеющих в своем составе знак *K*, обозначаются одним знаком *W* (*KWNGWL* = *köngül* (46), *YWKWNC* = *yükünč* (57), *KWCLWK* = *küčlüg* (78) и др.), за исключением некоторых односложных основ, в которых этот звук в том же окружении передается обычным двойным знаком (*kün* > *KWYN* (49), *kör* > *KWYR* (91) и др.).

4. Звуки *q* и *γ(x)* различаются; глухой (сильный) согласный *q* выделяется с помощью двух диакритических точек сверху (слева) от знака *Q*; наряду с тем в тексте встречаются случаи чередования и того и другого знака в идентичной позиции: *tamqa* (80, 81) и *tamχala-* (79).

5. Звуки *v* и *y* передаются в письме с помощью одного и того же знака *Y*.

6. *s* и *š* графически не различаются.

7. Алиф и *n* различаются лишь незначительным изменением конфигурации одного и того же знака («зубца»).

---

<sup>21</sup> Дмитриева, 1963, 214–232.

<sup>22</sup> Asmussen, 1965.



Лабияльная гармония гласных последовательно отражена графически: *urtumuz* (37), *boltumuz* (39), хотя встречаются нередко случаи нарушения этого правила: *qorʻitd(i)m(i)z* (36) и др.

Знак *é* в транскрипции обозначает более закрытый аллофон переднерядной гласной фонемы *e*.

Знаки препинания в форме двух точек (штрихов) выделены красной тушью и отделяют предложения (в том числе и зависимые), а также некоторые словосочетания, имеющие относительно завершенную структуру, как, например, глагольные имена с их зависимыми элементами. Но строгой последовательности в применении знаков препинания не наблюдается.

Шифр хранения рукописи — SI D1 (SI 3159). Согласно сообщению *В. В. Радлова*, рукопись вместе с некоторыми другими письменными памятниками из Турфана была передана в «Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии» консулом *А. В. Дьяковым*<sup>23</sup>.

### **Внешние данные рукописи**

Текст сочинения записан на бумаге и оформлен в виде свитка, размеры сохранившейся части которой составляют 255 x 30,5 см (склеена из листов длиной 46 см). Ширина рамки около 28 см. Бумага тонкой выработки, шлифованная, белая, слегка потемневшая от времени, верже (4 линии в 1 см). Имя переписчика (создателя?) текста (Бютюрмиш Тархан) и название сочинения приведены в конце текста и выделены красной тушью. Письмо классическое книжное, раннего периода (X–XI вв.).

Рукопись не датирована, но характер письма, как один из наиболее показательных признаков, позволяет отнести текст скорее к XI в.

---

<sup>23</sup> Radloff, 1909, I.



*Genit*

24 X 1909

1909. № 1682.

**CHUASTUANIT,**  
**DAS BUSSGEBET DER MANICHÄER.**

Herausgegeben und übersetzt

VON

**W. Radloff.**



**ST. PETERSBURG.**

**BUCHDRUCKEREI DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.**

Wass. Ostr., 9 Lin., № 12.

**1909.**

*913*

## Транскрипция текста

1. [kün ay tngri ol : béš tngriḡ bošu]yalı y(a)ruqy
2. [q(a)ray ad(i)ryalı tegrä tolı] tegz-inür tört bulu[ngury]
3. [yarutır tngriḡm södä berü bi]lmätin kün ay tngrikä iki
4. [yaruq ordu içrä oluruḡma tngri]i-lärkä nečä yaz-(i)nt(i)m(i)z ersär
5. [ymä kertü erklig küčlüḡ tngri] tépän kértgünmäd(i)m(i)z ersär :
6. [nečä üküš yavlaq ču]ıvu sav söz-läd(i)m(i)z ersär : ymä kün ay
7. [ölür téd(i)m(i)z ersär : er]ks(i)z(i)n toḡar batar erki [bar ersär]
8. [toḡmaz-un tédim(i)z ers]är : k(e)ntü öz-ümüz-ni күntä ay-da
9. [öngi-]biz tédim(i)z ersär : bu ikinti bilmätin yaz-(i)nm(i)š [yaz-uquḡ]
10. [bošunu ötünür-biz : man(a)star xır]z-a :: üçünč ymä béš
11. [tngri]ikä : [xormuzta tngri oḡlanıḡa] : bir tıntura tngri :
12. ikinti yél tngri : [üčünč y(a)ruq] tngri : törtünč suv tngri :
13. béšinč oot tngri : sön yeqlügün süngüşüp bal(i)qduqın
14. üçün qar(a)qa qatıtuqın üçün tngri yéringärü baru
15. umatın bu yérdä erür : üz-ä on qat kök asra
16. sekiz qat yér béš tngri üçün turur : qamaḡ yér üz-äki-i-
17. -ning [qutı qıvı öngi mengiz-i] : öz-i öz-üti küči y(a)ruqı
18. töz-i yiltiz-i béš tngri ol : tngriḡm södä berü béš tngriḡ
19. bilmätin ay(i)ḡ y(a)vlaq bil[i]ḡin nečä sidim(i)z b(e)rtd(i)m(i)z ersär :
20. tört y(e)ḡ(i)rmi türlüg baş qılt(i)m(i)z ersär : on yılan başl(i)ḡ
21. erngäkin iki qırq tišin tirig öz-üg aš içkü
22. [tngri]ḡ nečä açıtd(i)m(i)z aḡrıtd(i)m(i)z ersär : quruḡ öl yérkä
23. béš türlüg tınl(i)ḡ-qa : béš türlüg otqa iḡaçqa
24. nečä yaz-(i)nt(i)m(i)z ersär : [emti] tngriḡm yaz-uqda bošunu ötünür-
25. -biz : man(a)star xırz-a :: törtünč söki tngri
26. y(a)lavači burxan-larqa buyanči böḡtäḡči arıḡ dintar-larqa
27. bilmätin nečä yaz-(i)nt(i)m(i)z ersär : ymä kértü tngri yalavači<sup>24</sup> burxan
28. tépän edḡü qılınčl(i)ḡ arıḡ dintar tép kértgünmäd(i)m(i)z ersär : tngri
29. nomın söz-läsär biligsiz-in utru öz-näd(i)m(i)z ersär : nomuy
30. törüg yadturmatın tıdt(i)m(i)z ersär : tngriḡm emti ökünürbiz
31. yaz-uqda bošunu öt[ünür]-biz : man(a)star xırz-a :: béšinč
32. béš türlüg tınl(i)ḡ-qa : bir ymä iki adaql(i)ḡ kiši-kä ikinti
33. tört butluḡ tınl(i)ḡ-qa : üçünč uçuḡma tınl(i)ḡ-qa :
34. törtünč suv içräki tınl(i)ḡ-qa : béšinč yérdäki bayrın
35. yorıḡma tınl(i)ḡ-qa : södä berü tngriḡm bu béš türlüg
36. tınl(i)ḡay tural(i)ḡay uluḡqa kičigkätäḡi nečä qorqıtd(i)m(i)z
37. ürkitd(i)m(i)z ersär : nečä [urtu]muz yontumuz ersär : nečä açıtd(i)m(i)z
38. aḡrıtd(i)m(i)z ersär : nečä ölürdümüz ersär : munča tınl(i)ḡ-qa
39. tural(i)ḡ-qa öz ötägči<sup>25</sup> boltumuz : tngriḡm emti yaz-uqda

<sup>24</sup> Ср. стк. 26 – y(a)lavači

<sup>25</sup> ötäḡči — имя деятеля, образованное от слова ötäḡ «возмещение долга», восходящего к основе ötä- «погашать, возмещать долг».



40. boşunu ötünür-biz : man(a)star xîrz-a : altinç ymä
41. tngrim södä berü : saqinçin söz-in qilinçin on
42. türlüq suy<sup>26</sup> yaz-uq qilt(i)m(i)z ersär : neçä igi-d igdäd(i)m(i)z
43. ersär : ymä neçä igdäyü antiqd(i)m(i)z ersär : neçä igi-d
44. kişi tanuqı boltumuz [er]sär : ymä yaz-uqsuz kişig neçä
45. qovlad(i)m(i)z ersär : ymä sav élitip sav kelürüp kişig neçä
46. kéksürü söz-lädim(i)z ersär : köngülin biligin artatd(i)m(i)z ersär
47. neçä yilvi yilviläd(i)m(i)z ersär : ymä neçä üküş tınl(i)γay
48. tural(i)γay ölürdümüz ersär : neçä t(e)vläd(i)m(i)z kürläd(i)m(i)z ersär :
49. neçä éväk kişi urunçaqın yédim(i)z ersär : kün ay tngri
50. taplamaz işig neçä işläd(i)m(i)z ersär : ymä ilki öz-ün
51. bu öz-ün : uz-untonluγ urı-lar öz bolup neçä yaz-(i)nt(i)m(i)z
52. yangilt(i)m(i)z ersär : munça üküş tınl(i)γ-qa neçä üz buz
53. qilt(i)m(i)z ersär : tngrim emti bu on türlüq yaz-uqda
54. boşunu ötünür-biz : man(a)star xîrz-a : yétinç
55. ymä södä berü iki aγuluγ yol başınga tamu qap(i)γınga
56. az-γuruγlı yol-qa kim tésär bir igi-d nomuγ törüg
57. tutuγma ikinti ymä yekkä içkakkä tngri tépän yükünç
58. yükünügmä södä berü tngrim kértü tngri arıγ nomuγ
59. bilmätin uqmatın burxanlar arıγ dintar-lar nomlasar
60. kértgünmädin tetrü yana igdäyü tngriçi-m(ä)n nomçi-m(ä)n
61. tégmägä artız-ıp anıng savın alıp neçä yangılu baçay
62. baçad(i)m(i)z ersär : neçä yangılu yüküntümüz ersär : neçä
63. buşi bérđ(i)m(i)z ersär : ymä buyan bögtäg qılur-biz tép yangılu
64. neçä ay(i)γ qilinç qilt(i)m(i)z ersär : ymä yekkä içkakkä
65. tngri tépän tınl(i)γay tural(i)γay ölürup yüküntümüz ersär : ymä
66. burxan tépän igid nomqa tapınt(i)m(i)z uduntumuz ersär :
67. qut qolu yüküntümüz ersär : tngrikä yaz-ınıp yekkä
68. tapınt(i)m(i)z ersär : tngrim emti ökünürbiz : yaz-uqda boşunu
69. ötünürbiz : man(a)star xîrz-a : : sekiz-inç kértü
70. tngri arıγ nomuγ biltügümüz-dä berü : iki yiltiz-ig<sup>27</sup> üç
71. üç<sup>28</sup> ödkı nomuγ bilt(i)m(i)z : y(a)ruq yiltiz-in tngri yérin
72. tünärig yiltiz-in tamu yérin bilt(i)m(i)z : yér tngri yoq
73. erkän öngrä ne bar ermiş tépän bilt(i)m(i)z : tngri yekli
74. nedä ötrü süngüşmiş y(a)ruqlı q(a)ralı q(a)ltı qatılmış yérig
75. tngri kim y(a)ratmış tépän bilt(i)m(i)z : ymä arqun yér
76. tngri nedä ötrü yoq bolγay : y(a)ruqlı q(a)ralı q(a)ltı adr(i)lγay
77. antada késrä ne bolγay tépän bilt(i)m(i)z : ez-rua tngrikä
78. kün ay tngri-kä : küçlüg tngri-kä : burxan-lar-qa :

<sup>26</sup> Форма *suy*, в отличие от более распространенной формы *tsuy*, встречается по большей части в текстах манихейского содержания.

<sup>27</sup> Начертание винительного падежа от слова *yiltiz* с переднерядным согласным в ауслауте в этом случае имеет место как в Санкт-Петербургском так и в Лондонском списках произведения.

<sup>28</sup> Вероятно, ошибка переписчика: слово *üç* написано два раза.



79. inant(i)m(i)z tayant(i)m(i)z n(i)yošak boltumuz : tört y(a)ruq tamğa
80. köngülümüz-dä tamqalad(i)m(i)z : bir ämranmaq ez-rua tngri
81. tamqası : ikinti kértgünm(ä)k kün ay tngri tamqası üčünč
82. qorqmaq beš tngri tamqası : törtünč bilgä bilig
83. burxanlar tamqası : tngrim biligim(i)z-ni köngülümüz-ni bu tört
84. türlüg tngri-lärdä ayt(i)m(i)z ersär : orninta qamšatd(i)m(i)z
85. ersär : tngri tamqası buz-ulti ersär : emti tngrim yaz-uqda
86. boşunu ötünür-biz : man(a)star xırz-a : : toquz-unč
87. on č(a)jšapt tutduqumuz-ta berü : üç ayz-ın üç
88. köngülin üç el(i)gin : bir qamağ öz-in tükäti tutmaq
89. k(e)rgäk erti : tngrim bilip bilmätin et'öz sevinčä
90. yorip y(a)vlaq eş tuš adaš qudaš savın alıp köngülin
91. körüp : yilqı-qa bar(i)m-qa bolup : az-u mungumuz taqım(i)z
92. tegip bu on č(a)jšapt(i)ğ sädim(i)z ersär : nečä eksüdümüz
93. k(e)rgät(i)m(i)z ersär : tngrim emti yaz-uqda boşunu ötünür-biz :
94. man(a)star xırz-a : : onunč künkä tört alqış
95. ez-rua tngri-kä : kün ay tngrikä küčlüg tngri-kä
96. burxan-lar-qa bir biligin arıy köngülin alqansıq
97. törü bar erti : ymä qurqmatın ermägürüp edgüti tükäti
98. alqanmad(i)m(i)z ersär : ymä alqanur erkän köngülümüz-ni
99. saqınčim(i)z-ni tngrigärü tutmad(i)m(i)z ersär : alqışim(i)z ötügümüz
100. tngrikä arıyın tegmädi ersär : ne yérdä tidinti tutuntı
101. ersär : emti tngrim yaz-uqda boşunu ötünür-biz : man(a)star
102. xırz-a : : bir y(e)g(i)rminč ymä yédi türlüg buši arıy
103. nomqa ančulasıq törü bar erti : ymä beš tngri y(a)ruqın
104. quvraty(a)li prišti-lar xroštag (QRWST'K) p(a)dvaxtag (PDW'QT'K)  
tngri : tngrigärü
105. bardači boşuntači beš tngri y(a)ruqın biz-ingärü k(e)lürdi ersär :
106. biz adruq adruq étip y(a)ratıp nomqa kigürsük törü
107. bar erti : az-u mung üçün az-u buši bérğäli qız-ğanıp
108. yéti türlüg buši arıy nomqa tükäti bérü unad(i)m(i)z ersär :
109. tngrigärü bardači boşuntači beš tngri y(a)ruqın evgä barqqa
110. badim(i)z ersär : ay(i)ğ qılınč(i)ğ kiši-kä y(a)vlaq t(i)nl(i)ğ-qa
111. tural(i)ğ-qa bér(i)m(i)z ersär : töktümüz saçt(i)m(i)z ersär : tngri
112. y(a)ruqın y(a)vlaq yérgärü itd(i)m(i)z ersär : emti tngrim yaz-uqda
113. boşunu ötünür-biz : man(a)star xırz-a : : iki y(e)girminč
114. bir yilqa elig kün arıy dintar-ča vusanti olursuq
115. törü bar erti : arıy baçay baçap tngrikä ančulasıq
116. k(e)rgäk erti : ymä evbarq tutduq üçün yilqı-qa
117. bar(i)m-qa bolup : az-u mungumuz taqım(i)z tegip : ymä todunčsuz
118. uvutsuz suq yek üçün : ymä qorqunčsuz köngülümüz
119. üçün erinip ermägürüp erkligin erksiz-in baçay sädim(i)z
120. ersär : ymä baçay oluruq edgüti nomča törüčä baçamad(i)m(i)z
121. ersär : emti tngrim yaz-uqda boşunu ötünür-biz : man(a)star
122. xırz-a : : üç y(e)g(i)rminč ay tngri künin sayu



123. tngri-kä nomqa arıy dintar-larqa suyumuz-nı yaz-uqumuz-nı
124. boşuyu ötünmäk k(e)rgäk erti : ymä erkligin erksiz-in
125. erinip ermägürüp işkä ködüg-kä tıltanıp : yaz-uqda
126. boşunyalı barmad(i)m(i)z ersär : emti tngrim yaz-uqda boşunu
127. ötünür-biz : man(a)star xırz-a :: tört y(e)g(i)rminç
128. bir yılqa yéti yémki (YYMKY) olursuq törü bar erti : bir ay
129. č(a)ğşapt tutmaq k(e)rgäk erti : ymä çaydanta yémki olurup
130. baçağ baçap tngri burxan-qa bir biligin köngültä baru
131. bir yılqı yaz-uqumuz-nı boşuyu qolmaq k(e)rgäk erti : tngrim
132. yéti yémki tükäti oluru umad(i)m(i)z ersär : bir ayqı č(a)ğşapt(i)ğ
133. edgüti ariti tutu umad(i)m(i)z ersär : bir yılqı yaz-uqumuz-nı
134. bir biligin köngültä baru boşuyu qolmad(i)m(i)z ersär : neçä
135. eksük k(e)rgäk boltı ersär : emti tngrim yaz-uqda boşunu
136. ötünür-biz : man(a)star xırz-a :: bés y(e)g(i)rminç kün
137. sayu neçä y(a)vlaq saqınç saqınur-biz : neçä söz-lämäsig
138. irinçülüg söz : söz-läyür-biz : neçä işlämäsig irinçülüg
139. iş işläyür-biz : ay(i)ğ qılınçqa irinçükä k(e)ntü öz-ümüz-ni
140. emgätür-biz : ymä künkä aşadırumuz bés tngri y(a)ruqı k(e)ntü
141. öz-ümüz öz-ütümüz todunçsuz uvutsuz suq yäk seviginçä
142. yorıduq üçün y(a)vlaq yérgärü barır : anı üçün tngrim
143. qop yaz-uqda boşunu ötünür-biz : man(a)star xırz-a ::
144. tngrim eksüklüg yaz-uqluğ-biz : ötäğçi bérinçi-biz todunçsuz
145. uvutsuz suq yäk üçün saqınçin söz-in qılınçin
146. ymä köz-in körüp qulqaqın eşidip tilin söz-läp el(i)gin
147. sunup : adaqın yorıp : ürgä üz-üksüz emgätir-biz :
148. bés tngri y(a)ruqın quruğ öl yérgä bés türlüg tınl(i)ğay
149. bés türlüg otuğ iğaçığ : ymä eksüklüg yaz-uqluğ-biz :
150. on č(a)ğşapt-qa : yéti buşı-qa üç tamğaqa n(i)ğoşak
151. atın tutar-biz : qılınçin qılu umaz-biz : ymä y(a)ruq
152. tngri-lärkä arıy nomqa tngriçi nomçi arıy dintar-lar-qa
153. neçä yaz-(i)nt(i)m(i)z yangilt(i)m(i)z ersär : ymä tngri aymış ötä
154. biligçä yorımad(i)m(i)z ersär : tngri-lär köngülin b(e)rtd(i)m(i)z ersär
155. ymä yémki vusanti alqış č(a)ğşapt nomça törüçä tutu
156. umad(i)m(i)z ersär : neçä eksütümüz k(e)rgät(i)m(i)z ersär : kün sayu
157. ay sayu suy yaz-uq qılur-biz : y(a)ruq tngri-lärkä nom
158. qutınga arıy dintar-lar-qa suyda yaz-uqda boşunu
159. ötünür-biz : man(a)star xırz-a :: bütürmiş t(a)rxan
160. tükädi n(i)ğoşaklar-ning suyın yaz-uqın öküngü xuastuanvt

## Перевод

<sup>i</sup> (1-3) [воротами] является Божество Солнце и Луна<sup>ii</sup>. Для того, чтобы освободить Пять божеств<sup>iii</sup> и разделить Свет и Тьму<sup>iv</sup>, оно делает полный обход вокруг и освещает четыре стороны (букв. угла) света.

(3-10) О, мой Бог, если мы когда-либо, не ведая, заблуждались в отношении Божества Солнце и Луна, божеств, находящихся в двух [Светлых дворцах]<sup>v</sup>, и если мы не уверовали в них, признав их истинными, могучими и сильными божествами, если мы говорили [о них] много скверных и недостойных слов, если мы говорили, что Солнце и Луна перестанут существовать, что они восходят и заходят, не имея воли, что, если они обладают волей, пусть не восходят; если мы говорили о самих себе, что мы иное, чем Солнце и Луна, мы просим об освобождении от этого второго, по неведению совершенного греха. Прости мой грех!

(10-18) **Третье.** Из-за того, что против Пяти божеств — сыновей<sup>vi</sup> бога Хормузты (~Индры)<sup>vii</sup>, первым из которых является божество Эфир, вторым – божество Ветер, третьим – божество Свет, четвертым – божество Вода, пятым – божество Огонь, некогда воевали скопищем<sup>29</sup> демоны<sup>viii</sup>, и Пять божеств были изранены (*hend.*), они смешались с Тьмой<sup>ix</sup>, не смогли достичь земли Богов<sup>x</sup> и пребывают на этой земле. Десять ярусов неба вверху и восемь ярусов земли внизу<sup>xi</sup> существуют благодаря Пяти божествам<sup>xii</sup>. Благоденствие (~счастье) и удачу, цвет и образ, субстанцию и сущность, силу и свет, корень и основу всего сущего на этой земле составляют Пять божеств.

(18-25) О, мой Бог, если мы когда-либо, не ведая, в силу порочных и дурных знаний, разрушали и терзали Пять божеств и наносили им четырнадцать видов ущерба (букв. ранений), если мы с помощью десяти змеиноголовых пальцев и тридцати двух зубов как-либо причиняли страдания и боль живым существам и божеству, [дающему] пищу и питье, если мы как-либо грешили против сухой и сырой земли, против пяти видов живых существ и пяти видов трав и деревьев, ныне мы, мой Бог, просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(25-31) **Четвертое.** Если мы, не ведая, заблуждаясь относительно будд, являющихся посланниками Бога<sup>xiii</sup>, и чистых, благодетельных и приводящих к мудрости избранных<sup>xiv</sup>, и не уверовали в них, признав их истинными буддами, посланниками Бога, и чистыми избранными, если мы, когда они излагали учение<sup>xv</sup>, противоречили [им], если мы сдерживали [их], не давая распространять учение и предписания, ныне мы, мой Бог, раскаиваемся и просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

---

<sup>29</sup> В предложении: *béš [tngr]ikā <...> yeklügün süngüşüp bal(i)qduqin ücün* (стк. 10–14: «Из-за того, что против Пяти божеств <...> воевали (и сражались) скопищем демоны...») словоформа *yeklügün*, выполняющая роль субъекта предложения, состоит из основы *yek* («демон») + *-lüg-* (словообразовательный формант, несущий значение «собираательной множественности», «скопления, избытия»: Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология. М., 1988, 14, 19) + *-ün* (инструментальный падеж). Подобная структура субъекта предложения допускает представленную в данном случае интерпретацию.



(31-40) **Пятое.** Если пяти видам живых существ, во-первых, двуногим людям, во-вторых, живым существам о четырех ногах, в-третьих, летающим живым существам, в четвертых, живым существам, [обитающим] в воде, в-пятых, живым существам, ползающим (*букв. передвигающимся на брюхе*) по земле, мой Бог, если когда-либо этим пяти видам живых и живущих существ от велика до мала мы как-либо причиняли страх и боязнь, били и бичевали<sup>30</sup> [их], доставляли [им] мучения и боль, как-либо губили [их], то для стольких живых и живущих существ мы стали теми, кто должен [восполнить им] жизнь, и ныне, мой Бог, мы просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(40-54) **Шестое.** А также, мой Бог, если мы когда-либо мысленно, словами, делами, совершали десять видов греховных деяний<sup>xvi</sup> (*hend.*), если мы как-либо распространяли ложь, если мы давали ложную клятву, если мы выступали свидетелями лгущего человека, также если мы как-либо преследовали безгрешного (~невинного) человека, если мы разносили пересуды<sup>31</sup> и отзывались о человеке неприязненно и [тем] разрушали его разум и знания, если мы как-либо прибегали к колдовству, а также если мы губили во множестве живых и живущих существ, если мы как-либо хитрили и обманывали, если мы пользовались залогом человека, стесненного во времени (*букв. спешащего человека*), если мы как-либо совершали поступки негодные Божеству Солнце и Луна, также если мы как-либо [в нашем] прежнем и нынешнем состоянии (*букв. прежней сущности и нынешней сущности*)<sup>32</sup>, когда юноши в длиннополых [одеждах], становятся [самостоятельными] существами, заблуждались и ошибались, если каким-либо образом столь многим живым существам приносили зло (*hend.*), то, мой Бог, ныне мы просим об освобождении от этих десяти видов прегрешений. Прости мой грех!

(54-69) **Седьмое.** Если спросят, кто изначально (*букв. с прежних времен*) [обречен] на то, чтобы ступить на начало двух ядоносных путей и на стезю, ведущую к воротам ада, то это, во-первых, тот, кто придерживается ложных учения и предписаний; во-вторых тот, кто поклоняется демонам и вампирам, считая их божествами. Мой Бог, если мы когда-либо, не зная и не постигнув истинного Бога и чистое учение, и не веруя, когда проповедуют будды и чистые избранные<sup>xvii</sup>, следуя за теми, кто превратно и ложно называют себя служителями Бога и учения, и вняв их словам, если мы как-либо ошибочно держали пост, ошибочно поклонялись, ошибочно делали пожертвования<sup>xviii</sup>, а также если мы как-либо, полагая, что совершаем благодетельные<sup>33</sup> и спасительные (~мудрые)<sup>34</sup> поступки, совершали дурные поступки, также если мы поклонялись демонам и вампирам, считая их божествами и убивая (~принося в жертву) живых и живущих существ, также если

---

<sup>30</sup> уоп- «стегать, бичевать», ср. казахск. *жондау* «бить по спине» (Казахско-русский словарь, Алма-Ата, 1954, с. 177; уоп- «тесать, строгать» (МК 193).

<sup>31</sup> Ср. келер кетер сѓз «разговоры о том о сем» (Киргизско-русский словарь, М, 1965, с. 658).

<sup>32</sup> Имеется ввиду состояние до и после принятия манихейства (См. Asmussen, с. 218, примечание 116-117).

<sup>33</sup> *byuan* (*санскр. पुण्य*) «благодетельное, добродетельный поступок».

<sup>34</sup> *bögtäg* – слово однокоренное с *bögi* «мудрый»; здесь употреблено в религиозном (буддийском) терминологическом значении «ведущий к обретению истинного знания, к прозрению».



мы, считая истинным (букв. буддой)<sup>35</sup>, чтили и следовали ложному учению<sup>xix</sup>, поклонялись (ему), прося о благоденствии (~удаче, счастье), заблуждались в отношении Бога и воздавали почести демону<sup>xx</sup>, то ныне, мой Бог, мы раскаиваемся и просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(69-86) **Восьмое.** С тех пор как мы познали истинного Бога и чистое учение, мы узнали о Двух началах (~основах) и об учении о Трех временах<sup>xxi</sup>; мы узнали о Светлом начале и божественной стране и о Темном начале и стране преисподней; также мы узнали о том, что было раньше, когда не существовали земля и небо, мы узнали о том, вследствие чего сразились боги и демоны, каким образом смешались Свет и Тьма, и кто создал землю и небо, а также о том, вследствие чего в будущем<sup>36</sup> исчезнут земля и небо, каким образом разделятся Свет и Тьма, и что произойдет после этого<sup>xxii</sup>. Мы уверовали и положились на Бога Зервана<sup>xxiii</sup> (~Брахму), на Божество Солнце и Луна, на могущественного Бога и на будд<sup>xxiv</sup>. Мы стали «слушателями»<sup>xxv</sup> и четыре светлых знака отпечатали в своем сердце (~сознании). Первый из них – любовь, знак бога Зервана (~Брахмы); второй – вера, знак Божества Солнце и Луна; третий – страх, знак Пяти божеств; четвертый – мудрость, знак будд<sup>xxvi</sup>. О, мой Бог, если наш разум и наши сердца мы отстранили от этих четырех видов божеств, сдвинули их с места и божественные знаки разрушились, ныне мы, мой Бог, просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(86-94) **Девятое.** С тех пор как мы придерживаемся десяти заповедей<sup>xxvii</sup>, нужно было соблюдать [их] в полной мере, три — устами, три — сердцем (~сознанием), три — руками и одну — всем существом<sup>xxviii</sup>. Мой Бог, если мы, ведая и не ведая, следуя влечениям плоти, вняв словам дурных компаньонов (*hend.*) и приятелей (*hend.*), воспринимая (букв. видя) [окружающее] через их сознание, предавшись скоту и имуществу, или [от того, что] нас постигли трудности и [была] нужда мы нарушали эти десять заповедей, если допускали изьяны и несовершенства<sup>37</sup> [в их исполнении], ныне мы, мой Бог, просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(94-102) **Десятое.** Существовало такое предписание, чтобы четырежды в день воздавать хвалу<sup>xxix</sup> Богу Зервану (~Брахме), Божеству Солнце и Луна, могущественному Богу и буддам с единым знанием<sup>38</sup> и чистой душой<sup>xxx</sup>. Если мы, не страшась, и по нерадивости не воздавали хвалу надлежащим образом (букв. хорошо) и в полной мере, а также если мы, когда воздавали хвалу, не направляли свое сознание и мысли на Бога, и наши прославление и обращение не достигли Бога чистыми и где-то встретили препятствие и помехи, ныне мы, мой Бог, просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

---

<sup>35</sup> В данном случае имеет место окказиональное значение слова *burxan* (< *buddha* «достигший совершенного знания истины»: Monier-Williams, 1899, 733), детерминированное построением периода, в звеньях которого последовательно выдержана оппозиция «добро — зло», «истинное — ложное».

<sup>36</sup> *arqun* «в будущем» (МК 67).

<sup>37</sup> *eksütümüz kergätimiz* – глагольные формы, однокоренные с именами *eksük kergäk* «изьян, недостаток», встречающимися в текстах чаще всего в форме устойчивого парного словосочетания.

<sup>38</sup> Т. е. со знанием учения Мани.



(102-113) **Одиннадцатое.** Также было предписание – преподнести семь видов пожертвований<sup>xxxii</sup> для Святого учения, и было предписание, чтобы, если ангелы, собирающие свет Пяти божеств и божеств Хрёштаг и Падвахтаг<sup>xxxii</sup>, доставят к нам направляющийся к Богу и освобождающийся свет Пяти божеств, мы разными способами воссоздали и настроили его и привнесли в учение. Но если из-за трудностей, или поспешили, мы не смогли принести полностью семь видов пожертвований Учению, если направляющийся к Богу и освобождающийся свет Пяти божеств мы привязали к дому и двору и отдали его человеку дурно поступающему и скверным живым и живущим существам, разлили и рассеяли, и [этот] божественный свет направили в дурное место, мой Бог, ныне мы просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(113-122) **Двенадцатое.** Было предписание, чтобы пятьдесят дней в году держать *vusanti*<sup>xxxiii</sup> наподобие чистых избранных<sup>xxxiv</sup>; соблюдая чистый пост<sup>xxxv</sup>, нужно было приносить воздаяния Богу. Если же мы, для того чтобы содержать (букв. держать) дом и двор, предавшись (~став приверженными) скоту и имуществу, или из-за того, что нас постигли трудности и [была] нужда, а также из-за ненасытного, бесстыдного и алчного демона и нашего, лишённого страха [перед возмездием] сознания, проявляя лень и нерадивость, вольно или невольно нарушали пост, или же, соблюдая пост, мы не постылись как положено (букв. хорошо) по Учению и предписаниям, ныне мы, мой Бог, просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(122-127) **Тринадцатое.** Было необходимо в каждый из дней Божества Луна молить Бога, Учение и чистых избранных<sup>39</sup> об освобождении от наших грехов и заблуждений<sup>xxxvi</sup>. Если же мы, вольно или невольно, проявляя лень и нерадивость, ссылаясь на дела и работу, не ходили за тем, чтобы освободиться от греха, ныне мы, мой Бог, просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(127-136) **Четырнадцатое.** Было такое предписание, чтобы семь раз в году проводить (букв. отсидеть) *yemki*<sup>xxxvii</sup> и нужно было один месяц в году соблюдать обет (относительно поста)<sup>xxxviii</sup>, а также нужно было провести (букв. сидеть) *yemki* при Чайдане<sup>xxxix</sup>, держать пост и, пойдя с сердцем (~сознанием), (несущим) одно знание, просить божественного будду об освобождении от грехов, (совершенных) в течение года<sup>xl</sup>. Мой Бог, если мы не смогли провести полностью семь *yemki*, если мы не смогли соблюсти должным образом (букв. хорошо), в полной мере и чисто (~без нарушений) месячный обет, {а также если мы не смогли соблюсти должным образом (букв. хорошо) в соответствии с Учением и предписанием при Чайдане<sup>xli</sup> *yemki*}<sup>xlii</sup>, если мы, пойдя с сердцем (~с сознанием), (несущим) одно знание, не просили об освобождении от грехов, (совершенных) в течение года, если были какие-либо изъяны и недостатки (в исполнении этих предписаний), мой Бог, ныне мы просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(136-143) **Пятнадцатое.** Сколько дурных мыслей возникает в нас ежедневно, сколько мы произносим отталкивающих слов, которые не следует произносить, сколько мы совершаем поступков, которые не следует совершать!

---

<sup>39</sup> Терминологическое сочетание *tngrī nom aṅṅ dīntar* «Бог, Учение, чистые избранные», как справедливо замечено Асмуссеном, является аналогом буддийской триады *buddha, dharma, samgha* «Будда, закон (Будды), община» (Asmussen, с. 227, прим. 262-263).



Дурным поступкам, грехам мы позволяем обрекать нас на муки! А также из-за того, что мы сами своим существом поступаем в угоду (*букв.* на радость) ненасытным, бесстыдным, алчным демонам, то свет Пяти божеств, вкушаемый нами в течение дня, направляется в дурное место. Поэтому, мой Бог, мы просим об освобождении от греха. Прости мой грех!

(143-160) Мой Бог, мы ущербны, мы грешны! Мы должники, мы те, кто должен возместить [долг]! Ради ненасытных, бесстыдных, алчных демонов [своими] мыслями, словами, поступками, а также, видя глазами, слыша ушами, говоря языком, касаясь руками (*букв.* протягивая руки), ступая ногами, мы непрерывно, длительное время причиняем страдания свету Пяти божеств, [а] на сухой и влажной земле — пяти видам живых существ, пяти видам трав и деревьев. Мы же ущербны, мы грешны! Благодаря десяти обетам, семи пожертвованиям, трем знакам<sup>xliii</sup> мы носим имя «слушателей», но мы не в состоянии выполнить [положенные] им деяния. И если мы как-либо заблуждались и ошибались в отношении светлых божеств, святого Учения и последователей Бога и Учения – избранных, если мы не поступали в соответствии с наставлениями и знаниями, изреченными Богом, если мы сокрушали сердца богов, а также если мы не были в состоянии соблюдать пост, прославление *uetki* и обет, если мы как-либо допускали изъяды и недостатки [в их исполнении], то мы ежедневно, ежемесячно совершали грех (*hend.*) и мы просим светлых божеств, благодать Учения и чистых избранных об освобождении от грехов (*hend.*). Прости мой грех!

Бютюрмиш Тархан<sup>xliv</sup>.

Завершилось покаяние «слушателей» в грехах (*hend.*) —Хуастванифт<sup>xiv</sup>.

---

## Комментарий

<sup>i</sup> В публикуемой рукописи начало текста (до середины раздела II B) отсутствует, но его содержание может быть дополнено на основе других рукописей этого сочинения; подробнее о рукописях и фрагментах Хуастванифта, которых сейчас насчитывают не менее 24, см.: Clark, 1997, 99, 128–130, где дана и исчерпывающая библиография; деление пятнадцати разделов сочинения на подразделы, обозначенные заглавными буквами латинского алфавита, предложено Бангом: Bang, 1923.

Рукопись Бранденбургской Академии наук в Берлине (Т II D 178; фрагменты кодекса; манихейское письмо) сохранила сочинение почти с самого начала (недостает лишь раздела I A); издание текста, который позволяет дополнить содержание недостающей части нашей рукописи, см.: Le Coq, 1910, Bang, 1923, 144, 146; Asmussen, 1965, 167–169. Рукопись Британской библиотеки (Or 8212; свиток; манихейское письмо), начинающаяся с раздела II A позволяет в ряде случаев заполнить лакуны нашей рукописи; издание текста см.: Le Coq, 1911a (с немецким переводом); Asmussen, 1965, 169–179 (с английским переводом: 193–199; здесь же, по изданию Радлова, приведены разночтения лондонской и петербургской рукописей: 180–187).



Текст, восполняющий утерянное начало нашей рукописи, гласит:

**[Первое I В]** «Бог Хормузта (~ Индра; см. комм. VII) вместе с Пятью божествами по наущению всех Богов пришел для того, чтобы сразиться с демонами (yek); он спустился (из царства Света) и сразился с порочным (букв. «совершающим неблагоприятные /греховные/ поступки) Šimnu (= Ahriman; см. Schaeder, 1926, 250) и с пятью видами демонов. Бог (tngri) и демоны (yek), Свет (yaquq) и Тьма (qara) в то время смешались. Сыновья (oylanī) Бога Хормузты, Пять божеств, наши сущности (özütümüz; см. ниже: комм. III), некогда сразившись со (скопищем) демонов, были изранены (*hend.*), и, приобщившись к порочным знаниям главного среди всех демонов, ненасытного бесстыдного алчного Дьявола и ста сорока тюменов демонов, утратили разум и сознание. Они забыли и отринули вечную землю Богов, в которой они сами были рождены и взращены, и отделились от светлых Богов. **[I С]** С тех пор, мой Бог, если из-за того, что порочный Šimnu совратил наш разум и (наши) мысли, и в последующее время мы стали лишенными знания и разума и как-либо заблуждались и ошибались относительно основы и корня всякой светлой сущности и чистого и светлого Бога Зервана (~ Брахмы; см. комм. VII), и говорили, что и Свет и Тьма, и Бог и Демон суть его основа и корень, и говорили, что если дает жизнь, то дает Бог, если приводит к смерти, то приводит Бог, что добро и зло — все создано Богом, если мы говорили, что вечные боги созданы и что Бог Ормазд и Шимну являются братьями (букв. младшим и старшим братом), мой Бог, если мы когда-либо, не ведая, ложно говорили относительно Бога столь великохулительные слова, совершали такой смертный (букв. «незаменимый [иным видом наказания, кроме смерти]») грех, мой Бог, ныне я, raumast f(ä)rzend, рассказываю и прошу об освобождении от греха. Прости мой грех!

**Второе. [II А]** Также если кто-либо пойдет к Божеству Солнце и Луна, к Божествам, пребывающим в двух Светлых дворцах, **[II В]** и в страну Богов, являющуюся местом средоточия всех будд, чистого Учения, добродетельных сущностей и Света, находящегося на земле, то подступом и воротами (в нее, т.е. в страну Богов) является...» (Перевод Л.Ю. Тугушевой). С этого места начинается текст нашей рукописи.

Следует иметь в виду, что перед нами не догматический трактат, а исповедальная (покаянная) молитва, и поэтому мы не найдем здесь связного изложения манихейской религиозной системы (о ней см. подробно: Хосроев, 2007, 122–165). Тем не менее, как верно замечает В. В. Радлов (современникам которого были известны лишь жалкие обрывки подлинных манихейских текстов по сравнению с тем, чем располагают современные исследователи), мы имеем дело «с очень интересным и очень важным текстом для понимания религиозных взглядов манихеев», и продолжает: «Da in jedem Artikel zuerst die Satzungen und Dogmen erwähnt werden, gegen die der Betende sich vergangen zu haben bekennt, so enthält das Bussgebet zugleich einen kurzgefassten Katechismus der Lehren des Manichäismus, und zwar in dem Umfange, wie diese den Hörern nöthig waren. Wir erhalten somit zum ersten Male ein klares Gesamtbild der Lehre aus erster, ungetrübter Quelle» (Radloff, 1909, II). Итак, почти все основные персонажи манихейской мифологии и основные положения манихейской ритуальной практики представлены в этом сочинении, и комментарий к каждому будет даваться по мере их появления в тексте.



Несколько слов **об источниках**, на которых строится нижеследующий комментарий. В XIX в. исследователи манихейства имели в своем распоряжении лишь полемические сочинения языческих, христианских и мусульманских противников этой ереси, иными словами, вторичные и разной степени пристрастности источники (например, греческий трактат «Против манихеев» платонического философа Александра Ликопольского, несколько греческих трактатов с таким же названием церковных авторов, а именно Серапиона Тмуитского, Тита Бострийского, Епифания Кипрского, многочисленные антиманихейские сочинения Августина на латинском языке, подробные свидетельства о манихействе на арабском, составленные ан-Надимом и Бируни, и т.п.). Именно поэтому еще в начале 20-х годов XX в. *Вилли Банг* так характеризовал положение дел, с которым сталкивались исследователи Хуастванифта, в распоряжении которых находилось всего лишь несколько подлинных манихейских сочинений: «Die grössten Schwierigkeiten unsres Textes aber liegen in den Realien von denen wir wenig, um nicht zu sagen nichts wissen...» (Bang, 1923, 137).

К концу XX в., благодаря многочисленным находкам огромного количества подлинных манихейских текстов на разных языках: иранских, коптском, китайском, уйгурском, греческом, картина выглядит уже иначе. Такие манихейские сочинения, как, например, китайский «Компендиум» (*Comp.*) и китайский «Трактат» (*Tract.*), обнаруженные в начале века в Дуньхуане, или несколько рукописей «Хуастванифта», открытых в то же время в Турфане, или ставшие известными в конце 20-х гг. коптские «Кефалайя» (*Keph*), «Псалмы» (*Ps*) и «Гомилии» (*Hom*) и т.д., не говоря уже о тысячах фрагментов манихейских сочинений разных жанров на иранских (среднеперсидском, парфянском и согдийском) языках, открытых в Турфане, позволили совершенно по-новому взглянуть на размах и масштаб манихейства, лучше понять его мифологию, структуру его церкви, культовую практику манихеев, причину продолжительного успеха этого религиозного движения; одним словом, именно эти источники дали (и продолжают давать) исследователям возможность заполнять многочисленные лакуны в наших знаниях о том, чем же было манихейство. Подробно об источниках и теперь почти необозримой научной литературе см.: Хосроев, 2007, 12–70.

<sup>ii</sup> [kün ay tngri] (стк. 1) **«Божество Солнце и Луна»**. Лакуна восстанавливается на основе Or 8212 (Asmussen, 1965, 169 /II A 1/); см. ниже это сочетание в стк. 3, 49, 78, 81, 95.

**Солнце и Луна** воспринимаются в нашем тексте как одно божество, хотя о них говорится как о «двух Светлых дворцах» (см. ниже: комм. V). В коптских текстах они называются светилами (φωστῆρες), которым следует молиться (*Keph* 80; 193. 1). Поскольку Солнце и Луна созданы из субстанции (δύναμις), которая не была затронута смешением (ἀπὸ τῆς μίξεως οὐδὲν ἦν ἄτοπον πλεονθός; ср. ниже: комм. VIII), то они оба принадлежат миру Света и служат для того, чтобы отделить от материи божественную субстанцию и послать ее к Богу (Alex. Luc., *Adv. Man.* III; Brinkmann, 6. 8–22). Мани сравнивает себя с Солнцем, и поэтому сам он *светило* (φωστῆρ: *Keph* 67; 165. 28 сл.).

Именно при помощи Солнца и Луны происходит конечное освобождение частиц Света от Материи: по Столпу Славы как частицы Света, так и безгрешные



души поднимаются на Луну, с нее на Солнце, а оттуда в царство Отца Величия (Зервана; см. ниже: комм. XXIII), в созданный для них Новый Эон Света (см. ниже: комм. XXII). Коптский текст так описывает этот механизм: «Солнце и Луна были созданы и помещены на вершину, чтобы они очищали души (ϵΥΧΑΤΟΥΒ[Ο ΝΤΥ]ΥΧΗ). То, что очищено, каждый день поднимают они навверх...» (*PsBema* 223; Allberry, 10. 30–32). Ср. также цитату из какого-то сочинения Мани, приводимую Бируни: «Другие религии порицают нас за то, что мы почитаем Солнце и Луну. <...> Но они не знают их настоящей природы. Они не знают, что Солнце и Луна являются нашей тропой, дверью, через которую мы идем в мир нашего (подлинного) бытия, как это было возведено Иисусом» (*India* LXXIII; Sachau, 1888, 169). Ср. также свидетельство Александра Ликопольского: «Почитают же они превыше всего Солнце и Луну, но не как богов, а как путь, по которому можно отправиться к Богу» (τιμῶσι δὲ μάλιστα ἥλιον καὶ σελήνην οὐχ ὡς θεούς, ἀλλ' ὡς ὁδὸν δι' ἧς ἔστιν πρὸς θεὸν ἀφικέσθαι: *Adv. Man.* V; Brinkmann, 7. 27 – 8. 1); выше Александр дает такое объяснение: «Ибо при своих прибываниях Луна принимает силу (scil. частицы Света, или, как ниже, Души), которая отделилась от материи, и наполняется ею в это время; после того, как она наполнилась, при убываниях, она посылает (Свет) далее на Солнце, а оно посылает его к Богу. Сделав же это, (Солнце) снова принимает к себе, уже от другого полнолуния, следующую часть Души, которая переселяется, и точно таким же образом, приняв ее, дает ей возможность отправиться к Солнцу; и Солнце постоянно делает эту работу» (*ibid.*, IV; 6. 25 сл.: ἐν μὲν γὰρ ταῖς αὐξήσεσιν τὴν σελήνην λαμβάνειν τὴν ἀποχωρίζομένην δύναμιν ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ πλήρη γίνεσθαι ταύτης τὸν χρόνον τοῦτον, πληρωθεῖσαν δὲ ἐν ταῖς μειώσεσιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναπέμπειν τὸν δὲ πρὸς τὸν θεὸν ἀφιέναι, πῶσαντα δὲ τοῦτο ἐκδέχεσθαι πάλιν τὴν ἀπὸ τῆς ἑτέρας πανσελήνου πρὸς αὐτὸν τῆς ψυχῆς μετοίκησιν καὶ παραλαβόντα ὁμοίως πρὸς τὸν θεὸν ἕαν αὐτομάτως φέρεσθαι καὶ τοῦτο διὰ παντὸς ἐκπονεῖν); о том, что «Солнце и Луна мало-помалу отделяют божественную силу (т.е. частицы Света) от Материи и посылают ее к Богу» (... πρὸς τὸν θεὸν ἀποπέμπουσιν), см.: *ibid.* XXII; 29. 26 сл.

Подробное изложение этой мифологемы находим в ставшем известно лишь недавно коптском тексте (Т. Kell. *Copt.* 2), в котором перечисляются стадии восхождения души в царство Света: «Я молюсь Третьему Посланцу (πρεσβευτής); он послал на меня Иисуса-Сияние, Апостола (ἀπόστολος) Света и спасителя душ; он [доставил] меня к Уму (νοῦς) Света, Деве (παρθένος) Света; Дух (πνεῦμα) истины, наш Господь Мани, дал мне свое знание, укрепил меня в своей вере и сделал меня совершенным своими заповедями (ἐντολή). Образ (εἰκών) моего Двойника сошел на меня вместе с его тремя ангелами (ἄγγελος). Он (scil. Образ) дал мне одеяние, венец, пальмовую ветвь и победу и взял меня к Судье (κριτής) <...>, потому что то, что он дал мне, я исполнил. Я омылся в Столпе (στῦλος), и сделался Совершенным Человеком; мне был дан мой первый ум (νοῦς) в живом воздухе (ἀήρ). Поднялся я на корабль живой Воды (scil. Луну) к Отцу, т.е. Первому Человеку, и он дал мне свой образ (εἰκών), свое благословение и свою любовь (ἀγάπη). (Затем) поднялся я на корабль живого Огня (scil. Солнце) к Третьему Посланцу, апостолу Света и благому (ἀγαθός) Отцу, и (оттуда) был я перенесен в страну (χώρα) Света, к главному



праведнику (ἀρχιδίκαιος) и Возлюбленному Светов, и обрел я покой в его царстве. Открыл мне Отец Светов свой образ» (ἀφῆνετωβῆρῃ μῆμαρῶσαντ Ἰπρεσβυτερὸς ἀφῆτῆναυ φαραεὶ ἸἸἸς πῆρεῖε παποστολος Ἰπουαεῖνε πρεψωτε ἸἸἸγχαουε ἀφ[.] татотц ἸἸноуc Ἰпоуаεῖνε тпарθeнoс Ἰпоуаeῖнe <п>ἸἸἸἸ ἸἸтe тннe ἸἸхaεῖc πнaнῆxαῖoс ἀφῆт ннeῖ ἸἸпeψcaγнe ἀφῆтxρaεῖ зἸἸ пeψнaρῆтe ἀφῆωк ἸἸнаeῖ зἸἸ нeψeнтoлaγe δeнῆωн ἸἸ[[αcα]eῖω eῖ φaρaεῖ ἸἸ пeψωaнт ἸἸaγγeлoс ἀφῆт ннῖ [[ἸἸтῆ]]ἸἸcω ἸἸ пκλaм ἸἸἸ пвaε ἸἸἸ пбpo ἀφῆтц aрeтц ἸἸпeкpῖтнc <...> xε пeтaφῆeεφ aтooт δeῖxωк ннaц eвaл δeῖxωкἸἸ зἸἸ пcтῆλoс aγxакт зἸἸ пpωнe eтxнк eвaл aγῆт нн(ῖ) ἸἸпaφapп ἸἸноуc зἸἸ пaнp eтaнῆ δeῖтaεῖe aпxαeῖ ἸἸпнaou eтaнῆ φa πῶт пφapἸἸ ἸἸpωнe ἀφῆт ннῖ ἸἸтцpнκῶн пcсmaмa ἸἸἸ тeψaγaпн δeῖтaεῖe aпxαeῖ ἸἸтcεтe eтaнῆ φa пнaρῶaнт ἸἸпpeсвeγῆтнc пaпoσтoлoс ἸἸпоуaεῖнe πῶт нaγaθoс зaγxῖ нeῖopε ἸἸнаeῖ aρнῖ aтxῶpa ἸἸпоуaεῖнe aрeтц ἸἸпapxῖaῖkαῖoс ἸἸἸ пнeрῖт ἸἸпaγaεῖнe зaεῖἸтaн ἸἸнаeῖ зἸἸ тнἸἸтpῶ ἸἸпeεῖ xε зa πῶт ἸἸпоуaεῖнe oγῶнῆ ннῖ eвaл ἸἸтeψцpнκῶн: Gardner, 1996, 13-14: текст A 5 /109-143/; см. также: Richter, 1997, 35-36).

<sup>iii</sup> [béš tngri] (стк. 1) «**Пять божеств**», или **Пять сыновей** (см. ниже: комм. VI). Лакуна восстанавливается на основе параллельного текста рукописи T II D 178 III (см.: Bang, 1923, 146 /II B/; Assmussen, 1965, 169 /10-11/); см. также: стк. 10-11, 16, 18.

В манихейской мифологии такие природные явления, как эфир, ветер, свет, вода и огонь (см. ниже: стк. 11-13), происходившие от бога Хормузты, были объединены единым термином «Пять божеств» и воспринимались как его «сыновья» (см. ниже: комм. VI). Суть этой мифологемы, которая засвидетельствована и другими, более древними, манихейскими текстами, состоит в следующем: Первый Человек (или Хормузта в нашем тексте), который является эманацией Матери Жизни, чтобы спасти проглоченные Тьмой частицы Света, вооружается пятью своими сыновьями, или пятью светлыми элементами, а именно Эфиром, Светом, Ветром, Водой и Огнем, и устремляется в мир Тьмы. Остановимся подробнее на каждом персонаже.

Хормузта tngri (см.: стк 11) «**Бог Хормузта**», или **Первый Человек**. «Мать жизни <...> произвела Первого Человека» (Eriph., Pan. 66. 25. 5: <...> πpῶβεβληκένου τὸν πpῶτον ἄνθρωπον); «Мать жизни вызвала (qrāt) Первого Человека (’nāšā qadtmāyā)» (Theod., Lib. schol. 11; Scher, 313. 28). Согласно Keph 29 (82. 3-6), Первый Человек, «который усмирил все первое вражеское войско (ἸἸтφapп ἸἸннтxαxε тнpс), бывшее в мирах (κόσμος) Тьмы», занимает в царстве Света третий трон (после самого Отца Величия и Матери Жизни).

В ср.-перс. и парф. текстах «Первый Человек» называется либо mrdwhm hsyng [mardōhm hasēnag], mrdwhm nxwun [mardōhm naχwēn], т.е. «Первый Человек», как было в арамейском, либо ’whrmyzd by [ohrmezδ bay] (ср.-перс.), ’whrmyzδbg (парф.), т.е. «Ормазд Бог» (либо с другим титулом, например, xwd’y [xwadāy], т.е. «Господь»), ср. в нашем тексте хормузта tngri, т.е. «Бог Хормузта» (= Ормазд) — приспособляясь к зороастрийскому окружению, в котором это имя было более понятным (примеры см.: Sundermann, 1979, 99: 2. 2/3; 101: 3. 3/3).



Следует иметь в виду, что Первый Человек не имеет никакого отношения к библейскому Адаму (о нем см. ниже: комм. XXVI), и речь идет о божественной сущности (ср.: Burkitt, 1925, 23: «he is wholly Divine, consubstantial with the Father of Greatness»), которая напоминает (по крайней мере, терминологически) Первого Человека гностической системы офитов (см., например: Iren., *Adv. Haer.* I. 30. 1). Для Августина первый человек — это только Адам (... primus homo Adam), манихеи же, по его словам, выдумывают какого-то своего первого человека (nescio quem primum hominem), который создан не из земли, не является «душой живой» (ср.: *Быт* 2. 7), но создан «из субстанции Бога» (de substantia dei; *C. Faust.* XI. 3; Zycha, 316. 19–23).

Итак: «Первый человек вызвал пятерых своих сыновей (ḥamš ā bnaw), как тот, кто надевает на себя вооружение для войны» (*Lib. schol.* 11; Scher, 313. 27 сл.); ср. «пять элементов (πέντε στοιχεῖων), сыновей (Πατρῆς) Первого Человека» (*Keph* 11; 43. 2–3); «пять элементов» (πέντε στοιχεῖα: *Eriph., Pan.* 66. 25. 5; ср.: quinque elementa: *Act. Arch.* VII. 3; Beeson, 10. 21); в *Keph* 23 (69. 18) эти элементы также названы «пятью одеждами» (τῆς ἡρώσων); ср. также: August., *C. Faust.* XI. 3 (Zycha, 316. 18–25) о пяти элементах, которые имеют с Богом одну субстанцию (substantia dei), как о членах (membra), одеждах (vestimenta) и вооружении (arma) Первого Человека; в *PsSar* (Allberry, 161. 25) речь идет о «пяти» умных (сущностях) (ΠΟΕΡΟΝ = воєр́а), которые являются сыновьями Первого Человека»; ср. у Захарии: «Пять богов <...> пять умных сияний» (*Zach., VII Cap.* 3; Lieu, 178 /68–69/: πέντε θεοί... πέντε φέγγη воєр́а); у Ефрема Сирина: «пять Светлых» (zīwānē: *4DiscHyp.*: Mitchell, 1912, LXXIX); в парф. фрагменте *M* 2: «пять Светлых» (pnz rōš n [ranz rōš n]: Andreas–Henning, 1934, 850 /a 26/), а в неизданном ср.-перс. фрагменте *M* 5750 «frzynd'n» [frazendān], т.е. «сыновья (Ормазда)» (Andreas–Henning, 1932, 187, прим. 3). Однако в иранских манихейских текстах более частым обозначением для этих пяти элементов является ср.-перс. слово 'mhr'spnd'n [amahrāspandān] (многочисленные примеры: Sundermann, 1979, 101. 3/4. 1. 1), понятие, восходящее, в конечном счете к зороастрийской религии, где «Амэша-Спэнта» обозначало «бессмертный святой» или т.п., т.е. одна из шести эманаций Ахура-Мазды (о том, что слово mardaspantē для обозначения понятия «элементы» было совершенно обычным в согдийском языке времен Мани, см. подробнее: Schaeder, 1926, 279 сл. с примером из согд. перевода *Гал.* 4. 3, где это слово передает греч. στοιχεῖα).

Эти пять духовных элементов (воєр́а), или помощников, Первого Человека перечислены в *PsSar* (Allberry, 137. 17–37): «Дева Света (τ)ΠΑΡΘΕΝΟΣ ἸΠΟΥΑΪΝΕ), она же Живой Огонь (τΣΕΤΕ ΕΤΑΝῶ); ее брат, Живой Ветер (ΠΤΗΥ ΕΤΑΝῶ), второй помощник (ΒΟΗΘΟΣ); третий элемент (στοιχεῖον) — Живая Вода (ΠΜΑΥ ΕΤΑΝῶ); (...); пятый элемент — Живой Воздух (ΠΑΗΡ ΕΤΑΝῶ)»; совершенно очевидно, что в разрушенной строке 34 речь шла о четвертом элементе, а именно о Свете: ΠΟΥΑΪΝΕ; ср. также в *PsHer* (ibid., 201. 13 сл.).

В нашем тексте (см. ниже: стк. 11–13) духовные элементы Хормузты (= Первого Человека) названы так: «Первый — это божество **Эфир** (tintura tngri; ср. «Lufthauch»: Bang; «Zephyr»: Asmussen); второй — божество **Ветер** (yé l tngri); третий — божество **Свет** ([yaruq] tngri); четвертый — божество **Вода** (suv tngri); пятый — божество **Огонь** (oot tngri)»; в том же порядке они перечислены, например,



и в ср.-перс. фрагменте М 7980 (= Т III 260 a I R I): «Эфир (pr'whr), Ветер (w'd), Свет (rwš'n), Вода (ʿb), Огонь (ʿdwr)» (Andreas–Henning, 1932, 185; другие примеры из иранских манихейских текстов см.: Asmussen, 1965, 211–212; Sunderman, 1979, 99, 101); этому перечню соответствует и тот, который неоднократно встречается в китайских текстах: qi, feng, ming, shui, huo (подробнее см.: Bryder, 1985, 95–98). Инвентарь обозначений пяти светлых элементов на разных языках (правда, только во французском переводе и, к сожалению, без ссылок на источники) см.: Tardieu, 1981, 104–105.

Этот же перечень находим и у ересиологов: «Пять стихий, а именно: Ветер (ἄνεμος), Свет (φῶς), Вода (ὕδωρ), Огонь (πῦρ) и Материя (ὑλη)» (Eriph. Pan. 66. 25. 5), ср.: ventus, lux, aqua, ignis et materia (Act. Arch. VII. 3) — следует иметь в виду, что текст Act. Arch. (как в том варианте, которым пользовался Епифаний, так и в том, с которого делался латинский перевод) в этом месте был безусловно испорчен: вместо ὑλη в первоначальном тексте стояло ἀήρ, т.е. «воздух», или «эфир»; ср.: August., De haer. 46. 7 (Vander-Plaetse–Beukers, 314. 50–52), где находим такой ряд: «Воздух (aër), Свет (lux), хороший Огонь (ignis bonus), хорошая Вода (aqua bona), хороший Ветер (ventus bonus); у ан-Надима пятью элементами (ağnās — букв. 'родами'; см. выше) Первого человека являются «Эфир (an-nasīm), Ветер, Свет, Вода и Огонь» (Flügel, 1862, 87).

Эти **Пять светлых элементов**, или **Пять сыновей** являются **Живой Душой**. Так, в Keph 5 «первым охотником» (за Тьмой), вышедшим из Света, назван Первый Человек (28. 7–8), а царь Тьмы назван «первым охотником», который подстерег «Живую душу» (ΓΥΨΧΗ ΕΤΑΝΖ, т.е. Первого Человека и пять его сыновей), расставив ей сети (29. 18–20). См. также: «(часть) из его вооружения, т.е. души» (Eriph., Pan., 66. 25. 6: ...ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ψυχῆ; ср.: Act. Arch. VII. 4: ...de armatura eius, quod est anima). Александр, избегая употребления термина «Первый человек», говорит о нем как о «некой силе, которую мы (т.е. греческие философы — А. X.) называем душой» (Adv. Man. III; Brinkmann, 5. 22: ... τινα δύναμιν, τὴν ὑφ' ἧμῶν καλουμένην ψυχὴν); также и Тит говорит о Первом человеке как о «силе, которую он (Мани. — А. X.) называет душой всех» (т.е. «душой мира»; Adv. Man. I. 29; 1109С: ... δύναμιν, ἣν καλεῖ ψυχὴν ἀπάντων). У Симплиция, который, как и Александр, избегал употребления имен мифологических персонажей, речь идет о «частях и членах (Бога), являющимися душами», которые он «бросил Злу» (In Epict. Ench. XXXV; Hadot, 323. 40–41: μέρη ἑαυτοῦ καὶ μέλη τὰς ψυχὰς οὐσᾶς <...> ἔρριψε τῷ κακῷ). О том, что понятие «Живая Душа» восходит в манихействе (через Быт 2. 7) к I Кор 15. 45 (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἰαδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν), см. Полоцкий в: Schmidt–Polotsky, 1933, 72.

**Живая душа**, в свою очередь, является прообразом **нашей души**, которой в будущем, через познание своей подлинной природы, предстоит быть спасенной от оков Материи. См., например, X<sup>a</sup> astv. I B (в нашей рукописи раздел отсутствует), где «Пять божеств, сыновья Хормузты», отождествляются (или, по крайней мере, сопоставляются) с «нашей душой» (özütümüz: Asmussen, 1965, 167 /8/; см., однако, ниже). Уже В. В. Радлов заметил, что нельзя между этим сочетанием и предшествующим beš tngri помещать союз «и», поскольку «beide Wörter stehen in



einem appositionellen Verhältnisse» (Radloff, 1911, 870; поэтому Bang, 1923, 145: «die Fünfgötter, (d. h.) unsre Seelen» (мн. ч.); ср., однако, правильное ед. ч. «our soul» в переводе *Асмуссена*: *ibid.*, 193 и *Schaeder*, 1926, 255: «unsre Seele»); между тем эта ошибка, которая искажает подлинный смысл текста, присутствует в переводе *Дмитриевой* (1963, 228. 8): «... пять богов — и наши души...».

По поводу тюркского слова *özüt*, обычно условно переводимого как «душа» (лучше, может быть, «сущность», или т.п. — консультация *Л. Ю. Тугушевой*; ср., однако, комментарий *Радлова* к стк. 17: «*özüt* ‘das Abgerissene’ heisst im Altai und am Abakan die vom Körper durch den Tod abgetrennte, selbständig fortlebende Seele, die der Schaman in das Totenreich führen muss, da sie sonst noch andere Familienglieder mit sich nimmt»: Radloff, 1909, 24, прим. 11), которое воспроизводит ср.-перс. и парф. *gy'n* [gyān], см.: *Schaeder*, *ibid.*, 255 сл. О том, что *gy'n* [gyān] в ср.-перс. и парф. манихейских текстах было обычным обозначением «индивидуальной души», с многочисленными примерами см.: *Sundermann*, 1997, 11 сл. По всей вероятности, сам Мани на своем родном языке использовал для этого понятия слово *našā* (*Schaeder*, *ibid.*, 257; *Sundermann*, *ibid.*, 12). См. также: *Epiph.*, *Pan.* 66. 9. 6: «Ибо и сам (Мани) говорит, а вслед за ним и манихеи, что душа является частицей Бога (μέρος θεοῦ) и что она, будучи от него отторгнутой и (взятой) в плен архонтами противоположного начала и корня, была брошена в тела, потому что она является пищей архонтов, которые ее схватили и <ели ее как> источник силы для себя и разделили ее по телам.

<sup>iv</sup> у(a)ruquγ [q(a)raγ ad(i)γali] (стк. 1–2) «[разделить] Свет и [Тьму]»; лакуна восстанавливается на основе параллельного текста рукописи T II D 178 III (см.: Bang, 1923, 146 /II B/; *Assmussen*, 1965, 169 /11–12/); ср.: у(a)ruqlī q(a)ralī q(a)ltī adr(i)l̄raγ (стк. 76) «разделятся Свет и Тьма».

Именно это учение манихеев о двух независимых и вечных началах (Свет и Тьма; см. также ниже: комм. XXI) вызывало главное недоумение у всех церковных полемистов, которые охотно подписались бы под словами Епифания: «Ибо для всякого, кто может здраво судить, невозможно, чтобы в одно и то же время существовали два вечных начала (δύο γὰρ ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶναι σύγχρονά τε καὶ ἀδιαιτά ἀδύνατον εἶναι). И это должно быть известно каждому, кто имеет разум. <...> Ибо нет ничего вечного, кроме Бога» (*Pan.*, 66. 14. 4–5); ср.: *Tit.*, *Adv. Man.* I. 5 (1076A). Также и языческий философ высмеивал это, с его точки зрения, «богохульство против Бога» (βλάσφημα εἰς τὸν θεόν): «Утверждая, что существуют два начала, Благо и Зло (Благо, которое они называют Богом), вынуждены они уже не считать (Бога) причиной всего (μηκέτι πάντων αἴτιον λέγειν), не воспевать его, что было бы справедливо, как Вседержителя (παντοκράτορα), не наделять его высшей и полной силой, — но (приписывать) ему только полсилы (τὸ ἡμισυ τῆς ὅλης δυνάμεως), если действительно (только полсилы), — не думать, что он все наполняет благом и светом (πάντα ἀγαθύνειν καὶ φωτίζειν), он, кого они называют источником блага и света. О сколь великое богохульство против Бога неизбежно следует из того, что они утверждают» (*Simp.*, *In Epict. Ench.* XXXV; *Nadot*, 323. 31–38).

Не два бога, как, например, утверждают «Деяния Архелая» (*Act. Arch.* VII. 1; *Weeson*, 9. 18 сл.), которые цитирует Епифаний: οὗτος δύο σέβει θεοὺς ἀγεννήτους



etc. (*Pan.* 66. 25. 3: «Этот (Мани) почитает двух нерожденных богов...»); ср.: Manichei <...> duos deos, unum bonum et unum malum esse adserentes (Filastr., *Div. Haer.* XXXIII. 2; Marx, 1898, 32. 8–9: «Манихеи <...> утверждают, что существуют два бога, один добрый, а другой злой»). На основании этих свидетельств современные исследователи иногда даже характеризовали манихейские религиозные представления как «двоебожие» (*dithéisme*; см., например: Cumont, 1908, 7, который, правда, исходил из того, что это учение Мани почерпнул из маздеизма).

Однако уже манихей Фавст, по словам Августина, возражал на упреки христианских полемистов в том, что манихеи исповедуют двух богов. Так, он говорит: *Unus deus est, an duo? Plane unus.* <...> *Numquam in nostris quidem assertionibus duorum deorum auditum est nomen.* <...> *duo principia confitemur, sed unum ex his deum vocamus, alterum hylen* (*C. Faust.* XXI. 1; Zycha 568. 9 сл.: «Существует один бог или два? Разумеется один. <...> Разве в наших утверждениях можно чтонибудь услышать о двух богах? <...> Мы признаем два начала, но одно из них мы называем Богом, а другое – материей»). Впрочем, большинство ересиологов говорит именно о двух началах, двух природах или двух корнях, из которых только доброе начало является Богом (ср. учение Бардайсана). См., например, у Александра Ликопольского: ἀρχὰς ἐτίθετο θεὸν καὶ ὕλην, εἶναι δὲ τὸν μὲν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην κακόν (*Adv. Man.* II; Brinkmann, 4. 24 – 5. 2: «Как основные начала положил он (в основу своей системы) Бога и Материю: Бог является хорошим, а Материя плохой»). Ему вторит Тит из Бостры: ... δύο ἐναντίας ἀρχὰς τῶν ὄντων <...> ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν (*C. Man.* I. 5 /PG 18; 1076A/: «<...> о двух противоположных началах сущего <...> был Бог и Материя, Свет и Тьма, Добро и Зло»); Тита цитирует Епифаний (*Pan.* 66. 14. 1; Holl-Dummer, 36. 3–4); ср. также *VII Cap.* 1 (*Lieu*, 176 /18–19/): δύο ἀρχὰς ἦγουν δύο φύσεις τερατεύεται («(Мани) утверждает, что существуют два начала, или даже две природы»); Joh. Gram., *Disp.* 58: δύο ἀρχὰς εἶναι φατε, θεὸν καὶ ὕλην, καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀγαθόν, τὴν δὲ ὕλην πονηράν (*Richard*, 125 /245–246/: «вы утверждаете, что существует два начала, Бог и Материя, причем Бог является добрым, а Материя злой»). О двух началах говорит и Симплиций: οἱ δύο λέγοντες τῶν ὄντων ἀρχὰς, τὸ τε ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ὡς παρ' αὐτοῖς λεγόμενον θεὸν <...> πηγὴν λεγόμενον ἀγαθότητος καὶ φωτός (*In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 323. 31–36: «Они говорят, что есть два начала сущего, а именно: добро и зло, и добро называется у них Богом <...> которого они называют источником добра и света»). Также и у Августина в *C. Ep. Fund.* XIII: ... in exordio fuerunt duae substantiae a se divisae (*Zycha*, 209. 11–12: «... в начале существовали две субстанции, отделенные одна от другой»; ср. *id.*, *De haer.* 46. 2; Vander-Plaetse–Beukers, 313. 7–9: duo principia inter se diversa et adversa, ...duasque naturas atque substantias). Феодор бар Конай также говорит о двух природах: «До существования неба и земли и всего, что в них есть, было две природы (*kjānīn* = φύσεις), одна хорошая, другая плохая» (*Lib. schol.* 11; Scher, 313. 13–14; о том, что сирийское *kuānā* использовалось Мани, как и ранее Бардайсаном, в значении греч. φύσις, см. подробно: Schaeder, 1927, 77, прим. 2); ср. также у Севира Антиохийского: Манихеи провозглашают «два несозданных и безначальных принципа, а именно Добро и Зло, Свет и Тьма, которую они также



называют Материей» (*Hom.* СХХIII; Brière, 149. 28–29; ср.: Kugener–Cumont, 1912, 89–90), а также у ан-Надима: «две природы: Свет и Тьма» (кашап: nūr и ʒulmah: Flügel, 1871, 329. 3; id., 1862, 86). Серапион Тмуитский говорит о том, что манихеи противопоставляли Бога и зло: κακία, φησίν, ἦν καὶ ἀγέννητος ἦν ἦν δὲ καὶ ὁ θεὸς καὶ ὁ θεὸς ἀγαθός... (*Adv. Man.* XXXI; Casey, 47. 3–4: «Существовало, говорит (Мани), зло, и было оно нерожденным, но был и Бог, причем добрый Бог»); ср. у него же противопоставление Бога и Материи: μυθολοιοῦσι πόλεμον ὕλης καὶ θεοῦ (*ibid.*, Casey, 48. 42–43: «они сочиняют басни о войне Материи и Бога»).

Оригинальные манихейские тексты также говорят не о двух богах, а о двух сущностях, началах, корнях или природах. См., например: *Keph* 120 (286. 28–30): «... две сущности (οὐσία) существуют изначально: С[вет] и Тьма, Добро и Зло, [Жизнь и] Смерть»; *PsBema* 223 (Allberry, 9. 8–11): «Когда пришел Святой Дух (πνεῦμα), он открыл нам путь истины, он научил нас, что существует две природы (φύσις): одна (природа) Света (οὐρανός), другая Тьмы (κεκέρ), которые изначально отделены друг от друга»; ср. заглавие раздела *Шануракана* в ср.-перс. фрагменте *M* 477: dw bwn wzrg [dō bun wazarg], т.е. «два великих корня»; ср. *M* 482: dw bwn [dō bun], «два корня» (MacKenzie, 1979, 508, 510; ср.: Haloun–Henning, 1952, 210, прим. 10); см. также ниже в нашем тексте (стк. 70): «(учение) о двух корнях (iki yiltiz) <...> светлый корень и темный корень» (ср.: Bang, 1923, 156–157 /VIIIА/; Asmussen, 1965, 174 /156–161/, 196; Дмитриева, 1963, 222, /131–133/, 230); см. также раздел IB (отсутствующий в нашей рукописи): «Бог (tngri) и Дьявол (yāk), Свет (yaruq) и Тьма (qara)» (Bang, 1923, 144–145; Asmussen, 1965, 167 /6–7/); китайский *Comp.* VI /97–99/: «знание двух начал (er zong)», из которых «одно Свет (ming), другое Тьма (ngan)»; эти два начала были уже тогда, когда «еще не было ни земли, ни небес» (*Comp.* VI /102/; Tajadod, 63); ср. также китайский *Tract.*: истинные манихеи (tien-na-wu; ср. ниже: комм. XIV) «верят в два начала» (Chavannes–Pelliot, 1911, 579; Schmidt–Glintzer, 1987, 97 /a 18/).

<sup>v</sup> iki [yaruq ordu] (стк. 3–4) «два [Светлых дворца]». Лакуна восстанавливается на основе параллельного текста рукописи Т II D 178 III (см.: Bang, 1923, 146 /II C/; Asmussen, 1965, 170 /14–15/). Упоминание «Светлых дворцов» в качестве синонима Солнца и Луны находим в китайском манихейском гимне, где говорится о «Солнце и Луне, Светлых дворцах» (*Гимн.* строфа 127 /a/: Waldschmidt–Lentz, 1926, 49); в другом месте из того же собрания гимнов, где речь, как и в нашем тексте, идет о молитве «слушателя» (см. ниже: комм. XXIX) читаем: «(Если мы согрешили против Солнечного и Лунного дворца, этих двух светлых замков...)» (*Гимн.* строфа 390 /a/: *ibid.*, 123). В других текстах подчеркивается роль Солнца и Луны как «транспортного средства» по доставке душ в страну Света, и поэтому они названы там «кораблями», «колесницами» или т.п. (ср.: Bang, 1923, 216, прим. 2). См., например: «А еще (Мани) говорит, что (души) выгружаются с Луны, которая является как бы маленьким кораблем (πλοῖον), на Солнце, а Солнце, в свою очередь, принимает (их) и доставляет в эон блаженных (... εἰς τὸν τῶν μακάρων αἰῶνα)»; ср. *ibid.*, 66. 9. 9: «... доставляет (их) в эон жизни и страну блаженных (...εἰς τὸν τῆς ζωῆς αἰῶνα καὶ μακάρων ἡῶρον)» (Eriph., *Pan.* 66. 22. 8); ср. выше: комм. II (коптский текст T. Kell. *Copt.* 2) о Луне как «корабле (ἕλαι = πλοῖον) живой Воды»



и Солнце как «корабле живого Огня» и August., *De nat. bon.* XLIV: «... полностью очищенные души (penitus ablutae animae) поднимаются к светлым кораблям (ad lucidas naves, т.е. к Солнцу и Луне), которые им приготовлены для подъема и переправы на их родину». Примеры из иранских и тюркских текстов см.: Jackson, 1932, 41–42; Asmussen, 1965, 210.

<sup>vi</sup> [oʻylanī] (стк. 11) зд. «сыновья»; слово восстанавливается на основе Or 8212 (Asmussen, 1965, 171 /33/); ср. также выше отсутствующий в нашем списке раздел *X<sup>u</sup>astv.* I B в комм. I. О том, что oʻylan в этом тексте следует понимать в значении «сын», а не «член свиты» или т.п., как это делал Банг, переводя слово как «Trabant» (Bang, 1923, 145 и комментарий: 172–176; ср.: Дмитриева, 1963, 228. 8: «воины»), см.: Asmussen, 1965, 199–200 (8); о трудностях точного перевода этого слова, которое включает в себя целый спектр оттенков (от «сынок» до «телохранитель»), см.: Schaefer, 1926, 252–254.

[Слово oʻylan в раннесредневековых тюркских письменных памятниках представлено в значениях: «сын» (в конкретном и отвлеченном значении), «мальчик», «юноша», «дитя», «принц» (сын правителя): sabimīn tükāti ešitgil ulayu inī yegünüm oʻylanīm beriki oʻyūšum bodunum «Слово мое услышьте в полном виде вы, прежде всего, мои младшие братья и племянники, мои сыновья, мои ближние племена и народы...» (Памятник в честь Кюль-тегина, Ю 1), iki oʻylanīm <...> qut qolub toʻdilar mening evimdā «Два моих сына <...> [благодаря] молитвам об удаче, родились в моем доме» (Алтун ярук, 352, 22-25), yalnguq qamaʻu oʻylanī «сыны всего [рода] людского» (Алтун ярук, 577, 12), tīnlīʻlar oʻylanī «дети живых существ», siz-lār-ning oʻylanīngīz-lar-nī ölürgāli y(a)rliqadī «Он приказал убивать ваших сыновей» (Dašakarmapathavadanamala, Kyoto, 1998, с. 50, 172-173) и др. В деловых документах XIII-XIV вв. из Восточного Туркестана это слово зафиксировано в значениях: «юноша, мальчик», «сын», «ребенок», «слуга», «раб», «принц» (Junge, Sohn, Kinder, Diener, Prinz; см. Yamada, 1993, 267). На этом фоне мы не видим оснований для того, чтобы в рассматриваемом случае предполагать появление у слова oʻylan иных значений, кроме вышеуказанных, и наиболее приемлемой представляется интерпретация этого слова как «сыновья» (но не «воины» и т.п.), тем более, что при последующем перечислении «сыновей» в тексте при каждом из них имеется титул tngri (tintura tngri и т.д.), указывающий на то, что им приписывалось божественное происхождение] (в квадратных скобках комм. Л. Ю. Тузусевой).

<sup>vii</sup> [xormuzta tngri] (стк. 11) «бог Хормузта»; сочетание восстанавливается на основе Or 8212 (Asmussen, 1965, 171 /33/); ср. также выше отсутствующий в нашем списке раздел *X<sup>u</sup>astv.* I B в комм. I; о Хормузте см. выше: комм. III.

[Нужно заметить, что уже на первых этапах исследований тюркских письменных памятников из Восточного Туркестана было установлено, что встречающиеся в текстах буддийского содержания иранские по происхождению имена собственные *ezrua* и *xormuzta* (**Зерван** и **Ормазд**) соответствуют **Брахме** и **Индре** в оригиналах этих текстов на санскрите, что нашло отражение в обобщающем для своего времени труде А. фон Габен: *xormuzta* ...< man. sgd. *xormuzda*, *xormazda* ... man. Urmensch, ... buddh. Indra; *äzrua* < sgd. *azru(v)a* (‘zrw’) Zarvan; buddh.: Brahman (Gabain, 1950, 309). Можно предполагать, что так же, как и



другие элементы, заимствованные из текстов буддийского содержания, в данном случае эти имена собственные несли то значение, которое им было свойственно в этих текстах, получивших наибольшее распространение в Восточном Туркестане в рассматриваемый период в силу того, что буддизм в этот период являлся официальной, укоренившейся среди широких масс религией] (в квадратных скобках комм. Л. Ю. Тугушевой).

<sup>viii</sup> Ср.: todunčsuz uvutsuz suq yek (стк. 117–118; ср. стк. 67, 141, 145) «ненасытные, бесстыдные, алчные демоны», или **Архонты Тьмы**; ср.: Eriph., *Rap.* 66. 25. 6: «Архонты Тьмы, воюя с ним, сожрали (часть) из его вооружения, т.е. души» (... ἔφαγον ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ψυχὴ = *Acta Arch.* VII. 4 (Beeson, 10. 24): ... comederunt de armatura eius, quod est anima); *VII Cap.* 3 (Lieu, 178. 67–70): «Пять богов, названных им пять светлых мыслей, которые <...> были пожраны (καταβροθέντας) злом». Theod., *Lib. schol.* 11 (Scher, 314. 10): «Первый Человек дал себя и своих пятерых сыновей на пожрание пятерым сыновьям Тьмы...»; см. также рассказ ан-Надима: «Они долго сражались, и царь Тьмы победил Первого Человека, заглотив его из Света и объял его своими родами и своими элементами» (Flügel, 1862, 87–88).

Ср. описание состояния Хормузты (Первого Человека) и его души, пораженных Тьмой (Материей), в *X<sup>a</sup>astv.* IV (отсутствует в нашей рукописи): в сражении с темными силами «они были изранены и обессилены и, приобщившись к их порочным знаниям, они лишились разума и сознания <...>. Они забыли и отринули вечную страну Богов, в которой они сами были рождены и возвращены, и отделились от светлых Богов» (полный текст см. выше в прим. I; Bang, 1923, 144–145; ср.: Asmussen, 1965, 193, который, однако, в переводе употребляет ед. ч., подразумевая только Первого Человека). Комментарий к этому пассажиру см.: Schaeder, 1926, 250, прим. 6, а также Radloff, 1911, 871. Перевод этого пассажа Дмитриевой (1963, 228. 10 сл.) неверен: у нее речь идет о том, что демоны, объединившись в злом умысле, стали безумными и бессердечными; и забыли они вечную обитель богов (демоны! — sic!) и т.д. См. также китайский *Tract.*: «После того, как эти пять светлых элементов претерпели такие страдания, попали в темницу и были закованы, они забыли свои прежние чувства, как делает это безумный или пьяный человек» и т.д. (Chavannes–Pelliot, 1911, 530; Schmidt-Glitzner, 80 /с 15–16/). О последствиях этого смешения для пяти светлых элементов так говорит Феодор бар Кони: когда силы Тьмы пожрали их, «был отнят у пяти светлых Богов разум (hawnā), и через яд сынов Тьмы стали они подобны человеку, которого укусила бешеная собака или ужалила змея» (*Lib. schol.* 11; Scher, 314, 10–13), а Александр, переводя эту мифологему в философский план, говорит: «А в результате этого смешения душа стала испытывать те же страсти, что и материя» (*Adv. Man.* III; Brinkmann, 6. 2: ἐν δὲ τῇ μίξει συμπαθεῖν τῇ ὕλῃ τὴν ψυχὴν).

<sup>ix</sup> qar(a)qa qatiltuqin üčün (стк. 14) «смешались с Тьмой». Хотя Первый Человек и его душа потерпели поражение и оказались в плену у царства Тьмы, именно в этом-то и состоял план Отца Величия: проглоченные Тьмой светлые элементы, заразив ее Светом и Добром, должны были остановить дальнейшее ее продвижение вверх, подчинить ее силы власти Света и в конечном счете упразднить господство Тьмы и Материи, окончательно отделив Свет от Тьмы.



Александр Ликопольский, избегая упоминания мифологических персонажей, так четко сформулировал суть этого плана: Бог послал душу «в Материю, (и душа) должна была полностью с ней смешаться; ибо отделение этой силы (т.е. души) от Материи, которое когда-то произойдет, окажется смертью для Материи; так вот, таким образом по провидению Бога смешалась душа с Материей» (*Adv. Man.* III; Brinkmann, 5. 21 – 6. 1: ...ἐπὶ τὴν ὕλην, ἥτις (scil. ψυχῆ) αὐτῇ διὰ πάσης μιχθήσεται· ἔσεσθαι γὰρ τῆς ὕλης θάνατον τὸν μετὰ ταῦτά ποτε τῆς δυνάμεως ταύτης χωρισμόν. οὕτως οὖν κατὰ πρόνοιαν τοῦ θεοῦ μεμίχθαι τὴν ψυχὴν τῇ ὕλῃ); ср.: Polotsky, 1935, 252. 27 сл., а также ответ манихея Фортуната на вопрос Августина о том, зачем душа (scil. Первый Человек) была послана вниз и для чего она смешалась с миром Тьмы (... mundo permixta sit): Бог «послал (туда) душу сознательно» (voluntarie misisse animam; August., *C. Fort.* 26–27; Jolivet, 184. 25 сл.); ранее в тексте Фортунат со ссылкой на *Мф* 10. 16 («Вот, я посылаю вас, как овец среди волков...») уже объяснил причину: «Поэтому <...> до создания мира с той целью души были посланы (вниз) против враждебной природы, чтобы они своим страданием смогли ее подчинить и доставить победу Богу» (hoc more missas esse animas contra contrariam naturam, ut eadem sua passione subiicientes, victoria Deo redderetur: ibid., 22; Jolivet, 182. 3–6).

Смысл такого божественного плана никак не мог принять философ Симплиций, и он задавал себе вопрос, почему для того, чтобы спасти частицы Света, оставшиеся не тронутыми Тьмой, должны были страдать ни в чем неповинные и непричастные злу души (*In Epict. Ench.* XXXV; Hadot, 323. 41–42: ... τὰς ψυχὰς <...> μεδὲν ἁμαρτούσας πρότερον <...> ἵνα τὰ λοιπὰ τῶν ἀγαθῶν διασώσῃ). Похожий вопрос задавал манихею Фавсту и Августин: «Ваши молитвы к вашему богу не могут быть искренними, но (только) злобными. Ибо какой же грех вы совершили перед ним, что теперь, получив такое наказание, вы взываете к нему, к нему, которого не вы оставили, согрешив по собственной воле, но вы были отданы им самим его врагам, чтобы в его царстве установился мир?» (*C. Faust.* XX. 17; Zycha, 557. 9–14: vestrae <...> preces ad deum vestrum non possunt esse religiosae, sed invidiosae. quid enim mali apud illum commiseratis, ut in poena ista nunc ad eum gematis, quem non propria voluntate peccando deseruistis, sed ab illo dati estis hostibus ipsius, ut pax regno eius compararetur?).

<sup>x</sup> tngri yéri (стк. 14) «земля **Богов**», или страна Света, в которой обитает Зерван, или Отец Величия (о нем см. ниже: комм. XXIII); см., например: копт. τχωρα Ἰποῦχᾶἰνε (*PsJesus* 267: Alberry 85. 18; *PsJesus* 275: ibid. 95. 28); сир. atrā d-nuhrā (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 313. 15) и т.д. Встречаются и другие обозначения: τῆπῑτῑρο Ἰποῦχᾶἰνε (*PsBema* 223; Allberry 9. 12: «царство Света»); luminis <...> imperium (*C. Ep. Fund.* XIII; Zycha, 209. 12: «Царство Света»); πκαζ Ἰποῦχᾶἰνε πῑἰ Ἰπῑῶτ (*PsBema* 219; Allberry 1. 10: «земля Света, дом Отца»); lucida et beata terra (*C. Ep. Fund.* XIII; Zycha, 209. 26–27: «светлая и блаженная земля») и т.п. Страна Света наделена всеми положительными качествами: она, по свидетельству Шахрастани, прекрасна, чиста, с хорошим запахом и приятна на вид; там царит порядок и согласие; по своему строению она напоминает нашу землю, имея свою землю и атмосферу, но по природе похожа на солнце: как солнце, она излучает лучи, и ее



краски подобны цветам радуги и т.п. (Haarbrücker, 1850, 286–288); ср. также схожее описание у ан-Надима (Flügel, 1862, 93–94).

<sup>xi</sup> üz-ä on qat kök asra sekiz qat yér (стк. 15–16) «десять ярусов неба вверху и восемь ярусов земли внизу» — первый акт творения, совершенный Живым Духом и его сыновьями (см. ниже: комм. XII).

После поражения Первого Человека «Отец послал своего второго Сына. Он пришел, помог своему брату выбраться из преисподней (αβλλ ρῆ πνοῦν) и [создал] весь этот мир (κόσμος) из смеси (πτῶτ), которая образовалась из Света и Тьмы» (*PsBema* 223: Allberry, 10. 21–24); под «вторым Сыном», совершенно очевидно, имеется в виду «Живой Дух»; ср.: Eriph., *Pan.* 66. 25. 8: после того, как Живой Дух вывел Первого Человека из Тьмы (ἐκ τοῦ σκότους), создал он мир (τότε ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τὸν κόσμον). В другом месте Живой Дух прямо называется Демииургом (δημιουργός: *Keph* 69; 167. 6) и великим мастером (πναδ πτεχηνηтнс: 167. 15–16), который создал вселенную. О роли Живого Духа (зд. *myhr yzd*) в творении мира подробно говорят и иранские тексты: см., например: ср.-перс. фрагменты *M* 98 I, *M* 99 I (Müller, 1904, 37–43) и *M* 7980 /Т III 260/ (Andreas–Henning, 1932; сводный текст см.: Воусе, 1975, 60 сл. /y/). Называет Живого Духа Демииургом и Александр Ликопольский: Мани говорит, что после смешения Света с Тьмой «Бог послал и некую другую силу, которую мы называем Демииургом, и после того, как она пришла и принялась за создание мира...» (*Adv. Man.* III; Brinkmann, 6. 7–9: ...πέμψαι τινὰ ἐτέραν δύναμιν, ἣν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν. ἥς δὴ ἀφικομένης καὶ τῆ κοσμοποιῶ ἐπέκτειρηκυίας...); ср. также: *VII Cap.* 3 (Lieu, 178. 74 и прим. на с. 202); о «могущественном Духе <...>, создающем мир», говорит и Августин (*C. Faust.* XX. 9; Zycha, 545. 28 сл.: ...spiritum potentem <...> mundum fabricantem). Ан-Надим ничего не говорит о Живом Духе; согласно его свидетельству, Отец Мира Света «приказал одному из своих ангелов (ba'ḏ malā'ikatih) создать этот мир» (Flügel, 1871, 330. 14; id., 1862, 89).

Чтобы освободить сыновей Первого Человека, т.е. частицы Света, от власти Тьмы, Живой Дух вместе со своими **Пятью сыновьями** (см. ниже: комм. XII) обрушивается на царство Тьмы. Силы Тьмы побеждены, и Живой Дух начинает творение мира для того, чтобы, с одной стороны, удержать в этом творении частицы Тьмы и остановить дальнейшую агрессию; с другой стороны, чтобы создать своего рода механизм для будущего освобождения частиц Света от смешения с Тьмой: из содранной с архонтов Тьмы кожи создал он **десять небес**, а из их плоти — **восемь земель**. Об этих реалиях манихейской мифологии см., например: *PsBema* 223 (Allberry, 10. 25–26): «десять небес и восемь земель» (νντῆ ἵππε μῖ (μοῦν πκαρ); August., *C. Faust.* XXXII. 19 (Zycha, 781. 1): octo esse terras et decem coelos; ан-Надим также говорит о «десяти небесах и восьми землях» (Flügel, 1862, 89 и 218–223, прим. 125); ср. также: Eriph., *Pan.* 66. 26. 1, где речь идет не о восьми землях, а о «земле в восьми видах» (... τὴν γῆν εἰς εἴδη ὀκτώ). Феодор бар Кони сообщает об «одиннадцати небесах» (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 10; ср.: *M* 7981 /b I R II. 23/, где также говорится об «одиннадцати небесах /y'zdh 'sm'n/ [yāzdah āsmān]): Andreas–Henning, 1932, 183), где под одиннадцатым небом, по всей вероятности, имеется в виду сфера Зодиака; так, в *Keph* 47 (118. 20–23) читаем о «десяти небесах» (πνнт



НСТΕΡΕΩΜΑ), которые находятся «над колесом» (ΠΣΑΠΤΠΕ ΠΠΤΡΟΧΟΣ = сфера Зодиака); это подтверждается и свидетельством уйгурского текста, где прямо говорится о «десятислойном небе и одиннадцатом Зодиаке» (Andreas-Henning, 1932, 183, прим. 2). Подробнее об этом представлении см. Хосроев, 2007, 165 сл., а также: Jackson, 1932, 314–320 с примерами из иранских, уйгурских и китайских манихейских текстов; еще недоступные *Джексону* тексты приводит Pusch, 1949, 170–171, прим. 319.

<sup>xii</sup> béš nngri (стк. 16) «**Пять божеств**» — зд. речь идет уже о других, нежели в строках 10–11 (см. выше: комм. III), персонажах манихейского пантеона. Имена этих Пяти божеств не раскрываются в нашем тексте (и не ясно, отличал ли их автор нашего текста от предыдущих), но свидетельства других источников позволяют нам понять, о каких именно божествах идет речь.

Для того, чтобы спасти Первого Человека из царства Тьмы и вывести его в царство Света, **Живой Дух** (который, в свою очередь, является эманацией **Великого Строителя**; ср. ниже: прим. XXII; подробнее см.: Хосроев, 2007, 144) вызвал **пятерых** своих **сыновей**, а именно: 1. Светодержца – из своего Ума; 2. Великого Царя Чести – из своей Мысли; 3. Адаманта Света – из своего Разумения; 4. Царя Славы – из своего Помышления; 5. Омофора — из своего размышления. После же творения десяти небес и восьми земель (см. выше: комм. XI) надзирать за ними были поставлены эти Пять сыновей (ср.: «И каждому из сынов Живого Духа была дана своя задача»: Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 315. 12).

1. **Светодержец**. Ср. сир. zāpeṭ zīwā men hawneh, т.е. вызвал «Светодержца – из своего Ума» (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 314. 17); подробнее о трудностях перевода сочетания zāpeṭ zīwā и о том, что его следует переводить не как «l'Ornement de la lumière» (так Pognon, 1898, 187, прим. 3; Cumont, 1908, 22, прим. 1; ср.: Schaeder, 1926, 343: «Glanzschmuck»), а как «Custody (или т.п.) of Splendor», см.: Jackson, 1932, 296 прим. 3; в греч. *VII Cap.* III (Lieu, 178. 67) этот персонаж имеет форму φεγγοκάτοχος (букв. ‘удерживающий сияние’), и та же форма (φεγγοκάτοχος) сохранена в коптских текстах: например, в *PsSar* (Allberry, 138. 28), где он назван [первым сыном] Живого Духа»; ср.: *Keph* 38 (91. 20), где, правда, в разрушенном контексте, говорится: «[...] Держащий Сияние, Ум (νοῦς) [...]»; в ср.-перс. текстах он назван dhybyd [dahibēd], т.е. «Господин страны» (например, в *M 472 /R 14/*: Müller, 1904, 18; подробнее см: Sundermann, 1979, 101, 126–129, прим. 162–163; другое отождествление см.: Jackson, 1932, 308); пять сыновей Живого Духа перечислены по именам и в китайских текстах, но установление их соответствия именам пяти сыновей, названных в иранских текстах, вызывает затруднение; для отличающихся друг от друга отождествлений см.: Chavannes-Pelliot, 1911, 549–551 (chi shi, т.е. «Несущий мир» = dhybyd) и Waldschmidt-Lentz, 1933, 508–512 (cui ming, т.е. «Держащий Свет» = dhybyd); ср. Bryder, 1985, 102–103. Августин не раз упоминает эту мифическую фигуру (splenditenens = φεγγοκάτοχος); манихеи, по его словам, так представляли «великого Стража Света: у него шесть лиц и ртов, и он блещет светом» (*C. Faust.* XV. 6; Zycha, 428. 5–8: splenditenentem magnum, sex vultus et ora ferentem micantemque lumine). Подробнее см.: Cumont, 1908, 22–23, 28; Burkitt, 1925, 28, прим. 1; Jackson, 296–313.



После творения мира Светодержец держит все небеса; см.: «Светодержец удерживает пять сияющих Богов (ḥamšā alāhē zīwānē) за их пояса (талии), а под их поясами были расprostерты небеса» (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 13–14); ср.: *PsSar* (Allberry, 138. 28–33), где говорится о том, что Светодержец «находится на десятом небе и удерживает связь (ΓΜΡΡΕ) Вселенной...»; а также *Keph 70* (170. 23–26): «И в первой страже (зд. пространственно, т.е. на самом верху) господином является ΦΕΓΓΟΚΑΤΟΧΟΣ <...> и он господствует над тремя небесами»; «splenditenens ponderator», т.е. «Светодержец, взвешивающий (мир)», который «держит головы элементов и подвешивает мир» (capita elementorum tenere mundumque suspendere: *C. Faust.* XV. 5; Zycha, 424. 5–7); ср. также splenditenens suspendit mundum, т.е. «Светодержец подвесил мир» (*ibid.* XX. 9; Zycha, 544. 10). Ан-Надим говорит о том, что «нести небеса» было поручено одному из ангелов, не указывая его имени (Flügel, 1862, 89).

**2. Великий Царь Чести.** Ср. сир. malkā rabbā d-īqārā men madd<sup>c</sup>eh, т.е. вызвал «великого Царя Чести – из своей Мысли» (*Theod., Lib. schol.* 11; Scher, 314. 18); копт. ΠΝΔΒ ΝΡΡΟ ΠΤΕ ΠΤΑΪΟ, т.е. ‘Великий Царь Чести’ (например: *Keph 70*; 170. 28); вероятно, его следует отождествить со ср.-перс. p’hrghbyd [pāhragbed], т.е. ‘Господин сторожевого поста’ или т.п. в *M 472 /R 14/* (Müller, 1904, 18: ‘Wachthüter’; подробнее см.: Sundermann, 1979, 102 в разделе «unklare Fälle» и 131, прим. 223–224); с ним отождествляется «Царь десяти небес» (shī tian wang) в китайских текстах (см.: Chavannes–Pelliot, 1911, 549, прим. 3; Bryder, 1985, 102–103); у латинских манихеев этот персонаж назывался Rex Honoris, т.е. ‘Царь Чести’ (например: *C. Faust.* XV. 6; Zycha, 428. 8).

После творения мира Царь Чести поставлен стражем всего мироздания. Так, по свидетельству Феодора, «после того, как небеса и земли были созданы, сел великий Царь Чести посреди небес и сторожит все это» (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 16–18). Согласно коптским текстам, Великий Царь Чести (ΠΝΔΒ ΝΡΡΟ ΠΤΕ ΠΤΑΪΟ) занимает место «на седьмом небе» (ϨΜ] ΜΑΥΣΑΨϨ ΠΣΤΕΡΕΩ[ΜΑ, букв. ‘твердь’: *Keph 36*; 87. 34), и «его власть (ἐξουσία) простирается на семь небес, которые находятся под ним» (*Keph 70*; 170. 28–30); ср., однако: *Keph 38* (92. 24–25), где говорится о том, что он «находится на третьем небе» (ϨΜ ΠΝΑΥΨ[Α]ΠΤ ΠΣΤΕΡΕΩΜΑ). Очевидно, что в первом случае счет небес идет снизу, а во втором – сверху (но при десяти небесах третье небо сверху должно было быть восьмым снизу); манихеи же производили подсчет простым вычитанием (10–3=7, или 10–7=3).

Августин, насмехаясь над манихейским мифом, говорит, что «Царь Чести окружен войсками ангелов» (*C. Faust.* XV. 6; Zycha, 428. 8–9: ...regem honoris angelorum exercitibus circumdatum), и, «кружа по небу, он собирает, даже из клоак, части вашего Бога» (т. Первого Человека) (*ibid.*, XX. 10; Zycha, 548. 5–6: in caelo circuiens radiis suis etiam de cluacis membra dei vestri conligit).

**3. Адамант Света.** Ср. сир. ’dmws nuhrā men re’uāneh, т.е. вызвал «Адаманта Света — из своего Разумения» (*Theod., Lib. schol.* 11; Scher, 314. 18); в коптских текстах он назван ΑΔΑΜΑΣ ΠΠΟΥΑΪΝΕ (например: *PsBema*; 235; Allberry, 33. 7); в ср.-перс. wysbyd [wisbed], т.е. ‘хозяин деревни’ или т.п. (см., например: *M 472 /R 13/*: Müller, 1904, 18: «Dorfhüter»; подробнее см.: Sundermann, 1979, 101, 127, прим. 164);



ср. у Августина: *adamas*, «герой, несущий войну и держащий в правой руке копье, а в левой — щит» (*C. Faust.* XV. 6; *Zycha*, 428. 9–10: ...*adamantem heroam belligerum dextra hastam tenentem et sinistra clipeum*).

4. **Царь Славы.** Ср. сир. *mleḳ' šūbhā men maḥšabhteḥ*, т.е. «Царя славы – из своего помышления» (*Theod., Lib. schol.* 11; *Scher*, 314. 19); в коптских текстах он назван ΠΡΡΟ ΜΓΕΔΥ (например: *Keph* 70; 171. 4–5), а в ср.-перс. *zndbyd* [*zandbed*], т.е. ‘глава племени’ или т.п. (см., например: *M* 472 /R 13/: *Müller*, 1904, 18: «*Stammhüter*»; подробнее см.: *Sundermann*, 1979, 101, 127, прим. 167; ср. также: *ibid.*, прим. 169 для согд. обозначения этого понятия); у латиноязычных манихеев он выступает в форме *Rex Gloriosus*, т.е. ‘Славный Царь’ (*August., C. Faust.* XV. 6; *Zycha*, 428. 11).

5. **Омофор.** Ср. сир. *sabbālā <...> men tar'iteḥ*, т.е. вызвал «Носителя <...> из своего Размышления» (*Theod., Lib. schol.* 11; *Scher*, 314. 19); в греческих и коптских текстах этот персонаж называется ὀμοφόρος «Омофор» (букв. ‘несущий на плечах’): см., например: *Eriph., Pan.* 66. 22. 2; VII *Cap.* 3 (*Lieu*, 180 /77/); латинский перевод *Act. Arch.* VIII. 2 (*Beeson*, 11. 21–22) оставляет греч. слово без перевода и дает пояснение: *Homoforus <...> id est qui eam (землю) portat in humeris*; ср.-перс. *m'nbyd* [*mānbēd*], т.е. ‘глава дома’ (см.: *M* 472 /R 13/: *Müller*, 1904, 18: ‘*Haushüter*’; подробнее см.: *Sundermann*, 1979, 101, 127, прим. 170); у латинских манихеев он назывался *Atlas* (см., например: *August., C. Faust.* XV. 6; *Zycha*, 428. 12).

После творения мира Омофор держит все земли. Омофор, по свидетельству Феодора (*Lib. schol.* 11; *Scher*, 315. 15–16), «стоит на одном колене и держит земли»; этот образ вызывал постоянные насмешки у церковных полемистов; см., например: *Eriph., Pan.* 66. 22. 2: «Ибо, сочиняя свои басни, (Мани) учит, что есть некий Омофор, который держит (на плечах) всю землю (ὀμοφόρον βαστάζοντα τὴν γῆν πᾶσαν), и говорит (далее), что через тридцать лет, когда одно плечо устает, он переключивает (землю) на другое, и таким образом происходят землетрясения...» (ср.: *ibid.* 66. 26. 1), или Августин, смеющийся над «великим Атлантом, который несет на плечах мир и, припав на колено, поддерживает его с двух сторон руками» (*maximum Atlantem mundum ferentem humeris, et eum genu flexo brachiis unrimque secus fulcientem: C. Faust.* XV. 6; *Zycha*, 428. 12–13). Ан-Надим говорит, что «держат земли в высоте» было доверено одному из ангелов, не называя его по имени (*Flügel*, 1862, 89).

<sup>xiii</sup> *tngrī y(a)lvačī burxan-lar* (стк. 25–26) «будды, посланники Бога» (см. также: стк. 27, 59, 66, 78, 83, 96, 130). Собирательное понятие «будды», за которыми здесь в одном ряду следуют «избранные», очевидно, включает в себя как верховных глав манихейской церкви (включая самого Мани и всех тех, кто сменял его на этом посту), так и иерархов следующих рангов: именно они могли «излагать учение /ном/» /см. стк. 29/); таким образом *burxan* включает в себя как тех, кто в греческой и коптской традиции назван ἄρχηγός (ἈΡΧΗΓΟΣ), так и все последующие чины священнослужителей («учителей», «епископов» и т.д.; ср. ниже: комм. XIV, XV, XXIV). В переводах на европейские языки это слово обычно передается как «пророк», подразумевая всех тех, кто имел право проповедовать («... es scheint, dass *burxan* dem obersten Grad in der Stufenleiter der manichaeischen Hierarchie entspricht»:



Bang, 1923, 192). Ср., например, в уйгурских текстах: *tngrī mani burxan* «божественный будда (= пророк, апостол или т.п.) Мани», *tngrī mani burxan amarī burxanlar brištilār* «Мани будда и прочие будды» и т.д.; подробнее см.: Le Coq, 1911, 12 (13), 24 (5–6); Bang, 1923, 191–192, 226–227; ср. ниже: комм. XL.

<sup>xiv</sup> *arīḡ dīntar* (стк. 26; см. также: стк. 28, 59, 114, 123, 152, 158) «**чистые избранные**». В латинской традиции они выступают как *electi*, которых сам Мани в *Ep. Fund.* называл «хранителями небесных предписаний» (*Evod., Fide c. Man. 5; Zycha, 953. 3–4: caelestium praesceptorum observatores*); в греческих и коптских текстах — ἐκλεκτοί; в иранских текстах этот класс верующих называется *wcydḡn* [*wizīdagān*] или *ʾrdʾwʾn* [*ardāwān*], т.е. «избранные» (см., например, *M 801: Henning, 1937, 24 /203/; 26 /272/*); в китайском *Comp. IV /74/* (Tajadod, 59) находим: «*aluohuan*, что переводится как ‘хороший, непорочный человек’»; здесь мы также имеем дело с транскрипцией ср.-перс. и парф. слова во мн. ч. [*ardāwān*] (см.: Haloun–Henning, 1952, 195, прим. 65).

Другое обозначение для «избранного» в китайском *Tract.: tien-na-wu / diannawu* (Tajadod, 1990, 216) воспроизводит ср.-перс. *dynʾwr* [*dēnāwar*]; ср. согд. слово *dyndr*, откуда и уйгурское *dīntar*; в нашем тексте *динтары* названы «истинными <...> посланниками Бога» (ср. выше: комм. XIII). У Дмитриевой (1963, 229 /87/) дается неверный перевод сочетания *arīḡ dīntar* как «чистые священнослужители» вместо правильного «избранные», вслед за Радловым: «*Das offenbar persische Wort Dīntar übersetze ich ‘Priester’*» (1909, 27, прим. 21).

«**Избранные**» занимали в церкви привилегированное положение, и только из их числа формировалась иерархия манихейской церкви: 1. **верховный глава**; 2. **двенадцать учителей**; 3. **семьдесят два епископа**; 4. **пресвитеры** (или священники; см. выше: прим. к переводу); 5. **диаконы**.

«Избранные» должны были соблюдать пять заповедей, а именно: 1. не лгать; 2. не убивать; 3. не есть мяса; 4. держать себя в чистоте и 5. пребывать в бедности. Так, например, в *PsBema 235* (Allberry, 33. 17–23) говорится, что избранный наряду с «постом, молитвой и творением милостыни» (ΓΝΗΝΣΤΙΔ ΠΩΛΝΑ ΜΠ ΤΜΠΤΝΔΕ) должен соблюдать следующие заповеди (ἐντολή): 1. «чтобы мы не лгали (ἤεκασε νῆχι βαλ)»; 2. «чтобы мы не убивали (ἤεκασε νῆζοτβε)»; 3. «чтобы мы не ели мяса (ἤεκασε [ε νῆ]οϋωμ σαρξ)», 4. «чтобы мы содержали себя чистыми (ἤεκασε [ενα]τοϋβαν», т.е. не имели половых отношений с противоположным полом) и 5. «заповедь блаженной нищеты (τεντοαν ἡμῆτῆνε ἡνα[κα]ριος)»; вероятно, просьба манихея о прощении «пяти моих грехов» (... ἡαϋοϋ ἡναβε: *Hom 5. 26*; текст далее разрушен) имеет в виду нарушение этих заповедей. В иранских текстах греческое ἐντολή передается словом *sxšʾrḡt*; см., например, в согдийском фрагменте \*18222 *pnw sxšʾrḡt* «пять заповедей» (Sundermann, 1981, 44 /488/); об этом термине см. подробнее ниже: комм. XXVI). Свод манихейских текстов на среднеперсидском, согдийском, уйгурском и китайском языках, относящихся к заповедям для «избранных», см.: Sims-Williams, 1985, а также Henning, 1937, 14–15; Tardieu, 1981, 79–84. Ан-Надим приводит эти заповеди (у него их, правда, только четыре) в ином порядке (Flügel, 1862, 94–95).



Несколько иной набор заповедей, сведенный к трем запретам, для «избранных» находим в *Keph* 80 (192. 7 сл.; здесь они названы «истинными праведниками»: Π/ΔΙΚΑΙΟΣ Πῖννε и «совершенными избранными»: Π/ΕΚΛΕΚΤΟΣ ΠΤΕΛΕΙΟΣ): «Первое праведное дело (δικαιοσύνη), которое человек должен сделать, чтобы стать истинным праведником таково: он должен соблюдать воздержание (ἐγκράτεια) и чистоту, а еще приобрести себе покой рук <...>; третье — чистота уст: он должен очистить уста от всякой плоти (σάρξ) и крови и никогда не вкушать того, что называют вином и сикерой (σίκερα) — это те три праведных дела, которые человек должен совершать, находясь в теле (σῶμα, т.е. при этой жизни), и тогда назовут его люди праведником (δικαίος)» — и этот праведник «становится совершенным избранным». В манихейском псалме (*PsTrin*; Allberry, 115. 31–33) эти три запрета связаны с лицами христианской Троицы: «Печать (σφραγίς) уст (служит) знаком Отца; покой рук — знаком Сына; чистота девственности (παρθενία) — знаком Духа Святого». Эти же заповеди имеет в виду и Августин, говоря о «трех печатях, а именно уст, рук и сердца» (*De mor. man.* X. 19: tria signacula: oris <...> et manuum et sinus). Ср. ниже: комм. XXVII о десяти заповедях для «слушателей».

В китайском *Comp.* IV /76/ (Tajadod, 59) говорится о том, что «избранные» должны были отличаться от «слушателей» своей одеждой: «Избранные и те, кто принадлежит к более высоким ступеням (иерархии, т.е. вышеназванные церковные чины. — *A. X.*), все носят белые головные уборы и (белые) одежды». Впрочем, может быть, мы имеем здесь дело только с дальневосточной практикой манихеев; подробнее см.: Chavannes–Pelliot, 1913, 262, прим. 1 и 333, прим. 1.

Только «избранным» было уготовано безоговорочное спасение: их души после смерти сразу (минуя стадию переселения в другие тела, что происходило с душами «слушателей») отправляются в страну Света. Сам Мани так говорит об их будущей судьбе: «Все мои дети, праведные (δικαίος) избранные (ἐκλεκτός), которые есть у меня в каждой стране, подобны лучам (ἄκτις) солнца; во время (καίρος) же, после того как я уйду из мира (κόσμος) и отправлюсь в дом моих людей (т.е. в царство Света), соберу я всех избранных, которые уверовали в меня, в том месте; возьму я каждого к себе при его уходе (из этого мира) и не оставлю ни одного из них во Тьме» (*Keph* 67; 166. 2 сл.). Поэтому в псалме находим такие слова души избранного после ее смерти: «Не надо плакать обо мне: вот ворота (πύλη) Света открылись передо мной» (*PsJesus* 252; Allberry, 62. 25–26).

<sup>xv</sup> Основной задачей «избранного», ведущего строго аскетический и странствующий образ жизни, была проповедь учения Мани. См., например, *Keph* 80 (192. 16 сл.): «Он должен возложить на себя [...] мудрость (σοφία) и веру (πίστις), чтобы через свою мудрость он смог дать мудрость всем, кто ее от него услышит, а через свою веру дать веру тем, кто (уже) принадлежит вере...»; ср. также рассказ Бируни (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 190. 17–25): «Он (Мани) установил законы, которые обязательны только для šiddīk, т.е. святых и аскетов у манихеев (т.е. для «избранных» в нашей терминологии — *A. X.*), а именно: предпочитать бедность богатству, подавлять страсти и похоть, оставить мир и воздерживаться от его (соблазнов), непрерывно поститься, раздавать милостыню, насколько это возможно;



он запретил им приобретать любую собственность, кроме пищи на один день и одежды на один год, он также запретил им всякие половые отношения и наказал им все время странствовать по миру, проповедуя его учения и наставляя людей на путь истинный». Аскетизм «избранных» так подчеркивает манихей Фавст, имея в виду евангельскую заповедь (ср. *Мф* 10. 9 сл. и пар.): «Я отверг золото и серебро и отказался иметь при себе деньги, довольствуясь едой только на один день, не заботясь ни о завтрашнем дне, ни о том, чем наполнится живот, ни о том, чем прикроется тело» (*C. Faust. V. 1; Zycha, 271. 15–18: ego aurum argentumque reieci et aes in zonis habere destiti cotidiano contentus cibo nec de crastino curans nec unde venter impleatur aut corpus operiatur sollicitudinem gerens*). Ср. также ср.-перс. фрагмент *M 731* с обрывком из послания Мани, где также говорится об одежде на один год и о пище на один день (Müller, 1904, 33).

<sup>xvi</sup> on türlüg suy yaz-uq (стк. 41–42) «десять видов греховных деяний» (см. также: стк. 53). Речь идет о нарушении десяти заповедей, которые должен был соблюдать каждый «слушатель»; см. ниже: стк. 86–94. Ср. также параллель с буддийским положением о десяти греховных деяниях (*санскр. daśakarma*) (См.: Soothill, Hodous, 1937, 383a).

<sup>xvii</sup> См. выше: комм. XIII и XIV.

<sup>xviii</sup> Задача «слушателя» (об этой категории манихейских верующих см. ниже: комм. XXV) так сформулирована в *Keph 80* (192. 29 сл.): «Первое дело принадлежащего к катехуменам (ΜΠΤΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΟΣ) — это пост, молитва и творение милостыни (ΓΙΝΝΣΤΙΑ ΠΩΝΑ ΜΠ ΤΗΠΤΝΑΕ; ср. то же общее требование к «избранному» в комм. XIV). Пост же, которым он постится, таков: он должен поститься в [воскресный] день и [отдыхать от] дел мира (κόσμος); моли[тва (его) такова:] он должен молиться Солнцу и Луне, этим великим св[етилам]; милостыня (его) такова: он должен оставлять ее [...] в том, что свято, и давать ее им в праведном (δικαίος) [...]. Второе дело принадлежащего к катехуменам состоит в следующем: человек должен отдать церкви (ἐκκλησία) для праведных дел (δικαιοσύνη) или (своего) сына, или своего родственника (ὄψργεμος), или принадлежащего к его дому; или он должен спасти кого-то, кто оказался в стесненном положении (θλίψις), или купить раба и отдать его для праведных дел <...>. И третье: этот человек должен построить одно μαῖψωπε или учредить [место], чтобы он стало частью его милостыни в святой церкви...». Слово μαῖψωπε (букв. 'место обитания'; передает, как правило, греч. οἰκητήριον, т.е. «жилище, обиталище») зд. следует сравнить с греч. οἶκος и лат. domus во всем многообразии их значений. Если мы вспомним рассказ Августина о богатом манихейском слушателе (auditor), который собирался построить в Риме domum, где могли бы собираться «избранные» (*De mor. man. II. 74*), то можно предположить, что упомянутое требование к катехумену построить «жилище» имеет в виду построение именно дома для «избранных».

<sup>xix</sup> burhan térân (стк. 66) букв. «считая буддой»; см. прим. 29 к переводу; ср. выше: комм. XIII.

<sup>xx</sup> Ниже (стр. 86–87) говорится о десяти заповедях, которым должен следовать «слушатель»; здесь же на разные лады автор говорит только о нарушении



трех заповедей, а именно: не следовать ложному учению, не поклоняться демонам, не убивать (ср.: комм. XXVII).

<sup>xxi</sup> Суть учения Мани *expressis verbis* выражена в восточных манихейских текстах: это знание о **двух началах** (*iki yiltiz*: стк. 70; см. выше: комм. IV) и о **трех временах** (*üç öd*: стк. 71). Помимо нашего текста — это прежде всего китайский *Сотр.* VI (97–101): «Прежде всего следует различать “два начала”. Тот, кто желает вступить в (манихейскую) общину, должен знать, что “два начала” (*eg zong*), а именно (начало) Света и (начало) Тьмы, имеют совершенно разные природы. Если он этого не различает, как может стать он совершенным? А еще следует знать о “трех временах” (*sanji*), а именно: о времени предшествующем (*chujì*), времени срединном (*zongji*), времени последующем (*houji*)»; далее (102–109) следует подробный рассказ о том, что происходило в каждом из этих времен (Tajadod, 1990, 63–64; ср.: Chavannes–Pelliot, 1913, 114–116 и комментарий: 133–145). Ср. также суть манихейского учения (правда, без упоминания о “трех временах”) в *PsBema* 223 (Allberry, 9. 8–11): «Когда пришел Святой Дух, он открыл нам путь истины, он научил нас, что существует две природы (*φύσεις*): одна Света, другая Тьмы, которые изначально [отделены] друг от друга». См. также в *Ep. Fund.* слова Мани о том, что, прежде чем задавать разные богословские вопросы, надо знать «о том, что было до возникновения мира и как велась война (Света и Тьмы), чтобы ты смог отличать природу Света от (природы) Тьмы» (August., *C. Ep. Fund.* XII; Zycha, 207. 23–26: ... *quae fuerint ante constitutionem mundi quo pacto proelium sit agitatum, ut possis luminis seiungere naturam ac tenebrarum*). Подробнее о манихейском учении о “трех временах” см.: Хосроев, 2007, 183–202.

<sup>xxii</sup> От начала раздела и до этого места здесь сжато изложено все манихейское учение (ср. выше: комм. I /начало текста, отсутствующее в нашей рукописи/, а также комм. III, IV, XXI).

Во фразе «... в будущем исчезнут земля и небо, каким образом разделятся Свет и Тьма, и что произойдет после этого» имплицитно формулируется манихейская эсхатология и сотериология. На основе других источников мы можем увидеть, что именно имел в виду автор Хуастванифта, говоря о «будущем».

Итак, после того, как Свет будет освобожден из Тьмы и доставлен в Новый эон, мир погибнет в Великом пожаре.

О том, что **Новый Эон** заменит этот мир, которому суждено погибнуть, рассказывает *PsBema* 223 (Allberry, 11. 21–24): «Новый эон (*αἰών*) будет создан вместо [этого] мира (*κόσμος*), который уничтожится, чтобы царствовали в этом (эоне) силы Света, поскольку они исполнили волю Отца, усмирили ненавистного [...]»; ср. также: *Keph* 39 (103. 3–7) о том, что «Отцы Света, которые победили в сражении (с силами Тьмы), воссядут на свои троны (*θρόνος*) в Новом Эоне (*ἡ ΠΑΙΩΝ Πῶρρε*), они будут жить в новой земле и царствовать в Новом [Эоне] до того времени, когда Отец явит свой образ (*εἰκόν*) над ними». Этот эон, или «новая светлая земля» (*πικαῖ πῶρρε εἰττῶραῖνε*; *Keph* 40; 104. 31), как свидетельствует *Keph* 46 (118. 9–12), был построен **Великим Строителем** (см. выше: комм. XII): «До того как [был построен, украшен] и установлен Новый Эон (*παῖων νῶρ[ρε]*), был



вызван Великий Строитель, (т.е.) Первый Архитектор (ἀρχιτέκτων), и ангелы, которые с ним, чтобы они построили и украсили этот Новый Эон»; ср. *Keph* 34; 87. 1: «Вышел Великий Строитель (π]ναδ νεκωτ), чтобы построить Новый Эон (παίωv нврре)»; см. также: *Keph* 62 (155. 17-21): «Второй великий и славный камень (πέτρα) — это Новая Земля Света (πκαζ πврре ηπουαίνε), которая была поставлена на Земле Тьмы (αχμ πκαζ πпкккк) и которая усмирила силу пяти этажей (ταμειλον) смерти <...>; она растоптала, сокрушила и попраля корень Смерти».

В иранских текстах šhr ċi nwg [šahr ī nōg], т.е. «Новое Царство» (= Новый Эон), ассоциируется, как правило, с Иисусом-Сиянием (yušw<sup>c</sup> 'sprux'n): примеры см.: Andreas–Henning, 1933, 313, прим. 3, а также Polotsky, 1933, 259–260). *Novum saeculum* (но без всякого указания на содержание этого понятия) упоминает и Секундин в своем «Послании» к Августину, когда говорит о том, что «божественный замысел» (*divina ratio*) превосходит всякое человеческое понимание, и поэтому невозможно объяснить, почему существуют две природы (*duae naturae*), почему вышел на сражение с силами Тьмы тот, кто по своей природе не подвержен страданию (*quare rugnaverit qui nihil poterat pati*), почему был создан новый эон (*Sec. Ep.* 6; Jolivet, 522. 3-7); также без подробностей сообщает о νεος αἰών и Епифаний (*Pan.*, 66. 31. 5). Ан-Надим говорит о «великой постройке (*al-bunyān al-'azīm*)», которая является «Новым Раем» (*al-ġannat al-ġadīda*: Flügel, 1871, 336. 1), но не говорит о том, кем он был построен.

В *Keph* 41 (105. 24–29) этот **Великий пожар** назван «вторым ударом» по Тьме: «Второй удар (πληγή) — это время, когда она исчезнет, расплавится и погибнет в великом огне (ζπ̄ †наδ πсете) <...> она будет собрана в оковы, как это и было в начале, и ее состояние будет таким, каким было с самого начала». Подробное описание этого «великого пожара» ('dwt wzrg [ādur wuzurg]), огонь которого распространится во все стороны света, находим в апокалиптическом разделе *Шануракана* (MacKenzie, 1979, 514 /265 сл./); см. также: *Eriph.*, *Pan.* 66. 31. 4: «Когда †Посланец явит свой образ, тогда Омофор (см. выше: комм. XII) отпустит землю, и после этого вырвется великий огонь и уничтожит весь мир (... καὶ οὕτως ἀπολύεται τὸ μέγα πῦρ καὶ ὄλον ἀναλίσκει τὸν κόσμον)»; об этом же пожаре свидетельствует и Александр: «(Манихеи) говорят, что, после того как божественная сила (т.е. частицы Света. – *A. X.*) будет тщательно отделена (от материи), внешний огонь, обрушившись (на мир), сожжет и себя самого и все другое, что еще осталось от материи» (*Adv. Man.* V; Brinkmann, 8. 1–4: ἀποχωρισθείσης δὲ ἀκριβῶς τῆς θείας δυνάμεως τὸ ἕξω πῦρ φασι συμπεσὸν ἑαυτὸ τε καὶ τὸ ἄλλο σύμπαν, ὃ τι δᾶν λείπεται τῆς ὕλης, συγκатаφλέξειν); Августин также говорит о конце этого века после пожара (*De haer.* 46. 19; Vander-Plaetse–Beukers, 319. 199-200: et finito isto saeculo post conflagrationem mundi); согласно свидетельству ан-Надима, этот огонь будет пожирать все до тех пор, пока все частицы Света, которые находятся в материи, не будут освобождены (Flügel, 1862, 90).

Этот **Великий пожар будет длиться 1468 лет**, и такая его продолжительность надежно засвидетельствована различными текстами. Так, этот



срок упоминается в *Keph* 24 (75. 20-23), где говорится что мир (κόσμος) погибнет в великом огне, который будет гореть 1468 лет; в *Шатуракане* говорится о том, что земли и небеса во время пожара расплавятся подобно воску на огне и что демоны Тьмы будут мучаться и корчиться «в течение [тысячи] четырехсот шестидесяти восьми лет» ([hʒ'r 'wd] ch'r sd šš't 'wd hš't s'r [/hazār ud/ čahār sad šašt ud hašt sār]: MacKenzie, 1979, 514 /289-290/; ср. также первое издание фрагмента *M* 470: Müller, 1904, 19). Это же число знает и ан-Надим: «Мани учит, что этот пожар (al-idīrām) будет длиться 1468 лет» (Flügel, 1871, 330. 30; id., 1862, 90); ср. также у Шахрастани: «Продолжительность этого пожара — 1468 лет» (Haarbrücker, 1850, 290). Заметим, что число это встречается в одном из апокалиптических сочинений из Наг Хаммади, где говорится о мировом пожаре, который закончится только тогда, когда пожрет все (*Noema* VI. 4: 46. 27-28), однако приемлемого объяснения этому числу до сих пор не предложено; попытки см.: Flügel, 1862, 237-240, прим. 139; ср., однако: Polotsky, 1935, 261. 68: «eine Erklärung für die sonderbare Zahl ist bisher nicht gefunden» и Stroumsa, 1981, 167, прим. 20, где автор, вслед за *Огденом* (статья 1930 г. – не видел), предлагает соотносить это число с числом лет (1461) так называемого года Сириуса («une explication, à mon avis convaincante»).

На вопрос о том, **когда именно наступит Великий пожар**, манихеи не имели ответа. Об этом ученики спрашивали Мани, на что получили ответ (*Keph* 147; 351. 7 сл.): «Святой Дух является провидцем (προϋνοστής), он знает все, что должно произойти, но он не пророчествует об этом», и далее Мани дает пространное объяснение: даже если Святой Дух и назовет точный срок (προθεσμία) события, оно может не произойти в указанное время (καίρος) из-за враждебных сил (ἄρχων), которые могут или задержать его наступление, или ускорить его; поэтому и апостол (scil. Мани), чтобы не оказаться лжецом (ῥεῦσις) в глазах своих единоверцев (ῥατῆ νεῦσις) (scil. στῆσις), «не делает никаких предсказаний по образу пророчеств (κατὰ οὐπρ[οφ]ητῆα)» о том, что должно произойти; ведь архонты могут сделать так, что «событие или запоздает по сравнению с предсказанным временем (παρα πῆσις), или наступит раньше»; а если бы апостол «предсказал (это событие) и оно не произошло в назначенный час из-за архонтов, которые помешали этому, то люди тотчас бы соблазнились (σκανδαλίζομαι) и стали бы спрашивать, а почему это не произошло в назначенное время» (ibid., 353. 11-23) и т.д.; ср. также Eriph., *Pan.* 66. 31. 6: «...пока огонь не уничтожит весь мир через столько лет, о числе которых я ничего не узнал».

**Великому пожару будет предшествовать Великая война и явление Иисуса для Последнего суда.** Представление Мани о Последнем Суде восходит, в конечном счете, к апокалиптическим пассажам из синоптических евангелий (*Mф* 25. 31 сл. и пар.). Так, в *Шатуракане* говорится о приходе Сына Человеческого (myrd'n pwsr [mardan pusa], он же xrdyšhr yzd = ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), который отделит праведников (dynwr'n = οἱ δίκαιοι) от грешников (dwš qyrdg'n'n): первых поставит он справа ('w dš'n) от себя, благословит их и даст им в награду рай (whyšt'w [wahištāw]), а вторых – слева ('w хву) от себя, проклянет и пошлет ангелов, чтобы те схватили их и бросили их в преисподнюю (dwš wx [duš ox]) (MacKenzie, 1979, 505. 17 сл.). Также и коптские *Гомилии*, описывая грядущий Суд, парафразируют текст



*Мф* 25. 32 сл.: «Судья истины» (ἸΚΡΙΤΗΣ ἸΤΜΗΕ), т.е. Иисус, «придет, чтобы отделить козлов (ἸΒΑΜΠΕ) [от своих] овец (ΕΣΑΥ)» (*Нот* 35. 24–29; ср. *Мф* 25. 32: ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων), он «спустится и учредит свой судейский трон (βῆμα) посреди великой вселенной (οἰκουμένη)» (*ibid.* 36. 30–31); «[своих] праведников (δικαίος) и своих девственников (παρθένοι) сделает он [подобием] ангелов», а тем, которых поставил слева, «он скажет: “[Прочь от] меня, проклятые, ступайте в огонь”» (*ibid.* 38. 15 сл.). О роли Иисуса в религиозной системе Мани см.: Хосроев, 2007, 248–249, прим. 985, 986.

С того момента, когда первоначальный порядок будет восстановлен, **когда Тьма больше уже не сможет угрожать Свету, начнется «третье время»** (см. выше: комм. XXI) когда время в собственном смысле этого слова будет упряднено. В *Шануракане* так говорится об этом времени: «Тогда день (гwc [gōz]), месяц (m'h [māh]) и год (s'r [sār]) остановятся» (MacKenzie, 1979, 509. 130–132); ср. *Eph.*, *Pan.* 66. 31. 7: «И после этого произойдет восстановление двух природ (καὶ μετὰ ταῦτα ἀλοκατάστασις ἔσται τῶν δύο φύσεων), и архонты будут жить в своих самых низких пределах, а Отец (будет жить) в высших и снова получит то, что ему принадлежит». См. также: *Comp.* VI (108–109): «В последнее время (houji) <...> истина (zhen) и ложь (wang) вернутся каждая к своему корню (gen); свет (ming) вернется к великому Свету, а тьма (an) вернется к Тьме. Каждое из двух начал вернется к своему первоначальному состоянию» (Tajadod, 65; ср. также: Chavannes–Peliot, 1913, 115–116).

<sup>xiii</sup> ezrua tngri (стк. 77) «**Бог Зерван**» — верховный Бог манихейского пантеона, царствующий в стране Света; он же — Отец Величия, Великий Отец, Бог Отец и т. п. Ср.: греч. πατήρ τοῦ μεγέθους (*VII Cap.* 3: Lieu, 178 /60/); сир. ābā d-rabbūtā (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 313. 16); копт. πῖωτ нтє тнῖтнΔδ (*Keph* 7; 34. 21–22; *PsSar.*: Allberry 136. 14; 144. 10 и т.д.; ср. также: πωαρπῖ πῖωτ нтєтмтнΔδ, т.е. «Первый Отец Величия: *Keph* 21; 64. 22); ср.-перс. yud 'u wzrgyū (примеры см.: Sundermann, 1979, 99, 118, прим. 30); ираноязычные манихеи часто отождествляли Отца Величия с главным богом зерванизма Зерваном: ср.-перс. by zrw'n («Бог Зерван»); подробнее об этом и подобных обозначениях верховного Бога в иранских манихейских текстах (например, «Отец Бог Зерван» или «Бог Царь Зерван») см.: Sundermann, 1979, 124, прим. 139; ср. у ан-Надима: malik ġinān an-nūr, т.е. «Царь садов Света» (Flügel, 1871, 329. 4; Flügel, 1862, 86), но также и malik 'ālam an-nūr, т.е. «Царь мира Света» (330. 14); ср. ср.-перс. whyštšhrd'r [wahištšahrdār], т.е. «Владыка сада» (т.е. Рая): примеры см.: Andreas–Henning, 1932, 220 и DictMT II, 342b.

<sup>xiv</sup> Каждый из четырех персонажей (Бог Зерван, Божество Солнце и Луна, могущественный Бог и будды) символизирует одно одно из качеств «четырёхликого Бога»; см. ниже: комм. XXVI и XXX.

<sup>xv</sup> n(i)yošak (стк. 79) «**слушатель**», или **катехумен**. У Августина *auditor*, что в греческих текстах называется или ἀκροατής т.е. «слушатель» (*VII Cap.* 2; Lieu, 178. 54), или κατηχοῦμενος «катехумен» (например: *Eph.*, *Pan.* 66. 28. 6; ср. лат. перевод *Act. Arch.* X. 5; Beeson, 16. 26, где слово оставлено без перевода: catechumenus), а также кодекс из Тебессы, где они называются то catecumenos (*Cod. Tebes.*, col. 1. 14–15), то auditores (col. 5. 13; BeDuhn–Harrison, 1997, 40, 42); в коптских текстах они также называются «катехуменами» (см., например: *Keph* 3; 25. 1–2, где они вместе с



«избранными» составляют церковь); в ср.-перс. мы имеем форму *nywš'g* [niyōšāg] (мн. ч. *nywš'g'n*) а в парф. *ngwš'g* [niγōšāg] (мн. ч. *ngwš'g'n*), что в обоих случаях означает «слушатель»; отсюда слово было заимствовано и в уйгурский: *niγōšak*; в кит. *Comp.* IV /75/ (Tajadod, 59) читаем: «*noushayan*, что переводится как «непорочный, верный слушатель» (где мы имеем дело с транскрипцией парф. формы слова: Haloun–Henning, 1952, 195, прим. 65); далее /76/ сказано о том, что только им «позволено сохранять свою обычную одежду». Удобный свод терминов «избранный» и «слушатель», составленный по манихейским текстам на разных языках, можно найти в книге: BeDuhn, 2000, 28.

Став «слушателем», человек избавлялся от прошлых грехов, и ему, как и избранному, была открыта дорога к спасению (правда, через цепь перевоплощений его души). Об этом см., например, *Keph* 90 (225. 31 сл.): «[Как только приходит] человек к истине, получает знание (ΣΑΥΝΕ = γνῶσις) и веру, начинает поститься (νηστεύω) и молиться (ψαλλ) и творить [добро] тотчас эти новые дела, которые он совершил, а именно пост (νηστεία), которым он постился, молитва, которой он молился, милостыня (μῆτινάε), которую он подавал святым (νετοῦγὰε = ἐκλεκτοί), все это [...] упраздняет его предыдущие дела <...> С первого дня, в который он оставил свое предыдущее заблуждение (πλάνη), в котором он пребывал, принял десницу мира (εἰρήνη), поверил (πεῖθω) и поставил свою ногу на ступень (βαθμός) истинного послушания (μντκατнхоῦμενος = стал «слушателем») <...>, тотчас все его предыдущие дела, которые он совершил до того, как получил знание, упраздняются в любом месте...».

Однако, кажется, и среди «слушателей» была определенная градация. Так, согласно *Keph* 91 (228. 8 сл.), есть «слушатели верные» (μικατнхоῦμενος <...> нтє пнаэте), или «слушатели совершенные» (/μικατεχοῦμενος ἰτελειος): они «в своем поведении (πολιτεία) подобны избранным», и их душа после смерти «не переходит в другие тела», а сразу отправляется в место упокоения. Мани подробно говорит о том, какими качествами должен быть наделен такой «слушатель»: у него есть жена, но живут они с ней «как чужие» (нтэє пнцмм[о]), т.е. не имеют половых отношений), у него есть дом, но он считает его лишь «временным пристанищем» (μανβὰιλ[ε]; слово обычно передает греч. παροικία), которое он только «арендовал» (ψδαρ) и т.д. Он перестал думать о мире (κόσμος) и «положил свое сердце в святую церковь (εκκλнсиα ετοῦγααε), мысль его все время о Боге»; они «практикуют воздержание (εὑκράτεια)» и не употребляют в пищу мясо, «они готовы (πρόθυμος) к ежедневному посту (νηστεία) и молитве (ψαλλ), помогая церкви во всем» и т.д. Такие слушатели, подобные жемчужинам (μωργαρίτης), «после того, как выйдут из своего тела, отправляются своей дорогой, достигают горнего места и идут в жизнь (вечную)». Что же касается искупления прочих слушателей, продолжает Мани, ссылаясь на слова из своей книги *Сокровище Жизни* (πένσαῦρος ἰπῶνῆ), то «каждый из них (получает искупление) по своим делам, в зависимости от (κατά) его подношения церкви».

<sup>xxvi</sup> С одной стороны, «**любовь**» (ämranmaq: стк. 80), «**вера**» (kértgünmäk: стк. 81), «**страх**» (qoqmaq: стк. 82), «**мудрость**» (bilgä bilig: стк. 82) — эти «четыре



светлых знака» (tört y(a)ruq tamya: стк. 79), должны напоминать об одном из четырех качеств Бога (см. ниже: комм. XXX), но с другой стороны, речь здесь (правда, имплицитно) идет и об одном из важных положений манихейской сотериологии.

Так, согласно манихейскому мифу, архонты Тьмы, чтобы воспрепятствовать освобождению Света из Материи, думая, что материальное тело будет в состоянии удержать частицы Света, произвели на свет первых людей, Адама и Еву. После создания Адам пребывал в смертельном сне, и чтобы пробудить его посылается новая эманация, а именно Иисус-Сияние. Он заставляет Адама вкусить от древа Жизни, и его пробуждение служит прообразом освобождения в будущем и каждой отдельной души. Иисус-Сияние вызывает из себя новую эманацию, Ум Света, и именно этому персонажу отведена в манихейской сотериологии центральная роль, именно он отныне будет действовать через свои эманации во всех великих пророках и учителях, включая Мани, сходить на каждого, заслуживающего это, спасти его душу и тем самым превращать «ветхого человека» в «нового» (полробнее см.: Хосроев, 2007, 155–158).

Образ «ветхого» и «нового человека» Мани почерпнул из *Eph* 4. 22–24 (ср. *Кол* 3. 9–10): «ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας»; так же, как и ап. Павел, у которого ветхий человек, «обновленный духом ума», становится новым человеком, Мани говорит, что в ветхом человеке (PINEC) грех живет «до тех пор, пока Ум (νοῦς) Света не найдет способа усмирить это тело» (*Keph* 38; 94. 18–21), тогда «устанавливает он члены души <...> очищает их и помещает их в нового человека (P̄N̄N̄V̄P̄P̄E), сына праведности (δικαιοσύνη)» (*ibid.*, 96. 25 сл.). Именно Ум Света вкладывает в человека те качества, которые делают его новым человеком; так, по словам Мани, «Ум Света наделяет пятью светлыми качествами избранных (ἐκλεκτός). Первое качество — это **мудрость** (σοφία), которую избранный возвещает во всех ее обличьях (πρόσωπον), видах (τύπος) и разновидностях (τρόπος); второе — это **вера** <...>; третье [...]; четвертое — это **любовь** (ἀγάπη) <...>; пятое — это **страх** <...>. Вот эти пять качеств помещает Ум Света в нового человека (P̄N̄N̄V̄P̄P̄E)» (*Keph* 103; 257. 12–28; ср. *1Кор* 13. 13: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, что позволяет восстановить здесь в разрушенном коптском тексте «третье — [надежда] (ἐλπίς)»). Именно об этих добродетелях (правда, о четырех) и говорится в этом пассаже.

<sup>xviii</sup> on č(a)γšapt (стк. 87) «десять заповедей» (см. также: стк. 92, 129, 132, 150, 155); слово через согд. cxš'rdδ и парф. cxš'byd восходит к санскритскому sikhāpada «заповедь».

Непременным условием для «слушателя» является соблюдение десяти запретительных заповедей (у ан-Надима они так и называются «десять заповедей для слушателей»: ʿaš ar farāʾīd ʿalā as-sammāʿīn: Flügel, 1871, 333. 5), а именно: 1. не почитать идолов; 2. не лгать; 3. не стяжать; 4. не убивать; 5. не прелюбодействовать; 6. не красть; 7. не учить обману; 8. не учить магии; 9. не иметь двух мнений (поскольку это свидетельствует о сомнении в истинности религии); 10. не быть



лодырем и нерадивым в работе (Ср. заповеди 1, 4–7 с заповедями, данными Моисею: *Исх* 20. 4, 13–16, а также выше: комм. XIV о пяти заповедях для «избранного»).

Полного перечня не сохранил ни один манихейский текст, хотя упоминание десяти заповедей встречается в иранских, уйгурских и китайских текстах (подробнее см.: Sims-Williams, 1985, 577 сл.). Список сохранил ан-Надим; см.: Flügel, 1871, 333. 10–12 (арабский текст); id., 1862, 95–96 (нем. перевод); ср. также англ. перевод этого пассажа с учетом всех версий «десяти заповедей» в манихейских сочинениях: Sims-Williams, 1985, 578. Ср. у Шахрастани заповеди Мани ученикам: не лгать, не убивать, не воровать, не распутничать, не быть скупым, не заниматься магией и не молиться идолам (Haarbrücker, 1850, 290).

<sup>xviii</sup> üc ayzin üc köngülin üc el(i)gin bir qamaγ öz-in (стк. 87–88) «**три — устами, три — сердцем (~сознанием), три — руками и одну — всем существом**». Здесь имеется в виду то, что Августин назвал *tria signacula* (см. выше: комм. XIV), т.е. три основных запрета, которые, впрочем, распространялись как на слушателей, так и на избранных; подробный анализ всех свидетельств Августина об этих заповедях см.: Baug, 1831, 248–261.

<sup>xxix</sup> künkä tört alqış (стк. 94) «**ежедневно четыре молитвы**». В этом разделе говорится о правилах молитвы «слушателя». Свидетельство нашего текста о четырех ежедневных молитвах подтверждает и Шахрастани, говоря о том, что Мани заповедал своим последователям совершать «четырежды молитву в течение дня и ночи» (Haarbrücker, 1850, 290); ср. также и ан-Надим о том, что Мани установил для своих учеников «заповедь четырех или семи молитв» (Flügel, 1862, 96). В *Keph* 80 (192. 33 сл.) сказано только о том (без указания количества молитв), что слушатель «должен молиться Солнцу и Луне, этим великим св[етилам]». См. также: Henning, 1937, 16; Asmussen, 1965, 221–222.

Свидетельство ан-Надима о семи молитвах» нашло подтверждение в согд. фрагменте *M* 801, где речь идет о «семи молитвах (\*frywn)» избранного (Henning, 1937, 38 /684/).

<sup>xxx</sup> Каждая молитва направлена к одному из качеств Бога, а именно к его **Божественности** (зд. *ezrua tngri*: стк. 95), **Свету** (зд. *kün ai tngri*: стк. 95), **Силе** (зд. *küclüg tngri*: стк. 95) и **Мудрости** (зд. *burxanlar*, будды, которые символизируют мудрость: стк. 96); ср. выше: комм. XXVI.

Представление о совечных Богу четырех качествах надежно засвидетельствовано манихейскими текстами. См., например, *PsSar*: πνουτε̅ π̅τ̅ιν̅ε̅... που̅α̅ι̅νε̅... τ̅β̅α̅μ̅ π̅π̅νου̅τε̅... τ̅σο̅φ̅ι̅α̅ π̅π̅νου̅τε̅ (Allberry, 186. 9–12: «Бог Истины... Свет... Сила Бога... Мудрость Бога»); *Keph* 112 (267. 10–12): «Бог, Господь всего..., Сила, которая все поддерживает, его святой Свет, его славная Мудрость». Об этой тетраде в тюркских манихейских текстах см.: Bang, 1925, 24, а также с многочисленными параллелями из иранских текстов Asmussen, 1965, 220–221 (например, в парф. фрагменте *M* 267b: *bg* [baγ], *rwšn* [rōšn], *zwr* [zōr], *juγuft* [žigift], т.е. «Бог, Свет, Сила, Мудрость»; ср.: Sundermann, 1981, 107 /1680–1683/). В китайском тексте (*Нутн.* строфы 146. 1 и 151. 1) Бог также наделен четырьмя качествами: *qingjing*, *guangming*, *dali*, *hui*, т.е. «Чистота, Свет, великая Сила и Мудрость» («Reinheit, Licht, große Kraft und Weisheit»: Waldschmidt-Lentz, 1933, 488, 489 и прим. на с. 527–529; id., 1926, 98, прим. 11; ср.: «clean Purity, Light, Creat Power



and Hui /i.e. Wisdom; lit. Kindness/»: Tsui, 1943, 189 /146/; подробнее Bryder, 1985, 82–83). У ан-Надима эта четверица предстает в такой форме: «четыре славных сущности: Бог (allāh), его Свет (nūr), его Сила (qūwa), его Мудрость (hikma)» (Flügel, 1871, 333. 6; id., 1862, 95). Об этой тетраде см. также: Merkelbach, 1986, 39–50; Heuser, 1998, 12–14.

Именно поэтому верховный Бог манихейского пантеона назывался еще и «**четырёхликим Отцом Величия**»; см., например: τετραπρόσωπος πατήρ τοῦ μετέθους (*VII Cap.* 3: Lieu, 178 /59/ и *Anath. L.* 1461C); ср. также *PsHer*: ΠΝΟΥΤΕ ΠΙΤΟΥΣΟ (Allberry, 191. 12: «Четырёхликий Бог»). Чтобы понять, что же именно скрывается за этим образом, нужно отказаться от его буквального понимания и за персонификацией и ипостазированием каждого качества Бога (излюбленная у манихеев практика, с которой мы постоянно встречаемся) следует видеть не четыре «лица», или «ипостаси», а всего лишь «светлого, сильного и мудрого Бога».

*Шедер* видел в этом представлении о четырех атрибутах Бога позднейшую уступку со стороны манихеев персидской религии («ein Zugeständnis an die persische Religion»; с целью сделать свою проповедь более понятной среди тех, кто эту религию исповедовал), точнее зерванизму, в котором верховный бог Зерван предстает именно в таком виде; в первоначальной системе Мани, по убеждению Шедера, этого представления не было (Schaefer, 1927, 135 сл.; цитата на с. 143). *Виденгрен*, возражая *Шедеру*, считал, что это иранское представление лежало в основе системы самого Мани (Widengren, 1977, XII); также и *ван Тонгерло* видит в этом представлении иранское влияние («A major Iranian influence in the documents of the Western and Eastern Manichaeans is the doctrine of God's fourfoldness»: van Tongerloo, 1994, 336). Однако уже *Петерсон* предположил (предположение, однако, забытое современными исследователями), что этим представлениям Мани о четырех атрибутах Бога могло, в конечном счете, предшествовать не иранская мифологема, а «более древний иудейский гносис» с его толкованиями библейского образа колесницы Бога (*Иез* 1. 4 сл.) и с постоянным обыгрыванием числа «четыре» (Peterson, 1928, 243–244; о так называемой мистике Merkabah см.: Scholem, 1961, 40–79). О том, что эта идея восходит к ранней стадии манихейского учения, свидетельствуют теперь многочисленные примеры в коптских текстах (в то время еще не известных *Шедеру* и *Петерсону*; см. выше).

<sup>xxxii</sup> yéti türlüg bušī (стк. 102; см. также: стк. 108, 150) «**семь видов пожертвований**». Речь идет о благочестивых приношениях (еда, одежда, жилье), которые «слушатели» должны были делать для «избранных»; этот ритуал обозначался ср.-перс. термином gw'ng'n [guwānagān], т.е. «то, что относится к душе» (от gw'n [guwān] «душа») (Andreas–Henning, 1933, 317, прим. 2; о форме этого слова, которое встречается также в кит. *Tract.*, см.: Chavannes–Pelliot, 1913, 114, прим. 1); этому понятию в греческом соответствует εὐσέρεια (лат. misericordiae) «благочестивые» деяния (или проσφορά «подношение», как, например, в *Keph* 93 /236. 9–10/), а в коптском τμντναε «милостыня» (*Keph* 87, где целая глава посвящена рассказу Мани о том, что такое истинная «милостыня»). В одном уйгурском тексте встречается сочетание üz-ütlüg iş «Seelenwerk» (Bang – v. Gabain, TT II, 418 /86/), что, как считал *Хеннинг*, является переводом ср.-перс. понятия



rw'ng'n (ibid.). Подробнее с многочисленными ссылками на тексты см.: Puech, 1949, 187–188, прим. 378; Asmussen, 1965, 222–223 /221–222/.

О том, что число этих пожертвований должно быть именно «семь», свидетельствует только наш текст.

<sup>xxxii</sup> xroštag (QRWST'K) p(a)dvaxtag (PDW'QT'K) tngri (стк. 104) «**божества Хрештаг и Падвахтаг**». Для освобождения Первого Человека Живой Дух со своими сыновьями (см. выше: прим. X, XI) спустился к границам страны Тьмы, «воззвал» к Первому Человеку и получил от него «ответ». Этот «Призыв» становится шестым сыном Живого Духа, а «Ответ» — шестым сыном Первого Человека. Феодор бар Кони так описывает это событие: «Они спустились к земле Тьмы <...>. Тогда воззвал (qrā) Живой Дух своим голосом. Стал голос Живого Духа, как острый меч, и (Живой Дух) открыл Первому Человеку свой образ и сказал ему: “Мир тебе, праведник среди грешных, светоч среди Тьмы, Бог, живущий среди свирепых зверей” <...>. На что ответил ему (nāu/hu/) Первый Человек и сказал: “Приди в мире, приносящий покой и мир”. (И еще) сказал он ему: “Как дела у наших отцов, сыновей Света <...>?” Ответ (qru') сказал ему: “У них все хорошо”» (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 314. 20 сл.). Ср. свидетельство ан-Надима: Радость (al-bahğat = Мать Жизни) и Живой Дух (rūh al-ḥayāt) спустились к границам царства Тьмы и увидели там Первого Человека; «затем воззвал (da'ā) Живой Дух к Первому Человеку громким зовом (šaut) (...) и (голос) стал еще одним Богом (ilah aḥar)» (Flügel, 1871, 329. 29–31); неверный перевод-толкование *Флюгеля*: «und Urmensch wurde ein anderer Gott» (Flügel, 1862, 88) исправил *Джексон*: «and it (i.e. the Voice, Call) became another God» (Jackson, 1932, 260; ср. Dodge, 1970, 780: «and which became another deity»).

Итак, эти коммуникативные функции (призывание/ответание, или, как в коптских текстах, услышанье) персонифицируются и становятся богами. См.: *Keph* 4 (25. 23–30), где говорится о том, что «двенадцать часов Третьего дня» — «это пять сыновей Первого Человека и пять сыновей Живого Духа», а также «Призыв (πτωρμε) и Услышанье (πσωτμε), которые причислены к своим десяти братьям». Тот же образ находим и в *PsSar* (133. 26–30). Неуклюжее на первый взгляд слово «услышанье» (см., однако, это слово у Даля) наиболее точно отражает копт. существительное πσωτμε (субстантивация глагола σωτμε «слушать»), которое в контексте манихейского мифа имеет значение «результат слышанья и реакция (ответ) на него», а не «процесс слушания».

Мифологическая пара «Призыв» и «Ответ» («Услышанье») надежно засвидетельствована и другими манихейскими текстами: в парфянском xrwštg [xroštag] и pdw'xtg [radwāxtag] (подробнее см.: Sundermann, 1979, 99 и 120, прим. 72–73; 100 и 121, прим. 89–91); эти парфянские слова удержаны и в уйгурском космогоническом фрагменте (T II D 173b<sup>1</sup>: Le Coq, 1911, 13. 13–14); см. также: Schaeder, 1926, 251, прим. 1 и 263; Chavannes–Pelliot, 1911, 521 прим. 1; Jackson, 1932, 231 прим. 36 и 261–262.

Отныне оба эти божества, по свидетельству *Keph* 16 (55. 4–5), составляют «Помышление жизни», в противоположность Материи, которая является «Помышлением смерти»: «Помышление (ἐνθύμησις) это, помышление жизни (πσαχνηε нте πωρη), а именно: Призыв (πτωρμε) и Услышанье ([πс]ωτμε)». За сочетанием «помышление жизни» скрывается более емкое содержание, а именно



«жажда к жизни, к возрождению, к восстановлению первоначального, не загрязненного Материей состояния и т.д.): ведь именно «Призыв» побудил проснуться от сна Первого Человека, и его «Ответ» («Услышанье») показывает, что он уже был в состоянии осознать свое положение.

Затем «Призыв» поднимается обратно к Живому Духу, а «Ответ» — к Матери Жизни. «Призыв» (qrū) и «Ответ» (ʿny), сопровождая друг друга, поднялись (один) к Матери Жизни и (другой) к Живому Духу; Живой Дух надел на себя (labšeh) «Призыв», а Мать Жизни надела на себя (labšat) «Ответ», своего возлюбленного сына» (Theod., *Lib. schol.* 11; Scher, 315. 3–5).

Уже *Шедер* показал, что сирийские неогласованные формы qrū и ʿny, которые (до того, как стали известны оригинальные манихейские тексты) исследователи считали формами действ. прич. qārūā и ʿānyā (см., например: Cumont, 1908, 24, прим. 5: «l'Appelant et le Respondent»), на самом деле (с оглядкой на иранский материал, где xrwštg и pdw'xtg — страд. прич.) должны рассматриваться как страд. прич.; следовательно, в сирийском они имеют тоже значение, что и в иранских, а именно: «Позванное» и «Отвеченное», соотв. «Призыв» и «Ответ» (Schaefer, 1926, 265; ср. также: Jackson, 1932, 231, прим. 36, который, тем не менее, оставляет в переводе действ. прич.: Appellant и Respondent).

После этого Мать Жизни и Живой Дух устремляются в царство Тьмы и выводят оттуда Первого Человека, и спасение Первого Человека является прообразом спасения в будущем каждой отдельной человеческой души. У Феодора бар Кони нет прямого рассказа о спасении Первого Человека; он говорит только о том, что Живой Дух и Мать Жизни «спустились к земле Тьмы, туда, где был Первый Человек и его сыновья» (*Lib. schol.* 11; Scher, 315. 6–7). В *Keph* 17 (56. 2–4) говорится только о Живом Духе как о спасителе Первого Человека: «Тогда послан был Живой Дух, Отец Жизни, и взял он Первого Человека из сражения и [вознес его в] страну Света»; ср. *Keph* 32; 85. 22–25: «Живой Дух <...> взял человека из сражения, как [доста]ют жемчужину (μάρυαρίτης) из моря»; так же и в рассказе Епифания (*Pan.* 66. 25. 7 = *Act. Arch.* VII. 4; Veeson, 10. 26–29): «И если бы Отец не услышал молитвы (Первого Человека) и не послал бы другую силу, которую он исторг (из себя) и которую называют Живым Духом, и если бы (она), спустившись, не подала бы ему правой руки и не вывела бы его наверх из Тьмы, то, будучи захваченным, оказался бы Первый Человек в великой опасности».

Уйгурский космогонический фрагмент (см. выше в этом прим.) сохранил, однако, подробный рассказ об этом событии: «Когда Призыв (xṛōštag) и Ответ (padwāxtag) поднялись от Бога Ормазда (xormuzta tngri) наверх из преисподней, в это время поспешно прибыли Живой Дух (wadžiwantag) и Богиня Мать (ōg tngri, т.е. Мать Жизни), они способствовали тому, чтобы Бог Ормазд поднялся и вышел из преисподней, и отправили его на Землю Богов, а также они, Богиня Мать и Живой Дух, отделили от Бога Ормазда Пять божеств (bēš tngirilār) и приготовились создавать небо и землю» (Le Coq, 1911, 13–14; комментарии к этому пассажиру см.: Schaefer, 1926, 251 прим. 1; Jackson, 1932, 262–263; ср. также: Asmussen, 1965, 223).

<sup>xxxiii</sup> bir yīlqa elig kün <...> vusanti olur (стк. 114) «**пятьдесят дней в году держать vusanti**». Объяснение vusanti вызывало трудности. *Радлов*, оставляя слово без перевода, считал, что «это неизвестное слово» означает «либо воскресение, либо



воскресную литургию» (Radloff, 1909, 39, прим. 79: «Sonntag oder Sonntags-Gottesdienst»); *Асмуссен* слово не переводит и оставляет без комментария (Asmussen, 1965, 197 /XII A/); *Банг*, переводя *vusanti* как *Busse* (?), т.е. «покаяние (?)», сопровождающее пост (Bang, 1923, 163 /XII A/), дал пространный комментарий: он осторожно предположил, что, поскольку это понятие и следующее за ним *baṣaṣ* «пост» имеют близкое друг к другу значение, *vusanti* означает «едва ли что-то другое, чем покаяние»; этимологически он выводил слово из санскр. *kṣānti*, отмечая, что «в тюркских текстах буддийского содержания это слово выступает в значении “прощение” (Vergebung, Verzeihung)» и что оно «пришло к тюркским манихеям через согдийское посредство» (ibid., 218–220); ср., однако, комментарий *Гомьо* на это слово, который считал, что оно означает «ритуальный пост» (*jeûne rituel*) и передает согд. *βws’nty* (Gauthiot, 1911, 51–52). Слово *vusanti* восходит к палийскому *uposatha* (букв. «суббота», а отсюда «буддийский субботний пост и ритуал») и в нашем тексте, вероятно, означает весь ритуал, связанный с днем поста; ср. *ariḡ* *baṣaṣ* «чистый пост» в стк. 115 (см. ниже: комм. XXXV), а также *busad* *baṣaṣ* «пост» (Rachmati, 1937, 48, № 40 /R/ 6, 115).

<sup>xxxiv</sup> *ariḡ* *dintar-ṣa* (стк. 114) «**наподобие чистых избранных**». С особой строгостью «избранные» постились по понедельникам и, возможно, по воскресеньям. Единственное прямое свидетельство тому, что избранные постились и в воскресенье (т.е. вместе со слушателями), и в понедельник, находим у Августина: слушатели «в воскресенье постятся вместе с ними (т.е. ‘избранными’)» (*Ep.* 236. 2: *die quoque domenico cum illis ieiunant*: Goldbacher, 524. 18); косвенным подтверждением словам Августина может служить *Keph* 79 (глава называется «О посте святых»:  $\epsilon\tau\upsilon\epsilon\ \tau\eta\eta\sigma\tau\iota\alpha\ \pi\eta\eta\tau\omicron\upsilon\alpha\upsilon\epsilon$ , т.е. избранных), где Мани противопоставляет «ежедневный ( $\pi\eta\eta\eta\epsilon$ : sic!)» пост святых посту верных [слушателей], «которые не имеют силы [поститься] ежедневно и поэтому постятся в воскресенье»; этим, продолжает Мани, и слушатели «участвуют ( $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\epsilon\omega$ ) в [делах] и посте ( $\tau\eta\eta\sigma\tau\iota\alpha$ ; ед.ч. – в воскресном?) святых...» (191. 27 сл.). Впрочем, остается не ясным, что имеется в виду под словами «воскресный пост» или «пост в понедельник» применительно к избранным: ведь они и так должны были поститься ежедневно. Был ли для них пост по воскресеньям и по понедельникам постом особой строгости по сравнению с постом остальных дней недели? *Плюзи*, не ссылаясь на источники, говорит, что существовало два вида постов, и один из них, более суровый (*plus rude*), был для избранных (Puech, 1972, 604). Он уверенно говорит: «le dimanche et le lundi pour les Élus» (Puech, 1949, 183, прим. 367; утверждение, которое он сохранил в другой работе спустя четверть века /id., 1972, 604/: «Le jeûne dominical <...> était commune à tous membres de la communauté sans exception, aux Auditeurs et aux Élus; celui du lundi était propre aux Élus»); о посте «избранных» в воскресенье и понедельник см. также: Böhlig, 1980, 42 и прим. 122, Wurst, 1995, 15, Pedersen, 1996, 270: «elect’s /fast/ on Sundays and Mondays» со ссылкой на *Keph* 109 (262. 14 сл.). Между тем в *Keph* 109 проведено, кажется, строгое разграничение между постом «слушателей», который имел место в воскресенье, и постом «избранных» в понедельник (вероятно, наиболее строгим по сравнению с остальными днями недели): здесь ученик просит Мани рассказать «о пятидесяти воскресеньях, в



которые постятся слушатели» и о «понедельниках, которые установлены для (поста) избранных» (262. 16–20).

<sup>xxxv</sup> aḡiḡ baṣaḡ baṣar (стк. 115) «**соблюдая чистый пост**». О том, что слушатель «должен поститься в [воскресный] день и [отдыхать от] дел мира (κόσμος)», свидетельствует *Keph* 80 (192. 32–33); ср. также: *Keph* 81 (193. 29–31) о том, что семь ангелов рождаются от воскресного (ΜΠΖΟΟΥΕ ΠΤΚΥΡΙΑ[ΚΗ]) поста слушателя, и *Keph* 109 (264. 2–3) о «пятидесяти воскресениях» (в году), которые Мани назначил для поста слушателей. Ан-Надим приводит название (№ 56 в его списке) одного из посланий Мани «к слушателям о посте (aṣ-ṣaum)» (Flügel, 1871, 337. 5; Flügel, 1862, 104), но о содержании послания нам ничего не известно; вместе с тем ан-Надим сообщает, что слушатели постились по воскресеньям (id., 1862, 97). Бируни не называет дня недели и говорит только о том, что «слушатели» постились «седьмую часть жизни» (*Chronol.* VIII; Sachau, 1879, 190. 28). Таким образом, воскресный пост был у слушателей днем приготовления к покаянию в понедельник (см. ниже: комм. XXXVI).

Мы не знаем, что представлял собой пост обычного «слушателя», но о посте «верного слушателя» (ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΟΣ ΠΙΣΤΟΣ; см. выше: прим. XXIII) Мани говорит так: «Слушатель, воистину верный, держит пятьдесят постов (νηστεία), постясь пятьдесят воскресений (κυριακή) в [году]. Он соблюдает их чистоту и воздерживается (ἐγκρατεύω) [от] страсти (ἐπιθυμία) к своей жене, очищая свое ложе воздержанием (ἐγκράτεια) во все воскресения. [...] в своей еде и не оскверняет свою пищу (τροφή) [...] рыбой и всякой скверной плоти (σάρξ) и крови. По воскресеньям он не ест вообще ничего оскверняющего <...>. Часы молитвы у него определены: он их соблюдает (παροτρῶ) и каждый день ходит на молитву...» (*Keph* 91; 233. 2 сл.). Вероятно, таким был каждодневный пост «избранного».

<sup>xxxvi</sup> au tngri künin sayu (стк. 122) «**в каждый из дней Божества Луны**», т.е. в понедельник. В этот день «слушатели» должны были исповедоваться и каяться в грехах перед «избранными». На основе нашего текста *Климкайт* так восстанавливает ход ритуала: «По всей вероятности, сначала qoṣ tar (согд. xveš tar), т.е. манихейский священник высокого ранга, произносил текст; ‘слушатели’ должны были вместе отвечать, повторяя вслух тот же отрывок текста, который прочитал священник...» (Klimkeit, 1993, 299–300).

<sup>xxxvii</sup> yéti yémki (стк. 128) «**семь yemki**». О значении yemki см.: Schaeder, 1934, 22–24: слово восходит к парф. yamaḡ, т.е. «глава, предводитель» манихейской церкви; *princeps* у Августина, что соответствует ἀρχηγός греческих (*VII Cap.* 2 /Lieu, 178. 52/) и коптских текстов; в ср.-перс. — s'r'r [sārār] (примеры см.: DictMT II, 305); в арабском мире эта верховная должность манихейской церкви называлась imām, т.е. «имам»; поэтому «семь yemki» (т.е. семь предводителей) означает те семь дней в году, в которые манихеи поминали умерших глав своей церкви (следовательно, исходя из сказанного, этот праздник-пост возник довольно поздно, т.е. уже после того, как в церкви сменилось, по крайней мере, семь глав. Перевод Дмитриевой (1963, 232 /189/): совершать «в год семь жертвенных сидений» не раскрывает смысла этой религиозной практики. Подробно о постах у манихеев см.: Henning, 1945.



<sup>xxxviii</sup> Еще до находки подлинных манихейских текстов в начале XX в. из рассказа ан-Надима было известно, что манихеи (помимо еженедельного поста) раз в году постились «в течение тридцати дней» (Flügel, 1871, 333. 28 сл.; id., 1862, 97), после чего начинался праздник Бемы — память смерти Мани. Однако этот «тридцатидневный пост» (ср.: Puech, 1949, 184, прим. 367: «un jeûne rigoureux de trente jours, comparable au Ramadan islamique...»), засвидетельствованный только восточными манихейскими текстами (в коптских и латинских текстах о нем вообще нет упоминаний; подробнее см.: Wurst, 1995, 19–33), вызывает наибольшие трудности, и Асмуссен (ibid., 225), по всей вероятности, совершенно справедливо заключил, что мы здесь имеем дело с поздней практикой, возникшей в начале VIII в. (когда имамом манихейской церкви был Михр). Относительно состояния исследованности вопроса также нельзя не согласиться с его выводом: «As regards terminology as well as practice the Manichaean fast is surrounded by so many and so great problems that new findings of texts probably are needed for us to find definitive solutions» (ibid., 224).

<sup>xxxix</sup> Букв. «в чайдане»; çaydanta (стк. 129) — местный падеж от формы çaydan; о том, что слово çaydan соответствует греч. βῆμα (= ср.-перс. gāh, «трон»), см.: Henning, 1937, 9. Βῆμα, т.е. «кафедра, на которой сидит судья» или т.п., означало у манихеев «трон, на котором восседает судья Мани», «алтарь». О том, что это греческое слово через новозаветные тексты (см.: Рим 14. 10: «Ибо все мы предстанем перед Бемой (βῆματι) Бога» /var.: Христа/; ср.: 2Кор 5. 10: βῆμα τοῦ Χριστοῦ) было заимствовано во многие языки христианского Востока, см. подробно: Asmussen, 1965, 227–228.

**«Бемой»** назывался главный праздник манихеев, учрежденный в память о смерти Мани. Ср.: August., *C. Ep. Fund.* VIII (Zycha, 202. 11–12): «Ваша Бема, т.е. день, в который Мани был убит» (bema vestrum, id est diem, quo Manichaeus occisus est); и там же ответ манихеев на вопрос Августина, почему они не празднуют Пасху: «...следует отмечать день страдания (только) того, кто действительно пострадал; Христос же, который не был рожден и который явил глазам людей не истинную, а только мнимую плоть, не претерпел страдания, но лишь мнимо его представил» (ibid., 202. 15–18: eius diem passionis celebrandum esse, qui vere passus esset; Christum autem, qui natus non esset, neque veram, sed simulatam carnem humanis oculis ostendisset, non pertulisse, sed finxisse passionem).

Праздник проходил в марте, о чем также свидетельствует Августин (*C. Faust.* XVIII. 5; Zycha, 494. 18–20), говоря, что в марте месяце (in mense Martio) следовало бы почитать Марса, но «именно в этом месяце вы с великим торжеством празднуете вашу Бему» (illo enim mense bema vestrum cum magna festivitate celebratis).

Праздник отмечался с особой торжественностью и пышностью, о чем рассказывает Августин, ругая при этом манихеев за то, что вместо Пасхи они празднуют праздник Бемы (bema): «вы сопровождаете (его) великими почестями (magnis honoribus prosequamini)»; Августин сообщает и некоторые другие подробности: трон (tribunal) находился на возвышении в пять ступеней (quinque gradibus instructo) и был украшен дорогими занавесами (pretiosis linteis adorato: *C. Ep. Fund.* VIII; Zycha, 202. 12–14). Эти пять ступеней, вероятно, символизировали пять



ступеней манихейской иерархии, однако в остальном можно только гадать о том, как были устроены манихейские храмы, поскольку археологический материал ничего не дает в этом отношении (см.: Puech, 1972, 593–594). О том, что, вероятно (по крайней мере, у восточных манихеев), на этом празднике выставлялось изображение Мани, см.: Henning, 1937, 9–10, а также Allberry, 1938a, 9 со ссылкой на Le Coq, 1923, 53, где приводится манихейская миниатюра с изображением праздника Бемы.

Наши свидетельства не позволяют установить, как именно проходил этот праздник, сколько дней он длился и из каких обрядов состоял (попытки реконструкции см.: Allberry, 1938a и недавно Wurst, 1995, 107–110), но очевидно, что верующие, постясь и молясь, просили у самого Мани прощения грехов, совершенных ими за год. *PsBema* 229 (Allberry, 25. 18 сл.) так передает основной смысл и содержание праздника: «[Мы] почитаем тебя, Параклет (ΠΠΚΛΣ = Мани — А.Х.), мы молим тебя перед [твоей] Бемой (ΜΠΠΤΟ [ΠΠΕΚ]ΒΗΜΑ), чтобы ты простил нам наши грехи, которые мы совершили за весь год; ибо нет человека в этой плоти (σάρξ), который был бы свободен от греха в своем сердце; только ты один являешься сердцеведом, прости нам то, что мы сотворили; ты (сам) являешься славной, блаженной Бемой, которая будет царствовать до скончания мира (κόσμος), до тех пор, пока не придет Иисус и не воссядет на нее и не начнет судить все народы; блаженны избранные (ΠΣΩΤΠ) и слушатели (ΗΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΟΣ), которые празднуют в этот день, постятся (νηστεύω), молятся (ΠΣΕΨΑΝΑ) и дают милостыню (ΠΣΕΨ ΜΠΤΝΑΕ) с тем, чтобы они смогли царствовать в новом эоне (αἰών); слава и победа Параклету, Д[уху истины, который пришел] от Отца и нашего Господа; мы славим Мани (ΜΠΠΧΣ) и его избранных...». Также и во фрагменте *M* 801 в «Гимне апостолу» (среди «Гимнов Бемы» /pʁwʁyʂ n gʰʰʰyʁ/) после обращения к Богу светлых миров читаем: «Мы поклоняемся Иисусу (yʉʂ w) Господу, Сыну Величия, который тебя, возлюбленный, послал к нам, мы поклоняемся достохвальной Деве (qnyg) (Света), светлому Ближнему (jmyg gwʂn), который стоит рядом с тобой в каждом сражении; мы поклоняемся великому Уму (whmn wzrg), которого ты посадил в сердце слушателям; мы поклоняемся твоему величию, наш отец, апостол Света, Мани, Господь (pydmʰn prystg r[w]ʂ n mʰny xwdʰwwn); мы поклоняемся этой славной Беме (gʰh) и этому славному месту, на котором ты поселился <...> мы поклоняемся этому славному виду (dys) и этому прекрасному образу (phykyrb = εἰκόων); мы поклоняемся Богам и апостолам, которые пришли с тобой; мы поклоняемся всему собранию избранных и (прежде всего) твоему благословенному наместнику (psʰgryw = ἀρχηγός, т.е. один из тех, кто сменил Мани на посту главы манихейской церкви), Господи» (Henning, 1937, 27–28 /310–347/).

<sup>1</sup> tngri burhan (стк. 130) «**божественный будда**», т.е. сам Мани. Ср.: ср.-перс., согд. и парф. фрагменты текста литургии Бемы (Т II D 123 = *M* 5779), в котором верующие, после совместной трапезы, просят Мани о спасении и прощении грехов, сопровождая свои мольбы пением гимнов (Henning, 1937, 45–46; см. также реконструкцию последовательности этой литургии: *ibid.*, 10).

«Слушатели» должны были каяться перед «избранными» не только по понедельникам, но и в праздник Бемы совершать особое общее покаяние в грехах, совершенных за год (см. выше: комм. XXXIX).



<sup>xli</sup> См. выше: комм. XXXIX.

<sup>xlii</sup> В нашей рукописи взятый в фигурные скобки пассаж пропущен переписчиком (очевидно, *lapsus calami*), но восстанавливается на основе Or 8212 (текст см.: Asmussen, 1965, 178 /284–286/).

<sup>xliii</sup> on č(a)ʃapt-qa yéti buši-qa üč tamçaqa (стк. 150) «**благодаря десяти обетам, семи пожертвованиям, трем знакам**». Об этих неперенных для «слушателя» требованиях см. выше: комм. XXVII, XXVIII, XXXI.

<sup>xliv</sup> Имя и титул переписчика или владельца рукописи. Тагхан — титул, присваиваемый лицам, занимающим по рангу положение после *шада* и *ябгу* — правителей областей (~уделов); см. Clauson, 1972, 540.

В берлинском фрагменте T II D 178 III также находим (правда, иранское) имя переписчика: *gaumast f(ä)gzend* (см. выше в комм. I перевод отсутствующего в нашей рукописи раздела I C, а также: Bang, 1923, 140, прим. 4).

<sup>xlv</sup> Название сочинения находится только в нашей рукописи. Парф. и согд. *xw'stw'nyft* [x<sup>u</sup>ästvānīft] означает «исповедание грехов» (Asmussen, 1965, 122); см., например, заповеди понедельника в покаянной книге для избранных в согд. фрагменте M 801: «покаяние (*xw'stw'nyft*) от чистого сердца и от всей души», молитвы и гимны, внимание к проповеди и взаимное прощение (Henning, 1937, 40. 730–738); другие примеры см.: DictMT II, 348.

---



## Termini technici

- ämranmaq — любовь (стк. 80; комм. XXVI)  
arîḡ dintar — чистые избранные (стк. 26, 28, 59, 114, 123, 152, 158; комм. XIV, XV)  
baçaḡ — пост (стк. 61, 115, 119, 120, 130; комм. XXXV)  
béš tngri — Пять божеств (= Пять сыновей: стк. [1], 10–11, 16, 18; комм. III)  
bilgä bilig — мудрость (стк. 82; комм. XXVI)  
burxan — будда (стк. 26, 27, 59, 66, 78, 83, 96, 130; комм. XIII, XL).  
čaydan — чайдан (= Бема: стк. 129; комм. XXXIX, XLII)  
ezrua tngri — Бог Зерван (= Отец Величия: стк. 77, 80, 95; комм. VII, XXIII, XXX)  
xormuzta tngri — Бог Хормузта (= Первый Человек: стк. [11]; комм. III, VII)  
xroštag tngri — божество Призыв (стк. 104; комм. XXXII)  
x<sup>u</sup>āstvānīft — исповедание грехов (стк. 160; комм. XLV)  
iki yiltiz — два начала (стк. 70; комм. IV, XXI)  
kértgünmāk — вера (стк. 81; комм. XXVI)  
küčlüg tngri — божество Сила (стк. 95; комм. XXX)  
kün ay tngri — божество Солнце и Луна (стк. [1], 3, 49, 78, 81, 95; комм. III, XXX)  
künkä tört alqış — четыре ежедневные молитвы (стк. 94; комм. XXIX)  
n(i)yošak — слушатель (= катехумен: стк. 79, 150, 160; комм. XVIII, XXV).  
oḡlan — сын (стк. [11]; комм. VI)  
on qat kök — десять ярусов неба (стк. 15; комм. XI)  
on č(a)ḡšart — десять заповедей (стк. 87, 92, 129, 132, 150, 155; комм. XXVII, XXVIII)  
oot tngri — божество Огонь (стк. 13; комм. III)  
p(a)dvaxtag tngri — божество Ответ (стк. 104; комм. XXXII)  
qara — Тьма (стк. [2], 14, 74, 76; комм. IV, IX)  
qorqmaq — страх (стк. 82; комм. XXVI)  
sekiz qat yér — восемь ярусов земли (стк. 16; комм. XI)  
suv tngri — божество Вода (стк. 12; комм. III)  
tintura tngri — божество Эфир (стк. 11; комм. III)  
tngri yéri — земля Богов (= страна Света: стк. 14; комм. X)  
tört y(a)ruq tamḡa — четыре светлых знака (стк. 79; комм. XXVI)  
üč öd — три времени (стк. 71; комм. IV, XXI)  
üč tamḡa — три знака (стк. 150; комм. XIV, XXVIII)  
vusanti — (стк. 114, 155; комм. XXXIII)  
yaruq — Свет (стк. 1, 74, 76; комм. IV, IX)  
[yaruq] tngri — божество Свет (стк. 12; комм. III)  
yek — демон (Тьмы; стк. 13, 64, 67, 73, 118, 141, 145; комм. VIII)  
yéł tngri — божество Ветер (стк. 12; комм. III)  
yemki — (стк. 128, 129, 132, 155; комм. XXXVII)  
yéti buši — семь пожертвований (стк. 102, 108, 150; комм. XXXI)

---

## Index locorum

(римская цифра после длинного тире указывает номер комментария)

### Антиманихейская полемика

#### Антиманихейская полемика

*Acta Archelai* (Beeson)

VII. 1 (9. 18 сл.) – IV

VII. 3 (10. 21) – III

VII. 4 (10. 24) – VIII

VII. 4 (10. 26–29) – XXXII

VIII. 2 (11. 21–22) – XII

X. 5 (16. 26) – XXV

#### Августин

*C. Ep. Fund* (Zycha, 1891)

VIII (202. 10–12) – XXXIX

VIII (202. 12–14) – XXXIX

VIII (202. 15–18) – XXXIX

XII (207. 23–26) – XXI

XIII (209. 11–12) – IV, X

XIII (209. 26–27) – X

*C. Faust.* (Zycha, 1891)

V. 1 (271. 15–18) – XV

XI. 3 (316. 18–25) – III

XV. 5 (424. 5–7) – XII

XV. 6 (428. 5–8) – XII

XV. 6 (428. 8–9) – XII

XV. 6 (428. 9–10) – XII

XV. 6 (428. 12) – XII

XVIII. 5 (494. 18–20) – XXXIX

XX. 9 (544. 10) – XII

XX. 9 (545. 28 сл.) – XI

XX. 10 (548. 5–6) – XII

XX. 17 (557. 9–14) – IX

XXI. 3 (568. 9 сл.) – IV

XXXII. 19 (781. 1) – XI

*C. Fort.* (Jolivet)

22 (182. 3–6) – IX

26–27 (184. 25 сл.) – IX

*De haer.* (Vander-Plaetse–Beukers)

46. 2 (313. 7–9) – IV

46. 7 (314. 50–52) – III

46. 19 (319. 199–200) – XXII

#### *De mor. man.*

II. 74 – XVIII

X. 19 – XIV

*De nat. bon.* (Zycha, 1892)

XLIV – V

*Ep.* (Goldbacher)

236. 2 (524. 18) – XXXIV

#### Александр Ликопольский

*Adv. man.* (Brinkmann)

II (4. 24–5. 2) – IV

III (5. 21–6. 1) – IX

III (5. 22) – III

III (6. 2) – VIII

III (6. 7–9) – XI

III (6. 8 – 22) – II

IV (6. 25 сл.) – II

V (7. 27 – 8. 1) – II

V (8. 1–4) – XXII

XXII (29. 26 сл.) – II

*Anath. L* (PG 1)

1461 C – XXX

#### Бируни

*Chronol.* (Sachau, 1879)

VIII – XV, XXXV

*India* (Sachau, 1888)

LXXIII – II

#### Еводий

*Fide c. man.* (Zycha, 1892)

5 (953. 3–4) – XIV

#### Епифаний Кипрский

*Pan.*

66. 9. 6 – III

66. 9. 9 – V

66. 14. 1 – IV



66. 14. 4–5 – IV

66. 14. 5 – III

66. 22. 2 – XII

66. 22. 8 – V

66. 25. 3 – III

66. 25. 5 – III

66. 25. 6 – III, VIII

66. 25. 7 – XXXII

66. 25. 8 – XI

66. 26. 1 – XI, XII

66. 28. 6 – XXV

66. 31. 4 – XXII

66. 31. 5 – XXII

66. 31. 7 – XXII

### **Захария**

*VII Sap.* (Lieu)

1 (176. 18–19) – IV

2 (178. 52) – XXXVII

2 (178. 54) – XXV

3 (178. 59) – XXX

3 (178. 60) – XXIII

3 (178. 67) – XII

3 (178. 67–70) – VIII

3 (178. 68–69) – III

3 (178. 74) – XI

3 (180. 77) – XII

### **Иоанн Грамматик**

*Disp.* (Richard)

58 – IV

### **Ириней Лионский**

*Adv. haer.*

I. 30. 1 – III

### **ан-Надим**

**Фихрист** (Flügel, 1871)

(329. 3) – IV

(329. 4) – XXIII

(329. 29–31) – XXXII

(330. 14) – XI, XXIII

(330. 30) – XXII

(333. 5) – XXVII

(333. 6) – XXX

(333. 10–12) – XXVII

(333. 28 сл.) – XXXVIII

(336. 1) – XXII

(337. 5) – XXXV

### **Севир Антиохийский**

*Hom.* (Brière)

CXXIII (149. 28–29) – IV

### **Серапион Тмуитский**

*Adv. man* (Casey)

XXXI (47. 3–4) – IV

XXXI (48. 42–43) – IV

### **Симплиций**

*In Epict. Ench.* (Hadot)

XXXV (323. 31–38) – IV

XXXV (323. 40–41) – III

XXXV (323. 41–42) – IX

### **Тит Бострийский**

*Adv. man.* (PG 18)

I. 5 (1076A) – IV

I. 29 (1109C) – III

### **Феодор бар Кони**

*Lib. schol.* (Scher)

11 (313. 13–14) – IV

11 (313. 15) – X

11 (313. 16) – XXIII

11 (313. 27) – III

11 (313. 28) – III

11 (314. 10) – VIII

11 (314. 10–13) – VIII

11 (314. 17) – XII

11 (314. 18) – XII

11 (314. 19) – XII

11 (314. 20 сл.) – XXXII

11 (315. 3–5) – XXXII

11 (315. 6–7) – XXXII

11 (315. 10) – XI

11 (315. 12) – XII

11 (315. 13–14) – XII



11 (315. 15–16) – XII

11 (315. 16–18) – XII

### **Филастрий из Брешии**

*Div. haer.* (Marx)

XXXIII. 2 – IV

### **Манихейские сочинения**

#### **Иранские тексты**

*M* 2 – III

*M* 98 – XI

*M* 99 – XI

*M* 267 – XXX

*M* 470 – XXII

*M* 472 – XII

*M* 477 – IV

*M* 482 – IV

*M* 731 – XV

*M* 801 – XIV, XXIX, XXXIX

*M* 5750 – III

5779 – XL

*M* 7980 – III, XI

*M* 7981 – XI

18222 – XIV

#### **Китайские тексты**

*Comp.* (Tajadod)

IV (74) – XIV

IV (75) – XXV

IV (76) – XIV, XXV

VI (97–99) – IV

VI (97–109) – XXI

VI (102) – IV

VI (108–109) – XXII

*Гимн.* (Waldschmidt-Lentz, 1926, 1933)

127 (a) – V

390 (a) – V

*Tract.* (Schmidt-Glitzner)

80 (с. 15–16) – VIII

#### **Коптские тексты**

*Ном* (Polotsky, 1934)

5. 26 – XIV

35. 24–29 – XXII

36. 30–31 – XXII

38. 15 сл. – XXII

*Кeph* (Polotsky–Böhlig)

3 (25. 1–2) – XXV

4 (25. 23–30) – XXXII

5 (28. 7–8) – III

5 (29. 18–20) – III

7 (34. 21–22) – XXIII

11 (43. 2–3) – III

16 (55. 4–5) – XXXII

17 (56. 2–4) – XXXII

21 (64. 22) – XXIII

23 (69. 18) – III

24 (75. 20–23) – XXII

29 (82. 3–6) – III

32 (85. 22–25) – XXXII

34 (87. 1) – XXII

36 (87. 34) – XII

38 (91. 20) – XII

38 (92. 24–25) – XII

38 (94. 18–21) – XXVI

38 (96. 25 сл.) – XXVI

39 (103. 3–7) – XXII

40 (104. 31) – XXII

41 (105. 24–29) – XXII

46 (118. 9–12) – XXII

47 (118. 20–23) – XI

62 (155. 17–21) – XXII

67 (165. 28 сл.) – II

67 (166. 2 сл.) – XIV

69 (167. 6) – XI

69 (167. 15–16) – XI

70 (170. 23–26) – XII

70 (170. 28) – XII

70 (171. 4–5) – XII

79 (191. 27 сл.) – XXXIV

80 (192. 7 сл.) – XIV

80 (192. 16 сл.) – XV

80 (192. 29 сл.) – XVIII

80 (192. 32–33) – XXXV

80 (192. 33 сл.) – XXIX

80 (193. 1) – II



81 (193. 29–31) – XXXV  
90 (225. 31 сл.) – XXV  
91 (228. 8 сл.) – XXV  
91 (233. 2 сл.) – XXXV  
93 (236. 9–10) – XXXI  
103 (257. 12–28) – XXVI  
109 (262. 14 сл.) – XXXIV  
109 (264. 2–3) – XXXV  
112 (267. 10–12) – XXX  
120 (286. 28–30) – IV

**Псалмы** (Allberry)

**PsBeta**

219 (1. 10) – X  
223 (9. 8–11) – IV, XXI  
223 (9. 12) – X  
223 (10. 21–24) – XI  
223 (10. 25–26) – XI  
223 (10. 30–32) – II  
223 (11. 21–24) – XXII  
229 (25. 18 сл.) – XXXIX  
235 (33. 7) – XII  
235 (33. 17–23) – XIV

**PsHer**

(201. 13 сл.) – III  
(191. 12) – XXX

**PsJesus**

252 (62. 25–26) – XIV  
267 (85. 18) – X  
275 (95. 28) – X

**PsSar**

(133. 26–30) – XXXII  
(136. 14) – XXIII  
(137. 17–37) – III  
(138. 28) – XII  
(138. 28–33) – XII  
(161. 25) – III  
(186. 9–12) – XXX

**PsTrin**

(115. 31–33) – XIV

**T. Kell. Copt. 2** (Gardner) – II, V

**Латинские тексты**

**Cod. Tebes** (BeDuhn–Harrison)

col. 1. 14–15 – XXV  
col. 5. 13 – XXV

**Тюркские тексты**

**X<sup>a</sup>astvanift**

I B – II B – I

**Космогонический фрагмент**

T II D 173b – XXXII

# Библиография

## І. Сокращения

### Манихейские сочинения

*Comp* = *Китайский компендиум*; см. Haloun-Henning, 1952; Schmidt-Glntzer, 1987, 69-75.

*Hom* = *Гомилии*; см. Polotsky, 1934.

*Keph* = *Кефалайя*; см. Polotsky-Böhlig, 1940; Böhlig, 1966; Funk, 1999, 2000.

*Ps* = *Псалмы*; см. Allberry, 1938.

*abuhragan* = *Шануракан*; см. MacKenzie, 1979/1980.

*Tract.* = *Китайский трактат*; см. Chavannes-Pelliot, 1911, 1913; Schmidt-Glntzer, 1987, 77-103.

*X<sup>a</sup>astvanift* = *Хуастуанифт*; см. Le Coq, 1910, 1911; Radloff, 1909; Bang, 1923; Дмитриева, 1963; Asmussen, 1965.

### Антиманихейские сочинения

*Act. Arch.* см. Beeson, 1906.

*Alex. Lyc., Adv. Man.* см. Brinkmann, 1895.

*Anath. L.* см. PG 1, 1461C-1472A.

August., *C. Adim.* см. Zycha, 1891, 115–190.

August., *C. Ep. Fund.* см. Zycha, 1891, 193–248.

August., *C. Faust.* см. Zycha, 1891, 251–797.

August., *C. Fel.* см. Zycha, 1892, 801–852.

August., *C. Fort.* см. Jolivet, 1961, 132–193.

August., *C. Sec.* см. Zycha, 1892, 905–947.

August., *De haer.* см. Vander-Plaetse–Beukers, 1969, 312–320.

August., *De nat. bon.* см. Zycha, 1892, 855–889.

*Ep. Fund.* (*Epistula fundamenti*) см. Zycha, 1891, 193–248.

*Ephr., Pan.* см. Holl-Dummer, 1985.

*Ephr., DiscHyp.* см. Mitchell, 1912.

*Evod., Fide c. Man.* см. Zycha, 1892, 953–975.

*Filastr. Div. Haer.* см. Marx, 1898.

*Joh. Gram., Disp.* см. Richard, 1977.

*Serap., Adv. Man.* см. Casey, 1931.

*Sev. Ant., Hom. CXXIII.* см. Brière, 1961.

*Simp., In Epict. Ench.* см. Hadot, 1996.

*Theod. Haer. fab.* см. PG 83, 377A–381B.

*Theod., Lib. schol.* см. Scher, 1912.

*Tit. Bostr. Adv. Man.* см. Lagarde, 1859, 1859a.

*Zach., VII Cap.* см. Lieu, 1983.

---

## II. Литература

*Бартольд, 1968* — В. В. Бартольд, Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Лекция III. — В. В. Бартольд, Сочинения. Т. V. М., «Наука», 1968.

*Дмитриева, 1963* — Л. В. Дмитриева, Хуастуанифт (Введение, текст, перевод). — Тюркологические исследования. М.-Л., Изд. АН СССР, 1963, 214–232.

*Малов, 1951* — С. Е. Малов, Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951.

*Хосроев, 2007* — А. Л. Хосроев, История манихейства (Prolegomena). СПб., Филологический ф-т СПб Гос. ун-та, 2007.

*Allberry, 1938* — A Manichaean Psalm-Book. Part II. Edited by C. R. C. Allberry. With a Contribution by H. Ibscher. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1938.

*Allberry, 1938a* — C. R. C. Allberry, Das manichäische Bema-Fest. — ZNW, 37, 1938a, 2–10.

*Andreas – Henning, 1932* — Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, I. Von F. C. Andreas (†). Aus dem Nachlaß hrsg. von W. Henning. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1932, X, 175–222.

*Andreas – Henning, 1933* — Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, II. Von F. C. Andreas (†). Aus dem Nachlaß hrsg. W. B. Henning. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1933, VII, 294–363.

*Andreas – Henning, 1934* — Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, III. Von F. C. Andreas (†). Aus dem Nachlaß hrsg. W. B. Henning. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1934, XXVII, 848–912.

*Asmussen, 1965* — J. P. Asmussen, X<sup>u</sup>astvanift. Studies in Manichaeism. Copenhagen, Prostant apud Munksgaard, 1965.

*Bang, 1923* — W. Bang, Manichaeische Laien-Beichtspiegel. — Le Muséon, 36, 1923, 137–242.

*Bang, 1925* — W. Bang, Manichaeische Hymnen. — Le Muséon, 38, 1925, 1–52.

*Bang, 1931* — W. Bang, Manichäische Erzähler. — Le Muséon, 44, 1931, 1–36.

*Bang – v. Gabain, 1929/1930* — W. Bang – A. von Gabain, Türkische Turfan-texte I, II, III. — Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist.Klasse, 1929, XV; 1929, XXII; 1930, XIII.

*Baur, 1831* — F. C. Baur, Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen, C. F. Olander, 1831 (Репринт: Göttingen, 1928; Hildesheim, 1973).

*Beck, 1957* — Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses. Ed. E. Beck. Louvain, Durbecq, 1957 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 169, scr. syri 76).

*BeDuhn, 2000* — J. D. BeDuhn, The Manichaean Body in Discipline and Ritual. Baltimore&London, The Johns Hopkins Univ. Press, 2000.

*BeDuhn – Harrison, 1997* — J. BeDuhn – G. Harrison, The Tebessa Codex: A Manichaean Treatise on Biblical Exegesis and Church Order. — Emerging from Darkness.



Studies in the Recovery of Manichaean Sources. Ed. by P. Mirecki and J. BeDuhn. Leiden, Brill, 1997, 33-87 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 43).

*Beeson, 1906* – /Hegemonius/. Acta Archelai. Ed. C. H. Beeson. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 16).

*Böhlig, 1966* – Kephalaia Bd. I, 2 (S. 244 – 291). Hrsg. von A. Böhlig. Stuttgart, W. Kohlhammer Verl., 1966. См. также Polotsky-Böhlig, 1940 и Funk, 1999, 2000.

*Böhlig, 1980* – Die Gnosis. Bd. 3. Manichäismus. Unter Mitwirkung von J. P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böhlig. Zürich u. München, Artemis Verl., 1980.

*Boyce, 1975* – M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian Texts with Notes. Leiden, Brill, 1975 (Acta Iranica, 9).

*Brière, 1961* – Les Homiliae Cathédrale de Sévère d'Antioche. Turnhout, Brepols, 1961 (PO XXIX); Homilia CXXIII: 124–188.

*Brinkmann, 1895* – Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio. Ed. A. Brinkmann. Leipzig, Teubner, 1895.

*Bryder, 1985* – P. Bryder, The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology. Lund, 1985.

*Casey, 1931* – Serapion of Thmuis. Against the Manichees. Ed. by R. P. Casey. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1931 (Harvard Theological Studies, 15).

*Chavannes-Pelliot, 1911, 1913* – É. Chavannes et P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté. – Journal Asiatique, T. 18, 1911, 499-617; T. 20, 1913, 99-199; 261–392.

*Clark, 1997* – L. V. Clark, The Turkic Manichaean Literature. – Emerging from Darkness. Studies in the Recovery of Manichaean Sources. Ed. by P. Mirecki and J. BeDuhn. Leiden, Brill, 1997, 89-141 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 43).

*Clauson, 1972* – G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxford, 1972.

*Cumont, 1908* – F. Cumont, Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Kh ni. Bruxelles, H. Lamertin, 1908.

*DictMT I* – Dictionary of Manichaean Texts. Vol. I. Texts from Roman Empire (Texts in Syriac, Greek, Coptic and Latin). Compiled by S. Glackson, E. Hunter, S. N. C. Lieu. Turnhout, Brepols, 1998 (Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia 2).

*DictMT II* – Dictionary of Manichaean Texts. Vol. III. Texts from Central Asia and China. Pt. 1. Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian. Compiled by D. Durkin-Meisterernst. Turnhout, Brepols, 2004 (Corpus Fontium Manichaeorum, Subsidia 3).

*Dodge, 1970* – The Fihrist of al-Nadīm. A tenth century survey of Muslim Culture. Bayard Dodge editor and translator. Vol. 1–2. N.-Y. & London, Columbia Univ. Press, 1970.

*Flügel, 1862* – G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Leipzig, Brockhaus, 1862 (репринт: Osnabrück, 1969).



*Flügel, 1871/1872* – Kit b al-Fihrist. Mit Anmerkungen hrsg. von G. Flügel. Bd.1–2. Besorgt von J. Roediger und A. Mueller. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1871–1872.

*Funk, 1999* – Kephalaia I. 2. Hälfte. Lief. 13/14 (SS. 291–366). Bearbeitet von W.-P. Funk. Stuttgart, Kohlhammer, 1999.

*Funk, 2000* – Kephalaia I. 2. Hälfte. Lief. 15/16 (SS. 366–440). Bearbeitet von W.-P. Funk. Stuttgart, Kohlhammer, 2000. См. также Polotsky-Böhlig, 1940 и Böhlig, 1966.

*Gabain, 1951* – A. von Gabain, Alttürkische Grammatik. Leipzig, 1950.

*Gardner, 1996* – Kellis Literary Texts. Vol. 1. Ed. by I. Gardner. With contributions by S. Glackson, M. Franzmann and K. A. Worp. Oxford, Oxbow Books, 1996 (Oxbow Monograph 69; DOPM, 4).

*Gauthiot, 1911* – M. R. Gauthiot, Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens – Journal Asiatique, T. 18, 1911, 49–67.

*Goldbacher, 1911* – S. Aurelii Augustini Epistolae. Rec. et commentario critico instruxit Al. Goldbacher. Pars IV. Ep. CLXXXV–CCLXX. Wien–Leipzig, 1911 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 57).

*Haarbrücker, 1850/1851* – Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Schahraštāni's Religionspartheien und Philosophen-Schulen. Zum ersten Male vollst. aus dem Arabischen übersetzt mit Anmerkungen von Th. Haarbrücker. Bd. 1-2. Haale, C.A. Schwentschke & Sohn, 1850-1851.

*Hadot, 1996* – Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète. Introd. et. édition critique du texte grec par I. Hadot. Leiden..., Brill, 1996 (Philosophia antiqua, vol. 66).

*Haloun-Henning, 1952* – G. Haloun and W. B. Henning, The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light. – Asia Maior, N. S. vol. 3, 1952, pt. 1, 184–212.

*Hamilton, 1955* – J. R. Hamilton, Les ouigours à l'époque des cinq dynasties. Paris, 1955.

*Henning, 1937* – W. [B.] Henning, Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch. – Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1936, <sup>1</sup> 10.

*Henning, 1945* – W. B. Henning, The Manichaean Fasts. – Journal of the Royal Asiatic Society, 1945, 146-164.

*Holl-Dummer, 1985* – Epiphanius. III. Panarion haer. 65-80. De fide. Hrsg. von K. Holl. 2., bearb. Auflage hrsg. von J. Dummer. Berlin, Akad.-Verlag, 1985 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 37. 2).

*Jackson, 1932* – A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism with Special Reference to the Turfan Fragments. N.Y., Columbia Univ. Press, 1932.

*Jolivet, 1961* – Six traités anti-manichéens. Texte de l'édition bénédictine. Trad., introd. et notes par R. Jolivet et M. Jourjon. Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

*Kasai, 2004* – Y. Kasai, Ein Kolophon um die Legende von Bokug Kagan. – Studies on the Inner Asian Languages, XIX, Osaka, 2004, 1–27.

*Klimkeit, 1987* – H.-J. Klimkeit, Buddhistische Übernahmen in iranischen und indischen Manichäismus. – Synkretismus in den Religionen Zentralasiens. Wiesbaden, 1987, 58–75.



*Klimkeit, 1993* – Gnosis on the Silk Road. Gnostic Texts from Central Asia. Translated and presented by H.-J. Klimkeit. San Francisco, Harper, 1993.

*Kugener-Cumont, 1912* – M.-A. Kugener et F. Cumont, Recherches sur le manichéisme. II. Extrait de la CXXIII-e Homélie de Sévère d'Antiochie. III. L'inscription de Salone. Bruxelles, H. Lamertin, Libraire-Éditeur, 1912.

*Lagarde, 1859* – P. A. de Lagarde, Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace. Berlin, 1859.

*Lagarde, 1859a* – P. A. de Lagarde, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito edito in codice Hamburgensi servata sunt grece. Berlin, 1959.

*Le Coq, 1910* – Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores. Gefunden in Turfan (Chinesisch-Turkistan). Hrsg. von A. von Le Coq. – Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1910, Anhang 4, 3-43.

*Le Coq, 1911* – A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho. I. – Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911, N. 6, 3-61.

*Le Coq, 1911a* – Dr. Stein's Türkisch Khuastuanift from Tun-Huang being a confession-prayer of the Manichaeian Auditores. Ed. and transl. by A. von Le Coq. – Journal of the Royal Asiatic Society, 1911, VIII, 277-314.

*Le Coq, 1919* – A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho. II. – Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1919, N. 6, 3-15.

*Le Coq, 1922* – A. von Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho. III. Nebst einem christlichen Bruchstück aus Bülayıq. – Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1922, N. 2, 3-49.

*Le Coq, 1923* – A. von Le Coq, Die buddistische Spätantike in Mittelasien. II. Die manichäischen Miniaturen. Berlin, D. Reimer, 1923.

*Lieu, 1983* – S. N. C. Lieu, An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism – The Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>. – Jahrbuch für Antike und Christentum, 26, 1983, 152-218.

*MacKenzie, 1979/1980* – D. N. MacKenzie, Mani's abuhrgan. – Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 42, 1979, 500-534; 43, 1980, 288-310.

*Marx, 1898* – Philastrii... Diversarum haereseon liber. Rec. Fr. Marx. Wien, 1898 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 38).

*Merkelbach, 1986* – R. Merkelbach, Mani und sein Religionssystem. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 281. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1986.

*Meynard-Courteille, 1861* – Maçoudi. Les Prairies d'or. Texte et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Vol. 1. Paris, Imprimerie nationale, 1861.

*Monier-Williams, 1899* – M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1899.

*Müller, 1904* – F. W. K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan. II. Theil. – Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1904, 1-117.

*Orkun, 1981* – H. N. Orkun. Eski türk yazitlari. T. 2. Ankara, 1981.



*Pedersen, 1996* – N. A. Pedersen, Studies in The Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean Coptic text from the fourth century. Aarhus, University Press, 1996.

*Peterson, 1928* – E. Peterson, Пер.: *Waldschmidt-Lentz, 1926* – Theologische Litteraturzeitung, 53, 1928, N. 11, 241-250.

*Polotsky, 1934* – Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. Bd. 1. Manichäische Homilien. Hrsg. von H. J. Polotsky mit einem Beitrag von H. Ibscher. Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1934.

*Polotsky, 1935* – H. J. Polotsky, Manichäismus. – A. Pauly, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hrsg. von G. Wissowa. Suppl. VI. 1935, 240–271 = H. J. Polotsky, Collected Papers. Jerusalem, Magnes Press, 1971, 699-714.

*Polotsky-Böhlig, 1940* – Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Bd. 1. Kephalaia. Bearb. von H. J. Polotsky und A. Böhlig. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1940.

*Puech, 1949* – H.-Ch. Puech, Le manichéisme. Son fondateur – sa doctrine. Paris, S.A.E.P., 1949.

*Puech, 1972* – H.-Ch. Puech, Le manichéisme. – Histoire des religions (Encyclopédie de la Pléiade) II. Paris, Gallimard, 1972, 523-645.

*Rachmati, 1937* – G. R. Rachmati (mit sinologischen Anmerkungen von W. Eberhard), Türkische Turfan-texte VII. – Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1936. Phil.-hist. Klasse, 12. Berlin, 1937.

*Radloff, 1909* – Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer. Hrsg. und übers. von W. Radloff. St. Petersburg, Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1909.

*Radloff, 1911* – W. Radloff, Nachträge zum Chuastuanit (Chuastuanivt), dem Bussgebete der Manichäer (Hörer). – Известия Имп. Акад. наук, 1911, 867-896.

*Richard, 1977* – Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt. Ed. M. Richard appendicem suppeditante M. Aubineau. Turnhout, Brepols, 1977 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 1).

*Richter, 1997* – S.G. Richter, Die Aufstiegspsalmen des Herakleides. Untersuchungen zum Seelenaufstieg und zur Seelenmesse bei den Manichäern. Wiesbaden, Reichert Verlag, 1997 (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 1).

*Röhrborn, 1971* – K. Röhrborn. Eine uigurische Totenmesse. Berlin, Akademie-Verlag, 1971 (Berliner Turfantexte, 2).

*Sachau, 1879* – The Chronology of Ancient Nations. An English Version of the Arabic Text of the Ath-r-ul-b-kiya of Al-Biruni, or the „Vestiges of the Past“, Collected and Reduced to Writing by the Author in A.H. 390/391, A.D. 1000. Translated et edited with Notes and Indices by E. Sachau. London, W. H. Allen & Co., 1879.

*Sachau, 1888* – Al-Beruni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030. An English Edition with Notes and Indices by E. C. Sachau. Vols. I–II. London, Trübner & Co., 1888.

*Schaeder, 1926* – R. Reitzenstein – H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Lpz.-Berlin, Teubner, 1926, 203–355.



*Schaeder, 1927* – H. H. Schaeder, Urform und Fortbildung des manichäischen Systems. – Vorträge der Bibliothek Warburg. Hrsg. von F. Saxl. IV Vorträge 1924/1925. Leipzig, Teubner, 1927, 65–157 (= H. H. Schaeder, Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Hrsg. von C. Colpe. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, 15-107).

*Schaeder, 1934* – H. H. Schaeder, Iranica. – Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 3. Folge, N. 10, 1934, 3-88.

*Scher, 1912* – Theodorus bar Koni. Liber Scholiorum. II. Ed. par A. Scher. Paris, 1912 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 69; script. syri 26).

*Schmidt-Polotsky, 1933* – C. Schmidt - H.-J. Polotsky, Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. – Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, I. Berlin, 1933, 4-89.

*Schmidt-Glinterz, 1987* – Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar. Hrsg. und übers. von H. Schmidt-Glinterz. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987 (Studies in Oriental Religions, 14).

*Scholem, 1961* – G. G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y., Schocken Books, 1961.

*Sims-Williams, 1985* – N. Sims-Williams, The Manichaean Commandments: a Survey of the Sources. – Papers in Honour of Prof. Mary Boyce. Vol. 1-2. Ed. by A. D. H. Bivar. Leiden, Brill, 1985, 573–582 (Acta Iranica, 24. Hommages et opera minora X).

*Soothill-Hodous, 1937* – W.E. Soothill, L. Hodous. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. London, 1937.

*Stroumsa, 1981* – G. G. Stroumsa, Aspects de l'eschatologie manichéenne. – Revue de l'histoire des religions, 198, 1981, 63–81.

*Sundermann, 1979* – W. Sundermann, Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos. – Altorientalische Forschungen, VI, 1979, 95–133.

*Sundermann, 1981* – W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts. Berlin, Akademie-Verlag, 1981 (Berliner Turfantexte, 11).

*Sundermann, 1997* – W. Sundermann, Der Sermon von der Seele. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus. Edition der parthischen und sogdischen Version mit einem Anhang von P. Zieme. Die türkischen Fragmente des „Sermons von der Seele“. Turnhout, Brepols, 1997 (Berliner Turfantexte, 19).

*Tajadod, 1990* – Mani le Bouddha de Lumière. Cathéchisme manichéen chinois. Transl. par N. Tajadod. Paris, Cerf, 1990 (Sources gnostiques et manichéennes, 3).

*Tardieu, 1981* – M. Tardieu, Les manichéisme. Paris, Impr. des Presses Universitaires de France, 1981.

*Vander-Plaetse – Beukers, 1969* – De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus. Ed. R. Vander-Plaetse – C. Beukers. Turnhout, Brepols, 1969 (Corpus Christianorum. Series Latina, 46).

*Van Tongerloo, 1994* – A. van Tongerloo, The Father of Greatness. – Gnosis. Forschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag. Hrsg. von H. Preißler und H. Seiwert. Marburg, diagonal-Verlag, 1994, 329–342.



*Waldschmidt-Lentz, 1926* – E. Waldschmidt-W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichäismus. Berlin, 1926 (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jhrg. 1926, Phil.-Hist. Kl.).

*Waldschmidt-Lentz, 1933* – E. Waldschmidt-W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten. Berlin, 1933, 480-607 (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jhrg. 1933, Phil.-Hist. Kl.).

*Widengren, 1977* – G. Widengren, Einleitung. – Der Manichäismus. Hrsg. von Geo Widengren. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, IX–XXXII (Wege der Forschung, 168).

*Wurst, 1995* – G. Wurst, Das B ma-Fest der ägyptischen Manichäer. Altenberge, Oros-Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 8).

*Zycha, 1891* – Augustinus. De utilitate credendi (3-48); De duabus aimabus (51-80); Contra Fortunatum (83-112); Contra Adimantium (115-190); Contra epistulam quam vocant fundamenti (193-248); Contra Faustum (251-797). Rec. J. Zycha. Wien, 1891, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25. 1).

*Zycha, 1892* – Augustinus. Contra Felicem libri duo (801-852); De natura boni (855-889); Contra Secundinum (905-947). Evodius. De fide contra Manichaeos (951-975). Rec. J. Zycha, Wien, 1892 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25. 2).

*Yamada, 1993* – N. Yamada, Sammlung uigurische Kontrakte. T. III, Osaka, 1993.

## Summary

The publication presents the Turkish (Uighur) version of Manichean writing «Xuastvanift» (Confession of Sins) based on a manuscript from the manuscript collection of St. Petersburg Branch of the Institute for Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (signature SI D1 /SI 3159/).

The newly published text was copied presumably in 10–11<sup>th</sup> century on the territory of the Eastern Turkistan and is one of the rare respectively full and well preserved Manichean works, which contains many elements of mythology and practice of Manichaeism, the religion that once competed with Buddhism and Church Christianity in Central Asia, and has played an essential part in the history of Eurasian peoples.

В книге представлена публикация тюркской версии манихейского сочинения «Хуастванифт», осуществленная на основе рукописи из рукописного собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Рукопись на бумаге, датируемая X–XI вв и переписанная на территории Восточного Туркестана, донесла до нас в относительно полном виде одно из важнейших манихейских сочинений, в котором содержатся основные элементы мифологии и культовой практики манихеев.

В публикации даются транскрипция и перевод текста, подробный комментарий и факсимиле текста.

Чтение и интерпретация текста основаны на современных достижениях в области изучения раннесредневековых тюркских письменных памятников и манихейства как религиозного феномена.













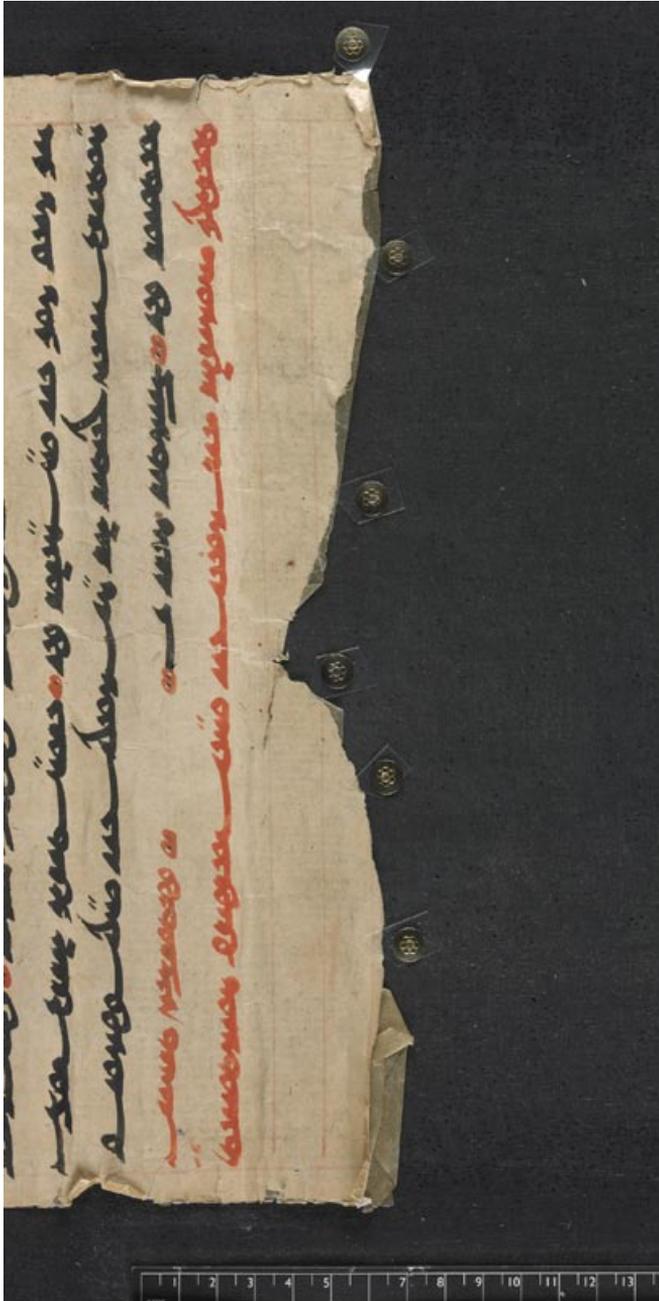












**Хуастванифт**  
(Манихейское покаяние в грехах)

Компьютерная верстка *Л. А. Философова*  
Оформление обложки *Л. А. Философова*

Подписано в печать 11.11.08. Формат 70×100 1/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл.- печ. л. 5,125. Тираж 300 экз. Заказ № 831.

Издательство «Нестор-История»  
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7  
тел.: (812)235-15-86  
e-mail: nestor\_historia@list.ru