





m a g i c u m

GEO WIDENGREN

MANI UND DER
MANICHÄISMUS

W. KOHLHAMMER GmbH
Stuttgart
1961



m a g i c u m

ГЕО ВИДЕНГРЕН

МАНИ
И МАНИХЕЙСТВО



Санкт-Петербург
2001

За помощь в осуществлении издания данной книги
издательство «Евразия» благодарит

*Кипрушкина
Вадима Альбертовича*

Научная редакция:
Светлов Р. В.

Виденгрен Гео

Мани и манихейство. Пер. с нем. Иванова С. В. —
СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001. — 256 с.
ISBN 5-8071-0094-8

Книга германского историка и религиоведа Гео Виденгрена посвящена одной из самых влиятельных дуалистических религий мира, основанной пророком Мани (216–276 гг. н. э.). Мани — одна из самых загадочных и мифологизированных фигур в мировой истории. Он родился в Месопотамии, проповедовал в Персии, где мученически погиб. Несмотря на интеллектуальную изоционность и сложность религиозных догм манихейства, учение великого пророка Мани получило широкое распространение и в некоторых странах стало влиятельным соперником христианства. Манихейство распространилось на Западе до Рима, где, невзирая на преследования со стороны христианской церкви, просуществовало до конца VI века, на Востоке достигло Китая, а в государстве тюрко-уйгуров на время приобрело статус официальной религии.

© Иванов С. В., перевод. 2000

© Светлов Р. В., предисловие
к русскому изданию. 2001

© Лосев П. П., оформление. 2001

© Издательство «Евразия», 2001

ISBN 5-8071-0094-8

ОГЛАВЛЕНИЕ

I. Мир, в котором жил Мани

1. Политическая ситуация в Месопотамии и соседних регионах. 7
2. Культурная ситуация в Месопотамии и соседних регионах. 15
3. Религиозные отношения в Месопотамии и соседних регионах. 20

II. Жизнь Мани

1. Юношество и первое открытое выступление. 43
2. Миссионерская деятельность Мани. 52
3. Последние годы Мани. 63

III. Учение Мани (I)

1. Миссия и поражение Первочеловека. 71
2. Возвращение Первочеловека. 83
3. Спасение светлых элементов. 87
4. Миф о «соблазнении архонтов». 89

IV. Учение Мани (II)

1. Ответные действия матери. 93
2. Душа как средоточие спасения. 98
3. Эсхатология. 100
4. Астрология. 107

V. Манихейское письмо и литература

1. Манихейское письмо и язык Мани. 113
2. Канон. 116
3. Неканоническая литература. 123
4. Исповедальные формулы. 126
5. Псалмы. 128
6. Проповедническая литература. 137
7. Псалмы Фомы. 140

VI. Церковная организация и культ

1. Церковная организация. 143
2. Манихейское крещение? 148
3. Праздник Бема и причастие. 155

VII. Манихейское искусство

1. Мани и манихейское искусство. 159
2. Манихейская книга. 164
3. Живопись. 169
4. Воздействие манихейского искусства на последующую традицию. 170

VIII. Распространение манихейства

1. На западе. 173
2. Полемика между христианами и манихеями. 180
3. На востоке. 187
4. Последние успехи и конец манихейства. 194

IX. Мани как личность

- Библиографические примечания. 213
Сокращения. 235
Послесловие. *Светлов Р. В.* Мировая ересь. 237

Указатели

- Именной указатель. 243
Географический указатель. 247
Мифологический указатель. 250
Понятийный указатель. 252

Глава I

МИР, В КОТОРОМ ЖИЛ МАНИ

1. Политическая ситуация в Месопотамии и соседних регионах

Месопотамия в начале III века после Рождества Христова! Борьба за политическую власть, различные культурные влияния и соревнующиеся религии превратили эту страну в горячую точку, на которой столкнулись две империи, римская и иранская, где встретились две культуры, эллинистическая и иранская, и где религии — не две, но множество религиозных течений — вступили в битву за человеческие души. Однако из этих бесчисленных религий и сект только две выступили в роли главных соперников на древней земле Месопотамии: христианство, становящееся государственной религией Римской империи, и зороастризм, которому было суждено занять в Иране соответствующее положение.

Когда родился Мани, главный герой этой книги, Месопотамия еще находилась под властью парфян, за-

хвативших ее у Селевкидов около 150 г. до н. э. Однако владычество парфян близилось к концу. Их империя, организованная на феодальных принципах, начала дробиться на мелкие государства. Летом 216 г. н. э. — в этом году родился Мани — римский император Каракалла предпринял через северную Месопотамию военный поход, не встретив серьезного сопротивления. Однако на следующий год — весной 217 г. н. э. — он был убит префектом претория Макрином, и парфяне на короткое время получили передышку. Макрин, потерпевший летом того же года неудачу под пограничной крепостью Нисибией, должен был купить мир у Артабана V, последнего парфянского царя Ирана. Дни парфянского царства были между тем сочтены. Аршакидское царство — царская династия происходила от некоего Аршака — сменило сасанидское.

В 208 году Арташир, принадлежавший к княжескому роду Сасана, пришел к власти в древней персидской земле Фарс (Персида). После того как его господство было признано соседними провинциями, ему удалось победить в решающей битве самого царя Артабана. После этой победы Арташир с помощью походов на восток смог распространить свою власть на Восточный Иран и даже до северо-западной Индии. Успехи Арташира были облегчены тем, что, женившись на принцессе поверженной династии, он породнился с Аршакидами и тем самым приобрел расположение многих могущественных парфянских феодалов.

На западе Арташиру также сопутствовал успех. Однако нападение на Мидию Атропатену и Армению было

неудачным. Все же ему удалось захватить северную Месопотамию — кроме римских областей — и совершить торжественный въезд в столицу Селевкию-Ктесифон. После того как он был там коронован, все иранские земли должны были признать его своим неоспоримым владыкой.

В Риме к этому времени правил последний из Северов, Александр Север. В 230 году Рим был поражен сообщением, что римская пограничная крепость Нисибия — как и северо-западная Месопотамия, находившаяся со времен походов Траяна под римским владычеством, — осаждена новым персидским государем Арташиром. Однако с римской стороны ответный поход был предпринят только в 232 году, к тому же он не привел ни к какому результату. Короткое время сохранялось *status quo*. Но уже в 237/238 годах Арташир вернулся со своим войском и захватил Карры (Харран) и Нисибия. Тем самым римская граница по Евфрату оказалась под серьезной угрозой. Чтобы обезопасить ее, было восстановлено римское вассальное государство в Эдессе. Таким образом, Осроена со столицей в Эдессе на короткое время вновь обрела относительную независимость. Однако теперь, когда на авансцену вышел наследный персидский принц Шапур, ставший соправителем отца, активность персов возобновилась с новой силой. Похоже, именно тогда Шапуром был завоеван стойко оборонявшийся торговый город Хатра в пустыне, хотя неясно, произошло ли это еще в то время, когда Шапур был принцем.

Когда Шапур вступил на престол — очевидно, его коронование состоялось в 242 году, — Рим получил еще более опасного противника, чем его отец. В это время в Риме наступила эпоха так называемых солдатских императоров. Узурпаторы из среды военных, часто «варварского» происхождения, быстро сменяли друг друга на римском троне, претенденты появлялись, чтобы сразу же снова исчезнуть. Внутренние беспорядки привели к тому, что к защите государственных границ стали относиться с некоторым пренебрежением. Оборона часто велась войсками, ослабевшими от спокойной гарнизонной жизни. В особенно плохом состоянии были войска, расквартированные в Сирии, то есть к тому времени прежде всего III галльский легион из-за своей праздности и недостаточной военной подготовки. Жизнь в пышном городе Антиохии оказывала чрезвычайно деморализующее воздействие.

Запутанный ход событий, долгое время остававшийся для нас не вполне понятным, прояснила большая памятная надпись в честь победы Шапура под Накши-Рустамом, обнаруженная после Второй мировой войны. Эта надпись и связанные с нею дискуссии предоставили в наше распоряжение богатый материал о той эпохе. Несмотря на не очень благоприятные в целом предпосылки, правивший тогда император Гордиан III небезуспешно боролся с Шапуром. Но следующий за ним правитель, Филипп Араб, поспешил после поражения под Пероз-Шапуром в 244 году заключить мир на евфратской границе. По условиям этого мира Рим все же сохранил северную Месопотамию и Малую Ар-

мению. Однако Великая Армения, независимое армянское государство, управляемое парфянской династией, эта Армения, которая была для Рима верным союзником в войнах против Ирана, чувствовала себя обманутой. Постепенно Шапуру удалось различными способами, в том числе с помощью инспирированного им предательского убийства армянского царя Хосрова, получить доминирующее влияние в этой стране и, наконец, ввести туда иранские войска (около 252 года). Потеря Армении, обеспечивавшей надежную защиту с фланга, означала серьезный удар для Рима.

Но худшие испытания еще были впереди. После того как Шапур включил Армению в сферу своих интересов, он, по всей видимости, сразу же двинулся на Месопотамию. Даже нападения на восточную границу Ирана не смогли удержать его от того, чтобы уже в 254 г. захватить пограничную крепость Нисибю, а в 256 г. столь знаменитый сегодня Дура-Европос, важный форт в системе обороны евфратской границы. В 260 г. Царь Царей находился под Эдессой, заключив ее в тесное кольцо осады. Ему противостоял со своей армией правивший тогда император Валериан, пытавшийся защитить этот важнейший город. После долгих колебаний Валериан отважился попытаться счастья в открытом бою. Однако счастье отвернулось от него. Его уступавшее врагу в числе войско было окружено персидской армией. Император попытался спасти положение личными переговорами с Шапуром, но был схвачен персидскими солдатами. Когда классические источники говорят, что это было сделано обманом — *dolo* или *per fraudem*, так

они выражаются, — то это не должно обязательно соответствовать действительности, так как такой способ выражения в римских источниках является почти стандартной идиомой. В руки Шапура вместе с императором попали также префекты, начальники провинций, сенаторы и огромная масса высших офицеров. Неопишуемая паника охватила армию, собранную со всех частей империи, и она в полном составе капитулировала. Это было одной из крупнейших катастроф, какая когда-либо происходила в Риме, гораздо страшнее поражения под Каррами!

После победы под Эдессой Шапур захватил северную Сирию, где посадил в Антиохии в качестве антиимператора сирийского предателя по имени Мариада. Однако он не удовлетворился достигнутыми успехами, а воспользовался благоприятной возможностью и отправил свою конницу на север и северо-запад. Она проникла в провинции Киликию, Каппадокию, Ликаонию и Понт. А отдельные отряды, возможно, доходили даже до Галатии. Не исключено, впрочем, что Каппадокия и Понт подверглись нападению со стороны занятой Шапуром Армении. Таким размахом своих походов Шапур не только хотел принести смятение в римскую оборону и захватить богатую добычу; он также стремился к владычеству над теми провинциями в Малой Азии, в которых со времен Ахеменидов сильное положение занимала иранская прослойка, особенно в среде землевладельческой феодальной знати.

В Понте, Каппадокии и Коммагене когда-то были иранские государственные образования, которые были

упразднены Римом и включены в общее тело империи. Но в этом аспекте сасанидский Иран мог выступать в качестве наследника великих традиций ахеменидского царства. То, что Шапур всерьез думал о длительном господстве над этими областями, достаточно ясно видно из его религиозно-политических мероприятий. Еще одна обнаруженная около 20 лет назад надпись прекрасно объясняет царские планы. Она также датируется временем правления Шапура, однако написана не от имени царя, а от имени высокопоставленного зороастрийского сановника Картира, человека, которому будет суждено сыграть в жизни Мани решающую и судьбоносную роль. Этот Картир, который занимал среди соратников Шапура положение, которое можно обозначить примерно как должность министра культуры, является настоящим творцом сасанидской государственной церкви, умный, властолюбивый, беспощадный прелат, чьей единственной слабостью было определенное тщеславие, судя хотя бы по хвастливым выражениям, в которых составлена его надпись.

Картир рассказывает, что он — очевидно, сопровождавший Шапура в его походах, — восстановил в завоеванных провинциях разрушенные храмы огня и что он даже приказал построить храмы в тех местах, где их раньше не было. Мы знаем из истории Армении, что такие религиозно-политические мероприятия по созданию центров зороастрийского культа предпринимались только в те периоды, когда персы уверенно чувствовали себя в занимаемых областях. Они пытались включить принадлежащие им земли в сферу своих интере-

сов и идеологически. На основании этого религиозно-политического принципа, проводившегося весьма последовательно, становится ясно, что Шапур стремился к «иранизации» малоазийских провинций, которые когда-то входили в ахеменидскую империю и которые еще вплоть до этого времени, очевидно, обладали сильной иранской прослойкой. Впрочем, мы знаем, что и через пару веков иранские маги в этой местности были столь могущественны, что оказывали сильнейшее сопротивление христианской государственной религии.

Однако планам Шапура так и не суждено было осуществиться даже в малой мере. Поздней осенью 260 года он был вынужден предпринять отступление и вывести свою армию из Месопотамии. Мы не можем предполагать в данном случае чисто военные причины такой неудачи. Впрочем, ясно, что сошлось множество различных обстоятельств: растущее римское сопротивление со стороны некоторых энергичных военачальников, организовавших оборону на местах; растянувшиеся коммуникации с проистекающими из этого трудностями снабжения; страх перед зимним походом, который всегда оказывался чрезвычайно сложным для главной силы, конницы; возможно, определенная разочарованность в пассивном настроении населения «освобожденных» областей; наконец, ненадежность восточных границ Ирана — все эти факторы могли побудить Царя Царей к отказу от своих далеко идущих замыслов.

Однако это не говорит о том, что он полностью отказался от них в будущем. Напротив, война продолжа-

лась все время его правления, впрочем, без больших успехов для Шапура. Все же важно помнить, что в середине III века все шло к тому, что под властью иранского царя окажется весь Ближний Восток. Этот факт имел большое значение для распространения религии Мани.

2. Культурная ситуация в Месопотамии и соседних регионах

В Месопотамии велась политическая битва между Иранской и Римской империями; такое же противостояние наблюдалось между духовными сферами, представляемыми этими империями, в культурном отношении. Официальным языком римской армии была, само собой разумеется, латынь, она же, естественно, функционировала и в качестве языка управления. Однако греческий все еще удерживался в государственном аппарате и к тому же, с культурной точки зрения, был доминирующим языком на всем Ближнем Востоке. Ряд представителей восточной культуры в первые три века нашей эры выступил с литературными произведениями на греческом языке. Среди них были писатели, философы и другие ученые. Это влияние греческого языка выходило далеко за политические границы римской империи. Парфяне только около 150 г. до н. э. смогли включить Месопотамию в состав своего иранского государства. При этом цари-Аршакиды приняли на свою службу служащих селевкидского царства. Поэтому языком государственного аппарата, так же, как и языком их монет, был, по крайней мере в засвидетельствованных случаях, греческий.

Важнейшим свидетельством тому является письмо царя Артабана III, датированное 21/22 г. н. э. и адресованное управляющим царя в Сузах в провинции Сузиана (Хузистан). Первый адресат был, скорее всего, эпистатом, один из заимствованных у селевкидской системы управления ответственный пост, второй адресат наверняка был парфянским сатрапом. Как и в большинстве случаев, последний носит типичное иранское имя Фраат, первый — греческое имя Антиох. В письме, написанном на прекрасном греческом языке, парфянский царь регулирует выбор городских служащих и делает это в выражениях, взятых из выработанного еще во времена диадохов протокольного стиля.

С парфянских времен в городе Сузы сохранились и другие доказательства жизнеспособности греческого языка в парфянском государстве, более показательные в литературном отношении. Некоторые надписи из Суз свидетельствуют о том, что в располагавшемся там дворце находился двор и отряд телохранителей, члены которого говорили на греческом языке и носили греческие имена. Различные надписи литературного характера подчеркивают важное положение греческого также и в том, что касается художественной литературы. С точки зрения содержания весьма интересны некоторые надписи, которые упоминают, что некоторые рабы и рабыни были посвящены службе богине плодородия Нанайе.

О греческом влиянии свидетельствует также выдающееся положение, которого еще в парфянское время

достиг греческий город Селевкия. К этому добавляется то обстоятельство, что многие другие греческие колонии, как, например, город Артемисия в Нижней Месопотамии, занимали сходное с Селевкией положение. К сожалению, до сих пор нам известно лишь незначительное количество этих городов с грекоязычным населением, так как раскопки в таких местах проводились только в исключительно редких случаях. Как протекала в них жизнь, мы в некоторой степени можем узнать по городу Дура-Европос. И найденные там недавно надписи свидетельствуют о доминирующем влиянии греческого языка, хотя надписи на пальмирском и пехлеви, так же, как и один юридический документ на сирийском, указывают на многочисленную восточную прослойку в месопотамских городах.

Таким образом, мы видим, что греческие язык и культура сохраняли свои на удивление крепкие позиции и во времена господства парфян в Месопотамии и соседних областях, так что многими способами и по многим каналам греческое культурное влияние могло сделаться весьма значительным. И наоборот, можно смело утверждать, что старая вавилонская культура уже в первом веке до нашей эры не могла удерживаться на высоте положения. Время от времени некоторые документы еще писали, в особенности, естественно, в древних культурных центрах, на древнем, унаследованном от предков языке, который, однако, уже в VI веке до нашей эры в качестве разговорного был сменен арамейским. Характерно, что для записи вавилонского языка, если его вообще еще использовали, часто употреблялся

греческий алфавит, точно таким же образом, как раньше вавилонский начали записывать арамейским письмом. После начала нашего летосчисления документы вряд ли еще записывали клинописью. Можно вспомнить о том, что вавилонский жрец Берос уже во времена первых Селевкидов записывал древние священные предания на греческом, чтобы таким образом спасти их для потомков.

Точно так же, как эллинистическая культура представляет собой симбиоз греческих и восточных элементов, литература в Месопотамии той эпохи состоит не только из грекоязычных произведений. Мы осмеливаемся утверждать, что отдельные литературные сочинения на сирийском языке появлялись уже в первом веке после рождения Христа. Некоторые надгробные надписи на отточенном сирийском языке происходят из этого времени. Несколько более поздним временем (II—III века) датируются надписи, недавно обнаруженные в непосредственной близости от Эдессы, которые внесли чрезвычайно большой вклад в наши знания о духовной культуре северной Месопотамии. Самый древний из них, литературный в собственном смысле этого слова документ — *Послание Мары бар Серациона*, содержащее максимы популярных стоиков. В этом *Послании* мы находим также цитату из утерянного стихотворения.

Ранним периодом датируются и царские архивы из Эдессы, которые носят иногда характер хроник. Один значительный юридический документ из Дура-Европоса тоже свидетельствует о высокоразвитом языке, в дан-

ном случае даже обладающем разработанной юридической терминологией. То, что знаменитый роман *Ахикар* был в ходу на сирийском языке еще до того, как подвергся христианской переработке, — твердо установленный факт.

Во II веке нашей эры мы знакомимся с личностью, чрезвычайно одаренной в литературном отношении, гностиком Вардесаном, который был одновременно философом, историком, этнографом, астрономом, поэтом, христианским апологетом и полемистом и занимал чрезвычайно важное положение при дворе в Эдессе. Его влияние и его авторитет при дворе царства Осроены, устроенном по парфянским обычаям, следует, возможно, приписать не только его необычайно острому уму, но и его потрясающей ловкости в национальном спорте парфян, стрельбе из лука (Юлий Африканский. Фрагмент из «Хронологии»). Парфянским периодом мы должны датировать и знаменитую сирийскую *Песнь о жемчужине*, так как ее фоном целиком является географическая, социальная и культурная структура парфянского феодального государства. Действительно, *Песнь* настолько насыщена иранскими заимствованиями и кальками, что во многих местах не совсем ясно, не переведены ли ее фразы и намеки обратно на среднеперсидский язык.

Обобщая, мы можем утверждать, что этот литературный подъем арамейского языка, мощнейший со времен так называемого «имперского» арамейского в эпоху Ахеменидов, привел к созданию единого сирийского литературного языка, письменного языка, основанно-

го на местном эдесском разговорном и письменном диалекте. Показателен также тот факт, что договор из Дура-Европоса не выказывает никаких заметных отклонений от эдесского сирийского диалекта.

Принимая во внимание этот подъем сирийского языка до положения литературного языка *par excellence* в Месопотамии, мы не должны удивляться тому, что такой основатель религии, как Мани, когда он захотел распространить свои религиозные откровения в своем отечестве, несмотря на свое иранское происхождение, пользовался почти исключительно сирийским языком в эдесском варианте.

3. Религиозные отношения в Месопотамии и соседних регионах

Если говорить о религии, мы наблюдаем на территориях, занятых греко- и сироязычным населением, необычайное разнообразие. Если рассматривать Месопотамию, здесь можно выделить несколько больших религиозных групп. Правящая парфянская, позже сасанидская верхушка исповедовала многочисленные формы иранской «народной религии». Особенную роль играло почитание божеств Митры и Анахиты, в общих чертах напоминающее то, что мы находим в зерванизме, о котором мы будем еще много говорить. Конечно, сильное положение среди иранского населения в Месопотамии занимал и собственно зороастризм, однако высшие круги магов, очевидно, исповедовали прежде всего зерванизм.

В вавилонских землях с давних пор располагались крупные иудейские колонии; развернутая ими пропаганда приняла довольно значительные размеры. Активность ее даже привела к тому, что на некоторое время иудейскими прозелитами стал парфянский царский дом в Адиабене. Это иудейское влияние в Адиабене, так же, как и в Эдессе и Вавилонии, познакомило с ветхозаветными писаниями и иудейскими преданиями широкие круги населения еще до введения христианства.

Однако представляется, что и прежняя вавилонская религия в различных ее вариациях все еще сохраняла большое количество приверженцев; особенно долго почитались местные божества, такие как Иштар из Арбелы. Однако нельзя не признать, что эта религия находилась на пути к полному изменению своего характера. Местные культы безвозвратно вымирают. Иная линия развития древнего почитания астральных божеств отмечается гораздо позднее в городе Харран в северной Месопотамии. Благодаря упомянутой выше (с. 18) сирийской надписи из окрестностей Эдессы первые шаги этой вавилонской, гностически окрашенной астральной религии постепенно начинают вырисовываться более отчетливо. Важно то, что среди этих гностиков-звездопоклонников мы находим греческо-сирийский синкретизм, в котором большой интерес вызывает гречески окрашенная терминология. Здесь мы встречаем такие заимствования, как *bōlos*, «глыба, ком», *hūlā*, материя, и *pātōsā*, закон — выражения, приобретшие большое значение для последующего времени.

Естественно, нам приходится иметь в виду и определенные сирийские культы, приверженцы которых населяли Ассирию и Вавилонию. Раскопки в Дуре-Европосе показывают, что римские легионеры сирийского происхождения, естественно, как и сирийские вспомогательные войска, в различных местах размещения оставались верными унаследованным культам.

Различные баптистские секты с вавилонско-сирийским, иудейским и христианским субстратом нашли пристанище прежде всего в южной Вавилонии. Типичным примером являются мандеи, о которых мы еще будем говорить.

Наконец, довольно рано в северной Месопотамии утвердились приверженцы христианства, центром их миссии была Эдесса. Оттуда христианство распространилось на восток и на запад и уже в парфянское время (около 100 г. н. э.) достигло исконно иранских областей, сначала провинции Адиабены, затем провинций Сузиана и Персия. Впрочем, эта христианская религия представляла собой совокупность типов и окрасок, довольно сильно различавшихся между собой.

Из всех этих различных религий и религиозных движений в начале третьего столетия нашей эры наиболее сильно свою миссионерскую активность сократил иудаизм. Христианство, выступавшее в северной Месопотамии в сильно иудаизированной форме и поначалу приобретающее большинство прозелитов в иудейских кругах, с первых шагов показало себя мощным конкурентом. Если в наши задачи входит знакомство с окружающим миром, в котором развивалось сирийское христи-

анство, огромной ценностью в этом отношении обладает сирийская легенда о деяниях апостола Аддая. Весьма ценны также сирийские переводы *Ветхого* и *Нового Заветов*, так как они демонстрируют тесную связь, существовавшую между Эдессой и первоначальной родиной христианства. Так называемая *версия Першитта Ветхого Завета* показывает к тому же столь близкое родство с иудео-арамейскими переводами *Ветхого Завета*, *Таргумом*, что следует предположить очень тесные отношения с иудейскими или иудео-христианскими кругами. Хотя значение иудейской религии, а также *Ветхого Завета* для Мани и манихейства было и велико, но исключительно в негативном смысле — об этом у нас пойдет речь впереди.

Христианство с самого начала было представлено в Эдессе прежде всего гностически окрашенным направлением, а именно вышеупомянутым Вардесаном и его школой. Поэтому под «христианами» в Эдессе в первую очередь понимали вардесанитов. Однако процветающие общины в северной Месопотамии, в особенности в Эдессе, были и у маркионитов, последователей великого основателя гностической церкви Маркиона. Знаменитый епископ Раббула еще в начале V века столкнулся с необходимостью проведения тяжелой работы, когда речь шла о том, чтобы вытеснить маркионитов и вардесанитов. Долгое время у христианской церкви в Сиро-Месопотамии возникали особые трудности с двумя этими сектами, которые продолжали существовать в качестве особых конфессий еще в исламское время.

Очень важно подчеркнуть то любопытное обстоятельство, что два выдающихся главы гностических церквей, Маркион и Вардесан, выросли в окружении, подверженном очень сильному иранскому влиянию. Маркион происходит из малоазийского портового города Синопа, входившего в состав древнего иранского царства Понт. Вардесан был тесно связан не только с двором города Эдессы, испытывавшим сильнейшее воздействие парфянской культуры, но и с Арменией, управляемой парфянской династией и аристократией, историю которой он написал. Эти иранские связи достойны упоминания, так как в определенном отношении они могут послужить для объяснения иранской формы дуализма в их гностических системах. Как Маркиона, так и Вардесана вполне можно рассматривать как предшественников Мани, как в отношении их происхождения, так и в плане их воззрений. Оба оказали на Мани значительное влияние. Полемика Мани с обоими его предшественниками показывает, что он ощущал необходимость освободиться от их влияния и недвусмысленно заявить свою независимость.

Некоторые документы рассказывают об этом раннем сирийском гностицизме. От самого Вардесана сохранилось только несколько фрагментов, приведенных в трудах полемизировавших с ним авторов. Здесь прежде всего важно космогоническое стихотворение, которое мы находим у сирийского писателя Мозеса бар Кефы. Сохранился и его знаменитый диалог о судьбе, однако в нем не обнаруживается ни следа гностических убеждений.

Гораздо более обширный, чем эти свидетельства, материал для раннего сироязычного гнозиса предоставляют апокрифические *Деяния апостолов*, циркулировавшие под именем апостола Фомы и описывающие его миссионерскую деятельность в северо-западной Индии, в мире, находившемся под сильнейшим парфянским влиянием. В этом романе, главным героем которого является апостол и который, как и все подобные произведения, пользуется литературными схемами и стилем античного романа, гностический элемент столь силен, что многие исследователи предполагали в нем наличие даже чисто манихейского влияния. Однако более тщательный анализ этого произведения показывает, что как его прозаические части, так и вставочные стихотворения и литургические фрагменты относятся к гностическому типу, независимому от манихейства, но в определенном отношении предвосхищающему его.

С этой точки зрения важнейшим документом является знаменитая *Песнь о жемчужине*. Один из лучших знатоков сирийской литературы Ф. С. Беркитт (F. S. Burkitt), говоря о сирийской литературе, заявил, что ей присуща определенная посредственность. Однако он исключает из этого ряда данное стихотворение, которому к тому же посвятил блестящий перевод на английский.

В стихотворении говорится о сыне парфянского царя, который «снисходит» в Египет, чтобы по поручению своих родителей завладеть жемчужиной, охраняемой ужасным, изрыгающим яд драконом. Когда он приходит в Египет, он скрывает свое происхождение из

страха перед местными жителями. Но его тайну раскрывают. В доме, в котором он остановился, ему дают столь тяжелую пищу, что он забывает о поручении и погружается в глубокий сон. Между тем на парфянской родине с тревогой услышали о его несчастьях. Царь, его отец, созывает всех вельмож и князей, они составляют письмо его сыну в Египет, которое должно было напомнить царевичу о его долге. Это письмо, написанное на тончайшем шелке, было подписано и запечатано вельможами, царицей и самим царем. Чудесным образом письмо в образе орла летит в Египет и своим зовом будит дремлющего принца. Он в изумлении слышит послание и вспоминает о своей родине, своем происхождении и своем поручении. Царевич собирается с силами, заколдовывает ужасного дракона, забирает жемчужину и возвращается домой. Когда он приходит к границе своей страны, он встречает двух казначеев, которые принесли ему его царские одежды. Ибо перед отъездом в Египет он должен был снять наряд, но отец и мать обещали ему, что после выполнения поручения он вновь получит его. И, когда он смотрел на свои одежды, он отразился в них и увидел, что они точно такого же вида, что и он. Хотя и двое числом, он и его одеяние тем не менее представляют собой единое существо. Это его второе Я рассказывает ему, что оно вырастает ровно настолько, насколько умножаются его собственные добрые дела. Облаченный в царские одежды царевич проходит через приемные покои сатрапа, который принимает его со всеми почестями, ко двору Царя Царей.

Эта своеобразная и красочная восточная сказка во всех своих деталях обнаруживает под собой исконно парфянскую основу, и поэтому, конечно, ее следует датировать временем до появления Мани. Равным образом совершенно исключено, что царевич, как считалось одно время, мог быть образом, символизирующим Мани. Изображенный в этом стихотворении мир является парфянским не только в социальном, географическом и языковом отношении — целый ряд отдельных черт предполагает, впрочем, именно феодальное парфянское государство. Ведь совершенно отчетливо сказано, что царь созывает всех князей и вельмож Парфии; таким образом, абсолютно невероятно, что действие могло происходить во время сасанидского правления в Иране, когда протекала открытая деятельность Мани.

Нет, это стихотворение, дающее исследователю ключ к пониманию истинной сущности гнозиса, предшествует манихейству и показывает мир, в который пришел Мани. У нас будет еще много поводов вернуться к выраженным в этом стихотворении мыслям.

В *Деяниях Фомы* мы находим, как уже было упомянуто, также и другие безусловно гностические документы, а именно молитвы, которые вводят священнические действия апостола, крещение и причастие. Оба этих таинства представляют собой в сирийском христианстве лишь два элемента одного и того же действия. Это действие открывается обрядом экзорцизма, изгнанием демонов, которыми одержим человек и которые вызывают его болезни и страдания. Экзорцизм на некоторое время освобождает человека от злого духа, но только крещение

делает его окончательно очистившимся и разрушает власть демонов. Крещение освобождает человека от грехов и тем самым от болезней; так как болезни, по семитским воззрениям, являются следствием власти, которую приобрели над грешным человеком демоны.

За крещением всегда следует причастие; через него новообращенный поднимается в небесный рай и причащается плодом с древа жизни. Это дерево — никто иной, как Христос, кровь и плоть которого понимаются как плод жизни. «Плод, которого не отведал Адам в раю, ныне с радостью полагается в ваш рот», — говорит отец церкви Ефрем Сирийский в песне к новокрещеным (*Eriphaniehymnen* XIII, 17). То же воззрение встречается нам уже и в *Деяниях Фомы* (Гл. 135), где причастие рассматривается как *pharmasum vitae* (лекарство жизни).

Характерно то, что в этих деяниях апостола вода не представляется необходимым элементом при крещении, тогда как помазание елеем кажется иногда столь же важной процедурой. Елей также связан с легендами о рае постольку, поскольку гностики считали, что этот елей символизирует елей от райского древа жизни. «Я помазан сияющим елеем древа жизни», — так звучит приведенная у Оригена (*Contra Celsum* VI, 27) гностическая формула.

В этой органической связи между экзорцизмом, крещением и причастием мы усматриваем древнее месопотамское наследие. Оформление, которое эти таинства получили в сирийском христианстве, особенно в его гностических вариантах, дает возможность отчетливо

разглядеть их связь с древней религией Месопотамии. Кроме того, эта историческая преемственность совершенно очевидно проявляется в соответствующей терминологии.

Если перейти от северной Месопотамии к южной Вавилонии, мы попадем в исконную землю гностических баптистских сект. Естественно, то, что гностические баптистские течения нашли свое постоянное пристанище именно в этой местности, не является простым совпадением. В данном случае можно говорить о непрерывной традиции, идущей от древнейших шумерских времен вплоть до наших дней. Уже во времена древней шумерской культуры в южноавилонском, находившемся тогда на берегу Персидского залива городе Эриду существовал культ, который был связан с Высшим Богом Эйя и окружавшими его божествами, его супругой Дамкиной и его сыном Асаллухи (позднее отождествленным с Мардуком). В этом так называемом кругу Эа-Эриду омовения водой играли важнейшую роль как средство освобождения больных людей из-под власти демонов и как способ их излечения. Елей, «масло жизни», как его называли, было также важным элементом в этих ритуальных действиях. Тем самым Бог рассматривается как целитель людей, мучимых демонами болезней. В этом кругу он прежде всего Врач, и именно как такового его призывают и возносят ему мольбы в текстах. С позитивной точки зрения, человек надеется спасти свою жизнь тем, что он ест траву жизни или плод с дерева жизни, или тем, что окропляет себя водой жизни или пьет ее. Различ-

ные тексты рассказывают, как Гильгамеш отправился искать траву жизни, или как Адапа поднялся на небо и как там ему подали еду жизни и воду жизни. Он был помазан елеем и одет в роскошные одежды. Это обряды, исполнявшиеся при интронизации шумерских царей, к которым, по-видимому, надеялся стать причастным и простой человек. *Эпос о Гильгамеше* заканчивается абсолютно пессимистично. Герою не удалось овладеть травой жизни, чтобы накормить ею людей. Однако мы знаем, что в Месопотамии существовали кружки, которые мы можем назвать мистическими обществами и которые не отказались от надежды достичь «жизни».

В южно-вавилонских баптистских течениях следует, очевидно, видеть ответвление тех самых древних восточных организаций, которые сделали центром своих культовых действий таинства омовения и причастия, которым предшествует изгнание демонов. И все-таки, если Месопотамия придала религиозным переживаниям ритуальные рамки, то именно в Иране эти обряды обрели более глубокий спекулятивный смысл.

Последние слова относятся прежде всего к религии мандеев. Они представляли собой маленькое баптистское течение, приверженцев которого можно встретить и по сей день прежде всего в южном Ираке. Их численность никогда не превышала 5 000 человек. Они по большей части живут — сегодня, как и раньше — в болотистой местности дельты великих рек Евфрата и Тигра.

Сегодняшние мандеи являются наследниками гностической баптистской секты, которая уже существовала к моменту рождения Мани и сохранила в искон-

ном виде свои святыя писания, воззрения и обряды. Фактически и по сей день ведутся жаркие споры относительно даты возникновения мандейского движения. Собственно говоря, мандейская литература была записана только после арабского завоевания Месопотамии. Поэтому возможно, как считали некоторые исследователи, что мандеизм значительно моложе манихейства, а неоспоримые параллели между двумя этими гностическими течениями основываются на мандейских заимствованиях из манихейства.

Между тем такое заключение было бы преждевременным и поспешным. Мы располагаем подлинными мандейскими молитвенными текстами, которые на основаниях палеографии можно датировать приблизительно 400 г. н. э. Эти тексты, написанные на свинцовых таблицах, в целом уже содержат имена мандейских божеств и ряд важнейших положений мандеизма. Благодаря этому обстоятельству датировка отодвигается приблизительно до 350 г. н. э., так как, естественно, мандеизму требовалось определенное время, чтобы пройти весь путь до завершения своего развития. Однако даже теперь до появления Мани остается зазор более чем в 100 лет. Между тем к этому добавляются другие соображения. Сами мандеи называют себя *mandāyē* от восточно-арамейского обозначения гнозиса, *mandā* (< *mand^e'ā*). Однако более обычным их самоназванием является другое, а именно *nāṣorāyē*. Характерно, что этот термин служил также для обозначения христиан. Уже Иисус в евангелической литературе (Матф. 2, 23) называется *naōraios* (в сирийских пере-

водах Библии это передается как *nāṣṡāyā*). Там этот термин обосновывается тем, что он происходит из города Назарет. Однако исследователи давно указывали, что *naṣoraγos* не является правильным адъективным производным от Назарета, и это наблюдение, бесспорно, сохраняет свою силу. Другое обстоятельство — то, что мандеи, упоминая христиан, которых они также не называют *nāṣoraγūē* — обозначение, на которое они притязали сами — а только *kriṣṡiyānē*, отзываются о них не иначе как с горячей ненавистью. Вероятность того, что они заимствовали это название у христиан, которых на самом деле на Ближнем Востоке также называли *nāṣoraγūē*, сама по себе также крайне сомнительна. К этому присоединяется еще одно очень важное обстоятельство. В упоминавшейся выше надписи Картира из Накш-и-Рустама перечисляются последователи различных незороастрийских религий, которые, судя по хвастливым словам этого жреца, подвергались преследованиям с его стороны. Он называет там вместе как христиан, *kriṣṡyān*, так и *naṣoraγūē*. Эту надпись можно датировать приблизительно 275 г. н. э. Таким образом, в то время в пределах сасанидского государства существовали и христиане, и *naṣoraγūē* как последователи двух религиозных обществ, причисляемых иранским государством к разным конфессиям.

Это обстоятельство согласуется с тем, что мы дополнительно знаем об обозначении *nāṣoraγūē*. Так, мы знаем одну иудео-христианскую секту под именем *naṣoraioi*. Однако мандеи также называют себя *nāṣoraγūē*, и неоспоримо то, что у них имеется множество иудей-

ских заимствований; многие детали в совокупности указывают на палестинское происхождение, и, как мы тоже можем видеть, этот иудейский уклон должен быть неортодоксального, подлинно «еретического» характера. Многочисленные особенности указывают фактически на самаритяно-иудейский гностицизм. В данном случае наши сведения пополнились разнообразными значительными свидетельствами новых текстов Мертвого моря.

Вардесаниты считали себя христианами, но были заклеены позднейшей Церковью как еретики. Это не препятствовало тому, что с самого начала вардесаниты в Эдессе притязали на право носить христианское имя и назывались «христианами», в то время как члены ортодоксальной церкви были известны как «палютиане» по имени их епископа Палюта. Сходным образом мы вполне можем представить себе, что на имя *pāṣorāuē* претендовали различные христианские направления, но первым было иудейское гностическое течение из баптистского круга гностической окраски, с которым мы можем связать также и истоки христианства. Таким образом, по всей видимости, мандеи носили имя *pāṣorāuē*, которое означает нечто вроде «блюдущих обряды», в согласии с исторической справедливостью. Соблюдение обрядов в этом случае хорошо соотносится с типичным для этого течения обрядом крещения.

Таким образом, объяснение возникновения мандеизма не представляет собой никаких сложностей. Об иудейском происхождении мы уже говорили. Кроме

того, у мандеев также находят, как мы уже упоминали, следы месопотамического влияния, особенно в том, что касается практики крещения. Наконец, у них встречаются также уже упомянутые спекулятивные гностические представления, которое мы можем свести прежде всего к иранскому элементу в мандейском мировоззрении. В языковом отношении иранские черты также легко свести к единству. То, что в мандейских писаниях содержатся многие религиозные термины и имена собственные иранского происхождения, исследования показали уже давно. Между тем только недавно началось систематическое изучение этих иранских заимствований. В этом отношении важно, что проводится отчетливое различие между средне-парфянскими и средне-персидскими формами. Во многих важных случаях форма заимствования парфянская, или соответствующее слово засвидетельствовано только в парфянских текстах, и, таким образом, его следует рассматривать как парфянское. В общем и целом диалектная разница между средне-парфянским и средне-персидским настолько отчетлива, что мы с полной уверенностью можем говорить о языковом источнике заимствования. Средне-парфянский язык был государственным языком в государстве Аршакидов; однако с низвержением Аршакидов время его господствующего положения закончилось. Парфянский сменил средне-персидский, язык сасанидских царей, происходивший из провинции Персида (Фарс). Так как мы встречаем в мандейской литературе исключительно большое количество

заимствований парфянского происхождения, можно сделать вывод, что мы имеем дело с заимствованиями, совершившимися до того, как сасанидский средне-персидский стал главенствующим литературным языком в Иране. Ибо вряд ли можно предположить то, что парфянский язык мог обладать в Месопотамии после падения Аршакидов столь же большим влиянием. На самом деле в мандейском мы находим также большое количество средне-персидских заимствований, которые указывают на то, что парфянское влияние сменилось сасанидским. Таким образом, поиски происхождения мандеев приводят нас в парфянскую эпоху, и мы можем утверждать, что мандейская секта и ее литература существовали уже в парфянский период и что именно с парфянской стороны она получила важный толчок к развитию. Тем самым мы получаем значимый временной критерий.

Языковые данные, как уже было указано, точно согласуются с содержательными критериями. Иранские представления, отчетливое и полное развитие которых мы находим в мандейской религии, являются древнейшими представлениями о небесном путешествии души. Это небесное путешествие в общем и целом было изображено уже в древних индийских текстах *Упанишад* именно в таком виде, в котором мы встречаем его в зороастрийских и манихейских, а также и в мандейских источниках. Небесное путешествие души мандеи прославляют в таинстве крещения, которое они совершали на смертном одре. Это так называемые поминальные песни. Относящиеся к ней тексты составля-

ют сердцевину мандейской религии; с помощью исключительно литературно-критических и религиозно-исторических методов оказалось возможным также показать, что именно эти поминальные песни принадлежат к древнейшим пластам мандейской литературы. Другими представлениями, берущими свои истоки в Иране, являются: пребывание демонов вокруг мертвого тела, возвращение душ в «сокровищницу», «путевой запас» добрых дел, встреча с отображением души, передача одежды и короны, сидение на приготовленном на небесах троне и прием божеством. Иранского происхождения и другая стоящая в центре мандейской религии идея о «спасенном спасителе», догма, на которой в мандеизме строится все остальное.

Для датировки начала мандейской литературы, однако, в особенности важно то обстоятельство, что целый комплекс заимствований и калек указывает нам на парфянскую феодальную среду. В религиозном символическом языке мандейских писаний предполагается именно феодальная структура общества. Здесь следует в особенности отметить: специальный институт воспитателей или приемного отцовства, далее, определенные технические выражения, такие как «друзинник», «помощник», «друг», «брат» и «ученик», предшественниками которых послужили среда и терминология парфянского феодального сословия. Символический язык также часто описывает, как спаситель вооружается и препоясывается, прежде чем ринуться в глубину на битву со злыми силами. Именно это препоясывание является символом положения дру-

жинника, который всегда препоясывает свои бедра, когда он отправляется выполнять свое поручение. Точно так же можно целиком и полностью приписать парфянскому феодальному влиянию изображения битв (ср. ниже с. 80, 140).

Далее, на Иран указывает роль, которую играют представления о крещении водой и огнем и о «мосте»; они тесно соприкасаются с соответствующими иранскими обрядами и мифологическими представлениями. Между тем весь этот комплекс до сих пор не был подвергнут тщательному анализу, а истоки его не выявлены. В мандейском крещении прежде всего следует также считаться с иранским влиянием, которое особенно отчетливо проступает в упомянутой выше поминальной молитве.

В целом просто поразительно, насколько сильное иранское влияние мы обнаруживаем в мандеизме, который вообще следует отнести к так называемому иранскому типу гностицизма.

Когда мы пытаемся точнее определить возраст и возникновение мандейской секты, то уже при изучении заимствований мы сталкиваемся с парфянским миром. Этот результат великолепно подтверждается и недавно опубликованными мандейскими текстами, посвященными их древнейшей истории. В них утверждается, что парфянский царь Артабан — к сожалению, мы не можем точнее определить, что представляет собой эта фигура, — сыграл решающую роль для возникновения назорейской общины. В тех же текстах мандеи и их центральная фигура, Иоанн Креститель, прочно связы-

ваются с горами Мидии, tūgā dMadaī, до их переселения в Вавилонию.

Как мы уже говорили, хронологическое соотнесение мандеизма и манихейства было предметом оживленных дискуссий. Только что мы выяснили, что мандеизм следует датировать парфянским периодом и тем самым считать его древнее манихейства, поскольку в мандейской литературе повсюду отражаются отношения, характерные для парфянской среды. На самом деле имеется еще одно обстоятельство, которое неоспоримо доказывает, что манихейство моложе мандеизма. Дело в том, что, как было определено, за некоторыми манихейскими псалмами, сохранившимися в рукописях на коптском языке, стоит определенный гностический тип религиозных текстов, который был элементом древнейших месопотамских религиозных формул и представлений и обладал ярко выраженным месопотамским характером; этот гностический тип религиозных текстов обрел свою письменную фиксацию еще до середины III века и был заимствован из мандейской литературы манихеями, использовавшими его в своих произведениях. Ибо не подлежит никакому сомнению, что в определенную группу коптских манихейских псалмов, *Псалмов Фомы*, в неизменном виде были помещены тексты, которые мы вновь обнаруживаем в мандейских писаниях. Неправильные переводы и многочисленные ошибки в манихейских текстах явственно указывают на мандейские произведения как на источник заимствования (Säve-Söderbergh).

Таким образом, то, что мандеизм древнее манихейства, больше не подлежит сомнению. Использование мандейских текстов манихейской общиной приводит нас ко времени приблизительно около 250 г. н. э., а большое количество парфянских заимствований и исконно парфянских мотивов (например, о царе Артабане) дает нам дату, которую следует относить ко времени не позднее 226 г. н. э., однако вполне можно определить эту дату не ранее (хотя и не очень точно) 200 г. н. э. Следует добавить, что новейшие исследования приходят к заключению о существовании связи между мандеизмом и кумранской общиной на Мертвом море в ранне- и даже дохристианскую эпоху. Впрочем, в данном контексте мы можем оставить эти исследования без внимания. Для нас достаточно установить, что мандейская религия существовала в Месопотамии уже приблизительно около 200 г. н. э.

В этой области и в прилегающих иранских провинциях большую роль играли некоторые формы иранской «народной религии», в особенности почитание бога Митры. В том, что касается Месопотамии, это прежде всего относится к парфянской верхушке. Сильная позиция Митры проявляется и в том, что его культ был распространен далеко за пределами Ирана. Форма его почитания известна как «мистерии Митры». Для нашей темы важно только то, что эти мистерии в парфянское время проходили как в Дуре-Европосе, так и в Уруке в Южной Вавилонии.

Митра занимает особое положение в религии парфянской эпохи не только в этих мистериях, которые

приняли в себя также отдельные месопотамские элементы астрологического характера. Его почитание в этот период засвидетельствовано прежде всего в Армении и в северо-западном Иране. Мидийские области Мидия Атропатена и Великая Мидия следует рассматривать как источник распространения его культа. Здесь мы находим могущественное жречество, так как мидийские маги занимали руководящее положение в религиозной сфере. Именно эти маги выступают в Дура-Европосе в качестве жрецов Митры, а также, по всей видимости, они были связаны с культом Митры и в Малой Азии. Таким образом, в этом районе маги были приверженцами синкретических спекуляций.

Итак, теперь вполне очевидно, что Митра почитался на исконно иранской, и прежде всего на мидийской территории. В зерванитской форме иранской народной религии, которая была распространена среди мидийских магов и о которой мы в дальнейшем еще много раз услышим, Митра занимал очень важное место. Высший бог в этой религии, Зерван, является божеством времени и судьбы, который стоит выше любого вмешательства в людские дела. Он — *deus otiosus* (бездеятельный бог). Его сын, Ормазд (Ахура Мазда), сражается с представителем злых сил, Ахриманом (Ангро Майнью), однако в качестве «посредника» между Ормаздом и Ахриманом решающую позицию занимает Митра. Избавление людей зависит от него как от могучего посредника между добром и злом. Таким образом, с его личностью связано центральное в иранской религии понятие *спасения*. Митра всегда воспринимал-

ся в Иране как спаситель, и поэтому получил эпитет *bōžaka*, избавитель. В зерванитском типе религии присутствует, однако, и женское божество, образ матери, которая, впрочем, под именем Анахиты была известна во всем Иране, но которая в парфянскую эпоху пользовалась особенно большим почтением в северо-западной области иранского культурного влияния — в Мидии, Армении и Малой Азии. В средне-персидской передаче манихейских текстов мы вновь встретим эти образы зерванитской системы и потому сможем установить, насколько велико было их значение в религии Мани.

Присутствие иудео-иранского гностицизма в северной Месопотамии и на северо-западе Ирана, послужившего отправным пунктом для так называемого септианского гностицизма, становится для нас все более очевидным, не в последнюю очередь благодаря коптским текстам из Наг-Хамеди в Египте. Этот иудео-иранский гностицизм в сфере космологической мысли движется целиком и полностью в русле иранской мысли с явными переключками с зерванитской системой и, кроме того, с радостью отдается всевозможным спекуляциям на тему света. В сирийско-христианской «Хронике Зукнина» до нас дошли некоторые представления этого течения, в которых израильские патриархи играли большую роль в качестве вестников откровения. В особенности следует отметить Сета и Еноха. Однако и сам отец человечества, Адам, был чрезвычайно значительной фигурой, занимая центральное положение в одном позднем, основывающемся на древней

традиции сетианского происхождения произведении, *Пещера сокровищ*. У нас будет повод в дальнейшем еще раз поговорить об этом гнозисе (ср. ниже с. 112).

Этими замечаниями, совершенно не исчерпывающими многообразнейшего богатства действительности, мы попытались обрисовать по крайней мере контуры религиозных отношений в том виде, в каком они имели решающее значение для Мани и его духовного творения, манихейства.

Глава II

ЖИЗНЬ МАНИ

1. Юношество и первое открытое выступление

Около 200 г. н. э. в столице Мидии Хамадане жил парфянский князь аршакидского происхождения. Его имя было Патик. Он был женат на женщине, носившей иудео-христианское имя Мариам, но происходившей из парфянского княжеского дома Камсараканов, которому суждено будет позднее сыграть значительную роль в истории Армении и который также был ответвлением царской династии Аршакидов. Таким образом, как по отцовской, так и по материнской линии сын, которого родила бы своему супругу Мариам, был бы царского аршакидского рода.

Патик направился в Вавилонию и поселился в столице государства Селевкии-Ктесифоне. Зачастую крупные феодалы жили попеременно то в своих поместьях, то в великолепных дворцах в столице. Между тем все выглядит таким образом, как будто Патик навсегда ос-

тавил свою мидийскую родину. Очевидно, все его помыслы были заняты религией. Он был алчущим Господа, как и многие в то время.

Однажды — так говорит один арабский источник, — когда Патик находился в «доме божественных образов», который он часто посещал, он услышал голос, идущий изнутри святилища: «Патик, не ешь мяса, не пей вина и воздерживайся от женщин!» В течение трех следующих дней он слышал тот же голос, повторяющий тот же приказ. Погрузившись в размышления, Патик вспомнил дарованное ему откровение и в конце концов решил присоединиться к религиозному движению в Месене, члены которого назывались «омывающиеся» (*Фихрист*, ed. Fluegel, s. 328). Мы не знаем, о каком храме идет речь, нам известно лишь, что он обозначается арабскими словами *bait al-aṣṣnām*. Это словосочетание также соответствует сирийскому выражению *bēt r'ṣṭakrē*, которое в «Юлиановом романе» употребляется по отношению к языческим культовым центрам Сирии, а также ново-персидскому *butxānah*, что означает собственно «Дом Будды». Возможно, здесь имелось в виду даже буддийское святилище, так как весьма вероятно, что буддийская миссия существовала в Месопотамии со времен императора Ашоки. Вскоре после описанных событий в «Доме божественных образов» Мариам, жена Патики, родила сына, которому она дала имя Мани. Его рождение можно отнести к 14 апреля 216 г. н. э.

Естественно, манихейская легенда разукрасила это рождение всевозможными чудесными деталями. Так, передают, что мать Мани получила во сне предска-

ния о призвании ее сына и его будущем величии. Она, по легенде, видела, как он поднимался на небеса и вновь спускался с них, черта, которая предвосхищает замечательные рассказы о небесном путешествии Мани (ср. ниже с. 162).

Вследствие значительных расхождений источников среди ученых не существует единства относительно места рождения Мани. Однако свидетельство самого Мани, сохраненное для нас арабским ученым аль-Бируни, гласит, что Мани родился в деревне Мардина в районе Нар Кута в северной Вавилонии (Аль-Бируни, Хронология, s. 118, 14–17, текст; s. 121, 11–14, перевод.). То, что он родился в Вавилонии, он сам говорит в одном месте своего известного стихотворения:

Благодарный я ученик,
происходящий из земли Вавилона.

M4 = HR II, s. 51.

Второй арабский источник *Фихрист* сообщает об этом: «Позднее послал его отец за ним и велел привести его и привел его в то место, где он сам пребывал. После этого он рос у него и в его вере». Итак, Патик взял сына к себе и воспитал его в своей вере.

Какова же была эта вера? Судя по контексту, речь может идти только о религии «омывающихся». Арабскому выражению для «омывающихся», *al-muḡtasilah*, у сирийского автора, Феодора бар Конай, соответствуют два обозначения: *m^cnaqq^cdē* и *hallē hewārē*, «очищающиеся» и «одетые в белое». В то время как первое выражение совпадает с арабским *al-muḡtasilah*, второй термин имеет точное соответствие в названии поздней иранской

секты, *sapīd jāmagān*. Однако белые одежды использовались столь многими группами жрецов (брахманы, маги, мандеи, сирийские жрецы в Дура-Европосе), что одно это обозначение едва ли может послужить нам надежной опорой. Очевидно, однако, и то, что выражение «очищающиеся» указывает в том же направлении, что и «омывающиеся». Итак, мы имеем дело с общиной баптистов. В коптской *Манихеике* один ученик спрашивает у Мани о божественной сущности, которая почитается у «чистых». Мани отвечает на это тем, что упоминает Первую Жизнь, Вторую Жизнь и, без сомнения, Третью Жизнь (этот текст, *Kephalaia XII*, s. 44, 14–45, 15, к сожалению, в этом месте испорчен). Именно эти выражения используются, однако, и в древнейшей мандейской литературе для обозначения трех изначальных высших существ. Эти указания напрямую приводят нас к мандеям. Из-за существующих между мандейской и манихейской религиями параллелей в их мифах, в гностическом мировоззрении, в обрядах и во многих технических выражениях нам представляется единственно возможным предположить, что Патик присоединился к мандейской секте в южной Вавилонии и что Мани был воспитан в этой баптистской общине.

Здесь возникает мнимое затруднение. На Патику возлагаются определенные аскетические предписания: не есть мяса, не пить вина и воздерживаться от женщин. Однако мандейская религия в принципе *не* аскетична. Но в мандейской литературе можно в разных местах найти предостережения против роскоши, пьянства и похоти. Особенно строгие предостережения направле-

ны против пьянства, которое влечет за собой распутство (Ginzā, s. 22, 26, 28, 38, 47, 52). Таким образом, в мандеизме, очевидно, имелось течение, которое особенно настойчиво призывало к аскетичной и воздержанной жизни, и в этой среде воспитывался Мани. Итак, наше заключение будет таким же, что и общепринятая в новейших исследованиях точка зрения: Мани вырос в южно-вавилонской, гностической, точнее, мандейской баптистской общине и именно там получил первые впечатления, оказавшиеся важными для всей его последующей жизни.

Когда Мани исполнилось 12 лет — вспоминается двенадцатилетний Иисус в Храме, — ему было даровано первое откровение. Это было в 228/229 году н. э. В *Фихристе* сообщается, что эти откровения были ниспосланы ему «царем светлого рая». В арабоязычной манихейской терминологии это имя Высшего Благого Существа. Откровения были переданы небесной сущностью, ангелом, которого арабский текст называет al-Taum, что ясно передает сирийское слово taumā, «близнец». Этому термину соответствует коптское saïḥ в египетской *Манихеике*. Послание небесного существа гласит: «Оставь эту общину! Ты не принадлежишь к ее приверженцам. Твое дело — выправить обычаи и обуздать наслаждения. Однако из-за твоих малых лет для Тебя еще не пришло время выступить открыто». (*Фихрист*, ed. Fluegel, s. 328, 12 f.)

Отныне Мани фактически порывает с движением баптистов, к которому он до сих пор принадлежал, следуя отцовской воле.

Обозначение «близнец» является именем небесной двойственной сущности вестника откровения. Снисхождением этого небесного Я посланник был призван к своему апостольскому служению. Этот ход мысли, корни которого уходят в Иран, широко распространен в гностицизме и позднее сыграл значительную роль в исламе.

Коптские тексты рассказывают, что при своем призывании Мани получил знание всего откровения. Текст вкладывает в уста Мани такие слова: «В тот самый год, когда царь Арташир [собирался] надеть корону, тогда [сначала] снизошел ко мне Живой Параклет и говорил со мной. Он открыл мне скрытую мистерию, которая была скрыта в зонах и поколениях: мистерию глубины и высоты; он открыл мне мистерию света и тьмы, мистерию битвы и войны и Великой войны».

Вслед за этим следовали все основные пункты манихейского учения, знание о которых, по всей видимости, Мани обрел при тех же обстоятельствах. Мани заканчивает свой рассказ следующим образом: «Так было открыто мне Параклетом все, что произошло и произойдет» (Kephalaia, s. 14, 31 ff.).

Небесный посланец и здесь назван «Живым Параклетом». В западных источниках говорится, что Мани называл себя Параклетом, Святым Духом, явление которого предрек Иисус в 4-м Евангелии. Тем самым это свидетельство представляется безупречным. Но как же может быть, что он является так называемым «близнецом», пришедшим к Мани как его высшее Я? — Живой Параклет, который является Святым Духом, есть именно тот же самый образ, что и близнец. Эводий говорит в

трактате «О вере», гл. 24: «Манихей... который в удивительной гордыне хвалится, что он соединяется со своим близнецом, то есть святым духом». Мани, таким образом, утверждает, что он един со своим близнецом, Святым Духом.

Однако, хотя Мани в возрасте 12 лет испытал свое сущностное единство с небесным вестником откровения, для него еще не наступило время открыться.

Повинуясь приказу Небесного Посланца, Мани пребывает в уединении. На основании его позднейшей деятельности мы можем предположить, что он провел этот подготовительный период, изучая религиозную литературу окружающих месопотамских культур различных направлений и осмысляя изученное. В этих штудиях и размышлениях должны были созреть его религиозные убеждения. В любом случае закончился *первый период его религиозного развития*, период, который мы можем назвать *мандейским*.

Наконец, Мани получил приказ, которого он, несомненно, с нетерпением ожидал, открыто выступить в миру со своим посланием. В 240/241 году н. э. ангел сказал ему: «Мир тебе, Мани, от меня и Господа, который послал меня к Тебе и который избрал Тебя в свои апостолы. Он приказывает Тебе сейчас взывать к истине и возвестить благое послание истины от него и посвятить себя этому. Сейчас настало время для Тебя выступить открыто и громко заявить твое учение» (*Фихрист*, ed. Fluegel, s. 328, 13 f.).

Итак, посланием ангела Мани был призван к апостольскому служению. Выражение «посланник», по-гре-

чески *apóstolos*, тождественно обозначению «посол». Оба они означают посланного Богом вестника откровения, который по велению Бога получает на небесах или с небес небесное откровение — на Ближнем Востоке всегда в письменной форме, — чтобы затем сообщить его людям в виде учения.

Следуя указаниям ангела, Мани сообщает откровение своему отцу и другим старшим членам семьи и обращает их (М 49, II V). Из этого свидетельства мы узнаем, что отец Мани сохранил связи со своим родом; это было тем более важно, что благодаря этому Мани отныне мог рассчитывать на влиятельную поддержку.

Однако открытая деятельность Мани началась не в Месопотамии, как можно было бы ожидать, а в Индии. Об этом он сам рассказывает в коптском тексте: «На исходе дней царя Арташира я отправился проповедовать. Я поплыл в землю индийцев. Я проповедовал им надежду жизни. И я выбрал там хороших учеников». (*Kephalaia*, s. 15, 24-27.)

Итак, как и в хорошо известной Мани легенде об апостоле Фоме — и, возможно, вдохновленный его примером, — Мани поплыл на корабле в Индию. Однако, скорее всего, эта поездка привела его только в иранские провинции Туран и Мукран и в северо-западную Индию, Гандхару (то есть в области, ныне входящие в состав Пакистана). Северо-западная часть Индии приблизительно с 130 г. до н. э. находилась под сильным иранским, в особенности парфянским влиянием. В этих землях Мани, по крайней мере в высших кругах, могли понимать на его родном парфянском языке. Здесь дол-

гое время правили парфянские князья, среди которых был известный по *Деяниям Фомы* царь Гундофар, хотя их власть с конца I века после Рождества Христова была сменена так называемой индо-скифской династией. Знаменитейший представитель этой династии, Канишка, хорошо известен в истории как великий защитник буддизма; на самом деле буддизм издревле был широко распространен именно в северо-западной Индии и восточном Иране. Вследствие этого Мани вступил в этих краях в теснейшее соприкосновение с мировой религией, которая в то время еще находилась в самом расцвете своей миссионерской деятельности. Буддизм произвел на него глубокое впечатление, которое сказалось, по всей видимости, прежде всего в организации его церкви и в методах, использовавшихся им для проповедования своего учения всему народу.

Вполне возможно, что правивший этими землями в то время царский наместник, так называемый Кушаншах по имени Пероз, был никем иным, как братом наследника иранского престола Шапура.

Деятельность Мани в Индии длилась недолго; он пробыл там чуть больше года. Об этом он рассказывает сам: «Но в тот год, когда умер царь Арташир и царем стал его сын Шапур [и наследовал ему (?)], поплыл я из земли индийцев в землю персов, а из земли Персии пошел я в землю Вавилонию, Майшан и землю Хузистан». (Kerhalaia, s. 15, 27—31.)

Итак, Мани на корабле вернулся в провинцию Персиду, чтобы оттуда направиться — вероятно, также на корабле — в провинцию Месену, Майшан. Возможно,

мы должны отнести именно к этому времени знаменитое обращение, о котором рассказывает манихейская легенда: «Далее у Царя Царей, Шапура, был брат, правитель Майшана, и звали его Михршах. И он был ожесточенным врагом чудесной религии апостола света. Он разбил сад, который был удивительно прекрасен и необыкновенно велик, так что не было ему подобных. Тогда понял апостол, что приблизилось время освобождения. Тогда встал он и предстал перед Михршахом, который находился в саду на праздничном пиру среди великого веселья. Тогда ... апостол ... объявил он. Затем сказал Михршах апостолу: “В раю, который ты восхваляешь, есть ли там такой сад, как этот мой сад?” Когда услышал апостол эти безумные слова, тогда показал он своей чудесной силой рай света одновременно со всеми богами, божествами и бессмертным дыханием жизни, и сад со всевозможными растениями и также другое, достойное упоминания, что можно было там увидеть. Тогда упал тот без сознания на землю и пролежал три часа. И о том, что он увидел, сохранил он память в сердце своем. Затем возложил апостол руку на его голову; вновь пришел он в сознание. Когда он поднялся, припал он к ногам апостола и признал его правоту. И апостол сказал так ...» (М. 47).

2. Миссионерская деятельность Мани

После этого обращения, к которому мы еще вернемся позже, Мани отправился в провинцию Суристан, собственно в Вавилонию, а оттуда в провинции Мидию

и Парфию. Когда Мани пребывал в столице государства Ктесифоне, ему удалось установить контакт с царем Шапуром и получить у него три аудиенции подряд. Брат властителя, Пероз, который был обращен Мани, был посредником, испросившим для него эти аудиенции у нового царя. Сохранившаяся в *Фихристе* манихейская биография рассказывает, что первая аудиенция состоялась в воскресенье, в первый день месяца Нисан, когда солнце находилось в знаке Овна. Биография сообщает также, что это событие произошло в день коронации Шапура. Это положение оспаривается некоторыми современными исследователями, но поддерживается другими. Вопрос в следующем: был ли Мани уже достаточно известен, чтобы получить такую аудиенцию? Ответ, без сомнения, должен быть утвердительным. Ибо если у Мани был могучий покровитель в лице царского брата, эти свидетельства сами по себе не вызывают никаких подозрений.

На первой аудиенции Мани сопровождали его отец и два ученика, Симеон и Закко (оба имени сирийского происхождения). Пользуясь возможностью, Мани преподнес Царю Царей свою первую книгу, посвященную повелителю Šāhbuhragān (то есть nibēg = писание, таким образом «писание, посвященное Шапуру»), впрочем, единственное произведение, которое Мани написал на средне-персидском языке.

Манихейские источники рассказывают, что проповедь Мани произвела на Шапура глубокое впечатление и что желание апостола иметь возможность свободно проповедовать свое учение по всему государству было

исполнено. Мани сам рассказывает, что Царь Царей даже разослал письма местным властям по всей империи с указанием защищать новую религию. В своих автобиографических заметках Мани говорит: «Я явился пред царем Шапуром. Он принял меня с большой честью и позволил мне ходить по его землям и проповедовать слово жизни. Я провел еще [...?...] лет с ним в его свите» (Kerhalaia, I, s. 15, 31–34).

И далее во время своей роковой аудиенции у другого царя сам Мани рассказывает: «Царь Шапур позаботился обо мне, он написал для меня письма всем вельможам следующим образом: “Защищайте его и поддерживайте его, чтобы никто не сотворил против него несправедливости или греха”» (Kerhalaia, I, s. 16f.).

Это подтверждает философ-неоплатоник Александр из Ликополя. Он упоминает, что Мани жил во времена императора Валериана и сопровождал перса Шапура в его походах — «сражался вместе с ним», говорит Александр (Contra Manich. 4, 20).

Здесь мы также узнаем, что основатель религии провел несколько лет в окружении царя. Это означает, как следует из смысла употребленного здесь слова *komitáton*, что Мани принадлежал к царской свите и был одним из царских свитских. Таким образом, по феодальной идеологии, между Шапуром и Мани установились особые отношения повиновения и верности. В этом качестве как царский придворный Мани сопровождал своего господина в его походах на запад.

Эти походы на запад принесли Шапуру большие военные и политические успехи. В 260 году все выглядело

так, как будто Шапур восстановит прежнее господство Ахеменидов в Малой Азии. Поэтому вполне объяснимо, что его зороастрийский придворный жрец Картир, как он сам рассказывает в своей надписи, получил от Царя Царей полномочия вновь организовать в занятых провинциях Малой Азии иранский культ с храмами огня. С давних пор здесь проживали иранские феодалы, а маги обладали, как следует из свидетельства географа Страбона (XV 3, 15), значительной властью.

Эти религиозно-политические мероприятия мы не можем истолковать никак иначе, кроме того что Шапур намеревался на длительный срок присоединить к своему царству некоторые малоазийские провинции, прежде всего те провинции, которые уже с 550 г. до н. э. принадлежали иранскому государству (ср. выше с. 12).

И напротив, эти мероприятия совсем не обязательно указывают на то, что подразумевалось введение какой-то определенной иранской религии, а именно, зороастризма. Возрожденный Картиром культ огня является типичным древнейшим способом почитания бога для любого ответвления иранской религии.

Так как Картир, по его свидетельству, сам проводил восстановление храмов огня, становится ясно, что он также сопровождал персидские войска в их наступлении. Таким образом, оба будущих противника, Мани и Картир, находились в свите Царя Царей. Вполне можно предположить, что Шапур не принял никакого решения относительно того, должен ли он признать одну религию государственной, и если да, то какую именно ему следует выбрать. Множество причин при принятии

столь сложного решения говорило в пользу манихейства. Однако то, что в свите Шапура присутствовал как Мани, так и Картир, говорит о том, что Шапур желал сохранить открытыми обе возможности. Религия Мани, как мы увидим, представляет собой осознанное синкретическое смешение христианства и иранской религии с нижним слоем древней месопотамской религии в том виде, какой она приобрела в гностическом баптизме. К этой месопотамской религиозности, впрочем, приспособлялись как христианская, так и иранская религии, так как местная традиция оказала на обе сильное, хотя часто и неосознанное влияние. Таким образом, манихейство было бы более чем любая другая религия в состоянии привести две великие соперничающие друг с другом религиозные формы, христианскую и иранскую, к высшему синтезу, который мог бы удовлетворить также потребности исконных жителей Междуречья с их гностическими вариантами бывшей ассирийско-вавилонской религии. Здесь открывались значительные перспективы.

Мы уже знаем, что Мани приобрел при дворе Царя Царей двух весьма могущественных покровителей, а именно братьев Шапура, Михршаха и Пероза, которых он обратил в свою веру. И наоборот, нам неизвестно, кто из влиятельных личностей в окружении Царя Царей мог находиться на стороне его противника Картира. Однако позднее мы узнаем, что у Картира были весьма влиятельные друзья среди соратников Шапура. По нашим сведениям о партийных группировках, существовавших при царском дворе, мы вполне можем пред-

положить, что зороастрийские маги и их предводитель Картир также обладали могущественными защитниками.

В любом случае на протяжении 30 лет долгого правления Шапура сохранялось *status quo*. Представляется, что манихейство было в государстве Сасанидов учением, наиболее соответствующим его требованиям, однако оно не стало государственной религией, что, конечно, было целью, к которой стремился Мани. Какие соображения удержали Шапура от этого шага, мы не знаем, но мы, несомненно, можем дать довольно высокую оценку силе консервативной традиции, перешедшей к нему по наследству от его предков, зороастрийских жрецов огня в Исфахане. В положениях, включенных им в свою надпись и касающихся культа душ его рода, Шапур предстает перед нами в образе зороастрийского князя, придерживающегося древней традиции, то есть «зороастрийского» в тогдашнем, довольно синкретическом смысле этого слова. Это его официальная позиция. Однако мы вполне можем считать справедливым утверждение, что его личные симпатии были на стороне Мани, так как в противном случае вряд ли было бы объяснимо его благожелательное отношение к апостолу света.

С другой стороны, именно к этому времени начался процесс, который должен был постепенно привести к смешению двух соперничающих жреческих групп, и это смешение стало решающим фактором для возникновения зороастрийской государственной церкви. Этими жреческими группами были маги с центром в Шизе в

Мидии Атропатене, и гербады в области Персида (Фарс). Маги занимали ведущее положение, и на протяжении правления сасанидской династии они в качестве членов инквизиционного суда с яростью преследовали христиан, манихеев, буддистов и другие религиозные меньшинства. Создание настоящей церкви повлекло за собой также создание собрания священных писаний, канона, *Апастака* или *Авесты*. Вряд ли можно сомневаться в том, что установлением государственной церкви и созданием канона представители древней иранской религии хотели остановить распространение новых религий, христианства и манихейства. На самом деле запись священных преданий в Иране означала мощный перелом в культурной и религиозной жизни. Собрание *Авесты* стало осознанным ответом каноническим книгам Мани. Таким образом, зороастризм приблизительно в середине III столетия после Рождества Христова твердо намеревался укрепить и защитить свое положение.

Однако Мани, со своей стороны, теперь развивает хорошо продуманную, удивительно организованную активность. По тщательно проработанному плану он развертывает свою миссионерскую деятельность как на востоке, так и на западе. Он сам предпринимает миссионерские путешествия в различные части империи, как рассказывает Мани: «Я провел... много лет в Персии, в земле парфян, вверх до Адиабены и в приграничных землях римского государства» (Kerphalaia, I, s. 16).

Упомянутые здесь приграничные области — это провинция Бет Арбайе, главным городом которой была

Нисибия. Таким образом, Мани объездил всю страну в самых разных направлениях, повсюду основывая новые общины. Однако он занимается миссионерством не один, но и рассылает на восток и на запад своих учеников. Средне-персидский текст рассказывает о двух таких предприятиях. Из текста (M216) мы знаем, что Мани находился в Вех-Арташире, районе города Ктесифона, когда он организовал эти миссионерские поездки.

«Затем послал господин трех писцов, Евангелие и еще два других писания Аддаю. Он приказал: “Не уноси их дальше, но оставайся там как купец, который открывает сокровище!” Аддай приложил много трудов на тех землях, он основал много монастырей, он избрал много избранных и слушателей, он создавал писания и сделал мудрость оружием, “догмам” противопоставил он эти (писания), в любом отношении был он спасен. Он преодолел и сковал “догмы”. До Александрии дошел он... Многочисленные обращения и чудеса творил он в тех землях. Распространилась религия Посланца в государстве римлян» (M2 RI, 9-33).

Итак, уже во время жизни Мани его религия смогла проникнуть даже в Египет. Однако, по всей видимости, не менее значительными были успехи его восточных предприятий, которые были организованы из провинции Холван, где на большой дороге из Ктесифона в Хамадан располагался одноименный главный город этой провинции. Уже приводившийся текст рассказывает об этом: «И затем, когда Посланец Света был в главном городе провинции Холван, призвал он Мар Аммо, учи-

теля, который знал парфянское письмо и язык, а также ему было доверено... Он послал его в Абаршахр вместе с князем Артабаном и братьями-писцами, сопровождаемыми одним художником. Он сказал: «Благословенна да будет эта религия, пусть она будет востребована учителями, слушателями и духовниками»» (M2 RI 34-RII 12).

Из легендарного рассказа о случае, который произошел с Мар Аммо, когда ему оказало сопротивление божество границы Хорасана, мы знаем, что Мар Аммо на самом деле достиг большой восточной провинции Хорасан и продолжил там свою миссию. Так как языком, на котором говорили в Хорасане, был парфянский, совершенно естественно, что Мар Аммо должен был владеть как парфянским письмом, так и языком. Абаршахр, куда он был послан, стал впоследствии известен как Нев-Шапур (> Нишапур). Там русские археологи обнаружили парфянский архив, доказательство господствующего положения парфянского письма и языка в этой обширной провинции.

С посланием сопровождавшего Мар Аммо парфянского князя по имени Артабан связаны довольно далеко идущие спекуляции, некоторые исследователи предполагали «активную политическую деятельность Мани, направленную против сасанидского режима» в Хорасане, «исконно парфянской земле». Но так как мы знаем, насколько благожелательно относился сасанидский царь Шапур к Мани, все подобные гипотезы кажутся несостоятельными. Напротив, вполне самоочевидно то, что парфянское происхождение Мани создавало ему здесь, в древней, исконно парфянской земле

Хорасан, чрезвычайно благоприятное поле для деятельности. С этих пор провинция Хорасан стала основным центром манихейской церкви и, соответственно, базовым местом для распространения миссионерской активности на восток.

Третья миссионерская поездка, предпринятая снова Адаем — но на сей раз вместе с Озеосом, — была осуществлена в 261—262 гг. в город Карку де Бет Селок в провинции Бет Карка, восточнее Тигра. Эта миссия также, судя по христианским деяниям мучеников, увенчалась большим успехом, так как еще почти 100 лет спустя здесь были живы воспоминания о манихейской проповеди.

Наглядное представление о личной деятельности Мани нам дают только христианские *Акты Архелая*, хотя их описание проникнуто ненавистью, а картина несколько искажена. Здесь Мани появляется перед людьми в широких развевающихся штанах, окрашенных в желто-зеленый и зеленый цвет, в небесно-голубом плаще и с длинной палкой из черного дерева в руках. В левой руке он нес вавилонскую книгу (*Acta Archelai*, XIV 3). Между тем именно в такой одежде и с такими предметами изображены две фигуры на картинах, находящихся по обе стороны апида в митраистском святилище в Дуре. Эти фигуры представляют мифических основателей мистерий Митры. Таким образом, в данном случае речь идет о традиционном облачении жрецов Митры. Теперь в этой одежде выступает Мани, и потому *Акты* справедливо называют его жрецом Митры (*Acta Archelai* XL 7). Загадочная надпись на монете из

Харакены, найденной на территории южной Вавилонии, написана буквами мандейского письма и, вероятно, читается как «Мани, посланец Митры». И здесь снова обнаруживается связь между Мани и Митрой! Однако могли ли Мани в действительности получить от Царя Царей право чеканить монету, которое обычно предоставлялось только сатрапам? Но тогда он, без сомнения, должен был бы занимать в Месене, родине мандейского баптистского движения, весьма авторитетное положение? Загадка этой харакенской монеты, скорее всего, еще не разгадана, и вся проблема на данный момент представляется далекой от разрешения. В любом случае ясно то, что Мани находился в тесной связи с религией Митры. В *Актах Архелая* рассказывается (LXIII) о его спорах с жрецами Митры, и проясняет тот факт, что Мани пользовался мощной поддержкой в северо-западном Иране в пограничных с Арменией областях (здесь, например, упоминается пограничная крепость Арабион = Ереван LXVI), в тех самых местах, где чрезвычайно широко было распространено почитание Митры. *Этот период* его жизни мы можем назвать *митраистским*, так как в то время Мани, очевидно, был весьма привержен митраизму и хотел выступать в качестве представителя Митры.

Однако то, что нам известно из писем Мани, создает совершенно иную картину. Ибо повсюду в начале письма он называет себя «Мани, апостол Иисуса Христа». Очевидно, с некоторого времени Мани ощущал себя прежде всего представителем Христа. К этой проблеме мы вернемся позже (с. 103, 111, 125, 185, 211).

3. Последние годы Мани

Впрочем, о жизни Мани во время самой активной части его жизненного пути мы знаем очень мало. Только к концу его дней источники начинают предоставлять более обильную информацию.

В середине апреля 273 года умер Шапур, и трон унаследовал его сын Ормизд I. Мани тотчас же нанес ему визит. Как и его отец, новый царь благожелательно отнесся к Мани и его религии и возобновил охранное письмо, выданное его отцом. Мани получил также однозначное разрешение отправиться в Вавилонию (Манихейские проповеди, s. 42, 15–30, 48, 9–13).

Между тем Ормизд правил не дольше года. В то время как Мани находился в Вавилонии, царь скончался, а его преемником стал его брат Бахрам I, чье правление продолжалось с 274 года по 277 год.

На тот момент Мани путешествовал вниз по течению Тигра и, посещая общины, лежавшие по обе стороны пути его следования, достиг Ормизд-Арташира в провинции Сузиана. Он намеревался двинуться в Кушанское государство с центрами в Кабуле и Гандхаре. Создается впечатление, будто бы он чувствовал, что его жизнь находится под угрозой, и поэтому хотел отправиться в те земли, где со времен его первого миссионерского путешествия у него были защитники и приверженцы. Между тем именно в этот момент его настиг царский запрет ехать в Кушанское государство. Это обстоятельство показывает, во-первых, что царские чиновники были очень хорошо осведомлены о перемеще-

ниях и путевых планах этой великой личности, а во-вторых, что Мани теперь был столь выдающимся человеком, что его деятельность стала предметом пристального внимания со стороны высочайшей инстанции — по древнему ахеменидскому примеру. «Тогда вернулся он в гневе и печали», — так говорится в сохранившемся на коптском языке описании последних недель Мани. «Он пошел [из] Ормизд-Арташира, пока не достиг Месены. Из Месены он пошел к реке Тигр. Он поехал вверх по реке в Ктесифон. Однако, когда он отправился, будучи в пути, он предрек свое распятие, говоря им: “Смотрите на меня и насыщайтесь мной, дети мои. Ибо телесно удалюсь я от вас”» (Манихейские проповеди, s. 44, 12–20).

Итак, Мани отправился назад в Месопотамию и поплыл на корабле в северном направлении вверх по Тигру до Ктесифона. Вскоре после этого к нему присоединился обращенный им князек по имени Баат. В более поздний период мы находим армянского феодала, главу рода Сахаруни (около 350 г. н. э.), носящего такое же имя. Речь может идти об его предке, парфянском царьке (текст T II D 163 говорит о «царе Бати») из Армении. В случае если этот родовитый приверженец Мани на самом деле происходил из Армении, это служило бы новым подтверждением связей Мани с северо-западным Ираном.

Этот Баат получил от нового Царя Царей Бахрама I приказ явиться к нему в числе сопровождающих Мани. Но, очевидно, князю не хватило мужества, и Мани должен был один отправиться в свое последнее роковое

путешествие. По пути, описывающему широкую дугу, Мани продолжил поездку в Сузиану, куда он прибыл в резиденцию Белабат в воскресенье. По всей видимости, его прибытие вызвало там необычайный интерес.

В одном парфянском фрагменте говорится, что «Картир, мобад, размышлял вместе с “помощниками”, которые служили перед царем, и зависть и коварство [были в их сердцах (?)]» (Т II, D 163). Судя по этому свидетельству, Картир был связан с царскими дружинниками, которые обозначаются названием «помощники». Сочетание религиозных и военно-политических интересов при дворе принесло Мани несчастье.

Коптские тексты приписывают инициативу магам, предводитель которых, по всей вероятности, составил «libellus», жалобу, и направил ее царю. Жалоба, устная или письменная, прошла между тем различные инстанции в точно определенном порядке: «Маги ...пошли и подали на него жалобу Картиру. Картир, со своей стороны, сказал ее синкафедросу. Затем пошли Картир и синкафедрос и доложили жалобы магистру. Магистр, со своей стороны, передал ее царю. Когда он услышал это, ...тогда послал он и приказал позвать моего господина» (Манихейские проповеди, s. 45, 14–19).

Из этого отрывка явствует, что Картир еще не занимал столь высокого положения, чтобы иметь возможность в этом случае самому напрямую обратиться к царю. Над ним было еще два более важных чиновника, магистр и синкафедрос, о служебных обязанностях которых мы очень плохо осведомлены. Магистр, который стоит близко к царю, передает повелителю жалобу.

В ней говорится: «Мани учил против нашего закона». Признанная зороастрийская религия, которой руководили маги, всегда называется «законом». Такие преступления против закона религии рассматривались в позднем сасанидском праве как «преступления против Бога» и карались смертью. Вероятно, так было и в ранне-сасанидский период.

Итак, Мани получил приказ явиться к царю при плохих предзнаменованиях, и допрос — это слово больше подходит для обозначения состоявшегося разговора, чем аудиенция, — принял чрезвычайно бурный оборот. Один средне-персидский текст, так же, как и коптская *Манихеика*, к сожалению, оба сохранились лишь фрагментарно, предоставляют нам довольно точные сведения об этих переговорах. «[Мани...] пришел [на аудиенцию к царю Бахраму], после того как [призвал] меня, Нузадага, переводчика, Куштая, [писца (?)], Озеса, перса. Царь был на пиру и еще не успел вымыть руки. Придворные вошли и сказали: “Мани пришел и стоит в дверях”. Царь послал передать господину: “Подожди немного, пока я не смогу сам выйти к тебе”. И господин снова сел с одной стороны стражи (?), пока царь мыл руки, так как (!) он хотел ехать на охоту. И он встал от пиршественного стола и возложил одну руку на царицу саков, а другую — на Картира, сына Артабана, и приступил к господину. И первыми его словами к господину были: “Не в добрый час ты пришел!” Но господин ответил: “Почему? Разве сделал я что-то плохое?” Царь сказал: “Я принес клятву не пускать тебя в эту страну”. И в порыве гнева сказал он господину сле-

дующее: “Ах, к чему вы нужны, когда вы ни ведете на войну, ни занимаетесь охотой? Но, возможно, вы нужны из-за этого искусства врачевания или из-за того, что вы сведущи в лекарствах? Но даже и *этого* вы не делаете”. И господин отвечал следующее: “Я не сделал тебе ничего плохого. Всегда я оказывал тебе и твоему роду добрые услуги. И велико число слуг твоих, которых освободил я от демонов и духов лжи. И много было тех, кого я поднял с одра болезни. И много было тех, от кого я отвратил всевозможные виды лихорадок. И много было тех, кто умер и кого я вновь вызвал к жизни”» (МЗ).

Выступающие в этой сцене персонажи, кроме царя Бахрама I и Мани, — в первую очередь, сопровождающие Мани переводчик Нузадаг, Куштай, писец, и Озеос, перс. О двух из них — Куштае и Озеосе — мы знаем, что они были самыми близкими учениками Мани. Озеос вместе с Аддаем был руководителем миссии в Карке де Бет Селок, а Куштай вместе с Мани написал письмо к Сисиннию, первому преемнику Мани на должность главы манихейской церкви. То, что Мани взял с собой переводчика, кажется несколько странным. Если заключить из этого обстоятельства, что Мани не умел говорить по-персидски, то такое заключение будет совершенно несправедливым. Во-первых, мы не знаем, присутствовал ли на приеме у царя Нузадаг в качестве переводчика или как доверенное лицо. Если он был там в первом качестве, следует помнить о том, что хотя Мани и посвятил Шапуру I свой труд *Шапуракан* на среднеперсидском языке, но писать и говорить — две совер-

шенно разные вещи. Вполне возможно, что Мани как парфянин мог правильно говорить на средне-парфянском, но не на средне-персидском языке. Однако то, что царь не был в состоянии понять такой близкородственный диалект, как средне-парфянский, представляется не совсем очевидным. Сомнительным нам кажется и то, что на этой судьбоносной аудиенции Мани требовался переводчик.

Далее упоминаются царские придворные, которые, как обычно, несли службу при дворе в качестве камергеров и пажей. Ближайшими доверенными лицами Бахрама названы царица саков и некий Картир, сын Артабана. Этот Картир, который упоминается также и в большой надписи Шапура под Каба-и Зардуштом, не тождествен мобаду Картиру, как то ошибочно предполагалось ранее. Сакская царица, со своей стороны, является супругой так называемого Саканшаха, царского сатрапа в Сакистане, государстве, которое в ранне-сасанидскую эпоху управлялось близкими родственниками царя. Бросается в глаза, что эта княжна, очевидно, занимает при Бахраме чрезвычайно высокое положение. Она была женой одного из следующих царей, Бахрама III, племянника Бахрама I.

Коптские тексты дополняют приведенную здесь картину тем, что в них Бахрам в конце концов спрашивает, почему эти откровения были сообщены именно Мани, а не царю. Мани смог ответить лишь, что на то была воля Божья.

Чрезвычайно бурный допрос кончился тем, что Мани напоминает царю о благодеяниях, которые ока-

зали ему Шапур и Ормизд, и в заключение говорит: «Делай со мной, что хочешь!»

Тогда царь приказал заключить Мани в оковы. Три цепи наложили на его руки, три пары кандалов на ноги и одну цепь повесили на шею. Затем оковы запечатали и отвели его в тюрьму. Этот способ наложения оков хорошо нам знаком из христианских деяний мучеников. Скованный таким образом Мани провел время с девятнадцатого января по четырнадцатое февраля 276 г. н. э. (или, по другому исчислению, с тридцать первого января по двадцать шестое февраля 271 г. н. э.). В течение этих 26 дней Мани, по древнему восточному обычаю, позволяли видеться со своими учениками и говорить с ними. Он чувствовал, что близится его конец, и потому дал своим ближайшим ученикам необходимые указания. Их позднее сообщил церкви присутствовавший при этом Мар Аммо. На этом силы 60-летнего Мани исчерпались. Его тело, ослабленное постами и бичеваниями, не могло больше выносить тяжесть оков, и он умер от истощения на четвертый день месяца Шаревар. «В 11 часов дня взошел он из своего тела вверх в обитель своего величия в вышине». При этом присутствовали высокопоставленный манихейский священник по имени Уззай и двое «избранных».

Известие о смерти Мани быстро распространилось по всему городу Бетлабаду. В город стекалось множество людей, которые собирались в огромные толпы. Царь отдал приказ проткнуть тело Мани горящим факелом, чтобы точно определить, действительно ли умер ненавистный глава секты. После этого мертвое тело

было разрезано на куски, и отрубленную голову поместили над городскими воротами Бетлабада. Земные останки позднее были захоронены верными учениками в Ктесифоне. (Проповеди, s. 46-67; Psalm-Book, II, s. 17, 5-18.)

Глава III УЧЕНИЕ МАНИ (I)

1. Миссия и поражение Первочеловека

В споре с манихеями Августин вкладывает в уста манихея Фауста следующие слова: «Я проповедую два принципа, Бога и материю — материи мы приписываем всякую вредоносную силу, а Богу благу, как то и подобает» (*Contra Faustum*, XI 1).

Фауст в этом случае выступает как верный ученик Мани. В центре системы Мани стоит именно учение о двух принципах, Боге и материи. Две эти вечные несотворенные субстанции могут также обозначаться как свет и мрак, как истина и ложь. Общие понятия истина и свет могут рассматриваться так же, как существо, обладающее личностью, подобно Богу. Соответственно, ложь и мрак могут получать не только общее обозначение «материи», но и пониматься как нечто, наделенное персональными чертами, как «князь тьмы». Однако это не означает, что манихеи признавали существование

двух богов. Фауст объясняет: «В наших объяснениях никогда не услышать имени двух богов. Хотя, действительно, мы исповедуем два принципа, но один из них мы называем “Бог”, а другой “материя”, или, как говорю я обычно и обыкновенно, “демон” (черт)» (*Contra Faustum*, XX I).

В этом отказе признать за злым принципом, материей, право на имя «Бог», естественно, лежит, как 130 лет назад отмечал великий тюрингенский теолог Фердинанд Кристиан Бауэр, ослабление последовательного дуализма, признание превосходства доброго принципа над злым. Однако вследствие этого возникает логическая неясность. То, что отправной точкой для Мани послужил древне-иранский дуализм, само собой разумеется, и это было подчеркнуто еще Ф. К. Бауэром. Между тем в иранской религии дуализм выражен намного более отчетливо, чем в манихействе. Этот дуализм происходит из представлений о непрестанной битве между двумя принципами: благим, воплощенным в образе (Ахура Мазда) Ормазда, и злым, персонифицированным в образе (Ангра Майнью) Ахримана. Эти персонификации являются близнецами, совершившими свой выбор между добром и злом в начале времен. При этом Ахриман выбрал зло, в то время как Ормазд предпочел добро («*Zwillinggatha*», *Yasna* 30).

Однако представление о паре божественных близнецов ясно указывает на их изначальное равноправие. Таковое тоже присутствовало. За Гатой Заратуштры мы угадываем другое, пантеистическое объяснение мира, по которому эта пара близнецов, добрый и злой Бог,

порождены божественным первоначалом, двуполым Высшим Богом, носящим имя Зерван и являющимся прежде всего Богом времени и судьбы.

Эта религия Зервана была ко времени Мани особенно широко распространена среди мидийских магов, у которых она господствовала уже в ахеменидскую эпоху (ср. выше, с. 40—41). В Армении и Месопотамии именно этот тип иранской религии соперничал с христианством. Когда отцы церкви произносят проповеди против «учения магов», они полемизируют именно с зерванизмом.

В главном мифе зерванизма рассказывается о рождении божественных близнецов: Зерван хотел иметь сына и потому долгое время совершал жертвоприношения. Затем, однако, в нем появились сомнения, действительно ли он когда-нибудь получит потомство. От этого сомнения возник в нем злой Ахриман. Его он родил первым; он был черен и зловонен. Затем родился второй близнец. Это был Ормазд, светлый и благоуханный. Так как Ахриман родился первым, он притязал на право перворождения. Он получил от своего отца Зервана власть над половиной этого мира и стал там царем, *šāh*. Но Ормазд стал суверенным властителем, *pātixšāh*, и ему была дарована власть над другой частью мироздания. Таким образом, в конце концов он одержит победу над своим братом-близнецом.

Уже та дуалистическая спекуляция, которая обнаруживается в зерванизме, основанном на пантеистических представлениях, ослабляет последовательный дуализм, делая Ахримана только шахом, а Ормазда, напро-

тив, падишахом и присуждая Ормизду окончательную победу в битве двух владык. Тем самым в качестве будущего победителя Ормазд с самого начала получает преимущество.

В любом случае не подлежит сомнению, что в этой религии Ахриман рассматривается как действительный бог, а не просто как демон. Правда, греческие писатели чаще всего упоминают Ахримана не как бога (θεός), а как демона (δαίμων). Однако христианские полемические сочинения подтверждают, что Ахриман почитался как бог, «сильный в гневе». И митраизм, связь которого с зерванизмом известна с давних пор, посвящал Ахриману алтари с надписью: Deo Arimaniō, «богу Ариманию». Кроме того, в митраизме Ахриману приносились жертвы как *богу*.

Таким образом, можно сказать, что Мани продолжил и усугубил тенденцию, уже существовавшую в иранской религии. Ибо манихейство с отвращением относится к утверждению, что добрая и злая силы являются братьями. В манихейской исповедальной формуле, к которой мы позже еще вернемся (ср. ниже с. 127), говорится: «Если сказали мы когда-либо, что Ормазд и Ариман младший и старший брат, то я каюсь... сейчас и прошу отпустить грехи» (Xvastvanest I С 3-4; ср. HR II, s. 94 [M 28]).

Характеризующим Высшую Сущность элементом, над которым он также господствует, является свет. Свет мыслится как субстанция божественной сущности. Эта субстанция света, которая, собственно, представляет собой умопостигаемую, совершенно отличную как от ра-

зума, так и от материи, субстанцию, между тем одновременно проявляется как нечто осязаемое. Бог есть «отец радостного света». Как Бог-Отец он властвует над царством света. Однако одновременно дело обстоит таким образом, что это царство, которое состоит из светлой земли и светлого эфира, в сущностном отношении совпадает с самим высшим божеством. Они идентичны, так как все царство света в совокупности составляет одновременно тело божества. Далее говорится, что это царство света не сотворено Богом, но вечно как истинное выражение его сущности, абсолютно и коэкзистентно ему. Если бы в царстве света хотя бы часть была порождена или создана, тогда за ним нельзя было бы признать его абсолютного характера.

Умопостигаемое тело Бога описывается у Мани как пять «жилищ»: разум, познание, мысль, осторожность, решительность. Эти формы активности сознания одновременно понимаются как его сущность и как его эманации. Выражение «жилища» вновь появляется как в поздне-иудейской спекуляции, так и в мандейских текстах.

В царстве света воздвигнут престол бога, окруженного его светом, его силой и его мудростью. Эти три свойства представляют собой три разных его аспекта и составляют вместе с ним тетраду, которую мы часто встречаем в манихейских гимнах и которая упоминается также в нашем арабском источнике, *Фихристе*.

Эти три аспекта божественной сущности составляют собой полноту его существа, полноту, которая выражается понятием «Бог». Между тем эта совокупность

противопоставляется трем аспектам — как особая отдельная сущность. Эта своеобразная методика счета, при которой сумма частей добавляется к остальным как особая часть или противопоставляется им как совершенно самостоятельная величина, является характерным принципом, часто встречающимся в индоиранской религии и восходящим к древнему индоевропейскому истоку. Как мы увидим позднее, этот принцип играет в манихействе фундаментальную роль. Итак, Бог в учении Мани обладает как бы четырьмя сторонами, и потому греческая формула отречения называет его: «четырехликим отцом величия» (Migne SGI, col. 1401).

Такое понимание Высшего Существа как четырехликого Бога теснейшим образом связано с зерванитскими представлениями. Зерван является именно таким четвероликим богом, и историческая преемственность между манихейством и зерванизмом в этом отношении твердо установлена. Внешне эта связь отчетливее всего проявляется, естественно, в средне-иранских текстах, где на средне-персидском и согдийском языках Бог называется именно Зерваном и тетрада, таким образом, приобретает следующий вид:

Средне-персидский:	Согдийский:	Зерванизм:
Zarvān	Бог	Zr'w
gōšn	свет	gwxšny'k
zōg	сила	zwg
vahēh	мудрость	γβ'ky"
		Zurvān (Zamān)
		свет
		сила
		мудрость (Xrat)

Царство света ничем не ограничено с трех сторон: на север, на восток и на запад. Напротив, на юге свет сталкивается с тьмой. Таким образом, здесь область власти «Отца Величия», как называет его Мани, ограничивается властью тьмы.

В царстве света царят абсолютный мир и гармония. В словах, выражающих крайнее восхищение, описывается великолепие отца, увенчанного гирляндами цветов. Двенадцать эонов, также покрытых цветами, стоят перед ним, осыпая цветами отца. Эти двенадцать его великих сыновей, как их иначе называют, размещаются таким образом, что в каждой небесной области находятся три бога, таким образом четырежды три = двенадцать. И здесь снова мы видим четверичную схему! Животворное дыхание проносится по небесным равнинам, где сладкий нектар течет в вечность (*Contra Faustum XV*; М 692, М 730).

Яркую противоположность миру и спокойствию царства света представляет состояние, в котором пребывает царство тьмы. Жители мира материи бьются друг с другом, гонят друг друга, носятся по кругу в диком неистовстве. В этом круговороте обитатели тьмы однажды достигают верхнего предела, где тьма граничит со светом. Когда князь тьмы и его воинство взглянули на мир света, их охватила непреодолимая страсть к этому прекрасному и великолепному царству. Они прекратили свою междуособицу и сошлись на совет, размышляя, как им причаститься свету, как им *смешаться* со светом. Они приготовились к нападению и снизу ворвались в царство света, которое тем самым претерпело опасное сотрясение.

Чтобы защитить себя и свое царство, Царь и Отец света должен был теперь выйти из своего величественного «покоя в самом себе» и из полноты своей сущности. Он должен был перейти от созерцательного существования к существованию активному.

Еще Бауэр указывал на иранское происхождение мифического мотива битвы. Этот мотив особенно отчетливо обнаруживается в пехлевийских произведениях Бундахишн и Затспрам. Впрочем, составляющие элементы мифа являются исконно зерванитскими. Высший Бог есть первоначально двуполоый Зерван, который при творении выполнял работу как отца, так и матери, *pitarih ut matarih*, как говорится в тексте. Рассказывают, как Ахриман, бродивший в мире тьмы, однажды натолкнулся на свет и стал смотреть на него. Вместе с созданным им воинством демонов тьмы он врывается снизу в мир света. Этот мотив войны между тем гораздо древнее, чем — впрочем, очень поздняя — письменная фиксация упомянутых двух произведений. Плутарх, который передает заметки, собранные писателем Феопомпом, рассказывает, как Ахриман и его демоны напали на верхний мир, из-за чего произошло «смешение» добра со злом. По зерванитским представлениям, которые приведены в средне-иранском ученом тексте «Меног-и-Храт», мир имеет форму яйца. Эту форму высшего мира упоминает и Плутарх (*De Iside et Osirise*, Kap. 46—47).

Однако Бог, Высшая Сущность, — это только добро и поэтому он не способен на битву и сражение. Но что же ему делать, чтобы победить силу зла? Он «при-

зывает» «Мать Жизни». Мани никогда не использует выражения вроде «создать», но всегда употребляет глагол «звать», сирийское: q^ʿgā, выражение, которое в том же техническом значении использовали также мандеи. Имя «Мать Жизни» напоминает нам о том, что мы уже встречали имена Первая Жизнь, Вторая Жизнь и — вероятно, также — Третья Жизнь у «чистых», в том самом гностическом течении, из которого произошло манихейство. Собственно говоря, точная аналогия требовала бы также «Отца Жизни», однако его место было занято «Отцом Величия», как в сирийской письменной традиции называется Высшая Сущность. В этом случае мы усматриваем скрытые связи не только с месопотамскими представлениями, в которых «Жизнь» играет центральную роль, но и с иранской традицией, в которой «Поэтические проповеди» Заратустры говорят о «Первой Жизни» в довольно таинственных выражениях (Yasna 30,4; 33,1; 43,5; 48,6). В чисто теологическом отношении Мать Жизни соответствует в зерванитской системе стоящему рядом с Зерваном женскому божеству, вероятно, по имени Хвашизаг, за которой, скорее всего, скрывается великая богиня Анахита.

После того как Мать Жизни была «вызвана» к существованию, она, со своей стороны, «вызывает» Первочеловека, по-сирийски: nāšā qadīmāyā, выражение, которое буквально означает «Первый Человек». В иранской традиции он зовется Ормазд, сын четвероликого бога (= Зерван).

Если мы посмотрим на триаду: Отец Величия, Мать Жизни и Первочеловек, мы сразу же увидим, что здесь

представлены отец, мать и сын. Эту триаду мы встречаем не только в ближневосточной религии в целом, но и отдельно в сирийской *Песне о жемчужине*, в которой сын-спаситель изображается как юноша, юный князь. Он является изображением манихейского спасителя в его символическом виде «ребенка» или юноши. Средне-иранские тексты также говорят о «нежном сыне», *pāzūg zādag*, или, с парфянским замствованием из индийского, о «ребенке», *kumār*.

Одно стихотворение из коптских псалмов подчеркивает предназначение спасителя в первую очередь как рыцаря-бойца и рассматривает его главным образом как победителя, который одерживает триумф над силами зла благодаря своей бесстрашной борьбе. При этом в его сущности присутствует и другая сторона, а именно аспект страдания. Ибо Первочеловек-Спаситель достигает победы только после того, как терпит мнимое поражение.

Первочеловек облачается в свои доспехи и выступает, чтобы дать бой воинству материи, тьмы и злобы. Его вооружение состоит из пяти светлых элементов, которые, взятые вместе, составляют не только его вооружение, но и его собственную сущность, его собственное «Я», его «душу». Поэтому символически их можно назвать его пятью «сыновьями». С помощью различных символов пытаются выразить соотношение, которое сложно, да и вовсе невозможно логически прояснить в рациональной форме. Эти светлые элементы по-сирийски: *zīwānē*, суть эфир, ветер, свет, вода и огонь.

Между тем Первочеловек терпит поражение от князя тьмы и его войска, при этом лишаясь своего оружия. Или, в другом символическом представлении: пять его сыновей поглощаются демонами.

Однако это поражение является предпосылкой победы. Ибо поражение, так сказать, рассматривается как добровольное. Итак, Первочеловек по своей воле снизошел в мир тьмы и материи и позволил ему поглотить свои светлые элементы. Его намерением было тем самым стать для материи смертоносным ядом: тьма поглощает светлые элементы и, таким образом, принимает в себя субстанцию, которая в сущностном плане абсолютно отлична от ее собственной и которую по этой причине она не может вынести. Используются и другие метафорические описания. Подобно тому, как военачальник жертвует наступающему врагу передовой отряд или авангард, чтобы спасти основные силы, то же происходит и в этом случае. Или другая метафора, на сей раз из пастушьей жизни: пастух отдает волку одну овцу, чтобы не потерять всего стада. Именно таким образом Первочеловек принес в жертву демонам тьмы свою душу, позволив тьме поглотить пять его сыновей.

Однако из-за этого удар был для него не менее страшен. Псалмы и гимны постоянно возвращаются к ужасному положению, в котором находился Первочеловек после своего поражения. Он лежал в глубоком рву, далеко внизу в бездне материи, лишенный светлого облачения, оглушенный ударом. Он скован, и дикие звери вместе с ужасными демонами окружают его, готовые его поглотить.

Тогда Первочеловек пробуждается и направляет своему отцу мольбу, которая повторяется семь раз:

Отец Величия тогда «призывает» второе творение:
Друга Света, который
«призывает» Великого Зодчего (Vān rabbā),
который
«призывает» Духа Живого.

Дух Живой вместе со своими пятью сыновьями, которых он призвал в свою очередь, отправляется к границе тьмы. Оттуда он ниспосылает пронзительный зов плененному Первочеловеку, который, со своей стороны, испускает зов в ответ. Этот зов и этот ответ рассматриваются как две божественные эманации, «Зов» и «Ответ», или правильнее: Вызываемое и Отвечаемое. Они известны под их средне-иранскими обозначениями Xrōstag и Padvāhtag (по-сирийски: qarūā и 'anūā). Они объединяются друг с другом и восходят к Матери Жизни и Духу Живому.

Диалог, который разворачивается между Зовом и Ответом, имеет большое значение, так как он представляет собой прототип для ситуации спасения, который повторяется каждый раз: душа здесь внизу на земле возвышает голос, посылая зов об избавлении, и получает спасительный ответ. Сирийский автор Феодор бар Конай сохранил для потомства собственные слова Мани. Небольшой поэтический фрагмент и по сей день хранит слова самого основателя манихейства, сам Мани говорит с нами в этих стихах:

«Тогда воззвал Дух Живой громким голосом, и голос Духа Живого стал подобен острому мечу и раскрыл Первочеловеку свой образ.

И он сказал ему:

Мир тебе, благой среди злых,
Сияющий во тьме,
Бог, обитающий среди зверей ярости,
Которые ничего не знают о их великолепии.

Затем отвечал ему Первочеловек, говоря:

Приди с миром, неся
“товар” покоя и мира.

И он сказал ему:

Как живется нашим отцам,
сыновьям света, в их городе?»

Приветствие Духа Живого подчеркивает противопоставление нынешнего положения Первочеловека и его настоящего происхождения и предназначения. Первый, тревожный вопрос Первочеловека снова относится к его роду, сыновьям света: была ли его жертва напрасной или же они спасены?

2. Возвращение Первочеловека

Дух Живой, сопровождаемый Матерью Жизни, протягивает Первочеловеку свою десницу, за которую тот хватается. Таким образом он вытягивает Первочеловека из глубины мира тьмы. Вместе с Матерью Жизни и Духом Живым он постепенно поднимается, восстает как победоносный свет из тьмы, пока не возвращается в светлый рай, свою небесную родину, где находится его род.

Это возвращение в манихейской традиции изображается еще и по-иному. В одном гимне на парфянском языке говорится:

Он был сыном первоначального отца и принцем,
царевичем.

Он отдал свое Я врагам, всю свою власть в оковы.
Все зоны и власти опечалились из-за него.

Он взмолился к Матери Жизни и она взмолилась к
Отцу Величия:

«Прекрасный сын, беспечальный, из-за чего он
разрывается демонами?»

К сожалению, дальше в тексте следует большой пропуск, где, скорее всего, описывалось освобождение Первочеловека. Далее следует обращенное к Первочеловеку воззвание собрать свои утраченные светлые элементы:

....., собери Свои Члены!

Прекрасный в вечности, с сияющим ликом пошел
наверх в свою страну.

Мать обняла и поцеловала его: «Ты пришел снова,
утраченный сын.

Поспеш и иди к свету, ибо Твои родственники
очень тоскуют по Тебе!»

(М 33, 69–98)

Очевидно, что вся ситуация тождественна тому, что происходит и в *Песне о жемчужине*; но здесь мы переживаем также радость возвращения, когда молодой сын воссоединяется со своей матерью. Бросается в глаза чрезвычайно патетическое, чувствительное описание: юноша, бесстрашно идущий в бой, сверкающий юный

герой в блестящем вооружении, неожиданное поражение и его горечь, оглушительный удар, страшное пробуждение, когда ему становится ясен весь ужас положения, отчаянный зов о помощи, тревога за ужасную участь своей небесной родины, которая угрожает ей, прибытие спасителя, краткий, но трогательный диалог между спасителем и спасенным, возвращение, завершающееся выразительной сценой, когда мать обнимает и целует своего единственного сына, которого, как она думала, потеряла навеки. Всю полноту переживаний, связанную с этими драматически сменяющимися сценами, ее поразительно захватывающее воздействие на слушателя мы должны постоянно иметь в виду, если мы захотим понять, каким образом манихейские гимны обращались к сердцам верующих.

Тема страдания и спасения Первочеловека является лейтмотивом манихейского мифа. Первочеловек — спаситель, но сам нуждается в спасении. Это гностическая догма «спасенного спасителя». Для обозначения активного начала Спасителя, направленного на спасение «мира света», манихейство использует выражения: *Vahman vazurg* (ср.-перс.) и *Manvahnēd vazurg* (ср.-парф.), «Великий Нус». Это представление о Великом Нусе берет свои истоки в древне-иранской религии, и уже в *Гате Заратустры* мы частично встречаем те же самые мысли, что и у Мани. Эта спекуляция уходит корнями еще в индоиранскую эпоху, так как она вновь появляется в индийских текстах *Упанишад*, а именно, в знаменитой мистике атман-брахмана. Выражение «Великий Нус» всплывает и в коптских *Главах*.

Из-за того, что силы тьмы поглотили частицы света, возникает, как уже было сказано, смешение. После нападения тьмы царит состояние смешения. И здесь мы тоже встречаем древний иранский термин. «Смешение», в зороастрийских текстах на средне-персидском языке: *gumēčīšn*, обозначает состояние, когда добро и зло перемешаны друг с другом, точно так же, как в средне-иранских манихейских текстах, где смешение обозначается как *gumēčīšn* или *āmēčīšn*. Само представление о смешении света и тьмы, разумной и материальной сферы, является, естественно, древнеиранским наследством в манихействе.

Конечно, есть в иранской народной религии и представление о страдающем боге. Под народной религией мы здесь понимаем такие варианты иранской религии, которые нельзя свести к учению Заратустры. Однако в типичном случае мы находим слабые следы этих мотивов только на окраинах территории распространения иранской культуры, а именно в Армении. Здесь в народных верованиях в скованном и страдающем облике выступает Артавазд — чисто иранское имя. Однако мы очень мало знаем о сущности этого персонажа. Кроме того, народные верования совсем не то же самое, что религия, хотя в данном случае тоже весьма вероятно, что мы действительно столкнулись в древних армянских народных сказаниях с реликтом мифа.

Напротив, крайне патетический вид, который в манихействе приобрел мотив страдающего бога, по всей видимости, следует объяснять влиянием месопотам-

ской религии Таммуза, влиянием, к которому мы еще вернемся позже. С другой стороны, неоспоримо и то, что определенные предпосылки присутствовали также и в иранской религии.

3. Спасение светлых элементов

В ходе мирового развития случилось так, что сам Первочеловек был спасен, а его светлые элементы все еще оставались поглощены тьмой. Таким образом, «Я» Первочеловека, его «душа» все еще была загрязнена и скована. Поэтому ее нужно было освободить и вернуть в мир света. Эту работу и выполняет Дух Живой. В иранской традиции он между тем зовется Миръяздом, «Богом Митрой», а в некоторых греческих источниках «демиургом», совершенно подходящим именем, так как именно он, собственно говоря, является творцом видимой вселенной. Он карает князей-демонов, которые носят имя «архонтов», сдирает с них кожу и изготавливает из нее небо, из их костей он делает горы, а из их плоти и экскрементов землю.

Универсум охватывает десять небес и восемь земных кругов. Один из сыновей Духа Живого, «Святодержец» (по-сирийски: *Ṣāfeṭ zīwā*, по-латыни: *Splenditenens*) высоко наверху держит небеса, в то время как другой, «Омофор» (по-сирийски: *sakkālā*, по-латыни: *Atlas*) несет на своих плечах восемь земных кругов.

Теперь Дух Живой начинает труд освобождения. Он собирает частицы света, оставшиеся незагрязненными, и делает из них Солнце и Луну, два корабля света, как

их называют. Те же части, которые были загрязнены, хотя бы даже в малой степени, делаются звездами.

Эти представления, как известно уже с давних пор, восходят к иранской мифической космологии. Планеты злы, поэтому пять дней недели становятся злыми и только два дня, воскресенье и понедельник, благими.

Третью часть составляют прочие частицы, которые больше всего пострадали от соприкосновения с тьмой. Чтобы вновь обрести эту часть, необходима сложная последовательность действий: Отец Величия приступает к новой эманации, в которой важнейшей фигурой является Третий Посланник. (По-сирийски: “izgaddā, посланник, по-латыни: tertius legatus, в иранской традиции иногда носит имя Митры.) Третий Посланник становится отцом двенадцати светлых дев, проявляющихся в качестве двенадцати знаков зодиака. (Об исключительно астрологическом понимании зодиака ср. ниже с. 108–109).

Разрабатывается исполненный смысла механизм. Гигантское космическое колесо, Sphaira, подобное водяному колесу, зачерпывает частицы света, поднимая их к луне и солнцу. В первой половине месяца спасенные частицы света восходят в колонне света к луне. Она называется «колонной великолепия». Луна наполняется светлыми частицами, набухает и становится полной луной. В течение второй половины месяца светлые частицы отправляются дальше к солнцу и оттуда переносятся в рай света. За этими — с точки зрения современной науки — чрезвычайно наивными представлениями скрываются древние индоиранские идеи об очищении человеческой души путем ее восхождения к лунной и

солнечной сферам. Представление о колонне света, которая возвышается от земли до неба и состоит из поднимающихся светлых частиц, есть всего лишь древняя идея о Млечном Пути, который состоит из душ умерших, непрестанно поднимающихся к сфере Полярной звезды. В эпоху поздней античности эти мифологические воззрения господствовали в любой эсхатологии. Мани в данном случае заимствует материал, который был общим достоянием в античности и который происходит с Ближнего Востока и Ирана.

4. Миф о «соблазнении архонтов»

Здесь мы встречаем еще один мифологический мотив, который должен был показаться особенно отвратительным христианским отцам церкви. Это так называемое «соблазнение архонтов». Дело в том, что Третий Посланник плывет в своем светлом корабле, луне, по небесному своду и показывается скованным демоническим силам, открывая мужским архонтам свою женскую сущность в лучащейся светом, обнаженной красоте, как явление девы света (средне-персидское *kanīgrōšn*). С другой стороны, женским демонам Третий Посланник является в образе солнца как обнаженный, сияющий юноша. Таким образом, это божество представляется двуполым.

Это приводит к желаемому результату. В мощном сексуальном возбуждении мужские архонты отдают свои частицы света в виде спермы, которая падает на землю. Из орошенной земли вырастают растения. В результате

они содержат высокий процент света, и это следует сразу же подчеркнуть. Женские демоны, которые были беременны уже по самой своей сущности, преждевременно отторгают плод, когда они видят красоту Посланника. Выброшенные на землю, эти уродцы поедают почки деревьев и таким образом достигают того, что имплантируют присутствующие там частицы света.

Итак, согласно этим представлениям, получается, что светлые частицы, еще присутствующие в материи, находятся частью в мире растений, частью в отпрысках демонических сил.

Прежде чем продолжить рассмотрение системы Мани, мы хотим, чтобы лучше понять этот мотив, бросить взгляд на миф, который стоит за «соблазнением архонтов».

В средне-иранских текстах Третий Посланник по-парфянски зовется: *Narēsafyazd* и по-средне-персидски: *Narēsahyazd*. Эти формы являются абсолютно точными средне-иранскими, западными языковыми соответствиями авестийскому *Naryasaha*, в книжном пехлеви (как ученое слово): *Nēryōsang*.

В описаниях зороастрийской религии, которыми мы располагаем благодаря Феодору бар Конай, до нас дошел мифологический фрагмент, в котором речь идет именно о боге Нарсе: когда Ормазд дал праведникам жен, они сбежали и предались Сатане (то есть Ахриману). Когда Ормазд даровал праведникам покой и счастье, Сатана (Ахриман) также дал счастье женщинам. Сатана (Ахриман) дал женщинам разрешение пожелать всего, что им угодно; но Ормазд испугался, что они по-

требуют связи с праведниками. Поэтому он создал бога Нарсе, 15-летнего юношу (в Иране это идеальный возраст), чтобы женщины увидели его и возжелали и потребовали его от Сатаны. Женщины воздели свои руки к Сатане (Ахриману) и сказали ему: «Сатана, наш отец, дай нам в дар бога Нарсе!»

Позже мы вернемся к этическому аспекту этого мифологического рассказа, когда мы будем рассматривать взгляды Мани на сексуальную жизнь. Здесь же речь идет только об определении возможных соответствий с манихейским мифом. Нарсе — хотя он понимается здесь не как андрогенный, а как мужской персонаж — выставляется добрым божеством напоказ перед женскими существами, мыслимыми как злые (они противопоставляются праведникам!). Праведников защищает Ормазд, женщин, напротив, Ахриман. Нарсе показывается перед женщинами нагим, чтобы возбудить в них похоть. Они охвачены страстным желанием и хотят соединиться с ним.

Различия настолько же очевидны, сколь и совпадения, и подчеркивать их особо вовсе не обязательно. Путем сравнения с соответствующим местом из Бундахишна стало возможно реконструировать первоначальный иранский миф и определить его как зерванитский. Правда, мы еще не знаем, изменил ли Мани детали зерванитского мифа и ввел его в свою систему лично или уже в зерванизме присутствовала трактовка, соответствовавшая манихейскому типу. В любом случае тема «соблазнение архонтов» приводит нас к тому же источнику, который мы уже неоднократно встречали, а именно к зерванитской религии.

Вовсе не удивительно, что манихейский миф устанавливает своеобразную связь между частицами света и спермой. И в этом случае Мани также исходит из воззрений, господствовавших в его время. Древнегреческие медицинские школы считали, что сперма, выходящая из спинного мозга, является огненным флюидом: *рнеума*. За этими медицинскими спекуляциями стоит мифологическое представление, которое мы также встречаем в индоиранской культуре. Предпосылкой всех подобных теорий является то, что высший элемент в человеческом теле есть огонь. Человек как микрокосм создан, как и весь космос, из огня, воздуха, воды и земли. Душа есть огненное дыхание, *anima inflammata*, по Цицерону (*Disput. Tuscul. I 42*). Сперма является огненной субстанцией и, как уже было сказано, рассматривается как *рнеума*. Солнце, луна и звезды также состоят из огнеподобной субстанции. Оттуда происходит высшее Я человека и туда оно возвращается.

Нелегко сказать, заимствовал ли Мани эти представления через иранское или эллинистическое посредство. Вероятно, эти теории были хорошо известны гностикам из Харрана, которые много занимались медицинской теорией и практикой. Однако следует также предположить, что они вообще были широко распространены в Месопотамии и принесены туда иранскими и индийскими врачами. В этом случае Мани, как всегда, является сыном своего времени.

Глава IV

УЧЕНИЕ МАНИ (II)

1. Ответные действия материи

Чтобы иметь возможность удержать часть света, которая еще оставалась у нее, при помощи Материи в лице «Похотливости» (иранское: Az) разрабатывается хитроумный план. Она хочет сконцентрировать большую часть света в индивидуальном творении в качестве противовеса творению божественному. Для осуществления этого плана избираются мужской демон, Ашкалун (Сакла), и демоница, Намраэль. Чтобы воссоединить павшие на землю частицы света, которые присутствовали в уродцах, Ашкалун проглатывает всех этих уродцев мужского рода, в то время как женские передаются, соответственно, Намраэли. Затем Ашкалун вступает с Намраэлью в сексуальную связь, и она рождает от него сначала Адама, затем Еву; первая пара людей. Таким образом, человечество возникло благодаря отвратительному сочетанию каннибализма и секса, как правильно подчеркивали. Тело как чисто животная форма прояв-

ления архонтов и похоть, *libido*, которая в полном соответствии с планом материи побуждает человека к зачатию и рождению; это тело и эта похоть суть наследство демонического происхождения людей. Однако мир света не может и не хочет оставлять людей во власти мира демонических сил. В лице Адама собрана большая часть оставшегося на земле, не освобожденного света, и именно поэтому сначала предметом исходящих от мира света попыток спасения становится Адам.

Эта попытка протекает по тому же образцу, что и спасение Первочеловека. Адам создан материей слепым и глухим, совершенно не осознающим присутствия в нем искры света. Он является жертвой окружающих его демонов и погружен в глубокий сон. Но тут приближается спаситель, которого наделяют разными именами и который является воплощением Третьего Посланника. Его зовут Сыном Бога или Ормаздом (то есть Первочеловеком) или «Иисусом, Сиянием Света», «Иисусом-Сиянием» (по-сирийски *Īšō' zīwā*). Эти два имени, Ормазд и Иисус естественным образом распределяются между сирийской и иранской традициями. Очевидно, что в рамках системы он является Сыном Бога и инкарнацией спасительного разума. Он есть Нус или Вахман (Манвахмед).

Он хочет спасти в Адаме свой собственный Нус, или, вообще говоря, свою собственную душу. Своим зовом он пробуждает Адама от смертного сна, встряхивает его, открывает ему глаза, выпрямляет его, проводя обряд изгнания демонов, которыми он одержим, показывает ему заключенную во всей материи и страдающую душу

света, раскрывает ему его двойственное происхождение, ибо его тело происходит от демонических сил, а его дух или его душа, то есть его духовный принцип — из небесного мира света. Он сообщает ему спасительное знание, гнозис, знание о том, что было, что есть и что будет. Последнее представляет собой индоиранскую формулу, которую мы обнаруживаем уже в древне-индийской литературе и которая вновь появляется в зороастрийском катехизисе. Впрочем, вся эта картина, вплоть до отдельных выражений, точно следует образцу, которым мы располагаем в пробуждении Адама (души) в мандейской литературе (ср. *Ginzā*, s. 34, 21ff., 112, 14ff., 550, 1ff.).

«И тогда исследовал Адам сам себя и узнал, кто он», гласит рассказ, приведенный Феодором бар Конай.

Он говорит:

Увы, увы создателю моего тела
и тем, кто сковал мою душу
и мятежникам, поработившим меня!

Выражение «мятежники» вновь появляется в мандейской литературе как обозначение демонических сил, враждебных миру света, и даже переходит в словоупотребление Корана (ср. также ниже с. 142).

Мы обнаруживаем ряд параллельных сцен: зов Духа Живого, пробуждающий Первочеловека; пробуждение Адама благодаря Сыну Бога (Ормазду-Иисусу), Сиянию Света, напоминание, которое спаситель обращает к человеческой душе, опутанной оковами материи. Пробуждение Первочеловека происходит в области макрокосма, пробуждение же индивидуального человека — в сфе-

ре микрокосма. Между ними находится пробуждение Адама, в котором в потенциальном бытии объединены все микрокосмические человеческие души.

Битва, падение, смертный сон, пробуждение, диалог, возвращение Первочеловека и человеческой души вместе составляют ряд действий, протекающих подобно актам в ритуальной драме. Эта ритуальная драма тысячелетиями разыгрывалась в Месопотамии. Мы имеем в виду исчезновение и возвращение умирающего и воскресающего бога Таммуза, которое изображается здесь. Как воитель, выступающий во вражеские земли, он снисходит в царство смерти, которое завладевает им. Погруженный в смертный сон, он лежит в подземном мире, окруженный дикими зверями и демоническими существами. Иштар, его любимая, отправляется спасать его. Своим зовом она пробуждает его; между ними разворачивается диалог. Она поднимает его, освобождает из-под власти царства смерти, и он с триумфом возвращается к миру живых.

Эта древняя ритуальная драма повлияла на описание процесса освобождения не только в манихействе, но и в сирийском христианстве. Религии, укоренившиеся в Месопотамии, не могли совершенно избавиться от влияния культуры древнего населения. Драма Таммуза предоставляет отправную точку для мифа освобождения, созданного Мани. Однако она служит лишь промежуточным звеном, так как толкование драмы освобождения происходит из индоиранской спекуляции, которая наделяет древнюю восточную драму освобождения глубоким философским смыслом.

Зачастую, может быть, сложно в деталях определить, что в мифологических картинах и символах происходит из Месопотамии и что в конечном итоге восходит к индоиранскому миру. Это можно проиллюстрировать парой примеров.

В *Майтрейе-Упанишаде* (IV, 2) говорится о человеке, что он, лишенный своей свободы, находится как бы в тюрьме. Его окружает много ужасного. Как хмельной напиток опьяняет его напиток ослепления. Как глубочайшей тьмой ослеплен он страстями. Как укус змеи ранил его укус чувственного мира.

Все эти картины вновь появляются в манихействе. Однако их обнаруживают уже в месопотамской религии, прежде всего в культе Таммуза. Поэтому тем легче эти образы и символы могли получить распространение. Мани не сам создавал эти выражения. Они существовали задолго до его времени и получили свою символическую значимость, вероятно, уже несколькими столетиями ранее.

Для обозначения этих хорошо нам знакомых образных выражений, таких как «тьма», «тюрьма», «опьянение», «дремота», «пробуждение» и т. д., используется словосочетание «гностический искусственный язык». Для определения древности и происхождения гностической религиозности значимо то обстоятельство, что многие из этих выражений, в конце концов ставших употребляться в чисто техническом смысле, имеют индоиранский контекст. Однако еще важнее то, что в индоиранской религии обнаруживается именно такое отношение к материальному миру, которое составляет

предпосылку для употребления этого гностического языка. Индоиранская религия на самом деле проявляет — разумеется, наряду с другими тенденциями — определенную склонность к пессимистическому мировоззрению, к презрению и отвращению к материальному бытию, стремление к Иному миру с вытекающим отсюда аскетизмом, и сильное влечение к бегству от мира. Эти тенденции, характерные для Индии, развиваются в путь спасения, называемый *jñāpamārga*, путь познания, так как он строится на спасительном понимании того, что душа, *ātman*, тождественна Великому Атману или Брахману.

2. Душа как средоточие спасения

Типично, что эта религиозная система делает объектом деятельности по спасению душу, — действительно, это весьма характерно для индоиранской религии.

В 141 главе коптских *Глав* говорится о восхождении души после смерти: «Как скоро душа покинула тело, она видит своего избавителя и спасителя; она поднимается, вместе с образом, *μορφή* (формой), ее господина и тремя ангелами, которые находятся при нем, предстает перед Судьей Истины и добивается победы».

Здесь, собственно говоря, «слиты воедино два сопологающихся и взаимоисключающих представления» (Polotsky). Согласно одному из них, душа уже при восхождении одерживает победу благодаря образу света вместе с тремя ангелами, в то время как в другом месте *Глав* (VII, s. 36, 12–21) говорится: «Но пятый отец суть

образ света, который является каждой душе, покидающей тело, по подобию явления апостола, вместе с тремя великими, прекрасными ангелами, которые приходят с ним: первый, держа в руке награду за победу; второй, неся светлые одежды; третий — тот, кто несет диадему и венок и корону света. Это три ангела света, приходящие с этим образом света и являющиеся вместе с ним избранным и новообращенным».

Этот образ света, называемый здесь «пятым отцом», является проявлением Нуса, как тот открывает себя в «апостоле». Итак, таково представление о действиях спасителя, воплощающегося как в Иисусе, так и в Мани и во всех вестниках божественного откровения. Три сопровождающих ангела появляются и в других описаниях, а вручаемые ими дары заслуживают нашего внимания. Они таковы: награда за победу, светлые одежды, диадема и венок вместе с короной света.

Награда за победу означает, что спасение души изпод власти тела рассматривается как победа Нового Человека над Ветхим. Эту борьбу с Ветхим Человеком можно понимать либо как состязание, либо как процесс. В последнем случае решение зависит от судьбы. Умершая душа объявляется «оправданной» перед трибуналом, символический язык, истоки которого уходят в правовые отношения Ближнего Востока.

Однако светлые одежды и прочие символы однозначно указывают на индоиранскую культуру. В манихейских гимнах на средне-персидском языке описывается, как для души праведника после смерти подготавливается зал, *talvār*, трон, *gāh*, и венок, *pusag*, диадема,

dēdēm, а также готовят одежды, уātag или radmōžan (М 77, Т II, D 79 и т. д.). Здесь мы встречаем древние арийские эсхатологические образы. В индийских *Упанишадах*, прежде всего в *Каушитаи-Упанишаде*, зафиксированы точно такие же представления о небесном зале, одеждах, венке, диадеме и троне. В древне-иранской литературе, как установили современные исследования, совершенно идентичные описания содержатся в *Вендидаде* (19, 31–32).

3. Эсхатология

Индийская эсхатология не была бы по-настоящему индийской, если бы она не рассчитывала и на прекрасное женское существо, которое встречает праведника на небесах, brahmaloka. Манихейские гимны также не отказываются от райских дев. Мы вспоминаем о том, что и в манихействе праведник после смерти встречает свое собственное высшее Я в облике чудесной, божественной девы, которая ведет его по пути в рай. В том же самом согдийском фрагменте мы находим, что после смерти навстречу праведнику выходит не меньше 80 женских ангелов, украшенных цветами, призывая его идти прямо к раю света, чтобы обрести там радость (BSOAS XI, s. 476f.).

Это одна из самых впечатляющих сцен иранской эсхатологии, когда в Хадохт Наск праведный почивший встречает свое высшее Я в облике прекрасной пятнадцатилетней девушки, которая сообщает ему, что она daēnā (средне-персидское dēn) мертвого, то есть его

душа или его дух. Здесь совершенно отчетливо видно, что манихейство заимствовало это представление и символ из древне-иранской эсхатологии.

Небесная дева, которая воплощает деяния земного человека и качества и облик которой соответствуют этим деяниям, обозначается в зороастрийских текстах как *kunīšn* = «образ действий» умершего. Соответственно, в одном манихейском фрагменте высшее Я представлено как «его собственный образ действий». Эта деталь чрезвычайно показательна.

Одежды, которые, по манихейским представлениям, даруются восходящей душе, играют большую роль в средне-иранских зороастрийских, так же, как и в гностических текстах иранского происхождения, прежде всего в *Песне о жемчужине*. Таким образом, этот символ манихейство также взяло из иранского или иранизированного гностицизма.

Собственные добрые дела со времен Ригведы (X 14, 8) обозначаются в индо-иранской религии как сокровище на небесах, и поэтому высшее Я, *daēnā* (*dēn*), можно назвать также казначеем. Так как роскошные одеяния умершего являются лишь еще одним символом этих дел, в *Песне о жемчужине* хранители одеяний тоже называются казначеями. В манихействе некоторые «избранные» считаются «казначеями благословенной матери» (M 11), так как они суть управляющие добрых поступков.

Этот краткий обзор отдельных понятий общего для манихейства и гностицизма искусственного языка познакомил нас с главными чертами индивидуальной

эсхатологии манихейства в том, что касается душ праведников. Для душ прочих людей Мани — вероятно, под влиянием буддизма, хотя мы можем предположить и нео-пифагорейские истоки — учил о блужданиях души. Для обозначения этого блуждания он использует в коптских текстах характерное выражение, а именно греческое слово μεταυυισμός, которое означает как переплавку, так и перековку. За таким употреблением этого слова лежат, вероятно, древние индоиранские представления о человеке как творении небесного кузнеца. Человек закаляется в огне, так что он может быть подвержен процессу обновления в горячей печи. Осетинские рассказы о боге молнии Батрадзе развивают ту же тему.

Перспективы индивидуальной эсхатологии у манихеев не гармонируют с перспективами общей эсхатологии. Это можно объяснить тем, что не только человеческие души несут в себе искру вечного света. Мы уже имели возможность установить, что некоторое утраченное и еще не возвращенное количество света рассеяно во всей природе, в растениях, в деревьях и плодах, так же, как в животных и людях. Эта Душа Живая отождествляется манихеями со страдающим Иисусом, Иисусом Патибилисом, элементом низкого в природе «Иисуса Светозарного», с той частью его природы, которая была распята в Материи и абсолютно переплелась с миром телесного. В деревьях, в которых, по манихейским воззрениям, сконцентрирована особенно большая часть светлой субстанции, они видят крест для Иисуса. Фауст говорит, что «Иисус, Жизнь и Спасе-

ние людей, повешен на каждом дереве». Страдания и распятие исторического Иисуса является лишь случайностью, индивидуальным моментом в космической драме страдания и спасения, в центре которой находится Иисус Патибилис. Фауст выражает эту мысль следующим образом: «Мы повсюду наблюдаем мистическую привязанность Иисуса к его кресту, отчего проявляются раны страданий, над которыми страдает наша душа» (*Contra Faustum* XX 2; XXXII 7).

Мироздание, таким образом, рассматривается как различные стадии страданий бога, который является своим собственным спасителем. История спасения человечества одновременно есть рассказ о спасении этого бога; ибо бог тождествен душам всех людей. Этот процесс освобождения протекает чрезвычайно медленно и никогда не достигает настоящего завершения: гармоничного собирания заново всех частиц света и их воссоединения в светлом мире. Ибо прежде чем эта цель будет достигнута, настанет конец света. Он начнется с ряда тяжелых испытаний, точно такого же рода, который характеризовал апокалиптические спекуляции в Иране, на Ближнем Востоке, в позднем иудаизме и в христианстве. Подобный материал Мани в изобилии заимствовал напрямую из так называемого синоптического Апокалипсиса (Марк 13, Матфей 24 и Лука 21). Между тем определенную часть можно, очевидно, вывести из иранской апокалиптики. Так, в одном тюркско-манихейском фрагменте о последних днях говорится, что они наступят, когда появится лже-Митра. Он ездит на быке, а его знаком является вой-

на. Из разных традиций мы знаем, что Митра действительно ездил на быке. Из этого места также выясняется, что эсхатологическим противником бога-спасителя Митры выступал лже-Митра (ср. Т. М. 180).

Эпизод с лже-Митрой, вероятно, принадлежит к так называемой «Великой Войне», апокалиптической заключительной драме, которая в особенности явственно отражена в коптских «проповедях». Название «Великая Война», впрочем, Мани заимствовал из иранской апокалиптической терминологии, так как это выражение используется именно в зерванитской апокалиптике (*artik i vazurg, Zätspram XXXIV 52*).

Эта великая решающая битва заканчивается тем, что церковь праведности, то есть все праведники, одерживают триумфальную победу. Рассеянная община воссоединяется, церковь восстанавливается, находившиеся под угрозой опасности письма спасаются, и манихейство окончательно побеждает. «Придет новое поколение и прочно овладеет своим достоянием» (*Homilien, s. 28, 7–8*). Придет Великий царь и возьмет воинство, ибо новое поколение присягнет ему на верность. Затем следует Малый Суд, когда души собираются перед престолом, его *bēma*. Добрые отделяются от злых, агнцы от козлищ, как говорят манихейские тексты, используя новозаветный образный язык. Из фрагментов, сохранившихся в тексте Шапуракана, так же, как и из коптских проповедей мы узнаем представления Мани о последних вещах. При этом выявляется, что Мани здесь в очень большой степени присоединяется к первоначальному христианскому описанию. Однако имя «Великий

царь» заимствовано из иранского Апокалипсиса, «Прорицаний Гистаспа», ряда иранских пророчеств, бывших в обращении на Ближнем Востоке за несколько столетий до Рождества Христова.

Иисус властвует на земле короткое время. Затем Христос и избранные вместе с богами-охранителями космоса покидают мир и возвращаются в царство света. Происходит окончательный процесс очищения, при котором частицы света, которые еще возможно спасти, собираются в «последнее изваяние», *Andrias* (так звучит слово, употребляемое в коптских текстах), которое как космическая колонна света поднимается к небесам. Затем сам земной шар уничтожается. Однако проклятые и демоны, мир материи и тьмы, ввергаются в бесформенную кучу, *bōlos*, который погружается в глубины космических пространств и затем накрывается огромным камнем.

Этими грандиозными космическими видениями Мани заканчивает описание мировой истории. Тем самым завершается «Третье Время». Первое Время охватывает состояние мира до смешения; Второе Время — период смешения света и тьмы; третий период означает обособление смешанных элементов. Это учение о Трех Временах вместе с учением о двух принципах представляет собой главную догму манихейства.

Членение времени на три части вновь появляется в зороастрийских текстах на пехлеви, где обнаруживается следующая формула: *kē hast, būt ut bavēt*, «то, что есть, было и будет». Однако у этой формулы трех времен имеется множество более древних прообразов; ибо она

встречается уже в индийских текстах *Упанишад* и, таким образом, является индоиранской по происхождению (ср. выше с. 95).

После гибели видимого мира могло бы показаться, что мироздание вернулось к состоянию, предшествовавшему смешению, как будто в этом случае мы имеем дело с реальным восстановлением, апокатастасисом. И в этой связи говорят также о «восстановлении двух природ». Однако, несмотря на это, существует различие. Ибо с этих пор сила материи и тьмы более не в состоянии возобновить свое нападение на мир света. Два принципа, свет и тьма, продолжают свое существование как две обособленные субстанции. Однако в отношении неуязвимости мира света существуют различные мнения. Одно направление утверждает, что для Отца Света станет возможным вернуть все утраченные частицы света. Но это утверждение оспаривается другим направлением с более пессимистическими взглядами, которое утверждает, что часть света утрачена навсегда. Эта часть должна будет разделить с материей после последнего Суда вечное заключение тьмы. Учение о двойственном исходе, которое проповедуется этим направлением, без сомнения, лучше согласуется с используемыми Мани образами и символами, хотя вполне возможно, что по этому вопросу он высказался недостаточно ясно.

4. Астрология

Как и большинство его современников, Мани, к тому же выросший в Месопотамии, земле звездопоклонников, высоко ценил астрологическое учение. Это отношение проявляется во многих местах его учения и стало определяющим для его приверженцев.

В то время как солнце и луна были для Мани добрыми сущностями, главными инструментами возвращения светлых частиц, остальные планеты и знаки зодиака он рассматривал как злые, пагубные силы. Мандеи тоже придерживались сходных воззрений, за исключением лишь того, что они причисляли солнце и луну к другим планетам и поэтому говорили о «семерке и дюжине» как о смертоносных силах бытия. Зерванизм, напротив, занимает неопределенную позицию по этому вопросу, хотя и в этой религии астрологические представления и рефлексии играли значительную роль. Астрология и звездопоклонничество принадлежали к общему идейному фонду поздней эллинистической культуры. Поэтому нелегко сказать, с какой именно стороны Мани испытал наибольшее влияние. Однако то, что гностики из Харрана, у которых сохранилось древнее вавилонское поклонение звездам (ср. выше с. 21), внесли свой вклад в его систему, представляется вполне вероятным.

В учении Мани, как оно представлено в «Главах», мы находим различные места, в которых речь идет о знаках зодиака. В первом из них говорится о распределении 12 знаков по 5 мирам тьмы. Однако эти знаки не следует

искать в этих мирах, они «извлечены» и привязаны к сфере, колесу (ср. выше с. 88): «Итак, теперь подобает познать, что они извлечены из пяти миров тьмы, привязаны к сфере (и) два знака взяты для каждого мира: Близнецы и Стрелец принадлежат к миру дыма... Овен и Лев, напротив, принадлежат к миру огня. Телец, Водолей и Весы принадлежат к миру ветра. Рак, Дева и Рыбы принадлежат к миру воды. Козерог и Скорпион принадлежат к миру тьмы. Это суть архонты подлости» (Kerphalaia, Kap. LXIX, s. 167, 22–31).

Правда, сам Мани говорит, что каждому отдельному миру придается по два знака. Так как между тем имеется 12 знаков зодиака, но только пять миров, распределение должно следовать следующей схеме:

Близнецы + Стрелец	принадлежат к миру дыма
Овен + Лев	принадлежат к миру огня
Телец + Водолей + Весы	принадлежат к миру ветра
Рак + Дева + Рыбы	принадлежат к миру воды
Козерог + Скорпион	принадлежат к миру тьмы

Чтобы объяснить эту схему, знаток поздней античной астрологии В. Штегеманн вписал знаки зодиака в названном порядке в круг. Таким способом, кажется, он пришел к верному решению, а именно, «что здесь, по-видимому, присутствует игра с аспектами; оппозиция, трин, квадратура и секстиль». Расположение симметрично, как наглядно показывает Штегеманн с помощью фигуры, изображенной на схеме на с. 109.

Тогда мы получаем для соответствующих аспектов следующую последовательность:



Аспекты знаков, принадлежащих миру дыма, огня,
ветра, воды и тьмы

- | | | |
|----------|------------------------|-------------------|
| 1. Дым | Близнецы+Стрелец | Оппозиция |
| 2. Огонь | Овен + Лев | Трин |
| 3. Ветер | Телец + Водолей + Весы | Квадратура + Трин |
| 4. Вода | Рак + Дева + Рыбы | Секстиль + Трин |
| 5. Тьма | Козерог + Скорпион | Секстиль |

Из этих аспектов в астрологии того времени оппозиция и квадратура считались вредоносными, трин и секстиль благоприятными. Таким образом, благоприятный трин следует за вредоносной оппозицией. Затем идет квадратура, за которой, со своей стороны, следуют благоприятный трин и *благоприятный* секстиль. Несответствие между числами 12 и 5 влечет за собой это

противоречие. Между тем далее в правильном порядке следуют вредоносная оппозиция и благоприятный секстиль, которому затем противостоит первая вредоносная оппозиция. Через эту противоположную тенденцию оправдываются слова Мани о знаках зодиака: «Все они враги и противники друг другу» (Kephalaia, s. 167, 14–15).

Во втором месте в *Главах* (Кар. LXVIII, s. 168, 17 до 169, 8) Мани использовал систему, в которой мир разрезан на четыре части. К тому же части света представляются как два лежащих друг против друга треугольника. С помощью тригонального членения знаки зодиака располагаются следующим образом:

- | | | |
|----------------|-------------------------|------------------|
| 1. Треугольник | Овен, Лев, Стрелец | северо-западный |
| 2. Треугольник | Телец, Дева, Козерог | юго-восточный |
| 3. Треугольник | Близнецы, Весы, Водолей | северо-восточный |
| 4. Треугольник | Рак, Скорпион, Рыбы | юго-западный |

Затем в *Главах* следует отрывок, в котором Мани дает различные неблагоприятные прогнозы (Kephalaia, s. 168, 26ff.). Однако здесь пространственная система странным образом превращается во временную, «тригоны в отношении своих несчастливых предзнаменований воздействуют во времени» (Штегеманн). Вероятно, это воздействие затрагивает всю землю.

В астрологической литературе приводятся списки знаков зодиака с неблагоприятными прогнозами. Похоже, что Мани переработал один из таких списков в тригоны и добавил к пространственной системе временную — «что не совсем логично» (Штегеманн).

Неточность, которую мы наблюдали в области астрологии, всплывает и в летоисчислении Мани, где он несколько изменяет схему. Хеннинг, выяснивший эту связь, совершенно справедливо замечает: «Все же Мани не следует порицать за эту маленькую фальсификацию; он оставался чуждым науке своего времени и вообще научному мышлению ... он вовсе не хотел быть ученым, и вообще никем, кроме апостола».

Мани пытался приблизить свою религию к христианству, как он делал это в отношении к религиям буддистов и зороастрийцев. Следует, однако, подчеркнуть, что в каждом случае под понятием соответствующей религии он имел в виду особый тип. Для него буддизм — это буддизм махаяны, зороастризм — религия мидийских магов, то есть зерванизм, а христианство — гностицизм, представленный прежде всего Маркионом и Вардесаном. Христианская интерпретация его проповеди была рассчитана на запад, а буддийская — на восток. Посередине между двумя этими направлениями миссионерской деятельности лежит иранское государство, для которого предназначался «зороастрийский» вариант его системы (ср. также Фуше). Теперь следует установить различия между тремя этими формами. В то время как буддийские и христианские элементы религии Мани оказываются «добавками», которые можно без труда отделить, не нанеся никакого ущерба самой системе, та же операция не может быть применена к иранскому элементу, так как он является для этой системы конститутивным членом. Если его изъять, от спекулятивных построений Мани, собственно говоря, ни-

чего не останется. Структура, лежащая в основе манихейской религии, как мы установили, является, по сути, иранской, а именно зерванитской в гностической интерпретации. Мани рассматривал Будду, Заратуштру и Иисуса как своих предшественников (аль-Бируни, Хронология, ed. Sachau, s. 207, 15–17). Однако среди этих предшественников в действительности лишь основатель иранской религии может по праву занимать свое место в качестве представителя иранского духа. Двое других, по всей видимости, были выбраны больше из тактических соображений. С Заратуштрой — историческая личность которого была для Мани совершенно чуждой — его связывает и абсолютно особая черта его благочестия, а именно спиритуализация религии, в которой он был воспитан, склонность к абстрактным понятиям, рассматривавшимся как божества, которые, однако, все время находятся в некоей сфере между абстрактным и конкретным. И в этом случае также оказывается вполне возможно определить историческую основу, на которую опирался Мани (наряду с мандеизмом, в котором присутствует та же тенденция), так как мы знаем, что в иудео-иранском гностицизме, распространенном в северо-западном Иране и северной Месопотамии, нам встречается большое число выражений и оборотов, которые обнаруживаются еще лишь в мандеизме и манихействе. Здесь в особенности следует упомянуть обозначения Бога как «Отца (высшего) Величия» и триадичную временную формулу, говорящую о прошлом, настоящем и будущем (ср. выше с. 41, 96, 105).

Глава V

МАНИХЕЙСКОЕ ПИСЬМО И ЛИТЕРАТУРА

1. Манихейское письмо и язык Мани

Акты Архелая, христианские клеветнические измышления о Мани, которые тем не менее содержат довольно много аутентичных материалов (ср. выше с. 61), изображают Мани несущим в левой руке (sub sinistra ala) вавилонскую книгу (Babylonicum librum, XIV 3).

Эта картина из жизни основателя вполне характерна; *манихейство было типичной книжной религией*. Откровения, которые Мани получил и переработал во всеохватывающую систему учения, он изложил в ряде трудов. Его церковь впоследствии заботилась о сохранности и защите традиции, берущей свое начало из времен «господина Мани».

Акты Архелая говорят о «вавилонской книге». Название «вавилонская» указывает на Нижнюю Месопотамию, где Мани вырос, и Мани сам сообщает о себе, что он вышел именно из этой земли. «Благодарный я

ученик, происходящий из земли Вавилона» (M 4 = NR II, s. 51).

Итак, Мани называет себя вавилонянином; книгу, которую он несет, называют вавилонской. Это означает, что письмо и язык этой книги были арамейскими, точнее говоря, восточно-арамейскими, и были близко родственны эдесскому сирийскому, литературному языку, разработанному в Эдессе. Письмо, которое Мани изобрел сам и использовал и которое употреблялось в восточных церковных провинциях вплоть до Туркестана, является типом алфавита, близким шрифту, разработанному в Эдессе. Однако еще более манихейское письмо сходно с мандейским шрифтом в его древнейшем варианте, еще один знак тесных исторических связей между религией Мани и мандейской баптистской религией. Примечательно то, что Мани *не* использовал два типа арамейского алфавита, употреблявшиеся в канцеляриях парфянских и сасанидских царей (соответственно, персидских князей) и на их монетах.

Но так как Мани перенял и переработал применительно к своим целям определенную систему письма, следует предположить, что этот алфавит был общеупотребителен именно на его родине в южной Вавилонии и потому показался ему наиболее удобным для распространения его откровений. Язык, который использовал Мани, мы можем назвать восточно-арамейским. Он представляет собой тип, тождественный эдесскому сирийскому или, по крайней мере, очень близкий к нему. Мы прекрасно понимаем, что Мани, который, очевидно, хотел прийти на смену Вардесану, великому осно-

вателю религии в Месопотамии, прибег к тому же языку, которому тот своими писаниями снискал столь широкую известность. Сохранившиеся у Феодора бар Конай отрывки манихейского стихотворения, которые, по всей вероятности, принадлежат самому Мани, написаны на эдесском диалекте. То же справедливо в отношении небольшого количества фрагментов манихейской литературы, обнаруженных в Египте. Правда, о них мы не знаем, ни когда, ни кем они были написаны. Однако письмо и содержание однозначно свидетельствуют об их принадлежности манихейству. Здесь мы встречаем некоторые незначительные отклонения от правильного эдесского сирийского. Но наши знания о раннем эдесском языке не очень обширны, и поэтому вполне можно утверждать, что засвидетельствованный в манихейских фрагментах язык почти тождествен классическому сирийскому языку, разработанному в Эдессе.

Также обращает на себя внимание то, что арамейский язык, употреблявшийся Мани и его учениками, не был диалектом, на котором говорили в землях Вавилонии, то есть, что он не идентичен ни северо-вавилонскому диалекту, использованному в вавилонском Талмуде, ни южно-вавилонскому диалекту, на котором создавались мандейские произведения. Это дает пищу к размышлениям; ибо тут, вероятно, лежит осознанный разрыв Мани с его окружением. Вряд ли можно сомневаться, что выбор сирийского эдесского средством общения для основателя новой религии был продиктован тем, что в качестве языка-посредника Мани требовал-

ся такой язык, который был бы уже распространен на как можно более обширной территории. Так как греческий для Мани как для восточного человека не принимался в расчет (греческий был для него совершенно чуждым языком, Acta Arch. XL 5), для его целей не подходил никакой другой язык, кроме эдесского сирийского, который к тому времени уже нашел многостороннее применение в качестве литературного и церковного языка как в сасанидском государстве, так и в восточных частях римской империи (ср. выше с. 17–18). Обдуманый и умелый подход Мани как миссионера и пропагандиста не в последнюю очередь проявляется и в выборе языка для своих сочинений.

2. Канон

Итак, Мани писал на сирийском языке алфавитом, использовавшимся в южной Вавилонии в III в. н. э. Существует только *одно* произведение, написанное на другом языке, а особые обстоятельства, сопровождавшие его написание и посвящение, делают это отклонение легко объяснимым.

а) Это именно та книга, которая носит название *Шапуракан* и которую Мани, согласно аль-Бируни (ed. Sachau, s. 207, 14), посвятил Царю Царей Шапуру I. Это первое произведение основателя религии, в котором он излагает свое учение, заключало в себе среди прочего прежде всего эсхатологическое содержание. Об этом свидетельствуют обнаруженные средне-персидские фрагменты. В книге также была, как мы знаем опять-

таки благодаря аль-Бируни (ed. Sachau, s. 208, 8), глава «Пришествие Посланника», в которой рассказывается, как небесный посланник в различных воплощениях снисходил на землю, и которая называет Будду, Заратуштру и Иисуса в качестве предшественников Мани. Здесь мы находим автобиографическую заметку самого Мани о времени и месте своего рождения (ed. Sachau, s. 118, 14–17, ср. выше с. 45).

Причина того, что *Шапуракан* был написан на средне-персидском языке, вполне возможно, лежала в том, что гибкий политик от религии хотел преподнести своему новому повелителю сочинение, созданное на новом государственном языке, диалекте сасанидской династии, чтобы привлечь его к своему учению.

б) Из произведений, написанных на сирийском языке, при перечислении канонических трудов Мани следует в первую очередь упомянуть *Живое Евангелие* или *Великое Евангелие*. Однако различных фрагментов из турфанских находок недостаточно, чтобы мы могли составить ясное представление о содержании этого произведения. Эту книгу хотели — что, впрочем, является абсолютно ложным предположением — отождествить со столь часто упоминавшимся в иранской области *Ардахангом*. *Евангелие Мани* было разделено по количеству букв сирийского алфавита на 22 главы. Это подтверждается коротким отрывком из Турфана (М 17). В этом сочинении Мани объявляет себя Параклетом, появление которого было возведено Иисусом, и «Печатью Пророков». Предполагали, что в этом *Евангелии* Мани уподобляет свое учение *Евангелию Иисуса*, чтобы пре-

взойти канонические *Евангелия* христиан. Однако, вероятно, он имел в виду лишь одно христианское *Евангелие*, гармонию *Евангелий*, составленную Татианом и игравшую ко времени жизни Мани доминирующую роль в сирязычном христианстве.

в) Другое сочинение называется *Сокровище жизни*, название, напоминающее о мандейской книге *Гинза* (Ginzā), *Сокровище*. Может быть, в этом следует усматривать свидетельство исторических связей. Один фрагмент из этого сочинения приведен аль-Бируни в его труде об Индии и говорит о состоянии, в котором пребывают обитатели царства света (аль-Бируни, India, ed. Sachau, s. 19, 2–9). Другие, довольно обширные фрагменты мы находим у Августина (De natura boni, 44) и у Еводия (De Fide contra Manich. 14 по 16). Здесь изображается уже известная нам сцена «соблазнения архонтов». *Сокровище жизни* включало в себя по меньшей мере семь книг и было посвящено манихейской антропологии и психологии, где Мани подробнее излагал свое понимание человека как микрокосма.

г) Четвертое каноническое произведение упоминается под названием *Прагматейя*. Предполагалось, что это название появилось в результате заимствования из греческого в сирийский язык. Вероятно, его содержание носило практико-этический характер. Однако так как до сих пор, к сожалению, не обнаружено ни одного фрагмента, цитаты или оглавления, пока что о содержании этого сочинения нельзя сказать ничего определенного, кроме разве что того, что оно в любом случае не имеет ничего общего с текстом произведения *Главы*.

д) *Книга мистерий* насчитывает 18 глав и содержит полемику, направленную против последователей Вардесана. Никаких отрывков из этой книги также не было обнаружено, а приведенные в *Фихристе* (ed. Fluegel, s. 336, 8ff.) наименования глав предоставляют нам крайне скудные сведения, кроме данных о том, что в главах 1, 12 и 13 обсуждалось учение вардесанитов. Можно предположить, что это произведение должно было представлять собой антитезу одному из бывших у вардесанитов в обращении труду под названием *Книга мистерий*.

е) О сочинении, носящем название *Книга о гигантах*, мы, напротив, осведомлены достаточно хорошо благодаря многочисленным фрагментам из Турфана. Эти фрагменты теперь сведены к единому — хотя и не без лакун — целому. Здесь Мани возвращается к древнему ближневосточному мифу, рассказу о падении ангелов. Однако уже до Мани с этим мифом было связано сказание о жившем после потопа гиганте Охии, который сражался с драконом. В средне-персидских фрагментах противники дракона зовутся Сам и Нариман. Как таковые они хорошо известны в мифологической литературе древнего Ирана. Поэтому вполне можно было бы предположить, что Мани взял чисто иранский материал и совместил его с рассказом о падении ангелов в том виде, в котором этот миф встречается нам в первой *Книге Еноха*. То, что Мани использовал *книги Еноха*, совершенно точно, и не в последнюю очередь об этом свидетельствует то обстоятельство, что Енох упоминается в его *Книге о гигантах*. Между тем вопрос о том, насколько

ко велика зависимость Мани от иранского мифа об убийстве дракона, представляется в ином свете, если мы узнаем, что и в некоторых иранских фрагментах имя Охия и Ахия, имя его брата, встречаются именно в этой форме, только с добавлением, что по-согдийски их имена звучат как Сахм, kavī, и Пат-Сахм. Что касается иранского термина kavī, то теперь мы знаем, что в средне-иранский период он соответствовал сирийскому слову gabbārā (= на иврите gibbōr) и греческому γίγας. Так как согдийско-манихейская традиция, также как и парфянская, переводит так называемую «западную», то есть сирийскую, терминологию, следует вывести естественное заключение, что сам Мани употреблял имена Охия и Ахия и что иранские имена Сам-и Нариман, а также Пат-Сахм не фигурировали в первоначальной, написанной Мани на сирийском языке версии *Книги о гигантах*. Его ученики, перенявшие введенный им самим обычай переводить каждое слово, каждое выражение и каждое имя, скорее всего, сочли целесообразным заменить Охия и т. д. на Сам и т. д.

И все же определенные обстоятельства свидетельствуют против этого взгляда, который сам по себе выглядит вполне приемлемым. Один раз Сам встречается нам еще до времени Мани в мандейской литературе, и затем Сам-и Нариман занимает в действительности в большом Апокалипсисе (R. G., 18-я Книга) место среди иранских легендарных царей. Там он зовется Пашм Нариман, что, по всей видимости, следует объяснять через согдийскую форму имени Пат-Сахм. И правда,

поразительно то, что появляющиеся в этом мандейском Апокалипсисе иранские имена по большей части сильно отклоняются от употреблявшихся в сасанидском Иране средне-персидских форм. Наряду с другими примечательными деталями в этом Апокалипсисе благодаря появлению Сам-и Наримана становится очевидным, что иранская, эпико-мифологическая традиция включается в семитскую историческую традицию. То, что Мани — уже хотя бы по причине своего парфянского происхождения и своего мандейского воспитания — пошел дальше по этому пути, представляется очевидным. Также и в сирийской литературе мы встречаемся с историческими представлениями чрезвычайно синкретического вида. Само по себе было бы весьма странно, если бы мы не встретили этого синкретического, ирано-семитского рассмотрения истории и у Мани с его «осознанным» синкретизмом. В действительности нет ничего естественнее того, что он попытался сплавить иранскую, мифологически-историческую традицию с сиро-христианскими историческими воззрениями. Если наше мнение справедливо, тем самым *Книга о гигантах* свободно вписывалась бы в довольно широкий идейно-исторический контекст. Тогда Сам-и Наримана и прочих героев иранских сказаний можно было бы найти уже в первоначальной редакции этого сочинения — но вместе с такими образами, как Охия и Ахия. Возможно, что Мани сам в начале книги объявил эти фигуры идентичными соответствующим иранским персонажам и что в согдийской версии мы встречаем интерпретацию, подчеркивающую это отношение. В ка-

честве параллели следует указать только на Псевдоклементины (Recogn. IV 27ff.), где Нимрод отождествляется с Зороастром и упоминается то как Зороастр, то как Нимрод, то как Нинус.

г) Теперь из манихейского канона нам остается рассмотреть еще лишь собрание Писем. Они дошли до нас на коптском языке. Так как эти письма — скоро уже 30 лет — как еще не изданы и даже будто бы большей частью утеряны, из них мы, собственно говоря, знаем только заглавия и вступления. Одно из них, например, начинается такими словами: «Мани живой, апостол Иисуса Христа, и Кустай, [апостол (?)], и все прочие братья, которые со мной, Сисиннию». Здесь мы видим, что Мани — совершенно как Павел — сознает свойственный ему авторитет. Сисинния, которому адресовано это письмо, мы знаем из других источников как непосредственного преемника Мани. (Ср. выше с. 46 и ниже с. 126.)

Два письма на коптском языке, содержание которых нам известно, носят характер не ученых трактатов, а настоящих писем, в которых обсуждаются личные дела. В этих письмах Мани выступает в качестве основателя тщательно продуманной религиозной организации и вдохновителя ее пропаганды, которую к тому же он столь великолепно организовал. Впрочем, насколько мы можем судить по доступному нам на данный момент материалу, Мани предлагал для обсуждения также и определенные пункты учения и организационные проблемы, да и вообще различные вопросы, приблизительно так же, как это делал апостол Павел в своих посланиях. Точно так же, как Павел, Мани говорит как глава

церкви и блюститель душ. Поэтому можно предположить, что письма Мани должны были представлять собой осознанное подражание посланиям Павла. Как и послания апостола, так и письма Мани одновременно являются учеными трактатами, практическими наставлениями и личными письмами. Таким образом, их следует причислять к литературной категории, которую называют именно «посланиями», статьями в форме писем, хотя вместе с тем и настоящими письмами в том смысле, что они написаны по определенному, достаточно случайному поводу. Хотя, вероятно, сначала не было намерения распространять их как книги, все же Мани еще при жизни позволил рассылать их в качестве своих литературных произведений. Подробный список посланий Мани содержится в *Фихристе*.

3. Неканоническая литература

На этом мы оставляем канон и переходим к другим важнейшим произведениям, среди которых мы не можем не вспомнить *Житие Мани*, которое когда-то, по всей видимости, было широко распространено на многих языках. Из этого жизнеописания были обнаружены многочисленные фрагменты, вошедшие в другие произведения. Хотя этот фрагментарный характер не позволяет нам реконструировать жизнь Мани по всем пунктам, *Житие* все же предоставляет нам очень хорошую картину начала и конца его проповеднической и организаторской деятельности. Для реконструкции мы прежде всего располагаем определенными частями *Фих-*

риста, кроме того, тремя турфанскими фрагментами и, наконец, различными текстами из коптской Манихейи. *Житие*, по всей видимости, имело ярко выраженный легендарный характер. Это была биография обычного агиографического типа в том виде, в каком он сначала появляется в эллинистическую эпоху, а затем заимствуется как христианами, так и манихеями, чтобы в конце концов проникнуть и в ислам. Определенный прообраз обнаруживается уже в ветхозаветных *Книгах Пророков*, хотя великолепные параллели предоставляет и буддийская литература. Вероятно, эллинистическая христианская агиография стоит в генетической связи с обоими прототипами. Если пристальнее рассматривать биографический материал о жизни Мани, которым мы располагаем, сразу же обнаруживается, что он, с чисто литературной точки зрения, во многом согласуется с эллинистическими и христианскими биографиями соответствующих героев. И правда, мы находим то же самое смещение автобиографии и рассказов очевидцев, то же подчеркивание чудесного рождения и назидательной чудесной развязки, те же описания миссионерских путешествий в дальние страны, те же встречи с могущественными властителями, те же рассказы о чудесах, те же поучительные речи, то же свободное нагромождение эпизодов, так называемый праксейс.

В тесной связи с Мани находится и значительное произведение, сохранившееся на коптском языке и носящее в греческом переводе название *Главы*. К сожалению, до сих пор издана только первая половина (а также переведена часть второй половины). Это сочинение

когда-то обладало значительным объемом, вероятно, более чем 520 страниц, которые были разделены на множество «глав» (Kephalaia). Главы притязают на то, что они сообщают учение, толкования и откровения самого основателя, а Мани часто изображается говорящим в кругу учеников. Его ученики задают ему вопросы, на которые он отвечает, или он сам по своей инициативе просвещает своих учеников относительно некоторых проблем своего учения. Впрочем, эти обращенные к последователям книжные рассуждения, которые находят свои соответствия в коптской гностической литературе, не обладают никакой четкой диспозицией, а наоборот, располагаются довольно несистематично. Доктрина излагается необычайно широко и велеречиво, и все же с соблюдением определенных мнемотехнических правил, чтобы легче запечатлеть выученное в памяти. То, что это произведение воспроизводит аутентичную доктрину Учителя, не подлежит сомнению, однако остается весьма неопределенным, насколько в действительности оно представляет собой его доподлинные слова.

Замечательно то, что ученики Мани здесь изображаются в качестве ограниченного, замкнутого круга, наподобие апостолов Иисуса в *Евангелиях*. Мы не можем не сравнивать Мани, поучающего в кругу своих учеников, с Иисусом, обращающимся к апостолам с Нагорной проповедью (Мат. 5, 1–2). В обоих случаях исторические рамки не имеют исторического значения, а добавлены «автором». Очевидно, что образцом для редактора *Глав* должен был быть Иисус.

Из большого количества манихейских сочинений периода после смерти Мани в первую очередь стоит упомянуть рассказ о жизни и деяниях его ближайших учеников. В особенности это относится к ближайшим сподвижникам Мани: Мар Аммо, Адаю, Фоме, Иннаю и Сисиннию. К сожалению, коптские тексты и фрагменты из Турфана, посвященные историческим событиям, до сих пор опубликованы только в малой своей части. И все же, дополненные арабскими заметками, эти разбросанные по разным текстам свидетельства предоставляют нам в высшей степени ценную информацию об истории манихейской церкви на территории, простирающейся от Египта до Центральной Азии. Из сохранившихся текстов можно без сомнений заключить, что изложение совершенно не носило сухого исторического характера, а уделяло основное внимание исторической легенде и назидательным нравоучениям. В этом отношении мы можем сослаться на рассказы о Мар Аммо (M2 и T II D 177). В целом, очевидно, в этих рассказах подробно описывалась миссионерская деятельность главных апостолов Мани.

4. Исповедальные формулы

В особенности важными для понимания внутренней жизни манихейских общин являются писания, предназначенные для литургического исполнения, которые дошли до нас в довольно большом количестве. Это частью исповедальные формулы, частью псалмы.

Из исповедальных формул относительно большого размера мы располагаем, во-первых, переведенным с

согдийского на тюркский *Хвастванефт*, во-вторых, китайской исповедальной молитвой и, в-третьих, согдийским исповедальным сборником.

Хвастванефт, который представляет собой исповедальную формулу для мирян, включает в себя, кроме утерянного вступления, 15 отрывков. Там перечислены как противоречащие учению действия, так и моральные проступки, и после каждого такого каталога пороков формула приводит одно и то же постоянно повторяющееся выражение: *man āstār hirzā* = отпусти мои грехи!

Эта исповедальная формула без изменений была заимствована из парфянских текстов сагдигийской версией и точно в таком же виде встречается нам в тюркском переводе. Уже это обстоятельство указывает на чисто литургическое использование. В *Хвастванефте* упоминается наименование человека, произносящего исповедальную формулу. Это некий Раймастфразенд, которого мы можем как из-за его наименования («опьяненный сознанием»), так и из-за упоминаний его в еще одном тексте как «божественного Раймастфразенда, учителя» считать высшим духовным лицом (M 481 Kolophon). Согдийское название хвештар, которое он носит в этом тексте, доказывает, что он предводительствовал «избранными» и, вероятно, был священником. Из этих обстоятельств вытекает естественный вывод, что исповедальную формулу мирянам зачитывал духовник и что она соответственно не произносилась ими самими.

Между тем китайская исповедальная молитва, которую должны были произносить избранные вместе со

слушателями на закате солнца, показывает, что исповедь также могла быть и совместной.

Удивительно, что *Хвастванефт* в том, что касается догматических разногласий, столь явственно обращается против зерванитской формы иранской религии. Если, например, кто-нибудь говорит, что Ормазд и Ахриман суть братья, или что Бог сотворил все благое и все злое, или что только Бог дарует жизнь и смерть, то просят о прощении этих «чрезвычайно богохульных деяний», как говорится в формуле (I С4). Все это относится именно к зерванитским представлениям, которые, таким образом, отвергаются в самой резкой форме.

Исповедальная формула, предназначенная исключительно для избранных, представлена в согдийской редакции: это так называемая «манихейская книга молитв и исповедей». Был ли предназначен этот сборник, как и *Хвастванефт*, для прочтения на ежегодном «празднестве Бема», не вполне ясно, но очень вероятно. В согдийский текст включены цитаты из сочинений Мани на средне-парфянском языке с выражением: «Как он говорит (учит, приказывает)» или «Как он говорит в писании», и можно вспомнить о том, что в зороастрийских текстах на пехлеви часто появляется формула: *šigōn gōwēt*, «Как она (*Авеста*) говорит».

5. Псалмы

Благодаря большим сборникам псалмов, сохранившимся до наших дней, мы имеем возможность позна-

комиться также с манихейской набожностью, почувствовать то, что воодушевляло приверженцев Мани, и тем самым лучше понять успехи манихейства. В этих произведениях перед нами предстает ярко выраженная *гностицистическая* позиция. Одновременно мы можем утверждать, что разграничительная линия, отделяющая западное манихейство от восточного, проявляется и в религиозной лирике: в то время как христианский уклон лишь едва заметен в иранских и тюркских (а также китайских) текстах, один выдающийся знаток раннехристианской культовой лирики, если отвлечься от роли, которую играет в догматике сама фигура Иисуса, имел полное право сказать, что при чтении коптских манихейских псалмов нередко возникает впечатление, будто перед ним лежат тексты, происходящие из христианской ортодоксальной церкви, пока этой иллюзии не положит конец случайное упоминание имени Мани (Баумштарк).

Если мы ближе рассмотрим представленные в манихейской культовой лирике литературные категории, мы сразу же обнаружим, что доминирующее место занимает гимн. Однако эти гимны совершенно разного рода. Мы встречаем гимны, обращенные к различным божествам манихейского пантеона, как к Высшему Богу, который в восточной традиции носит имя Зерван, к богине утренней зари Бам, к богу солнца Миръязду, Третьему Посланнику, на Востоке называемому Наресафъязд, «Душе Живой», grīv živandag, Иисусу и Мани. Оба последних обладают божественным статусом и достоинством, так как они являются инкарнациями Третье-

го Посланника, небесного Великого Нуса (Вахман или Манвахмед вазург).

Но у нас есть и гимны, воспевающие различные фазы космогонического процесса или же прославляющие труд освобождения, например, рождение и миссия Первочеловека. Наконец, есть также гимны, адресованные апостолам, Мани или учителям общины, например, знаменитому Мар Закко.

Литературная форма сильно варьирует в разных видах гимнов. Чтобы получить ясное представление об этих формах, мы должны ближе рассмотреть имеющийся материал псалмов. Во-первых, у нас есть псалмы, которые четко опознаются как переводы с сирийского. Однако мы находим и такие, которые представлены и сочинены на одном из восточных языков — иранском, тюркском или китайском. В-третьих, с другой стороны, мы встречаем также псалмы, которые в оригинале представляют собой религиозные сочинения на одном из западных языков — греческом, латинском или коптском.

В материалах как иранских, так и коптских текстов мы также обнаруживаем гимны, переведенные с сирийского. Дело в том, что с помощью различных критериев среди иранских текстов можно установить переводной характер определенных стихотворений. В некоторых случаях большой важностью обладает внешний вид: гимны, не устроенные по алфавитному принципу или не написанные акростихом, подпадают под подозрение уже по одной этой причине. Далее, мы наталкиваемся на различные сириазмы, среди прочего так называемые

«сопереводы», когда, например, псалом переносит смерть Мани на 14 Михр, что должно соответствовать 14 Нисану. В этом случае сирийский месяц Нисан превратили в иранский месяц Михр, хотя это совершенно неверно, если рассматривать соотношение сирийского и иранского календаря. Однако в особенности бросается в глаза, когда гимн — китайский гимн Иисусу — содержит 22 призыва — ровно столько же, сколько букв в сирийском алфавите, однако не следует последовательности букв манихейского алфавита. Из этого следует, что этот текст, конечно, переведен с сирийского на средне-парфянский и в оригинале был расположен в алфавитном порядке. К этому можно добавить переводческие ошибки, например, когда сирийское слово *ḥayūē* = «жизнь», *pluralia tantum*, переводится множественным числом слова «живой». Таким образом, мы получаем вместо «Матери Жизни» (*'emmā d' ḥayūē* по-сирийски) «Мать Живых» (*mādar ē zīndagān* или *zīndagān mādar*), или вместо сирийского *'ar'ā d' ḥayūē*, «царство жизни», выражение «царство живых» (*šahr ē zīndagān*). Между тем эти последние ошибки настолько укоренились, что они недопустимы в качестве критериев. Различные среднеперсидские гимны производят впечатление, что они — если не переведены напрямую с сирийского — то составлены по употребительной в арамеязычной Месопотамии схеме. Это в особенности относится к гимнам, обращенным к Иисусу. Один такой гимн мы приведем здесь в качестве образца:

I. [Мы стоим (?)] все в одном убеждении.

И мы хотим протянуть руку, взывая,

и направить взор на этот Твой облик.

И мы хотим открыть рот, чтобы воззвать к Тебе,
и приготовить язык к хвале.

Тебя призываем мы, Тебя, который есть вся жизнь,
Тебя восхваляем мы, Иисус светозарный!

Новый Эон!

Ты есть, Ты есть исполняющий истинное [Бог],
[благородный] врач, любимый сын, возлюбленный Я (?).

II. Приди с благом, освобожденный правитель!

Приди с помощью, благой дух, апостол с миром!

Помощник слабых и победитель захватчиков!

Приди с благом, новый правитель!

Приди с благом, освободитель связанных и врач

раненых!

Приди с благом, пробуждающий спящих и тревожащий
сонных! Ты, который поднимает мертвых.

Приди с благом, сильный Бог и целительный голос!

Приди с благом, истинное слово, великое светило

и большой свет.

Приди с благом, новый властитель и новый день!

Приди с благом, дар благих, благословение слабых

и моление исцеляющих!

Приди с благом, любвеобильный отец и благотворный
судья тех, кто нашел в Тебе свое убежище!

Приди с благом, Отец, Ты, который есть наша сильная
опора и крепкое доверие!

Приди с благом, [победитель (?)] нападающих [...?...].

III. Теперь, [..... ?] поступающий во благо, пусть
будет над нами [мир (?)]!

И сжался над нами и люби нас, Благодетель, Ты,
который весь Свет!
И не причисляй нас к зачинщикам беспорядка (?)!
Спаси тех, кто нашел свое убежище и сжался над нами!
О Любимейший и Любвеобильный!

IV. Мы узрели Тебя, новый Эон
и мы пали к Твоим ногам, Ты, который весь Любовь.
Опьяненные радостью, мы видели Тебя, любвеобильный
Господь.

И мы объявляем себя сторонниками Твоего имени,
«М» и «С» (Мессия).

Отдели нас из среды грешников
и освободи нас из середины захватчиков!
О Господи, мы Твоя собственность, сжался над нами!
Скорее спеши сюда и победи грешников!
Ибо они стали высокомерны и говорили так:
«Это мы! И нет никого, кто бы сравнился с нами!»
Так будь могуч и низвергни захватчиков [.....]
и [врагов (?)]!

Неблагодарного (?), который [.....]

V. [Мы восхваляем Твое] имя, которое все свет,
Твое благородное величие, которое все свобода.
Хвала Твоему имени, отец!
И честь Твоему величию!
Да будет так отныне и вовеки!

(М 28 II, Mir M II s. 21 [312] – 25 [316])

Если рассматривать структуру и содержание этого гимна с аналитической точки зрения, можно приблизительно разложить его на следующие части:

I. Введение, включающее призыв общины, обращенный к самой себе, восхвалять и молить Бога. Употребленная форма — 1-е лицо мн. ч. Введение с помощью добавления определений, относительных предложений, которые связываются с именем Бога, и причастных оборотов переходит к основной части.

II. Затем следует основная часть, состоящая в молитве об эпифании: Приди с благом!

Призываемый, Иисус, описывается с помощью ряда определений и приложений в обычном для гимнов стиле.

В относящихся к Иисусу приложениях следует видеть множество традиционных эпитетов, которые «актуализируют» его для сознания верующих в его ипостаси освободителя. Многие из этих эпитетов принадлежат к общему гностическому фонду: врач, вестник, пробуждающий, слово, сияние, начало эонов и т. д.

III. После этого моления о явлении следует призыв к освобождению и милости. Этот отрывок очень короткий, и с обращением к Божеству переводит нас к следующей части.

IV. Эта часть начинается с утверждения, что молящиеся увидели Божество. Таким образом, эпифания состоялась. За этим следуют новые призывы о помощи против гонителей и об изгнании из среды верующих грешников. Вместе с просьбой о вмешательстве Божества в ветхозаветном стиле приводятся собственные слова высокомерных врагов.

V. Псалом заканчивается восхвалением имени Божества; и выражается желание, чтобы их хвала и их молитвы длились вечно.

По своей структуре, проанализированной выше, этот псалом, так же, как и многие другие, во многом сопоставим с древними месопотамскими псалмами, например, песнями Таммуза; эти соответствия были установлены одним знатоком восточной культовой лирики.

Если мы захотим привести несколько примеров подлинно иранских псалмов, написанных в форме акrostиха, мы можем сначала сослаться на знаменитый так называемый фрагмент о Заратуштре, который 40 лет тому назад находился в центре внимания исследователей манихейства, но значение которого сегодня во многом пересмотрено в сторону понижения его значимости. Для понимания основной гностической догмы о «Спасенном Спасителе» этот отрывок, однако, все еще остается основополагающим. «Заратуштра как отображение апостола, посланного Нусом в мир для освобождения души, беседует со своей душой как представительницей *viva anima* (живой души), иначе говоря: Нус говорит устами Заратуштры душе» (MirM III, s. 27 [872], Anm. 1).

Если хотите, я наставлю вас из свидетельства

прежних отцов.

Спаситель, праведный Заратуштра, когда он говорил

со своей душой:

«Тяжело опьянение, в котором Ты забылась, пробудись
и взгляни на меня!

Благо тебе от царства мира, из которого я послан
ради Тебя».

И она отвечала: «Я, я нежный беспечальный сын

Сраоша,

Я перемешан и вижу горе, выведи меня из объятий
смерти!»

С «благом» спросил ее Заратуштра: «О, первоначальный
голос, мой ли Ты член?»

Сила живых и благо высших миров Тебе из Твоей
родины!

Следуй за мной, сын кротости, возложи на чело венки
света!

Ты сын могучих, Ты, который столь ослаблен, что Ты
вынужден нищенствовать во всех местах.

(М 7, 82–118, MirM III, s. 27/872)

В манихейской лирике встречаются восторженные описания природы, сходные с радостными описаниями наступления весны, представленными новоперсидской поэзией. Из коптских псалмов цитирования заслуживает отрывок так называемого *Псалма Бемы*:

Смотри, все деревья и растения снова обновились.

Смотри, розы далеко вокруг распустили свою красоту,
ибо разорваны узы, что мешали их листьям.

Разорви и ты оковы и узы наших грехов:

Весь воздух сияет, небесная сфера блестит сегодня,
и земля порождает цветы, морские волны спокойны,
ибо мрачная зима, полная грусти, ушла своей дорогой.

Так пусть же и мы ускользнем от болезни зла!

(Psalm-Book, II, s. 8, 14–21)

Здесь мы видим такое же исполненное любви наблюдение природы, которое встречается и в средне-персидском фрагменте. Невольно возникает вопрос, как же это жизнерадостное восприятие природы могло

уживаться с манихейскими взглядами на мир. Решение этой проблемы следует, возможно, видеть в том, что манихейские поэты либо включали в свои собственные стихотворения отрывки утраченной средне-персидской лирики, либо подражали этой лирике. По своей инициативе они, скорее всего, вряд ли бы стали с таким энтузиазмом высказываться о красоте мира, произведения и сатанинских сил. Средне-персидский фрагмент, на который мы только что ссылались, звучит так:

Сияющее солнце и блестящая полная луна,
сияют и блестят со ствола этого дерева.

Сияющие птицы гордо ступают там с радостью,
Голуби и всякие чудесные птицы гордо ступают.

(M 554 Verso, HR II, s. 69)

Этот фрагмент полностью предвосхищает новоперсидские стихотворения с их изображениями сада, *bostān*, с его деревьями и сладкоголосыми птицами, прежде всего соловьем, *bulbul*.

6. Проповедническая литература

Манихеи были превосходными и в высшей степени популярными проповедниками. Среди турфанских находок встречаются также фрагменты жизнеописания Будды, которое под названием «Варлаам и Иоасаф» стало одним из самых читаемых романов в христианском средневековье. В текстах на уйгурском языке выступают формы имени Бодхисаф или Бодхасаф, которые восходят к первоначальной форме Бодхисаттва. В IX столетии

у арабских авторов появляется имя Иудасаф, переходная форма, из которой в конце концов появилась христианская форма Иоасаф. Таким образом, манихеи в своих проповедях использовали Житие Будды в том виде, в котором эта легенда была представлена на начальных этапах своего развития, чтобы донести заимствованные отсюда поучительные примеры, используя их как повод для вставок-размышлений в адресованных мирянам миссионерских выступлениях. При этом, следуя традиции Мани, они нисколько не боялись перенимать довольно грубые или даже тошнотворные мотивы.

В манихейских текстах как на тюркском, так и на иранском языке, кроме того, обнаруживается большое количество рассказов, в основе которых лежат материалы не-манихейского происхождения. Некоторые из них обыгрывают древние фольклорные сюжеты, как, например, тот рассказ, который носит название «Слезы матери». В нем мать говорит: «Я до сих пор не знала, что я убиваю духовного (сына), когда оплакиваю телесного сына. Потому с этой поры я не буду больше плакать, чтобы не убить его» (М 45).

В русской обработке того же самого мотива рассказывается, что мать, дочь которой умерла, плакала три дня и три ночи. На третью ночь во сне она увидела, как ее дочь идет к ней с кружкой в руке. На вопрос матери, что означает кружка, дочь отвечает, что она собрала туда слезы матери, и что она наполнилась до краев. «Не плачь больше, — говорит дочь, — ибо иначе прольются твои слезы, которых слишком много, через край на землю, и мне станет плохо в другом мире. Но сейчас мне хорошо».

Очевидно, что манихейское использование этого мотива тесно связано с зороастрийским отвращением к оплакиванию умерших, которое было широко распространено именно в восточном Иране.

Однако мы встречаем и просто анекдотические и сказочные мотивы, примером может служить известная история о купце, торговавшем жемчугом. Известнейшую редакцию этой истории мы обнаруживаем у арабоязычного писателя иранского происхождения Ибн Мукаффы. Здесь она выглядит следующим образом:

У купца было множество дорогих драгоценных камней. Чтобы вставить их в оправу, он на день нанял одного человека за сто золотых и пошел с ним к своему жилищу. Когда рабочий уселся в доме, там как раз стояла лютня, и рабочий направил на нее свой взор. На вопрос купца, умеет ли он играть на лютне, он ответил: «Да, поистине умею». Ибо он действительно был искусен в этом искусстве. «Так возьми ее», — сказал тот. Тогда он взял ее и искусно играл перед купцом целый день прекрасные мелодии, так что тот оставил открытым свой сундук с драгоценными камнями и от удовольствия только махал в такт рукой и кивал головой. Вечером рабочий сказал ему: «А теперь дай мне мою плату», и, когда тот сказал: «А ты сделал что-либо, чтобы заслужить плату?», он ответил: «Ты же нанял меня, и я сделал то, что ты мне приказал сделать». И так он наседал на него, пока не получил сто золотых без изъятия, в то время как драгоценные камни остались без оправы.

В манихейском согдийском тексте (BSOAS XI, s. 466f.) этот рассказ, очевидно, из весьма популярного

в свое время, превратился в аллегория; ибо манихеи были склонны придавать притчам вид длинных аллегорий.

7. Псалмы Фомы

В коптских *псалмах Фомы*, содержащих многочисленные переработки мандейских текстов, мы находим следующее место, в котором изображается, как силы тьмы подготавливают свое нападение на мир света. Внимание мира света обращено на предводителя злого воинства:

Один из сынов света
взглянул с вышины и увидел его.
Он сказал своим братьям, «богатствам» (= Утрам):
«О, братья мои, сыны света,
в которых нет ни ущерба, ни уменьшения.
Я взглянул в глубину,
я видел злого, сына зла.
Я видел злого, сына зла,
желающего начать войну.
Я видел пять его товарищей
и двенадцать его слуг.
Я видел разбитый шатер,
огонь разожжен в его середине...
Я видел их ужасное оружие,
готовое вести войну...
Тот, кто мал среди тех в вышине выступил вперед,
он вооружился и препоясался.
Он побежал и бросился в глубину,
он побежал, он вошел в ее середину, чтобы вести

войну с ними.

Он смутил сына зла

и его шесть товарищей и двенадцать слуг.

(Psalm-Book, II, s. 204, 7–19, 23–29)

Мандейская основа этого описания выявляется не только из формальных литературных фактов — например, мы обнаруживаем выражение «богатство», что соответствует мандейскому термину Утро, обозначающему небесное сияющее существо, далее так называемое «сцепление», которое столь характерно для мандейской поэзии и которое проявляется здесь в особенности в строчках 11–13, 24–26, но вытекает и из содержательных критериев. Так, мандейская окраска описания становится совершенно очевидна, если мы приведем для сравнения отрывок из *Гинзы*:

Когда я пребывал в доме жизни,

увидел я мятежника,

увидел врата тьмы,

увидел глубину, всю тьму,

увидел губителя

и господина темного обиталища,

увидел поля,

погребенные во тьме,

увидел врата пламени,

как они горели и пылали...

Я увидел злых мятежников,

как они были облачены оружием зла,

облачены оружием зла

и замышляют злое против страны света.

(Ginzā, s. 70, 32–71, 32)

«Мятежники» — это обозначение злых существ, которое часто встречается и в манихейской литературе. С другой стороны, в мандейских текстах мы часто обнаруживаем такие выражения, как товарищи, помощники и слуги, а также препоясывание. То, что спаситель, прежде чем броситься в глубину, чтобы начать битву с предводителем злых сил, вооружается и препоясывается, является чертой, проявляющейся как в манихейских, так и в мандейских текстах (ср., например, *Ginzā*, s. 295, 17).

Глава VI

ЦЕРКОВНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И КУЛЬТ

1. Церковная организация

Буддизм часто характеризовали как религию монахов. Ядро буддийской общины действительно составляют монахи. Будда, учение и монашество суть троица, на которой строится все остальное. Миряне являются лишь поддерживающим элементом, они существуют в первую очередь для того, чтобы защищать и кормить монахов. Требования, которые предъявляются к монахам, принципиально отличаются от заповедей, которым должны следовать миряне. Мы, естественным образом, сталкиваемся с двумя типами религии. Поэтому неоднократно совершались попытки определить буддизм с религиозно-социологической точки зрения как «двойственную религию». Это определение приложимо и к манихейству (Штрём), и мы в любом случае вынуждены признать, что его организация соответствует буддийской.

Вполне возможно, что Мани совершенно осознанно подражал буддизму в организации своей церкви. По всей видимости, следовало бы говорить скорее о «двойственной организации», чем о «двойственной религии». Ибо религия остается одной и той же, однако ее последователи организованы в две различные группы и, вследствие этого разделения, выполняют совершенно разные обязанности. Как Будда разделил своих последователей на монахов и мирян, так и Мани разделил своих приверженцев на *избранных* и *слушателей*, или, может быть, лучше сказать, *праведников* и *слушателей*, так как на обоих языках, которыми пользовался основатель, употребляемые им слова носят именно такое значение: сирийский: *zadaiqīn* и *šāmō'in*; средне-персидский: *ardāvān* и *niyōšagān*. На христианском Западе между тем употреблялись имена «избранные» и «слушатели» или, следуя христианскому словоупотреблению, «верные» и «новообращенные».

Образ жизни двух этих групп верующих радикально различался, и требования, предъявляемые им, были не одинаковы.

Все, что манихейская этика предписывает адептам Мани, может быть сведено к трем известным печатям, которые упоминает Августин в своем сочинении «О нравах манихеев», гл. 10: «печать уст, печать рук и печать груди». Эти три «печати» выступают в качестве названий довольно обширного поля значений; ибо под *os* понимаются все пять грехов, под *manus* все поступки, под *sinus* все выражения сексуального влечения (*omnis libido seminalis*).

Первая «печать» включает также чистоту в мыслях и речах, к чему прежде всего относится воздержание от любых высказываний, которые могли бы расцениваться манихейским учением как богохульство. Однако эта заповедь также неограниченно распространяется на все, чем наслаждается рот. Следовало воздерживаться от всего того, что могло бы усилить плотские влечения тела. В особенности эта «печать» касается плотских наслаждений; ибо плоть происходит от князей тьмы. Поэтому манихеи должны были жить плодами поля и сада, в особенности дынями, цвет и запах которых свидетельствует об их происхождении из мира света. Высоко ценилось также масло. Из напитков в первую очередь приветствовались фруктовые соки. Следовало избегать больших количеств воды, ибо вода есть принадлежащая *hyle*, материальная субстанция.

Вторая «печать» означает прежде всего запрет любого действия, которое может принести вред жизни зверей и растений. Манихеи не могли вырывать с корнем растения и умерщвлять животных. Кроме того, под эту печать подпадают также все действия, которые служат помехой победе света, если они еще не охвачены двумя другими печатями. Весьма примечательно, что, по манихейским представлениям, те, кто грешат против этого запрета, несут такое наказание, которое соответствует преступному деянию. Тот, кто скашивает всходы, возродится в виде колоса, кто убивает мышь, станет в будущей жизни мышью и т. д.

И, наконец, третья «печать» предписывает манихеям абсолютное половое воздержание, а также запрет

брака. Уже сексуальное влечение само по себе является как плотское чувство чем-то дурным, однако размножение считается еще худшим проступком, ибо из-за него замедляется воссоединение частиц света.

Из-за их строгости эти заповеди могли соблюдаться только «избранными». Как мы видели, «избранные» также единственные, кого называют «праведниками». Они посвящали себя исключительно жизни, направленной на спасение их душ, они трудились ради воссоединения частиц света с миром света. И напротив, слушатели совершали все действия, запретные для избранных, но в действительности необходимые для поддержания жизни. Таким образом, обязанностью слушателей было обеспечить избранных всеми необходимыми средствами к жизни.

Если «избранные» пользовались этой пищей, они открыто объявляли, что на них самих нет вины. *Акты Архелая*, гл. 10, сообщают формулу, которой пользовались, когда ели хлеб:

Я не скосил тебя, не смолол тебя, не месил тебя,
не клал в печь,
но другой сделал это и принес тебя мне.
Я ем тебя без вины.

Затем он говорит новообращенному, который принес ему хлеб: «Я помолился за тебя», после чего тот удаляется.

Это последнее замечание, по которому избранный оказывается в той или иной степени лжецом, возможно, следует приписать христианской полемике. Напротив, объявление избранным своей невинности могло

быть связано с просьбой за услужливого слушателя, которую автор *Акты Архелая* намеренно опустил.

Само собой разумеется, что манихейские слушатели вели обычную, обывательскую жизнь, это засвидетельствовано и в источниках. По всей видимости, им не были запрещены даже плотские удовольствия. Однако для них предписывался один особый постный день в неделю — воскресенье. В этот день они должны были воздерживаться также от любых сексуальных сношений. О том, что они могли не только жениться, но и — если это было им приятнее — содержать любовницу, свидетельствует пример их бывшего сторонника, а позднее противника, Августина. Дело в том, что Августин, когда был манихеем, содержал любовницу, которую, впрочем, он бросил незадолго до своего обращения в христианство — увлеченный перспективой женитьбы на молодой богатой наследнице (Исповедь, VI 23, 25).

Избранные должны были поститься два дня в неделю, в воскресенье и в понедельник, два священных дня недели. Однако к этому добавлялись еще и более длительные посты, прежде всего в течение целого месяца перед величайшим религиозным праздником в году, праздником Бема. Этот манихейский месячный пост, должно быть, явился прообразом исламского месяца поста Рамадана.

Строгие этические требования, само собой, влекли многочисленные нарушения и делали необходимым институт исповеди и покаяния. Таковой хорошо засвидетельствован в текстах, и мы уже упоминали (выше, с. 127—128) некоторые известные нам исповедальные фор-

мулы. Этот институт исповеди и покаяния обладал огромным значением для религиозной жизни манихеев и служил поддержанию строгой церковной дисциплины.

Избранные разделяются на четыре категории, а именно (на средне-персидском языке) *hamōžag* = магистр, *espašag* = епископ, *mahistag* = пресвитер, *ardāvān* = избранные. Вместе со слушателями, *niyōšagān*, они образуют пять ступеней верующих. В манихейской церкви было 12 магистров, 72 епископа, 360 священников. Оба первых числа, естественно, взяты из *Нового Завета*. Все члены манихейской церкви находились под руководством преемника Мани, известного под именем «архегос».

Избранные вместе с представителями высших ступеней носили белые одеяния и шляпы, в то время как слушатели сохраняли свою повседневную одежду.

2. Манихейское крещение?

Наиболее оживленные дискуссии, как немногие другие особенности манихейства, вызывало возможное присутствие таинств в этой религии, особенно крещения и причастия. Уже Бауэр подчеркивал сложность достижения каких-либо определенных результатов в этой проблеме. Им был тщательно исследован материал, находившийся в его распоряжении к тому времени.

Бауэр в начале подчеркивает, что расстояние между *electi* и *auditores* (избранными и оглашенными) было столь велико, что можно предположить, что вступление в круг *electi* ознаменовывалось особым действием, и в

таком случае следует а priori считать, что при этом речь шла об обряде крещения. Одно место уже очень давно привлекало к себе внимание: Августин «*De mor. eccles. cathol.*», гл. 35; там говорится: *Quid calumniamini quod fideles ac iam baptismate renovati procreare filios?* (Почто осуждаете вы, чтобы верующие, возрожденные крещением, рождали детей?) В этом вопросе, обращенном к манихеям, Бауэр между тем не усматривает ничего, кроме подражания христианскому словоупотреблению. Манихеи хотели сказать, что верующему, возрожденному крещением, не подобает рождать детей, хотя среди манихеев не было обычая путем обряда крещения совершать вступление в среду возрожденных. Скорее, говорит Бауэр, можно было бы вспомнить другое место у Августина, а именно «Против Фауста», I. Там Августин говорит о том, в какой мере обряды и обычаи манихеев соответствуют христианским, и спрашивает при этом: «Слышал я от вас часто, что вы принимаете евхаристию, однако, поскольку время принятия ее мне неизвестно, то откуда мне знать, что вы на самом деле принимаете?» Если Августин ссылается на евхаристию как на христианский праздник, справляемый у манихеев, у нас нет причин предполагать, что в отношении крещения ему было известно какое-либо отклонение от христианского обряда. Также и манихей Феликс говорит в своей дискуссии с Августином («*De actis cum Fel.*» I 19) о крещении и причастии как об обрядах, общих для манихеев и христиан. *Si adversarius nullus contra Deum est, ut quid baptizati sumus? Ut quid eucharistia, ut quid christianitas, si contra Deum nihil est?*

(Если против Бога нет никакого противника, зачем мы крестимся? И зачем евхаристия, зачем христианство, если ничто не выступает против Бога?) Однако, с другой стороны, один пассаж у Августина («Contra lib. Petil.» III 17), кажется, свидетельствует о том, что крещения вовсе не было, так как в нем заявляется, что новообращенные, т. е. слушатели, принимались в общину не путем крещения. Из этого отрывка можно вывести заключение, что крещение вообще не было манихейским обрядом. Между тем скорее следует сказать вслед за Бауэром, что мы можем сделать лишь следующий вывод: вовсе не крещение определяет у манихеев понятие слушателей, а сущностное отличие между ними и избранными составляют заповеди, которые соблюдаются одними, но не другими. Крещение, *возможно*, тоже существовало, хотя его значение было меньше, чем у христиан, и хотя оно не считалось действием, через которое в определенное время должен был пройти каждый слушатель.

К этому добавляется и еще одно особое обстоятельство. У манихеев крещение не могло быть крещением водой. Об этом ясно говорит Августин в «De haeres.», глава 46: «И они говорят, что крещение в воде не приносит никому никакой пользы: и не считают, что кто-либо из тех, кого они обманывают, должен креститься», причем, как отмечает Бауэр, последнее было действительно только для слушателей. Также Августин констатирует в сочинении «Против двух писем Пелагия» II 2: «Манихеи говорят, что омовение возрождения, то есть, сама вода, не нужна, и с безбожным серд-

цем утверждают, что она не приносит никакой пользы» и далее (IV 4): «крещение, о котором манихеи говорят, что оно не нужно ни в каком возрасте».

Именно эти места, отмечает Бауэр, которые говорят о том, что манихеи отвергали крещение как крещение водой, оставляют все же открытой возможность того, что крещение обладало определенным значением для манихейства, но совершалось в иной форме и другим образом. Уже до Бауэра обращали внимание на замечание, приведенное епископом Турибием, судя по которому манихеи в соответствии с высоко ценившимися ими *Деяниями Фомы* крестились елеем, замечание, которое, по всей видимости, находит свое подтверждение в том, что эти деяния, говоря о крещении, упоминают помазание, ничего не говоря об очищении водой (ср. *Acta Thomae*, Кар. 26–27 в греческой версии).

Бауэр приходит к следующему заключению: со стороны христиан в адрес манихеев никогда не звучало упреков в том, что у них отсутствует крещение. Напротив, предполагается, что у них было крещение, однако оно не было крещением водой, а должно было заключаться в помазании и возложении рук. Таинство крещения, возможно, означало лишь освящение, через которое тому, кто принимается в круг избранных, обеспечивается отпущение грехов, без которого нельзя было войти в эту группу совершенных, «праведников».

Так считает Бауэр. Коптские тексты, опубликованные с 1930 года, в общем и целом подтверждают этот вывод, одновременно совершенствуя его и в некоторой степени корректируя.

Крещение водой открыто отвергается (Kerphal. VI, s. 33, 29–32). Пюэш, который чрезвычайно скептически относится к предположению о присутствии таинств у манихеев и исключительно негативно оценивает приведенные здесь фрагменты, между тем не высказал никакого мнения о ряде значимых выражений в коптских псалмах, в которых можно обнаружить указания на определенный очистительный ритуал вроде крещения. Молящийся выражает там, например, желание омыться на празднике Бема в каплях росы радости Мани (Psalm-Book, II, CCXL, s. 41, 20–23). Иисуса призывают омыть молящегося в своих святых водах и сделать его незапятнанным. «Смотри, — взывает он, — время близится, да возвращусь я в мое жилище» (Psalm-Book, II, CCL, s. 59, 24–8). Вновь и вновь выражается желание, чтобы молящийся стал достойным принятия в «свадебные чертоги света» (CCLXIII, s. 79, 17ff.; ср. также s. 117; 29–30; 197, 3–5). «Очисти меня, мой жених, о спаситель, твоими водами», говорится в том же псалме V. 29. В момент смерти судья является душе с ликом, исполненным радости, он оmyвает ее и очищает ее благодетельной росой (Psalm-Book, II, CCCLXXIX, s. 100, 27–28). В другом месте также говорится о том, что душа очищается в росе колонны великолепия (CCLXXXII, s. 103, 35), чтобы быть принятой спасителем.

Из этих текстов мы выносим впечатление, что душа после смерти, когда она восходит к «брачным чертогам света», очищается в святых водах спасителя (употребляется слово *mī* = «вода»), которые также называются «благодетельной росой». Этот обряд очищения происхо-

дит в связи с восхождением к спасителю. Восхождение души, очищение в святой воде и вступление в брачные чертоги света: все это связано друг с другом в рамках одного сложного действия. Это означает, что такая церемония очищения, поскольку у мифологических представлений существовало ритуальное соответствие, совершалась при смерти избранного. Здесь мы вспоминаем о так называемой панихиде мандеев. Это крещение, которое совершалось над умершим в мандейской общине, представляет собой, таким образом, предсмертное таинство. То, что у христиан, гностиков, мандеев и манихеев одинаковым образом присутствует этот комплекс идей, где восхождение души, очистительное омовение и вступление в брачные покои оказываются органически связанными друг с другом, хорошо засвидетельствованный факт. Очевидно, что перед нами совокупность до-христианских представлений, которые отчетливей всего проявляются внутри христианства в сирийской, особенно в несторианской церкви. То обстоятельство, что этот комплекс встречается нам в манихейских текстах, возможно, указывает на наличие соответствующего крещального действия, хотя неопределенный характер намеков препятствует составлению точной картины подлинного оформления данной церемонии. Напомним, что средневековые катары практиковали только предсмертное крещение, так называемое *consolamentum* (рукоположение). Между тем мы уже установили, что Бауэр доказал правдоподобность того факта, что крещение, как обряд, являлось обрядом посвящения в избранные. Либо эти указания неверно ин-

терпретируются, либо существовало два вида крещения: одно при принятии в среду избранных, соответствующее христианскому крещению, второе предсмертное крещение, соответствующее соборованию у христиан, которое — в отношении ритуала — является ничем иным, как утратившим свой смысл предсмертным крещением. В одном переведенном, но до сих пор не опубликованном, отрывке *Глав*, а именно в главе CXLIV, говорится об определенном *viaticum*, последнем причастии. Это обстоятельство подходит к предсмертному крещению; ибо душа должна быть снабжена для путешествия по ту сторону неким путевым запасом, мысль, которая хотя и присутствует повсюду, однако вновь и вновь отчетливо выражается в гностическом символическом языке (например, *Песнь о жемчужине*, мандейская песнь Массикта).

С исключительно ритуальной точки зрения, манихейский обряд возложения рук, благодаря которому верующие становились «сынами церкви» (Kerhal., s. 40, 34), может рассматриваться как замена крещения. Таким образом, вполне возможно, что манихеи представляли и совершали посвящение в избранные только обрядом возложения рук и что поэтому они знали только одно крещение, а именно соборование.

Обобщая, мы можем сказать, что нам следует только ожидать открытия новых текстов, прежде чем мы осмелимся с большей определенностью утверждать, что уже имеющийся материал указывает на наличие какого-либо крещального таинства.

3. Праздник Бема и причастие

Если существование у манихеев крещального действия постоянно ставится под сомнение, присутствие культовой трапезы не может быть никоим образом оспорено. Однако был ли присущ этой совместной трапезе действительно характер таинства, остается весьма неясным.

Прежде всего следует сказать несколько слов о празднестве, в рамках которого происходила эта трапеза. Это так называемый праздник Бема, который праздновался в конце двенадцатого месяца, месяца поста у манихеев. В центре праздника находились воспоминания о смерти Мани, и основатель незримо присутствовал на торжестве. Действительно, для праздника возводили трибунал или трон, нечто вроде «судейского стула» — что и означает слово βῆμα, — к которому вели пять ступеней. Трибунал был накрыт коврами и стоял в центре внимания присутствующих. Пустое сиденье, символизирующее присутствие умершего учителя, является неотъемлемым атрибутом буддизма, так как в этой религии оно изначально означало, что Будда вознесся на небеса тридцати пяти богов. Таким образом, нет никаких сомнений в том, что манихеи заимствовали внешнюю форму праздника у буддистов (Фуше).

Этот праздник праздновался манихейской общиной как главный праздник вместо Пасхи — «Праздновался вместо Пасхи» — говорит Августин (*Contra Epist. Fund.* 8). Мы уже приводили (выше с. 149) некоторые места из трактата «Против Фортуната» (I) и из «*De actis cum*

Fel.» (119), где говорилось о празднике причастия у манихеев. Наветы на манихеев, которые Августин позаимствовал из трактата «О ересях» (46, 2), предполагают также евхаристию. Наконец, в *Актах Архелая* (10) говорится о том, что, после того как «избранный» сделал заявление о своей невиновности (о чем мы упоминали выше с. 146), слушатели уходят, а «избранный» ест принесенный ему хлеб, молится после трапезы и льет на свою голову оливковое масло, в целях изгнания демонов произнося «многие имена», имена, которые остаются неизвестными слушателям. Так как, следовательно, слушатели не могли принимать участия в евхаристии, вовсе не удивительно, что Августин как слушатель не мог рассказать о причастии более подробно.

Во всех этих случаях мы между тем, вероятно, должны видеть лишь ежедневную трапезу избранных, которая, таким образом, приблизительно соответствовала христианской евхаристии. Так как эта трапеза служила очищению светлых частиц, содержащихся в растениях (и тем самым в хлебе), «можно с полным правом сказать, что именно это действие охватывает все элементы, относящиеся к таинству, и, таким образом, манихейская евхаристия заключается именно в этом высвобождении света, устроенном подобным образом» (Оллберри).

Если, таким образом, как доказано, на празднике Бема имела место ритуальная трапеза, то, должно быть, эта трапеза обладала определенным сакраментальным значением. Как явствует из манихейских миниатюр, такая трапеза действительно имела место. Картина, ко-

торую опубликовал и откомментировал Ле Кок, очевидно, представляет собой сцену из праздника Бема:

«В центре мы видим уже упомянутый трибунал, окруженный слева и справа избранными, сидящими в несколько рядов. Перед трибуналом, покрытым коврами, стоит чаша на трех ножках, наполненная фруктами, среди которых легко узнаются дыни. Стол, на котором лежит белый хлеб, стоит на переднем плане, перед ним на коленях священник, который держит в руках книгу. Его можно представить как кантора. Главным персонажем праздничного собрания является архегос, который сидит слева от чаши с фруктами и держит левую руку поднятой в благословении. Таким образом, здесь в одной сцене мы в действительности имеем изображение Бемы и причастия» (Оллберри).

Причастие следует рассматривать как ритуальное отражение мифологического мотива, когда Адам после своего пробуждения Иисусом съедает плод с древа жизни: «Он выпрямил его, дал ему съесть от древа жизни» (Феодор бар Конай, ed. Rognon, s. 130: 3–4).

Мы уже говорили прежде (ср. выше с. 27–29), что в сирийском христианстве элементы причастия также рассматривались как плод с древа жизни. Поэтому с полным основанием мы можем видеть в этой мифологической черте намек на причастие. В манихействе, впрочем, в качестве «древа жизни» восхваляются как Христос, так и Мани (ср. Psalm-Book, II, s. 80, 24; 116, 7–9). В мандеизме спаситель также рассматривается как древо жизни.

Если об Иисусе говорится, что он выпрямил Адама, aqîm, а затем дал ему отведать плод с древа жизни и, та-

ким образом, позволил ему наслаждаться причастием, то не следует также упускать из виду, что каузатив *aqīm* (от глагола *qūm*), вероятно, скрывает в себе ритуальный намек. В культовом языке мандеев и христианских гностиков (Markosier; здесь соответствующий греческий глагол *στηρίξειν*) «выпрямлять», «укреплять» означает также крестить (в арамейском *Pa'el* от *qūm*). Далее, значимо то, что по мандейской традиции (ML, s. 54–61) Хибил-Зива крестил «Адама, Первого Человека», помазал его елеем и подал ему причастие, *Pihtā* и *Mambūhā* (ср. также *Ginzā*, s. 242f. и выше s. 21f., 63f.). Светозарный Хибил, *Hibil-Zīwā* в этом случае является точным соответствием *Īšō'-Zīwā*, Иисусу-Сиянию. Его действия полностью соответствуют действиям, которые в манихейской традиции Иисус-Сияние предпринимает по отношению к Адаму. Поэтому не слишком дерзким представляется предположение, что у Феодора бар Конай мы находим указание как на манихейский праздник причастия, так и на присутствовавшее у манихеев крещение.

Глава VII МАНИХЕЙСКОЕ ИСКУССТВО

1. Мани и манихейское искусство

Мани был эстетически развитым человеком. Он любил музыку и живопись и ценил их настолько высоко, что его последователи, как рассказывает Августин (*De moribus manichaeorum* II, V 16), возводили музыку к божественному первоисточнику. И все же наибольшую роль для потомков сыграли успехи Мани как художника. Как мы уже видели, Мани придавал в помощь посылаемым им миссионерам как писцов, так и художников. По его собственным словам, картины, которыми украшались его писания, должны были дополнять обучение для образованных людей и подкреплять откровение для необразованных (*S. Ephraim's Prose Refutations*, s. XCIII). Справедливо подчеркивали, что Мани при иллюстрации своих ученых трактатов следовал традиции, выработанной в гностических кругах. Мандейские рукописи иногда, как, например, *Диван Абатур*, укра-

шаются рисунками, служащими для того, чтобы сделать более наглядным их содержание. Так, мы располагаем так называемым мандейским диваном картин. Коптские гностические сочинения также в определенных случаях иллюстрированы, например, книги *Иеу*. Среди симониан (Ириней, Adv. Haeret. I 23, 4; Епифаний, Haer. XXI 3) и карпократиан (Ириней, I 25, 5; Епифаний, XXVII 6) господствовала та же самая практика.

К сожалению, мы знаем об искусстве религиозной миниатюры в Сирии и Армении древнейших времен очень немного. Если здесь обнаруживаются иллюстрированные *Евангелия*, то мы обнаруживаем в них изобразительную традицию совершенно другого рода, чем традиция, представленная манихейским искусством. Мани и его искусство следует понимать, всегда имея в виду господствовавшую в Месопотамии в третьем столетии от Рождества Христова парфяно-сирийскую культуру. Настенные изображения из Дура-Европоса и из горного замка Кух-и Кваджа в восточном Иране сообщают нам определенное представление о типе тогдашних парфянских фресок. Однако о миниатюрах, традицию которых, по нашим представлениям, должен был бы продолжать Мани, мы ничего не знаем из аутентичных источников. Только косвенным путем мы в состоянии прийти к определенным выводам. В любом случае ясно, что художественный круг, к которому принадлежал Мани, является тем же, который в современных исследованиях обычно называют «парфянским койне».

Как эллинистическая литература, так и вслед за ней эллинистическо-иудейская литература отчасти была

доступна читателям в иллюстрированных рукописях, часто чрезвычайно роскошных. Эти миниатюры стали прообразом для фресочного искусства того времени. Так как евреи были в Месопотамии весьма многочисленны и по большей части также состоятельны, следует предположить, что среди них дорогие иллюстрированные рукописи не были редкостью. Поэтому Мани, скорее всего, заимствовал часть от них, частью от населения Месопотамии, испытавшего влияние эллинистической культуры, обычай распространять особенно важные произведения в роскошно оформленных, иллюстрированных свитках и книгах. Заимствовали ли этот обычай уже к тому времени, к началу третьего столетия, христиане, неизвестно. Учитывая гностическую традицию Мани, естественно, возможно также, что на него повлияла и уже упомянутая гностическая практика. В восточных источниках однозначно утверждается, что Мани сам был превосходным художником, и мы располагаем его собственными словами, судя по которым, он считал преимуществом своей религии перед религиями прежними то, что он представлял свое учение также и в легко понятной форме картины. А именно он говорит:

«Ибо все апостолы, мои братья, которые приходили до меня,
[они не записывали] свою мудрость, как ее записал я,
[и не] отображали свою мудрость в картине,
как ее [отобразил я]»

(Kephalaia, Kap. CLIV: 2).

Под именем «Мани, художник», основатель манихейской религии в действительности продолжает свое

существование в новоперсидской традиции, и писатель-историк Мирхонд сообщает нам рассказ, который повествует о том, что происходило, когда Мани писал свой большой иллюстрированный труд *Ардаханг*: «Он постоянно странствовал в восточных областях. Передают, что он достиг горы, в которой была пещера, которая обладала необходимыми удобствами, освежающим воздухом и в которой, к тому же, бил ключ. В этой пещере был только один-единственный вход. Туда, в эту пещеру, доставил он, не замеченный людьми, пропитание на год и говорил перед своими учениками. “Я отправлюсь на небеса, и мое пребывание в небесных просторах растянется на год; через год я спущусь с небес на землю и принесу вам весть от Бога”. И людям сказал он: “К началу второго года ждите меня точно на таком-то и таком-то месте, неподалеку от пещеры”. После этого предупреждения он исчез с людских глаз, пошел в упомянутую пещеру и целый год занимался рисованием. На одну доску нанес он чудесные рисунки и назвал эту табличку “Ардаханг Мани”. После годового поста вновь явился он перед людьми вблизи этой пещеры и держал в руке упомянутую доску, разрисованную чудесными картинами, изукрашенную разнообразными рисунками. Тот, кто видел ее, говорил: “Тысячи рисунков произвел мир, но такое художество у нас еще не встречалось”. Когда люди застыли перед этой дощечкой в безмолвном удивлении, Мани объявил: “Ее я принес сюда с небес, чтобы она послужила моим пророческим чудом”. Тогда люди приняли его религию». (Мирхонд, История Сасанидов, s. 189f. — Kessler, Mani, s. 337f.)

Этот рассказ без труда вписывается в широкий контекст: снизошедший с небес апостол приносит записанное откровение, которое он при своем путешествии на небеса получил от самого Бога. Здесь прежде всего интересно указание, что это небесное послание было снабжено картинами, конечно же, единственными в своем роде!

Начало фресковой живописи один восточный источник, тюркского происхождения, также возводит к Мани. Здесь говорится, что в месте под названием Чигиль было святилище, которое Мани украсил картинами. Кроме того, восточные авторы соревнуются в восхвалении способностей Мани как художника. Так, Абул Маали говорит о Мани в своей знаменитой истории религий:

«Этот человек был мастером в искусстве живописи... Как рассказывают, он нарисовал на куске белого шелка росчерк таким образом, что можно было растянуть этот кусок шелковой ткани по ниткам, а этот росчерк остался бы невидимым». (Абу-л Маали, s. 189, = Kessler, Mani, s. 371)

И Мирхонд сообщает об искусстве Мани следующее:

«Мани как художник не имел себе равных, так что он, как говорят, мог описать своим пальцем круг размером в пять локтей, и, если проверяли циркулем, не могли найти никакой несимметричности ни в одной части окружности». (Мирхонд, История Сасанидов, s. 189 = Kessler, Mani, s. 380.)

2. Манихейская книга

Для тщательного оформления, которое манихеи придавали своим книгам, типична также тесная взаимосвязь между письмом и иллюстрацией. В качестве знаков interpunctio они использовали частью черные точки, окаймленные овалами карминного и ярко-красного цвета, частью красивые, разноцветные цветы. Уже по этим знакам interpunctio можно с первого взгляда опознать манихейскую рукопись. Начальные буквы писались в большом формате и были оформлены с особенной тщательностью, обрамлены листьями, цветами и завитками.

Манихеи также продолжили каллиграфическую традицию, которой столь прославился Восток. Однако в противоположность мусульманским каллиграфам, они не заходили в украшении письма так далеко, что отдельные буквы сливаются с декоративными элементами. У них письмо всегда читаемо, даже в заглавиях. Достаточно только сравнить страницу из манихейской рукописи с образчиком куфийского письма, чтобы сразу же заметить разницу. Несмотря на это, манихейские заголовки все же, по всей видимости, порой предвосхищают позднейшее развитие.

Следует добавить, что хотя коптские рукописи написаны очень тщательно и красиво, однако, насколько мне известно, не было найдено ни одной иллюстрированной рукописи или книги, украшенной декорациями.

Манихейские книги, напротив, отличались не только прекрасной каллиграфией и прекрасными иллюстрациями, — они были великолепно оформлены во всех

отношениях. Ученый и остроумный писатель аль-Гахиз (ум. 859 г.) рассказывает: «Ибрахим аль-Синди однажды сказал мне: “Я хотел бы, чтобы зиндики не были столь падки на то, чтобы отдавать большие деньги за чистую белую бумагу и за употребление блестящих черных чернил, и чтобы они не придавали столь большого значения каллиграфии, а каллиграфы менее поощрялись к усердию. Ибо, воистину, никакая бумага, какую я когда-либо видел, не сравнится с бумагой, на которой написаны их книги, и никакая каллиграфия с той, которая применяется в них”». (Kessler, Mani, s. 366.)

И Августин говорит о больших и дорогих рукописях манихеев (*Contra Faustum* XIII 6 и 18). Стоимость этих рукописей и книг была столь высокой прежде всего из-за толстого слоя сусального золота, которое применялось для обрамляющих текст миниатюр.

Благодаря раскопкам и археологическим открытиям в Центральной Азии в начале нашего столетия было обнаружено много рукописей и книг, — к сожалению, лишь незначительный и сильно пострадавший остаток огромных библиотек, которые когда-то существовали в этих местах.

То, чем мы сегодня располагаем, найдено прежде всего на земле тюркского народа уйгуров. Тому, что манихейские книги и рукописи сохранились для потомков именно в этой местности, главным образом способствовали два обстоятельства, статус манихейства как государственной религии в уйгурском государстве (ср. ниже с. 197) и сухой климат Центральной Азии. Тот факт, что манихейство являлось государственной ре-

лигией в государстве уйгуров, также в определенной степени объясняет оформление этих книг, необычайно дорогое даже для манихеев. Дорогие материалы и высокие гонорары художников и каллиграфов дают основания считать вероятным, что манихейское книжное искусство и искусство миниатюры в основном процветало при царском дворе. С этим согласуется также и то, что манихейство в действительности повсюду, насколько возможно, стремилось к установлению связей с высшими слоями общества.

Среди уйгуров в ходу были различные виды книг. Однажды при раскопках были обнаружены свитки, свернутые на палке. Затем, еще использовали нечто вроде складной книги, когда длинные полоски бумаги складывались гармошкой, причем, как правило, текст наносился только на одну сторону бумаги. Также мы встречаем типично индийскую книгу потхи, связку листов из различных материалов, таких как березовая кора, пальмовые листья или бумага. Листы разрезались на части одинаковой величины и складывались в стопки между двумя несколько большими по размерам деревянными дощечками. Эти дощечки были просверлены с левой стороны в одном или двух местах, и через отверстия был пропущен шнур, который затем несколько раз обматывался вокруг стопки. Наконец, находят и западный тип книг, сшитых и снабженных переплетом. Из всех этих типов книг манихеи, по всей видимости, вообще не пользовались складными книгами, очень редко потхи, несколько чаще свитками, но прежде всего обычными европейскими книгами. Таким образом, в этом случае у манихеев западная традиция победила восточную.

В качестве писчих материалов мы находим как шелк, так и кожу и бумагу. Кожу использовали частью в виде пергамента, частью как мягкую кожу. Шелк на протяжении парфянского и сасанидского периодов употреблялся, скорее всего, только в высшем обществе. Так, на шелке выполнялись официальные царские послания. На западе Августин, по всей видимости, имел в основном дело с пергаментными рукописями, так как он говорит о «*omnes illas membranas elegantes (всех этих изящных пергаментах)*» (*Contra Faustum* XIII 18).

Бумага делалась из рами, «китайской крапивы», или (реже) из пеньки, но, скорее всего, не из хлопка. Массовое производство бумаги считают необходимым атрибутом буддийской пропаганды в восточном Иране и Центральной Азии и, кроме того, полагают, «что согдийцы как в Согде, так и в восточном Иране сначала производили настоящую бумагу в *довольно больших количествах*» (Ле Кок).

Некоторые из манихейских книг могут восходить к VI или VII векам, однако наибольшее число находок следует относить к VIII и IX векам. Таким образом, не было обнаружено ни одного автографа Мани. Однако слова учителя, по всей видимости, передавались с величайшей тщательностью.

По большей части писали черными чернилами или тушью, которые, впрочем, скорее всего, были великолепного качества, так как они столетиями сопротивлялись влажности и воде. В качестве орудий письма использовались как стило из тростника, так и кисточки, последние в особенности у согдийцев и уйгуров.

К расположению текста относились с такой же тщательностью. Либо заполняли все пространство книжного листа сплошным текстом, либо разделяли текст на две или более колонки.

Название, по всей видимости, всегда писалось более ярким цветом наверху всех страниц, которые были заняты соответствующим сочинением. Цветы и украшения, которые часто окружают заголовок, выдерживаются тогда в той же цветовой гамме, прерываясь точками и штрихами, нарисованными в контрастирующем цвете.

Можно было придать пространству, заполненному текстом, разнообразие и тем, что между строк, написанных черным, вставлялось несколько строк, написанных другим, по большей части ярко-красным, цветом. Существовали и совершенно полихромные рукописные листы, в которых двенадцать строк текста разделялось на две колонки по шесть строк, написанных в симметричном порядке соответствующим цветом.

Книга, исполненная по европейскому типу, зачастую снабжалась дорогим переплетом. Края переплета могли быть даже инкрустированы пластинами из слоновой кости; бывало также, что края покрывались кожей или пергаментом, украшенными орнаментом. Переплет состоял из картона, покрытого толстым листовым золотом и обложенного черепахой.

И хотя так называемое *Евангелие Раббулы* 586 года отличалось богатством украшений, в общем, манихейские книги в этом отношении намного превосходили современные им христианские и мусульманские книги.

3. Живопись

Большое значение имеют также картины, заново открытые в пещерах. Сюда относятся, среди прочего, картина из пещеры под Базакликом, на которой изображено дерево с тремя стволами, корнями погруженное в небольшой, по всей видимости, круглый бассейн. На картине можно заметить едва различимые знаки уйгурского письма. Каждый из трех стволов разделяется, чтобы произвести две раздваивающиеся ветви. На дереве видны большие, неловко нарисованные листья. Вся композиция с ее бедным колоритом в серых и коричневых тонах несколько оживляется только необычно большими оранжевыми цветами в форме круглых столов. Три больших грозди свисают с каждой стороны дерева.

Характерный вид этого дерева, большие листья, мощные цветы, тяжелые гроздья напоминают, как очень верно было подчеркнуто, о священном древе манихейских миниатюр. Только на манихейских миниатюрах на священном древе изображаются такие особенные цветы и такие гигантские грозди. Характерная форма дерева находит свои параллели в буддийском искусстве, из которого манихейские художники, возможно, и позаимствовали этот мотив.

Другие, интересные по своему содержанию картины, показывают нам манихейских избранных, какими они были в Центральной Азии. Здесь прежде всего следует упомянуть большую настенную роспись из Кучи. Там изображен священник высшего ранга в своеобразном головном уборе, который, очевидно, был типичным для избранных. Голова его окружена ореолом, состоящим из солнечного диска и охватывающего его серпа полумесяца-

ца. Так как Мани почитался среди уйгуров как *kün ai tä nggi*, «Бог-Солнце-Луна», едва ли можно сомневаться, что здесь изображен сам учитель — естественно, очень наивно и условно, так как Мани выглядит здесь не иранцем, а уроженцем Восточной Азии. Другие фигуры нарисованы гораздо мельче, что в согласии с художественной условностью означает, что они не столь значительны, как большая фигура. То, что они изображены рядами, расположенными один над другим, должно замещать отсутствующую перспективу и следует понимать таким образом, что самый нижний ряд ближе всего к наблюдателю, затем второй, затем третий.

Противоположность восточно-азиатскому типу основателя манихейства представляют два портрета манихейских избранных, также из Кучи. Здесь черты лица носят явственный западно-азиатский характер.

Стиль и манера изображения миниатюр сходны с настенными росписями, так что Ле Кок имел полное право сказать: «Настенные росписи — это просто увеличенные миниатюры или же миниатюры — это уменьшенные росписи». Так как мы уже видели, что как в эллинистической, так и в иудейской области прообразом для фресок являлась миниатюра, то же отношение, возможно, соблюдалось и в манихейском искусстве.

4. Воздействие манихейского искусства на последующую традицию

В мусульманской миниатюре присутствуют некоторые, очевидно, христианские мотивы. Среди них есть картина, которая — как можно было бы подумать — изоб-

ражает Адама и Еву в райском саду. Если рассматривать эту сцену, можно было бы предположить, что видишь Бога-Отца, прогуливающегося в саду с Адамом и Евой и ведущего с ними беседу. Однако манускрипт, иллюстрацией к которому служит эта миниатюра, не содержит никаких сообщений об иудейской или христианской религии, а миниатюра освещает зороастрийский мифологический рассказ о первой паре людей, Машгя и Машгенаг, которые 50 лет счастливо жили без еды и питья. Однако затем в облике почтенного старца им явился Ахриман и уговорил их съесть плоды с дерева. Он даже сам подал им пример, и как только он съел плод, он превратился в прекрасного юношу. Такой легенды никогда не существовало в христианской религии, и, если мы присмотримся ближе, мы откроем, что Ахриман держит в руке плод граната, в то время как у Евы мы видим обычное яблоко. Китайская стилизация ландшафта также указывает на восточное происхождение этого иконографического мотива. Таким образом, представляется невозможным, чтобы эта миниатюра могла иметь истоки в христианском искусстве, как невозможно и то, что за ней стоит мусульманская художественная традиция, так как подобный мотив отсутствует и в ней.

Другая картина на христианский сюжет, где отсутствует традиционная христианская форма, — это миниатюра, изображающая крещение Христа. На ней представлен центральноазиатский антропологический тип; необычайно большие сапоги, идентичные изображенным на миниатюре, обнаруживают в Туркестане. Голубь, парящий над сценой, кажется сделанным из латуни. Ни христианское, ни мусульманское искусство не могут быть прообразами этого изображения. Поразитель-

но также то, что Иисус, в отличие от христианского искусства, крестится нагим. Однако так как Иисус в манихейской системе занимает, как мы видели, особое положение, манихейские художники должны были выработать свою особую традицию, если было необходимо изобразить на картине отдельные эпизоды из евангельских преданий о жизни Иисуса. Достоверность этому предположению придает тот факт, что в данном случае перед нами картина, которая несет на себе отпечаток манихейского искусства. Таково мнение сэра Томаса Арнольдса, чью теорию мы изложили здесь. Он приводит также другие примеры того, что иконографические мотивы и художественные образы, так же, как и определенные орнаменты перешли из манихейской миниатюры в мусульманскую. В своей аргументации он особенно настойчиво подчеркивает, что мусульманское искусство было лишено собственной традиции в области живописи. Мусульманский художник должен был опираться либо на византийско-сирийскую, то есть христианскую, либо на манихейскую традицию. Критерием, который показывает, что происхождение мусульманской миниатюры с ветхо- и новозаветными мотивами следует искать вне христианского искусства, является следующее обстоятельство, говорит Арнольдс: если трактовка мотива настолько чужда христианской традиции, что в этом случае мы должны предполагать посредничество со стороны манихейства. Конечно, манихейское искусство, со своей стороны, много способствовало тому, что парфяно-сасанидская художественная традиция еще долго существовала в мусульманском искусстве.

Глава VIII

РАСПРОСТРАНЕНИЕ МАНИХЕЙСТВА

1. На западе

Самое позднее в конце жизни Мани манихейство достигло окрестностей Иордана; ибо в 274 году сообщается, что один ветеран по имени Акуас принес манихейское учение из Месопотамии в Элевтерополис (Eriphanius, Panagion LXVI 1). Епифаний, кроме того, утверждает, что Мани сам посылал учеников в Иерусалим, чтобы купить христианские книги, которые — после некоторой переработки — были включены в состав собственных писаний Мани (Panagion LXVI 5). Епифаний добавляет, что Фома, апостол Мани, проповедовал манихейское учение в Иудее (Panagion LXVI 5, 3f.). Также мы узнаем, что Мани отправил своих учеников Фому в Сирию, а Гермю в Египет. Позднее, по нашим сведениям, Фома также прибыл в Египет (Acta Archelai, Kap. LXIV).

Известно, что манихейство уже к 261 году распространилось в Египте. Дело в том, что этой первой миссией руководил епископ Адда, который в изобилии

располагал книгами, предназначенными для широкой пропаганды учения (ср. выше с. 59–60). В нашем распоряжении имеется заметка философа Александра из Ликополя, в которой говорится, что первым манихеем, который пришел «к нам», был некий Пап. Только после него пришел Фома и «некоторые другие после них» (*Contra Manichaei opin.*, Kap. 2). Можно предположить, что, когда Александр писал свое полемическое сочинение против манихеев, т. е. около 300 г. н. э., в Египте, где проживал Александр, уже было довольно большое количество последователей Мани. Ибо иначе не было бы необходимости его писать.

Из Египта манихейство распространилось в Северную Африку и Испанию, из Сирии через Малую Азию в Грецию, Иллирию, Италию и Галлию. Впрочем, вполне вероятно, что в западные провинции, Галлию и Испанию, манихейская миссия проникла как северным, так и южным путем. Здесь, на западе, где манихейские миссионеры пропагандировали свое учение в пределах Римской империи, манихейству пришлось уже с самого начала столкнуться с сильнейшим сопротивлением не только со стороны христианской церкви, которая видела в религии Мани опасного соперника, но и со стороны римской государственной власти. Император Диоклетиан в 297 году выпустил свой знаменитый эдикт против манихеев, направленный проконсулу Африки, Юлиану. Император почувствовал, что манихеи, как новое и неожиданное чудовище, порожденное враждебным римлянам персидским народом, ворвались в ойкумену и творят там многие преступления. Они под-

рывают основы спокойного общежития, и следует опасаться, что они попытаются с помощью своих отвратительных обычаев и безумных законов персов, как ужасным ядом, заразить людей более невинной природы, спокойный римский народ, и даже всю ойкумену. Поэтому Диоклетиан предписывает чрезвычайные меры: предводители и сочинители должны быть сожжены вместе с их писаниями, сподвижники наказаны лишением жизни, а их собственность конфискована в пользу государства.

Так как Диоклетиан из-за войны с царем Нарсесом живо воспринимал политико-военное противостояние с сасанидским Ираном, высказанная им позиция вполне объяснима, исходя уже из общих военных и политических соображений, ибо он явственно рассматривал манихейство как «секту», происходящую из Ирана. При этом представляется не лишним обратить внимание на то, что римской стороной с чрезвычайной ясностью был распознан иранский характер системы Мани. Манихейство в действительности всегда рассматривалось на западе как персидское религиозное учение, как религия персов, постоянно враждующих с Римом, *adversaria nobis gens* пути (враги нашего рода), по выражению Диоклетиана. Таким образом, уже одно иранское происхождение делало новую религию опасной для спокойствия империи. Характерно и несколько странно то, что император беспощадно карал манихеев за *maleficium*, то есть за колдовство.

Однако к этому добавляется еще одно особое обстоятельство. Дело в том, что в 297 году Египет находился в состоянии восстания против Рима, и вполне можно

предположить, что к этому восстанию, используя экономические трудности, население подстрекали проживавшие там манихеи. Нужно заметить, что, вероятнее всего, манихеи спланировали свои действия, согласовав их с сасанидским царем Нарсесом, правившим с 293 г. Этот царь известен в манихейской традиции как яростный гонитель манихейской религии. Одновременно в качестве защитника преследуемых манихеев упоминается арабский князь Амр ибн Ади, царь Хиры, правивший приблизительно с 270 по 300 гг. н. э. Послом Амра к Нарсесу называют ученика Мани Инная. Если манихеи после 293 года активно содействовали восстанию в Египте, должно быть, между Нарсесом и их братьями по вере в сасанидском государстве состоялось примирение. Мог ли Амр быть посредником в этом примирении с Нарсесом? И была ли ценой этого манихейская пропаганда восстания в Египте? Это вопросы, на которые мы еще не можем дать ответа.

Однако и со стороны христианской церкви манихейство натолкнулось на горячее сопротивление. В начале христианская церковь вынуждена была ограничиться ведением борьбы в основном духовным оружием. От этого борьба была не менее ожесточенной и велась с применением всех мыслимых средств.

О своеобразной истории манихейской миссии на западе нам рассказывают лишь описания ее противников. Однако их вполне достаточно, чтобы дать нам возможность взглянуть на то, как к тому времени складывались отношения между отличными друг от друга религиозными воззрениями.

Действие происходит в Палестине приблизительно в 375 г. н. э. Это время после неудачи анти-христианской акции, которую предпринял Юлиан Отступник, и поэтому христианство занимает сильную, так сказать, «официальную» позицию. Свидетелем выступает Марк Диакон, который в своем жизнеописании святого Порфирия из Газы предоставляет нам описание манихейской миссии в Газе. «Примерно в это время прибыла, чтобы жить в городе, одна женщина из Антиохии, по имени Юлия, которая придерживалась мерзостной ереси так называемых манихеев. И в убеждении, что многие люди очень плохо просвещены и не укреплены в святой вере, она действовала скрытным образом и губила их, околдовывая их своим учением, а еще более денежными подарками. Ибо она, принеся безбожную ересь, была не в состоянии приобретать сторонников иначе, как денежными подарками. Ибо для тех, кто обладает разумом, их учение преисполнено всевозможной клеветой, и проклятиями, и бабьими сказками, которые соблазняют безумный женский пол и инфантильных мужчин, слабых разумом и духом. Ибо из различных ересей и воззрений у греков создали они эту их дурную веру, желая злобой и хитростью привлечь к себе всех людей. Ибо чтобы понравиться грекам, говорят они, что есть много богов и одновременно принимают гороскопы и предсказания судьбы, и мудрость о звездах, чтобы иметь возможность грешить без страха, считая, что свершение грехов лежит не в нас, но происходит из необходимости судьбы.

Но они признают и Христа; ибо они говорят, что он внешне был человеком; и сами они внешне называются христианами.

Однако, как было упомянуто выше, когда та несущая заразу женщина прибыла в город, некоторые лица были введены в заблуждение ее лживыми рассказами. Но через несколько дней, когда святой Порфирий был извещен неким верующим, послал он за ней и расспросил ее, кто она и откуда, и какую веру имеет. И она признала как свою родину, так и то, что она принадлежит к манихеям. И, когда стоявшие вокруг нее возмутились гневом — ибо при нем было несколько благочестивых мужей, — воззвал святой муж к ним, чтобы они не возмущались, но с терпением увещевали ее первый и второй раз, следуя словам святого апостола (ср. Тит 3, 10). Затем сказал он женщине: “Отрекись, сестра, от этой дурной веры, ибо она от Сатаны!” Но она ответила: “Говори и слушай, и либо убеди, либо убедись!” И благословенный муж сказал: “Подготовься к завтрашнему дню и вновь явись сюда!” Тогда простилась она и удалилась.

Но после того как благословенный муж попостился и много молился Христу, чтобы он дал ему сил посрамить дьявола, подготовился он к следующему дню и призвал нескольких людей из благочестивых как священников, так и мирян, послушать диспут между ним и этой женщиной.

И наутро явилась женщина в сопровождении двух мужчин и такого же количества женщин: они выглядели молодыми и красивыми, и лица всех их были бледны;

Юлия между тем была уже в годах. И было их поведение скромно, а приемы кротки, но — как сказано — внешне были они агнцами, а внутренне яростными волками и ядовитыми тварями, ибо лицемерие во всех их речах и делах. И, держа в руках святыя Евангелия и приложив крест к своему рту, пригласил их святой объяснить свою веру, и они начали говорить. И брат Корнелий, диакон, который искусно владел системой скорописи Эннома, по приказу благословеннейшего епископа отмечал все, что было сказано в диспуте, в то время как я и брат Бароха напоминали ему».

К сожалению, Марк не передает содержания манихейского учения. Он извиняет себя тем, что оно чересчур обширно; однако вполне можно предположить, что он, как и большинство христианских авторов, преднамеренно опустил описание манихейских воззрений, опасаясь, что дуалистические идеи приглянутся некоторым читателям. Вместо этого Марк продолжает свой рассказ: «И когда она в течение многих часов говорила многие бессмысленные вещи и возводила обычную клевету на Господа и Бога Всего, воспламенился святой Порфирий божественным пылом, когда он увидел, как Его, который заключает в себе все вещи как видимые, так и невидимые, поносит женщина, одержимая дьяволом и покорная его воле, и сказал он свой приговор ей в таких словах:

Бог, который сотворил все вещи,
который единственный вечный,
которому нет ни начала, ни конца,
который прославлен в Троице,

он ударит твой язык
и замкнет твои уста,
так чтобы ты не могла говорить дурные вещи!

И одновременно с приговором пришло наказание; ибо Юлия начала дрожать и меняться в лице, и определенное время, застыв как бы в трансе, она не говорила, но пребывала без речи и движения, с глазами, открытыми и устремленными на святейшего епископа. Но бывшие с ней, узрев, от чего она страдает, были весьма напуганы и пытались пробудить ее дух и пели ей в уши заклинания, но не произошло от этого ни речи, ни понимания. И после того как она некоторое время пробыла в оцепенении, дух покинул ее, и она удалилась во тьму, которую она почитала, считая за свет». Епископ Порфирий позволил подобающим образом похоронить старую женщину. Марк говорит, что «он был исключительно участлив»!

Затем наступил черед сопровождавших Юлию. Они признали свое заблуждение. Говорится: «Но святой муж повелел им проклясть Мани, родоначальника их ереси, по имени которого они зовутся манихеями, и после того как он много дней наставлял их, он принял их в святую католическую церковь» (Марк Диакон, Житие Порфирия, §§ 86–91).

2. Полемика между христианами и манихеями

Впечатление от тяжелых условий, в которых существовала манихейская миссия, усиливается, если мы обратим наше внимание на время, когда христианская

церковь полностью завоевала римское государство и христианство стало единственной официально признанной религией. Публичные диспуты, которые христиане в разное время проводили с манихеями, протекали, конечно, несколько иным образом, чем диспут несчастной Юлии со святым Порфирием, однако давление, оказываемое на манихейство, возможно, было еще сильнее. И на самом деле, в Африке произошло крайне неприятное столкновение между представителями манихейской религии и епископом Гиппона, Августином, перешедшим в христианство как раз из манихейства. Здесь следует в особенности упомянуть его дискуссии с манихеями Фортунатом и Феликсом. В этих публичных диспутах, конечно, положение представителей манихейской точки зрения было нелегким. Ведь они репрезентировали религию, в догмах и ритуалах которой не содержалось ничего христианского и которая, несмотря на это, выдавала себя за истинное христианство. Естественно, для христиан было довольно легко опровергнуть это дерзкое утверждение. Мы зашли бы слишком далеко, если бы стали рассказывать обо всех вопросах, затрагивавшихся на этих переговорах, но мы все же намерены более внимательно остановиться на некоторых принципиальных проблемах. Проще всего это будет сделать, если мы будем отталкиваться от личных предпосылок их великого противника.

Можно спросить себя, *что* в манихейской религии привлекло интерес Августина и заставило его принять это учение? Считать, что это была неоспоримая сила дуалистического воззрения, значит совершенно за-

блуждаться. Нет, по его собственному свидетельству, Августина приковало то, что манихейство, по всей видимости, предлагало всеобъемлющее объяснение мироустройства, пыталось дать всем явлениям, на первый взгляд, рациональное объяснение. Именно это соположение религии и науки, эта теософия была тем, что прежде всего импонировало молодому африканскому ритору и привлекало его. Он сам говорит о том, что стал жертвой таких людей только по причине того, что они утверждали, будто они могут «устранить наводящий ужас авторитет и с помощью чудесного и простого рассудка привести к Богу и освободить от всех заблуждений тех, кто пожелает слушать их». Ибо, говорит он, какая иная причина могла бы подвигнуть его на то, чтобы почти 9 лет презирать религию, внушенную ему еще в детстве родителями, чтобы следовать за этими людьми и ревностно повиноваться им, если не то, что они утверждали, будто христиане подпали под власть заблуждения и требуют веры до разума, они же сами, напротив, не придерживаются никакого положения веры, прежде не обсудив его истинность и не дав ему толкования (*De utilitate credendi*, Kap. 1). И в другом месте он утверждает о манихеях, что они якобы обещали тем, кто присоединялся к ним, что они могут дать разумное объяснение запутаннейшим вещам и что больше всего они осуждали католическое учение потому, что оно предписывало приходящим к нему прежде всего верить. Они же, напротив, похвалялись, что не налагают ярма веры, не открыв до того источника познания.

Апологеты христианства ко времени Августина в качестве оснований доказательства истинности и божественности христианства называют прежде всего две вещи: чудеса и пророчества. Однако манихеи усматривали в этом лишь знак того, что христианство само сомневается во внутренней силе своей истины. Правда, манихеи не оспаривали реальности чудес Иисуса; однако, так как, по их воззрениям, Иисус не был настоящим человеком, а обладал только видимостью плоти, его чудеса могли быть тоже лишь видимостью; у них не было внутренней реальности, хотя манихеи соглашались признать внешнюю. Пророчествам они опять-таки не придавали совершенно никакого значения. Они не соглашались с тем, что *Ветхий Завет*, даже если он и содержит свершившиеся пророчества об Иисусе, может служить доказательством для христианской веры. Подобной ценностью *Ветхий Завет* может обладать только для тех, кто перешел в христианство из иудаизма. Точно таким же образом и предсказания Сивиллы, Гермеса Трисмегиста или Орфея могли обладать ценностью для тех, кто обратился в христианство из язычества.

Однако и *Новый Завет* принимался манихеями не безоговорочно. Мани фактически продолжает критику *Нового Завета*, начатую Маркионом, только проводит ее еще беспощаднее. То, что в *Новом Завете* соответствовало манихейскому дуализму, само собой разумеется, причислялось к истинным частям христианского учения. Чтобы узаконить положения своего собственного учения, манихеи охотно взяли за исходную точку

слова апостола Павла о противоположности духа и плоти. Во всех высказываниях, противоречащих учению Мани, они видели лишь искажение первоначального христианства. По поводу этого мнимого искажения книг христианского канона манихей Фауст применяет притчу Иисуса о сорняках, посеянных ночным врагом — *postivagus quidam seminator*: «В писаниях *Нового Завета* много сорняков, и потому долг истинного христианина — без страха произвести очистительное разделение между тем, что сеется днем добрым сеятелем, и тем, что сеется ночью злым» (*Contra Faustum XVIII 3*).

Это отношение к новозаветным текстам манихеи оправдывают различными способами.

Во-первых, они уверяют, что делают в отношении *Нового Завета* то же самое, что позволяют себе сами христиане в отношении *Ветхого Завета*. Христиане также верят не всему, что написано в *Ветхом Завете*, несмотря на то, что они признают его авторитет. Тогда почему манихеям не дозволено придерживаться чистейшего содержания *Нового Завета*?

Во-вторых, манихеи считали, что новозаветные писания вовсе не произведения первых учеников Иисуса или что хотя они и были написаны ими, но позднее подверглись переработке иудаизировавших их писателей и поэтому подлежат упоминавшейся здесь нами суровой критике. В целом писания *Нового Завета* подделаны и подменены. Напротив, Послания Павла критикуются очень мягко, и в этом отношении манихеи также выступают в качестве истинных наследников Маркиона.

Таким образом, ведущим принципом должно быть определение подделок, направленных на то, чтобы смешать чистое учение Евангелия с воззрениями иудейской религии. При этом вычленением критерием, естественно, служило манихейское дуалистическое противопоставление духа и материи, света и тьмы, добра и зла.

Поэтому решающим вопросом является: На какие рациональные основания могли ссылаться манихеи, чтобы показать, что учение Мани, используемое в качестве критерия, действительно является истинным откровением, единственным разумным учением? «Что за свидетельства, — спрашивает Августин, — привел он (Мани) вам в качестве подтверждения своей миссии? И собственное имя Христа — почему он присвоил его себе, почему он узурпировал его, он, который запретил вам верить еврейским пророкам? Чтобы ему нельзя было сказать: Ты лжешь! он должен был сослаться перед вами на других пророков, которые предсказали явление Христа согласно с его утверждением» (*Contra Faustum* XIII 4).

Августин, таким образом, совершенно логично возражает, что если Мани отвергает ветхозаветные свидетельства о Христе как о мессии, что же он поставит на место *Ветхого Завета* в качестве подтверждения авторитета Христа и тем самым своего собственного авторитета в качестве апостола Христа?

Манихеи могли ссылаться лишь на авторитет Мани, и, по всей видимости, сам Учитель не приводил в свою поддержку никаких внешних свидетельств. Как мы уже видели (выше с. 68), он ссылается перед царем Бахра-

мом на возведенное ему откровение. Однако почему кто-либо должен был верить, что возведенное Мани учение является непосредственным божественным откровением? Очевидно, потому что это учение должно убеждать своей собственной внутренней силой! Его правдоподобие должно быть ясно и очевидно каждому сыну света. К этому добавляется в качестве подтверждающего основания упомянутое Мани обстоятельство, что ни один из прежних основателей религий не создал писаний именно в духе Мани. Но и это основание приемлемо только для тех, кто уже поверил в учение Мани. Действительно, ни Мани, ни его приверженцы не могут привести рационального основания, точно так же, как и внешнего свидетельства. Там, где их религия подвергается критике с рациональных позиций, манихеи остаются совершенно беспомощными. По крайней мере это однозначно вытекает из полемики Августина. Совершенно естественно, что религия, основывающаяся на откровении, не представляет собой никакого рационального учения, истинность которого могла бы быть доказана логически.

Итак, у манихейских теологов не было никаких перспектив на успех в дискуссиях со сколько-нибудь подкованным в логической аргументации мыслителем, таким как Августин. В противоположность манихейству Августин кажется нам почти что рационально мыслящим философом — каковым он отчасти был в действительности. Вероятно, эта слабость манихейства в спорах с философски образованными христианскими теологами способствовала снижению его влияния в образованной

среде и тем самым сделала его на западе беспомощным. Правда, многих привлекала сила, присущая последовательному дуализму, но манихеи были не в состоянии философски развить дуалистическую концепцию.

3. На востоке

Манихейство достаточно рано достигло арабоязычных областей. В пограничном городе Хира, в южной Месопотамии, в точке соприкосновения сирийско-сасанидской и арабской культуры, в период между 293 и 300 г. н. э. мы обнаруживаем арабского правителя Амра, выступающего в роли защитника манихеев (ср. выше с. 176). По сообщению географа Ибн Руста, из Хиры манихейские миссионеры достигли Мекки. А от историка Ибн Кутайбы мы узнаем, что некоторые курайшиты якобы принесли из Хиры ересь. Также в проповеди Мухаммеда и прежде всего в его интерпретации откровения исследования смогли установить явственные отголоски манихейского учения. И все же вряд ли вероятно, что посланник Аллаха был лично знаком с манихейской религией.

В течение периода, последовавшего за первыми четырьмя халифами эпохи Омейядов, в арабских источниках царит полная тишина относительно манихеев, которые, очевидно, пользовались бестревожным покоем. В это время большое количество манихеев, бежавших в восточный Иран, вернулось в Месопотамию. Но положение совершенно изменилось, когда к власти пришли Аббасиды.

Дело в том, что с приходом Аббасидов в центральную область халифата, располагавшуюся в Месопотамии, пришла сасанидская практика управления. Неподалеку от древней столицы Селевкии-Ктесифона основывается новая столица, Багдад, «Божий Дар». Примечательно, что это персидское слово. Ибо теперь когда-то побежденный и почти полностью разграбленный Иран мстит за себя. Возрождение национального персидского духа начинается в IX веке в восточном Иране. Уже в VIII веке в Месопотамии переводчики и персидские писатели начали переводить часть шедевров мировой литературы с персидского языка на арабский. Теперь такие переводчики и писатели, как Ибн аль-Мукаффа и Башшар ибн-Бурд снова развивают бурную деятельность. При этом интересно, что почти все эти писатели персидского происхождения справедливо или несправедливо обвинялись в манихейских симпатиях. Их клеймили словами «дуалист» или «зиндик». В то время как первое слово понятно и без объяснений, второе нуждается в более подробном рассмотрении. Арабское слово *zindīq* — это персидское заимствование. Оно восходит к средне-иранскому слову *zandīk* и означает «приверженец занда», где *zand* означает особый вид религиозной традиции, а именно письменно фиксированной традиции магов из Шизы (ср. выше с. 57—58). Если манихеи обозначаются как зандики, в этом следует видеть характерное совпадение. Манихеев не только рассматривают как приверженцев особого, а именно еретического вида религиозной традиции — ибо, очевидно, это означает *zandīk* уже в сасанидскую эпоху, — но это обо-

значение связывает их также с религией магов, что в некотором смысле действительно соответствует положению вещей (ср. выше с. 61–62).

Персидские писатели, о которых мы говорили, возможно, в первую очередь ответственны за то, что писания Мани были переведены на новый мировой язык, арабский. По крайней мере Масуди сообщает, что Ибн аль-Мукаффа перевел на арабский довольно большое число сочинений Мани. В целом во времена Аббасидов мы имеем дело с цветущей арабоязычной литературой. Ученые, как аль-Бируни и аль-Надим — мы называем только пару имен, — вполне возможно, в своих превосходных сообщениях о Мани, его учении и его церкви опираются на аутентичные манихейские произведения на арабском языке.

Среди этих произведений мы прежде всего обнаруживаем труды самого апостола, из которых до нас дошли подробные и крайне ценные выдержки. Кроме того, существовал еще целый ряд других сочинений, названия которых сообщает нам в своем *Фихристе* аль-Надим. О большинстве из них мы знаем лишь их названия; однако в некоторых случаях мы можем составить какое-то мнение и о их содержании. Это в особенности относится к некой защите манихейского учения против ислама. Эта защита позднее подверглась нападению со стороны одного исламского теолога, и благодаря приведенным им выдержкам мы обладаем определенным представлением о содержании этого сочинения. К сожалению, исламский критик следует той же практике, что и его христианские коллеги: он довольствуется не-

сколькими вырванными из контекста тезисами. Тон его полемики отличается грубостью, по сравнению с которой сегодняшняя религиозная дискуссия выглядит почти что вежливой. Язык чрезвычайно труден для понимания, и вполне возможно, что текст частично испорчен. Это крайне прискорбно, так как не может подлежать никакому сомнению, что этот текст сам по себе мог бы много дать для понимания манихейства в исламскую эпоху.

В этой связи мы хотим также упомянуть отчет, который дает о системе Мани мусульманский теолог и философ религии аль-Шахрастани. Здесь манихейское учение появляется перед нами в более «философской» форме. Без сомнения, в этом обличье манихейство могло показаться привлекательным многим мыслителям с дуалистическими симпатиями. На самом деле все выглядит таким образом, как будто манихейская религия во времена халифата более чем когда-либо прежде стремилась к тому, чтобы выступать в качестве всеобъемлющего мировоззрения, включив в себя также целый ряд научных и псевдо-научных дисциплин. Так, от Масуди мы узнаем, что манихеи с увлечением занимались медицинскими и астрологическими спекуляциями. В частности, мы можем указать на весьма своеобразные теории о развитии эмбриона в теле матери, за которыми мы можем проследить от пехлевийского компендиума «Бундахишн», посвященного манихеям, до исламских гностических сект.

Во времена Аббасидов манихеи столкнулись с сильнейшим сопротивлением со стороны государственной

власти. Величайшей жестокостью и нетерпимостью по отношению к манихеям в особенности выделяются правления аль-Махди (775—785 гг.) и аль-Муктадира (908—932 гг.). Чтобы проводить мероприятия против всех еретиков, в особенности против манихеев, был создан инквизиторский суд под руководством Великого инквизитора, *ṣāhib al-zaṇādiqāh*, властителя над зиндиками (перевод этого выражения можно варьировать по желанию). Он был уполномоченным, чьей обязанностью было вести дела зиндиков. То, что эта беспощадная мера против манихеев сыграла для них роковую роль, явствует из данных уже много раз упомянутого аль-Надима. В то время как он, по его словам, ко времени буидского эмира Муиза аль-Давли в Багдаде (945—967 гг.) лично был знаком с приблизительно 300 манихеями, к тому времени, когда он писал свою книгу, в живых в столице осталось едва ли пятеро (*Фихрист*, с. 337:26f.).

О преследованиях, направленных против приверженцев манихейства, рассказывают много мрачных, но много и веселых эпизодов. Так, уважаемого ученого и переводчика Ибн аль-Мукаффу ожидал ужасный конец: правитель провинции, который был его личным врагом, приказал сжечь его после страшных пыток.

Однако имеются и другие эпизоды, в которых хотя и присутствует темная сторона, но которые все же приятнее рассказывать. Например, существует следующий рассказ из времен халифа аль-Мамуна (813—833 гг.), который сообщает нам Масуди. Он вполне подходит и для того, чтобы дать представление о методах, применяв-

шихся против манихеев. Рассказывает Тумама ибн Аш-рас: «К Мамуну пришло донесение о десяти жителях Басры, о “еретиках”, тех, кто следовал учению Мани и рассуждал о “свете” и “тьме”. После того как ему назвали их по именам, одного за другим, он приказал привести их к нему. Когда их собрали вместе, их увидел один приживала и сказал себе: “Эти там точно собираются на пирушку”. Дело в том, что он заметил их благородный, почтенный вид и чистые одежды. Он смешался с ними и ушел вместе с ними, не зная, как обстоит дело, пока стража не пришла на корабль. И приживала сказал себе: “Прогулка, в этом нет сомнений!” И вместе с ними он взошел на борт корабля. Однако прошло немного времени, как принесли оковы и заковали в них всю компанию, и паразита вместе со всеми. Тогда приживала подумал: “Мои прихлебательские склонности привели меня к этому положению!” После этого он обратился к старейшим из них и сказал: “Прошу прощения, что вы за люди?” Они отвечали: “Да, но кто тогда ты? И действительно ли принадлежишь к нашему братству?” Он сказал: “Клянусь Аллахом! Я совершенно не знаю, что вы за люди. Но сам я, клянусь Аллахом, только приживала по профессии. Сегодня я вышел из моего жилища и встретил вас. И я заметил вашу благородную наружность, ваш великолепный вид и ваши приятные манеры и занял место рядом с одним из вас, как будто принадлежу к вашему обществу. И вы пошли на этот корабль и я увидел, что на нем везут эти подушки и ковры. И я увидел полные столы и путевые мешки и корзины, и я сказал: “Они отправляются на прогулку, в ка-

кой-нибудь замок или сад! Смотри, это благословенный день!” И я очень радовался, когда к вам подошли эти стражники и заковали вас и меня заковали вместе с вами. Мой рассудок в тумане. Расскажите мне, в чем дело!” Они рассмеялись над ним и радовались и веселились. Затем сказали они: “Сейчас ты воистину включен в наше число и скован с нами! Что касается нас, то мы манихеи, на которых донесли аль-Мамуну, и нас приведут к нему, и он спросит о нашем исповедании и призовет отказаться от нашего учения и потребует от нас проклясть его и обратиться, подвергнув нас всяческим испытаниям. Среди них и такое, что он покажет нам изображение Мани и прикажет нам плюнуть в него и отречься от него. И он прикажет нам пожертвовать водяную птицу (это tadrağ). Кто согласится на это, тот спасет свою жизнь, но кто воздержится от этого, умрет. И если тебя спросят и подвергнут испытаниям, то расскажи о себе и своей вере все, к чему тебя влечет твоя склонность. Но ты упомянул, что ты приживала, а приживалы обычно владеют большими запасами историй и рассказов. Поэтому сократи нашу поездку рассказом (хадисом) или анекдотом!”

Когда они прибыли в Багдад и предстали перед аль-Мамуном, тот начал вызывать их по именам, одного за другим, и каждого расспрашивал о его учении. И он учил его исламу и ставил ему испытания и призывал его отречься от Мани, показывая ему его изображение и приказывая плюнуть на него и отречься от него, и еще иное в том же роде. Но они отказались, и он заставил их прыгать на мечи, пока он не дошел до приживалы, после

того как десять человек были умерщвлены и закончилось (записанное) число. Аль-Мамун сказал стражникам, приведшим заключенных: “Кто этот?” Они сказали: “Клянемся Аллахом, мы не знаем, разве что мы нашли его вместе с остальными и привели его сюда”. Аль-Мамун сказал ему: “Что насчет тебя?” Он отвечал: “О повелитель правоверных! Я убью свою жену, если я понимаю что-либо из их речей. Нет, я всего лишь приживала...” — и он рассказал ему свою историю с начала до конца. И аль-Мамун рассмеялся. Затем он показал ему изображение и (паразит) проклял его и отрекся от него. И он сказал: “Дай мне его, и я наложу на него! Клянусь Аллахом, я не знаю, кто был этот Мани, еврей или мусульманин!”» (Масуди, *Muḡğ al-dāḥab*, VII, s. 12–16).

4. Последние успехи и конец манихейства

Уже в сасанидскую эпоху манихейская миссия достигла реки Окс и даже перешла через нее. Тем самым в области Согда был создан центр для манихейской пропаганды, который располагал прекрасными путями сообщения и связями как с западом, так и с востоком. Согдийцы были купцами, занимавшимися торговлей с Китаем. И в древние, и в совсем недавние времена большой известностью пользовался «шелковый путь», ведущий из Китая в западные страны. Вдоль этого шелкового пути согдийские купцы здесь и там основывали торговые колонии. Одна из них находилась, например, в непосредственной близости к югу от Лубнора. Согдийская надпись обнаружена даже в далеком Карабал-

газуне, в верховьях реки Орхон, впадающей в Байкальское озеро. Естественно, чтобы продолжить распространение манихейства на восток, для манихейской религии было чрезвычайно важно устойчиво обосноваться в Согде с главными городами Самаркандом и Ташкентом. В особенности многочисленны и влиятельны, как нам сообщают арабские источники, манихеи были в Самарканде.

Была развернута целенаправленная деятельность по переводу религиозной литературы на согдийский язык. Существующее и сегодня большое количество манихейских текстов и фрагментов на согдийском языке свидетельствует об объеме некогда бывшей в обращении в Согде *Манихеики*.

Для продвижения манихейства на восток большую важность имели не только экономические, но и политические отношения. Китай со времен династии Хань (206 г. до н. э. по 220 г. н. э.) проявлял исключительный интерес к западным соседним областям. В течение периода с 221 года по 618 год Срединная империя пребывала в упадке и утратила свое влияние в Туркестане. Лишь с приходом к власти династии Тан Китай смог вернуть себе политико-военные позиции в Туркестане. Однако теперь китайцы столкнулись не только с иранскими и тюркскими народами, но в восточном Иране им прежде всего оказали сопротивление арабы, победоносно продвигавшиеся в глубь страны после падения империи Сасанидов. В 667 г. н. э. арабы перешли Окс, и в том же году произошла решающая битва с китайской армией, которая помогла взойти на иранский трон

сыну последнего сасанидского правителя по имени Пероз, а в 661 г. китайцы назначили его князем вассальным по отношению к Китаю. Китайцы потерпели сокрушительное поражение, и тем самым сасанидское правление закончилось навсегда. Пероз был вынужден бежать в Китай, где он и скончался.

Между тем арабское господство повлекло за собой здесь, в восточном Иране, так же, как и в Ираке, существенное улучшение условий для манихеев, которые были полностью оставлены в покое государственными службами. Этот период покоя и вновь начавшиеся тесные отношения между Китаем и Туркестаном послужили благоприятными предпосылками для распространившейся теперь до Китая миссии манихеев. В 694 году некий манихейский избранный появился даже при дворе китайского императора. Еще более высокопоставленный манихейский сановник был в 719 году послан к императорскому двору правителем Тохаристана (= Бактрия), подчинявшимся императору. Тохарский правитель мог рекомендовать своему повелителю манихейского священника в качестве превосходного знатока астрологии и других наук. Он просил у императора дать манихею разрешение построить храм, где он мог бы проводить свои богослужения. Скорее всего, именно эти манихейские миссионеры принесли в Китай также и западную неделю, основанную на планетах. Дело в том, что планеты были названы в Китае иранскими именами.

Однако уже в 732 году был выпущен императорский эдикт против манихеев, в котором говорилось дослов-

но следующее: «Учение Мар Мани есть насквозь ложная вера. Она ложно принимает имя буддизма и обманывает народ. Она должна быть запрещена в любой ее форме. Однако так как она является родной религией западных варваров и других людей, не будет для них преступлением, если они исповедуют ее лично для себя».

Но вскоре после того как императорский эдикт проявил лишь очень условную терпимость в отношении манихеев, которая больше не разрешала им вести никакую собственно миссионерскую деятельность, перед манихейской религией вновь открылись прекрасные перспективы.

Около середины VIII века в китайском государстве значительную роль играл тюркский народ уйгуров. В 762 году они даже стали хозяевами большого города Лоян, который считался восточной столицей империи. При завоевании этого города уйгурский князь Бегю-хан (760—780 гг.) встретил манихейских избранных, которые не только обратили его в свою веру, но и побудили его провозгласить манихейство государственной религией в его государстве.

В Китае с XI по XIII столетия манихейство пользовалось наибольшим покровительством в провинции Фуцзянь. Но манихейская религия и в Китае пошла по пути синкретизма, а два произведения Мани были даже приняты в канон даосизма.

Буддисты, а еще больше конфуцианцы, тем не менее энергично боролись с вредоносным учением Мани, и благодаря тому, что государственная власть выступила против манихеев, наконец, и в Китае, манихейство

стало здесь, как и в других странах, подпольным религиозным течением. Из-за распада уйгурского государства в IX веке оно лишилось также своей мощной политической поддержки. Очевидно, роковыми для манихейства стали нападения монголов. Мы не знаем, когда манихейская религия потеряла своих последних приверженцев на китайской земле. Вероятно, все же, что китайские манихеи существовали даже еще в Новое время. Однако об этом китайском манихействе мы знали очень мало, пока находки в Центральной Азии, в особенности открытия, с одной стороны, большого китайского ученого трактата из Туен-Хуана и, с другой стороны, так называемого большого свитка гимнов, не продемонстрировали значение китайского манихейства.

Глава IX

МАНИ КАК ЛИЧНОСТЬ

Немецкий востоковед Ганс Генрих Шедер, в двадцатые-тридцатые годы серьезно занимавшийся изучением манихейства, положил в основу своей работы «Первоначальная форма и дальнейшее развитие манихейской системы» вопрос: «На какой стадии рационализации мышления находился Мани?» Он придерживается мнения, что ответ на этот вопрос будет являться ключом к пониманию личности Мани и манихейской системы.

Однако здесь прежде всего следует отметить, что, конечно, весьма своеобразным представляется метод, когда личность и труды основателя религии объясняются исходя из ступени рационализации мышления, на которой находился упомянутый основоположник.

Но если мы не удовлетворимся этой непосредственной реакцией, а попытаемся рассмотреть проблему чуть более внимательно, то нашим первым вопросом должно быть: находится ли Мани вообще в рамках той сферы, которую мы могли бы обозначить как «рационали-

зация мышления»? Было ли *ratio*, «разум», доминирующим фактором при возникновении учения Мани? В действительности, кажется, так и было. Мы помним, что Августина, по его собственным словам, больше, чем что-либо другое, привлекали уверения манихеев в том, что они в состоянии дать разумное объяснение всем явлениям мира (с. 182). Мы помним также, что манихейская критика христианства исходила из того, что христианин должен сначала принудить себя к вере, прежде чем ему будет дозволено использовать свой разум. Все это неоспоримо свидетельствует о научном, чтобы не сказать рациональном подходе.

Однако вместе с тем, ознакомившись с манихейской системой, мы смогли установить, что этот якобы научный подход «растворяется в мифах» (Пьюэш).

Ибо противники никогда не переставали упрекать манихеев в том, что они представляют не научное, а *псевдонаучное* миропонимание. Их мудрость, их *sophia*, есть не философия, а теософия. «Своими сказками, — говорит философ-неоплатоник Александр из Ликополя, — они намного превзошли мифологов, которые считают, что у Урана были отрезаны половые органы или что против Крона был образован заговор со стороны его сыновей, с намерением завладеть властью, и которые опять же заставляют Крона глотать своих сыновей, но заявляют, что он был обманут каменным изваянием» (*Contra Manichaei opiniones* X). Мифы, которые Мани изложил в своей системе, кажутся автору *Актов Архелая* (Кар. LII по LIII) столь детскими, что он совершенно серьезно утверждал, что Мани воспользовался одной

из книг своих предшественников и добавил «бабьи сказки» и «рассказывает это с переизбытком ненужных слов». Некоторые христианские полемисты обыгрывали его имя и заявляли, что Мани по праву носит имя Manes, ибо он очевидно безумен (по-гречески: μανεΐς).

Что бы мы ни вынесли из этой полемики, в любом случае мы не можем извлечь из нее никакого особенного заключения о «стадии рационализации мышления», которую месопотамо-иранский основатель церкви избрал своей отправной точкой.

Конечно, можно еще возразить, что об основателе религии нельзя судить по злонамеренным и иногда даже бесстыдным характеристикам его противников. Шедер также, чтобы объяснить и извинить доминирующую роль мифа у Мани, толковал его функцию в исключительно платоническом смысле: $\mu\theta\omicron\varsigma$ у Мани присутствовал лишь для того, чтобы в наглядной форме представить его $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$. Мы не собираемся поднимать здесь вопрос, избрал ли Платон $\mu\theta\omicron\varsigma$ также только для того, чтобы нагляднее обнаружить свой $\lambda\omicron\upsilon\omicron\varsigma$, а хотим немного пристальнее рассмотреть мифы Мани. В конце концов решающим для этой проблемы станет вопрос, как Мани пришел к своей системе. Случилось ли это путем рационального, чисто умственного размышления или путем божественных откровений?

Если мы опять-таки будем в первую очередь придерживаться позиции, которую занимали противники Мани, то Александр из Ликополя дает нам ясный ответ, как он со своей стороны оценивает тезисы манихеев: их тезисы не строятся на основе разумных доказа-

тельство, так чтобы мы могли подвергнуть их проверке, не обладают какими бы то ни было предпосылками в аргументации, так чтобы мы могли видеть, что из них вытекает. На самом деле, если в их наивных речах проскальзывает нечто философское,— это лишь случайность. Они ссылаются на древние и новые писания, представляясь вдохновенными Богом и извлекая из них свои собственные положения, и признают себя поверженными только тогда, когда их речи и дела не согласуются с тем, что вытекает из этих тезисов. И что у тех, кто занимается греческой философией, выдвигается в качестве предпосылок их аргументации, у манихеев заменяется откровением пророков (*Contra Manichaei opiniones* V, s. 8, 17—9, 4, ed. Brinkman).

В том, что при этой полемике мы имеем дело не со злонамеренным искажением фактов, а с чем-то лежащим в основе манихейского мышления, нас может убедить анализ их системы учения. Вполне может быть, что сам Мани верил во все эти наивные и громоздкие мифы не в буквальном смысле; но это не является решающим моментом. Нет, ключевой момент ясно приведен в последних словах Александра: то, что для философов означают предпосылки, у манихеев пророческое откровение. Мудрость, которую, по его собственным настойчивым заявлениям, хочет возвестить Мани, это не мудрость мира сего, рациональное его объяснение, основанное на логических соображениях или эмпирических фактах, а откровение, сообщенное ему Отцом Света с помощью его собственного высшего Я, близнеца. Мани сам ссылался на эти откровения как на оправда-

ние своего собственного учения. Противоположность греческой философии и восточного спасительного откровения не могла проявиться резче. Мани в данном случае не выпадает из контекста религиозной традиции. Как для иранца по своему происхождению, родиной для него были северо-западный Иран и Армения, где парфянский княжеский род, из которого он вышел, имел крепкие корни. Зерванизм, главенствовавший в религиозной жизни иранского населения этих областей, был формой породившей его иранской религии. Не случайно, что в зерванизме постоянно проявляются прообразы системы Мани, как в том, что касается дуалистически-пессимистического миро- и жизневоззрения, так и в мифах, в которых эти положения нашли соответствующее выражение. Оттуда, как мы видели, Мани также заимствовал то представление о злой силе и презрение к сексуальной жизни, которые проявляются в мифах, более чем что-либо другое шокировавших его противников (например, рассказ о соблазнении архонтов, который также появляется в зерванитской мифологии). От этого наследия традиции Мани, очевидно, не хотел и не мог освободиться.

Вполне можно сказать вместе с Пюэшем, что индийские, иранские или христианские элементы — и мы можем добавить: и месопотамские — являются по большей части факторами, которые органически не входили в систему с самого начала, а лишь в качестве поздних, вторичных, внешних форм представляют собой результат сознательной работы учителя по адаптации этой системы к различным условиям.

Это можно утверждать с еще большей уверенностью, если вспомнить, что вся концепция системы является иранской, а точнее зерванитской. Иранским является важнейшее для манихейства и для всего гностицизма в целом представление о «спасенном спасителе», мысль о том, что сам спаситель есть сумма спасаемых душ, идея, которая связана с представлениями о тождественности высшего человеческого Я и этого небесного Спасителя. В манихействе эта последовательность мыслей выражается в комплексе идей, который концентрируется вокруг образа, называемого «Великий Вахман», комплексе, родство которого с индийскими слекуляциями в отношении Атмана-Брахмана выявляет общее индоиранское происхождение этих идей.

Иранскими и в особенности зерванитскими являются также, как уже не раз подчеркивалось, пессимистический взгляд Мани на бытие, понимание материального мира как радикального зла, сотворенного и управляемого князьями тьмы, иранские по происхождению и весь страх перед жизнью, столь типичный для представлений Мани, презрение к женщинам и отвращение к сексу, которые наложили свой отпечаток на его изложение системы. Даже в этой чрезвычайно личной сфере мы находим зерванитские прообразы, да и в целом особенности изображения становления и развития мира шаг за шагом приводят нас обратно все к тому же зерванизму.

Весь этот материал, заимствованный из иранских воззрений, Мани, однако же, истолковал в свете своего собственного религиозного опыта.

Таким образом, фундаментальные представления вытекают у Мани из иранской мифологии и теологии.

Однако они интерпретируются в гностическом духе. Такая интерпретация далась Мани тем легче, что уже определенные формы индоиранской религии демонстрируют почти гностическую окраску. Это прежде всего относится к зерванизму. Знаменитая гностическая формула, что должно знать, кто ты есть, откуда приходишь, где находишься, куда идешь, очевидно, имела своим прообразом индоиранские формулы.

Предшественники Мани: Василид, Маркион, Вардесан все развивали гнозис, который истолковывал христианскую религию в свете иранских дуалистических воззрений. Разница между ними и Мани заключается, однако, в том, что три гностика ощущали себя в первую очередь христианами и, бесспорно, оставались внутри христианской сферы. У них речь идет не о возвещении новой религии, а о правильном толковании уже возвещенной христианской религии. Они — толкователи и реформаторы.

Но с Мани все обстоит по-другому. Мани хочет возвестить совершенно новую религию, вовлекшую и заключившую в себе все прежние знания и учения, в которых он нашел что-либо хорошее. Чтобы понять эти притязания, мы должны пристальнее взглянуться в личность основателя религии и рассмотреть различные аспекты его деятельности, так же, как и его притязания.

Мани — последний великий гностик. Дуалистическая тенденция, доминировавшая у его предшественников Василида, Маркиона и Вардесана, достигает своей высшей точки в его собственной теософо-гностической системе. Поэтому Мани обозначает завершение одной эпохи и начало другой. В то время как три его предшественника намеревались лишь реформировать христи-

анство, восстановить религию Христа в ее первоначальной чистоте, Мани совершенно сознательно выступает как основатель новой религии. Правда, он признает своих предшественников: единственная истинная религия однажды возвещалась Буддой в Индии, Заратуштрой в Иране и Христом на Западе. Но в последнюю эпоху в Вавилон, лежащий посреди земли между этими тремя большими областями, пришел Мани как окончательный вестник Откровения вечного божественного закона и как печать пророков, как завершение и подтверждение всех прежних божественных откровений. Он — последняя инкарнация небесного спасителя, открытый всем взорам Нус, Великий Вахман, возвещенный Иисусом Параклет. Будда, Заратуштра, Иисус и Мани — четыре великих пророка Истинной Религии. Но как Параклет и печать пророков Мани величайший из них.

Во всех речах Мани звучит явственное осознание своей миссии. С непререкаемым авторитетом он возвещает свое учение. С твердым достоинством, по естественному праву своего царского происхождения он на равных общается с сасанидскими князьями, и даже с самим Царем Царей.

Достоинны удивления также и его сила и многосторонность. Повсюду он вмешивается, наставляя, утешая, увещевая, восстанавливая порядок. Он — один из самых великих основателей церкви и церковных организаторов, которых видел мир. Уже во время его жизни его церковь распространилась от западных пределов Римской империи до Индии, от границ Китая до Аравии. Когда его религия находилась на пике своего развития, она охватывала приверженцев от Атлантического до

Тихого океана. Став государственной религией уйгурского царства в Центральной Азии, манихейство попыталось также завоевать Срединную империю. И оно почти достигло своей цели. Еще в самом начале Нового времени религия света насчитывала в Китае преданных сторонников, устоявших перед всеми преследованиями. Как долго существовало манихейство, мы не знаем, но в любом случае более 1200 лет. Правда, внешние успехи не могут служить критерием для оценки личности, которая стоит за этими успехами. Однако все же, наверное, можно осмелиться утверждать, что уже сами упомянутые факты указывают на то, что перед нами стоит личность совершенно необычной мерки, основатель религиозного движения, которое было вынуждено уступить только внешней силе. Ибо едва ли какую-либо другую религию преследовали столь беспощадно и жестоко, как религию Мани.

Его личность была необычна также в том смысле, что она кажется нам чрезвычайно странной. Деятельный и удачливый миссионер, столь умно и методично выстраивающий свою пропаганду, нам вполне понятен. Так же, как и тщательный организатор, устроивший свою церковь столь же прочно, сколь и гибко. И превосходного религиозного политика, столь искусно использовавшего выгодную политическую конъюнктуру, мы тоже можем понять без труда.

Однако в его природе присутствуют и другие стороны — стороны, которые издревле отличали ближневосточных религиозных вождей. Мани является чудотворцем в классическом стиле. И прежде всего он врач, способный изгнать демонов, которыми одержим больной,

и тем самым исцелить его. Искусство врачевания на всем Ближнем Востоке причислялось к самым явственным отличительным знакам мудрости. Сирийское слово, обозначающее врачебное дело, *āsūtā*, в конечном счете происходит от шумерского *a-zu*, которое означает «знание воды» и включает в себя знание целебных водных процедур, с помощью которых одержимый демонами обретал свободу. Эта мудрость не только теория, но и также, и прежде всего, практика. Арабское слово, означающее «врач» — *ḥakīm*, равнозначное «мудрому». В этом смысле Мани также «мудрец». Он — харизматический чудотворец, который может совершать поразительные вещи. Например, принцу Михршаху он показывает райский сад, так что его тело в течение трех часов лежало как мертвое, в то время как его душа блуждала по небесным полям. Сам Мани, очевидно, владел также искусством левитации, черта парапсихического характера, свойственная чудотворцам от израильских пророков до исламских святых и мистиков. По всей видимости, Мани утверждал, что он путешествовал на небеса и получил там небесное откровение в образе книги — мотив, который постоянно встречается нам позднее в религиозной истории Востока, прежде всего в исламе. Мы можем с уверенностью предположить, что подобные свойства, приписываемые личности учителя, делали Мани странным и необычным и для его современников.

Поразительно многосторонним было как художественное, так и литературное дарование Мани. Он с мастерством владеет всеми жанрами, известными ближневосточной литературе. Он лирик и эпический поэт, и одновременно

он столь драматично и наглядно описывает борьбу миров света и тьмы, что его вполне можно было бы назвать драматургом, если бы на Ближнем Востоке вообще был известен этот жанр. Значительным было и его искусство проповеди. Простым и ясным языком он показывает простому человеку положение, в котором находится человек в материальном мире. Он использует все символы, подобию и аллегории гностического языка, чтобы придать своей проповеди живость и яркость. Многочисленные примеры, трагичные, комичные, но сильно действующие, сказки о животных, детективный рассказ — эти примеры, взятые из страшных сказок или из повседневной жизни, так же, как из жизни царского двора, придают речам, которые он хочет внушить своим слушателям, особую показательность. Его способность воздействовать на слушателей, должно быть, была весьма значительной. Очарованный непристойными мифами, даже почти одержимый, он вновь и вновь возвращается к ним, чтобы вызвать у аудитории желаемое настроение.

Некоторые догмы изображались им живо и общедоступно, без ученого балласта. В качестве провозвестника откровения Мани был великим народным оратором, в совершенстве владеющим своей техникой и точно знающим, как увлечь за собой аудиторию.

Мани еще и великий духовный поэт, разработавший особый тип богослужения, в котором в центре культового действия стояло возвещенное Божье слово в передаче учителя. Своими гимнами и псалмами он сам положил начало бурному развитию религиозного стихосложения, которым в столь высокой степени была отмечена его религия. Будучи личностью, необычайно

развитой в эстетическом отношении, он — как, наверное, никто другой из основателей религий — умел приспособить к религиозной жизни эстетические факторы. От религиозных писаний до богатых одеяний служителей и украшения церковного пространства простираются его ревностные усилия поставить искусство на службу религии. Раньше, чем кто-либо другой, он сумел слить воедино образ и слово.

Однако насколько иным предстает перед нами Мани в своих догматических произведениях! Здесь, должно быть, структура зачастую строилась на столь излюбленных в позднеклассическую эпоху спекулятивных нумерологических схемах. Триады, тетрады, пентады и гексамады доминируют в его системе. Различные части его догматики представляются архитектурными шедеврами. Тенденция к нумерологическим спекуляциям, которая широко представлена в поздней античной религиозности, не в последнюю очередь среди гностиков, уже у Мани начала теряться в бесконечности. У его последователей в Китае эта склонность перешла через всякие разумные пределы и задушила почти все остальные положения его учения. Конечно, у Мани за этими числовыми схемами стоит совершенно осознанное педагогическое намерение: они должны служить мнемотехнике и, таким образом, облегчать заучивание основных принципов системы. В то же время Мани, вероятно, вслед за неопифагорейцами, предполагал особенные тайны во взаимных соотношениях чисел. В этой связи следует отметить склонность Мани к астрологии. Здесь он также выступает в качестве типичного представителя поздней античности.

В своей полемике, если речь идет о критике католического типа христианства, Мани прежде всего выступил в роли наследника Маркиона и Вардесана. Однако в целом он — в соответствии со всей совокупностью своих воззрений — гораздо радикальнее в своей критике, чем они. Вообще он остро критикует все прежние «догмы» и «учения», как он называет предшествовавшие религии. При всем признании *относительной истинности*, которой они обладают, он все же считает себя единственным обладателем *абсолютной истины*. Как носитель божественного откровения он волен брать и отвергать из прежних религий все, что он пожелает.

Мани не является религиозным философом в собственном смысле слова. Его тип — это не тип философа, а тип восточного чудотворца, харизматика и провозвестника откровения. Однако, само собой разумеется, использованные им мифы могут в том, что касается их содержания, быть выражены и в абстрактных формулах. Больше всего такой подход присутствует у Александра из Ликополя. И все же именно он острее, чем, возможно, кто-либо другой, чувствовал, что Мани был не философом, а «мифологом». То обстоятельство, что Мани избрал миф своим естественным средством выражения, в особенности проливает свет на его интеллектуальный тип.

Он не логично мыслящий философ, а эклектично-синкретичный теософ. Он не излагает религиозно-философскую систему, а возвещает божественное откровение.

Он черпает из всех источников, отовсюду берет материал для своей системы. Он делает это совершенно осознанно. Мир еще никогда не видел столь «осознанного синкретиста» (Лидзбарски), как Мани. Принимая

во внимание исходный пункт его учения, совершенно естественно, что он следует этой стезе. Если истина всегда уже возвешена и — хотя и в извращенной и несовершенной форме — проявляется во всех великих религиях, то Мани должен иметь право заимствовать из более древних систем все, что согласуется с его собственной системой. Очевидно, что этот процесс не всегда был возможен без логической непоследовательности. Поэтому в логических недостатках Мани нет ничего замечательного. Хотя логика Аристотеля стала известна сирийцам довольно рано, однако ничто не говорит в пользу того, что Мани был знаком с аристотелевской логикой. И даже если был, он, скорее всего, чувствовал себя совершенно независимым от нее. О Мани говорили как о представителе азиатского эллинизма (Найберг), и, без сомнения, эта характеристика справедлива. И все же мы должны сделать ударение на слове «азиатский». Дело в том, что у Мани и в манихействе мы находим именно те черты эллинизма, которые должны были показать наибольшую способность к проникновению в ближневосточную культуру. Эти эллинистические черты, однако, не те же, которые кажутся наиболее значимыми современному наблюдателю: нумерологические спекуляции, астрология, практика талисманов, а также всяческие псевдо-науки в области психологии были переданы манихейством исламу. Действительно, здесь не чувствуется никакой «рационализации мышления».

Исторического величия Мани все это несколько не умаляет. Его следует судить только по тому, кем он был и хотел быть: то есть как носителя божественного откровения и апостола света.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ПРИМЕЧАНИЯ

Обзоры исследований содержатся в Nyberg, *Forschungen über den Manichäismus*, ZNWXXXIV/1935, s. 70–91 и в Ries, *Introduction aux études manichéennes*, I, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXXIII/1957, s. 453–482; II, *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. III. Fasc. 11/1959, s. 362–409. Превосходную библиографию (приблизительно до 1945 года) дал Puech в *Histoire générale des religions*, 3, Paris 1947, s. 446–449.

I. Мир, в котором жил Мани

1. Большая надпись Шапура I и надпись Картира изданы, переведены и откомментированы (несколько произвольно) Шпренглингом//Sprengling, *Third Century Iran. Sapor and Kartir*, Chicago 1953.

Греческая версия большой надписи Шапура в сравнении как с парфянской, так и со средне-персидской редакциями издана, переведена и откомментирована Мариком//Maricq, *Res Gestae divi Saporis, Syria XXXV*, 1958, s. 295–360.

Из богатой литературы мы упомянем здесь Honigmann-Maricq, *Recherches sur les Res Gestae divi Saporis*, *Memoires in 8^o de l'Académie royale de Belgique (Lettres)*, XLVII, Fasc. IV; Rostovtzeff, *Res Gestae divi Saporis and Dura*, *Berytus VIII/1943*, s. 17–60; Ensslin, *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I.*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.* 1947, 5, München 1949.

2. Следующие исследования касаются различных аспектов культурной жизни: Baumstark, *OLZ* 1933, Sp. 345ff.; Cumont, *CRAIB* 1931, s. 233–250; *CRAIB* 1932, s. 238–260.

Segal, *Some Syriac Inscriptions of the 2nd–3rd century A. D.*, *BSOAS* XVI/1954, s. 13–36.

Streck, *Seleucia und Ktesifon*, *AO* XVI 3–4, Leipzig 1917.

Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, *AGF* 70, Köln-Opladen 1960.

3. О евреях в Месопотамии и Иране см. Widengren, *Quelques rapports entre Juifs et Iraniens a l'epoque des Parthes*, *VT, Suppl.* IV/1957, s. 197–241.

Лучшим описанием сирийского христианства до сих пор является Burkitt, *Early Eastern Christianity*, London 1904; немецкое издание von Preuschen, *Urchristentum im Orient*, 1907. С этим можно сравнить Baumstark, *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus*, *Römische Quartalschrift* 1908, s. 17–35 и Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, кроме того Widengren, *Mesopotamian elements in Manichaeism*, *UUA* 1946, 3.

Маркион стал предметом подробнейшей монографии Гарнака///Harnack, *Marcion: das Evangelium vom*

fremden Gott, Leipzig 1921, 2. Aufl. 1924. Однако там отсутствует историко-религиоведческий анализ.

До сих пор нет современной монографии, посвященной Вардесану, заменой может в определенной степени служить Schraeder, Bardesanes von Edessa, ZKG LI/1932, s. 21–74. Однако здесь гностические тенденции в представлениях Вардесана систематически редуцируются до минимума.

Песнь о жемчужине недавно была дважды переведена на немецкий: Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, Beih. ZNW 24, Berlin 1959; Widengren, Iranische Geisteswelt, Baden-Baden 1961, s. 256–262.

Мистериям Митры посвящена знаменитая монография Кюмона, правда, на сегодняшний день несколько устаревшая: Cumont, Die Mysterien des Mithra, немецкое издание Гериха и Латте, Gehrich und Latte, 3 Aufl. Leipzig 1923. Можно сравнить замечания в Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955, s. 113–120 (также в Numen I/1954 и II/1955). Краткое резюме в Handb. d. Orientalistik, VIII, 2, s. 44–55.

Иудео-христианский гносис только теперь начинает становиться яснее, ср. Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Egypte, Paris 1958, s. 170ff.

В отношении мандеев мы располагаем очень подробным описанием в Rudolph, Die Mandaer, I–II, Göttingen 1960/61. Очень кратко в Widengren, Die Mandaer, Handb. d. Orientalistik, VIII, 2, s. 83–101, но выводы в обеих работах одинаковы (восточное происхождение мандеев).

Иранской религии парфянского времени в ее противостоянии с семитской культурой посвящена работа Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*.

О зерванизме ср. с одной стороны Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, с другой стороны Widengren, *Stand und Aufgaben*, s. 88ff.

II. Жизнь Мани

1. Подробное исследование в Puech, *Le manichéisme. Son fondateur — sa doctrine*, Paris 1949, является самой авторитетной современной работой также и по жизни Мани. Находящимся в нашем распоряжении материалом можно дополнить этот труд только в нескольких деталях. По поводу хронологической связи между индийской поездкой Мани и его аудиенцией у Шапура можно сослаться на работы Марика. В целом эти исследования имеют огромное значение для общей хронологии эпохи ранних Сасанидов. Они рассказывают о состоянии проблемы и, приводя хорошую аргументацию, защищают — в особенности следует отметить описание в Syria XXXV 1958 — так называемую традиционную, созданную Нельдеке хронологию. Она же и берется здесь за основу.

Что касается происхождения Мани, то оно окончательно разъяснено Хеннингом//Henning, BSOAS XI/1943, s. 52, Anm. 4.

О призвании Мани небесным вестником, «близнецом», ср. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, UUA 1945, 5, s. 10–41. На с. 25 следовало

бы также указать на аскетический образ жизни Мани, ср. Clemens, Stromata, III 6, 48, 3.

2. О религиозно-политической ситуации во время правления Арташира и Шапура ср. Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Lund 1946, в особенности s. 125–191 и Widengren, Stand und Aufgaben, s. 58–77, 137–145.

Техническое значение выражения «помощник» не было понято уважаемым издателем Хеннингом// Henning BSOAS X/1942, s. 949 («his friends»).

3. Следует иметь в виду, что упоминаемый на с. 55 Картир, сын Артабана, которого мы встречаем также в надписи Шапура, не является великим противником Мани, как ошибочно предположил Хеннинг//Henning, BSOAS X/1942 (эта ошибка повторена Пюэшем, а. А., 51). Шпренглинг, а. А., s. 41 исправил эту ошибку.

III. Учение Мани (I)

1. Здесь опять же следует указать на основополагающую работу Пюэша. Превосходное краткое описание системы Мани дал Полотски//Polotsky, Manichaeism, RE Suppl. Bd. VI, s. 241–272. Я попытался больше проработать иранскую основу этого учения, особенно связь с зерванизмом.

Обозначение пяти духовных качеств бога, его «жилиц», составлено для сирийского и греческого Шедером, SAS, s. 285.

Что касается диалога, приведенного на с. 82–83, как и в целом этого сообщения Феодора бар Конай, мы ссы-

лаемся на хороший немецкий перевод Шедера// Schaefer, SAS, s. 342–347. Перевод выражения *tā bašlām maytē tēgurat šaynā wašlāmā* был обоснован в Widengren, *Mesopotamian Elements*, s. 94f.

2. Представление о «Великом Нусе» исследовано в Widengren, *The Great Vohu Manah*. Часть *Kephalaia*, в которой обнаруживается выражение «Великий Нус», еще не издана, а лишь переведена, ср. Böhlig, *Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, V, Н. 6/1956, s. 1083 *Kephalaia CXXI*. О понятии «смешения» ср. Nyberg, *JA* 1931, s. 29f.

Об Артавазде в армянской фольклорной традиции ср. Wikander, *Feuerpriester*, s. 99f.

3. Сирийское имя образа *Splenditenens* не находило своего объяснения, пока его не дал Полотски. Вообще читают *šfatziwā*. Сложность заключается в том, что глагол *šft* плохо засвидетельствован в сирийском, однако она разрешается, если предположить, что *f* по диалектам чередуется с *b* и что *šāfeṭziwā* соответствует аккадскому выражению *šābit zīwi*. Латинские и греческие наименования показывают точное значение. Ср. обсуждение у Розенталя (ниже с. 222). О прежних дискуссиях см. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, Brüssel 1908–12, s. 22 Anm. 1 с замечанием Кугенера; Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925, s. 28.

О сфере и возможных месопотамских истоках ср. Cumont, *RHR* LXXII/1915, s. 384–388.

О представлении о восхождении душ по Млечному Пути ср. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New Haven 1923, s. 94, 104, 152f.

4. Специальное рассмотрение мифа о «соблазнении архонтов» предоставляют Cumont, *Recherches*, s. 54–68 и прежде всего Benveniste, *MO XXVI/1932–33*. О медицинских спекуляциях на тему пневмы и спермы ср. Olerud, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timé de Platon*, Uppsala 1951, s. 58ff., 92f., 97f.; Schumacher, *Antike Medizin*, I, Berlin 1940.

IV. Учение Мани (II)

1. Манихейское учение о спасении стало предметом специального исследования Puech, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus*, *Eranos Jahrbuch* 1936, Zürich 1937, s. 183–286.

Об имени Намраэль ср. исследование Furlani, *AANDL*, Ser. VIII, Vol. VI/1951, s. 519–531.

Как следует читать и толковать имя Ашкалун, остается неясным. С чисто формальной точки зрения это имя можно принять за образование на -'af-'al от корня šql с суффиксом =ōn, которое является довольно обычным для сирийского: ašqalōn, однако далеко это нас не приведет.

Меткая характеристика возникновения человеческого рода дана в Puech, *Le manichéisme*, s. 80f.

О формуле трех времен ср. Widengren, *ZRGG* IV/1952, s. 103. О древности свидетельствует *Rigveda* X 90, 2.

О понятии «мятежников» ср. Widengren, *Mesopotamian elements*, s. 42 ff. и Muḥammad, *the Apostle of God*, UUA 1955, 1, s. 162, 164.

Месопотамская основа манихеизма была разработана в Widengren, *Mesopotamian Elements*. К изложенному там материалу сейчас, естественно, есть что добавить. Здесь мы не можем вдаваться в вызванную этой работой дискуссию.

Reitzenstein, *Vorchristliche Erlösungslehren*, KA 22/1922, s. 118f. указал на упомянутые на с. 85 индийские соответствия.

О «гностических» положениях в индо-иранской религии ср. Widengren, *ZRGG IV/1952*, s. 97—105.

2. Приведенная на с. 86 позиция Полотски изложена в Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten*, Berlin 1933, s. 71f. Сейчас против этого возражает Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961, s. 105f.

Wikander, *Vayu I*, Lund 1941, s. 42ff. продемонстрировал индоиранские истоки эсхатологических картин. Его прекрасное изложение слишком редко принимается во внимание, а зачастую просто игнорируется.

3. О kunišn как обозначении небесной девы ср. Y. 26:4 перевод с пехлеви, Bailey, *Zoroastrian Problems*, Oxford 1943, s. 115; Widengren, *ZRGG IV/1952*, s. 113. Представления о сокровище кратко освещаются в Widengren, *The Great Vohu Manah*, s. 84—86.

Осетинские рассказы о Бартадзе приведены в Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930, s. 51 ff. Представления о μεταυυισμός и Andrias еще ожидают более тщательного исследования. Несколько полезных замечаний можно найти в Foucher, *La vieille route de l'Inde*, II, Paris 1947, s. 293f. Изложение в Jackson, *JAOS 45/1925* предшествует открытию нового материала. К с. 104 сле-

дует заметить, что текст Т. М. 180 обработан в *Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho*, II, Berlin 1919, s. 5f.

Другое обозначение «Великой Войны» — *vazurg kārēčār*, AZ XVI 35.

Термин *rex magnus* можно найти в *Bidez-Cumont, Les mages hellénisés*, II, Paris 1938, s. 370 (*Lactantius, Institut. VII 17, 11*).

Выражение «Апокатастасис» обнаруживается у Епифания//*Eriphanus, Panarion, LXVI 31, 7*.

4. По поводу этого отрывка следует сослаться на *Stegemann, ZNW XXXVII/1938, s. 214–223*. Неточность в исчислении времени у Мани доказана в *Henning, Ein manichäisches Henochbuch, Berlin 1934, s. 10, 34f.*

К сказанному на с. 111 ср. *Foucher, La vieille route de l'Inde, s. 294*, где он метко замечает: «Во времена его наибольшей экспансии, впрочем, было уже неизбежно, что, оставшись наиболее мандейским в своем центре, он принял на своей западной окраине более характерный христианский оттенок, в то время как его восточная область приняла фразеологию, более близкую буддизму». Ср. также ниже с. 235.

V. Манихейское письмо и литература

1. *Lidzbarski, Warum schrieb Mani aramäisch? OLZ 1927, Sp. 913–917* полагал, что «там, где он избирал для своих сочинений арамейское письмо Вавилонии, он также использовал арамейский язык Вавилонии» (Sp. 914). В противоположность этому, имеет смысл вслед за Беркиттом согласиться, что папирусные фрагменты,

обнаруженные в Египте, ясно показывают, что Мани в действительности писал свои произведения на сирийском. В том же направлении указывают и приведенные Феодором бар Конай поэтические фрагменты, о которых захватывающую статью написал Шедер//Schaeder, *Ein Lied von Mani*, OLZ 1926, Sp. 104–107. Также нельзя принять воззрения Лидзбарски в его исследовании: Lidzbarskis «Die Herkunft der manichäischen Schrift», SBAW 1916, s. 1213–1222, где он связывает арамейское письмо Мани с Пальмирой и хочет найти соответствия между манихейским алфавитом и пальмирским курсивным шрифтом. Насколько близко манихейское письмо соответствует вавилонскому, отчетливо выявляется из таблички, см. Montgomery, Univ. of Pennsylvania, *The Museum Journal*, III, 1912, s. 26.

Проблема языка Мани обсуждается в Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*, Leiden 1939, s. 207–211. Его заключение очень близко моим выводам: «Конечно, для того времени весьма вероятно, что Мани, скорее всего, использовал идиому, в грамматическом (и определенно в орфографическом) отношении стоящую ближе к древнему языку (таким образом, и к эдесскому сирийскому), чем восточно-арамейские вульгарные диалекты». И все же вполне возможно, что Мани заимствовал определенные термины, такие как, например, *Bān rabbā*, *ṣāfetziwā* и определенные орфографические особенности из своего раннего, мандейского периода. Однако мы не можем здесь вдаваться в этот вопрос.

2. Единственным подробным описанием все еще остается Alfagis, *Les écritures manichéennes*, II, Paris 1919, превосходная работа для своего времени, которая требует сегодня множества поправок в свете наших современных знаний.

а) О *Шануракане* ср. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection*, Berlin 1960, s. 31, M 470.

б) О Евангелии ср. Boyce, а. А., s. 3: M 17; 13: M 172 I; 44: M 644; 49: M 733; 109: M 5439.

с) О *Сокровище жизни* ср. Boyce, а. А., s. 62: M 915.

д) О «Pragmateia» ср. обсуждение в Schmidt-Polotsky, *Ein Manifund*, s. 38 и Schaefer, *Gnomon* 9/1933, s. 347.

е) О *Книге мистерий* ср. обсуждение в Smidt-Polotsky, а. А., s. 38f. и Schaefer, а. А., s. 347.

ф) О *Книге о гигантах* ср. Henning, *BSOAS* XI/1943, s. 52–74, где представлены и проанализированы все доступные фрагменты. В арамейских надписях из Хатры и Пальмиры фигурирует имя 'Ogā, которое можно было бы сопоставить с встречающимся в *Книге о гигантах* именем Огия. Ср., впрочем, Widengren, *Kulturbegegnung*, s. 45.

г) Профессор Белиг сообщил мне, что, как кажется, большая часть писем на коптском языке была утеряна в связи со Второй мировой войной. О двух известных до сих пор письмах ср. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund*, s. 39. К средне-персидским фрагментам писем ср. Boyce, *Catalogue*, s. 29: M 455; 46: M 677; 49: M 731, M 733; 54: M 801a; 60: M 882; 69: M 1221, M 1313; 73: M 1524.

Список писем Мани находится в *Фихристе*.

3. К средне-персидским фрагментам ср. Boyce, *Catalogue*, s. 2: М 3; 17: М 236; 19: М 270а; 29: М 454 I (опечатка); 37: М 523; 111: М 5569; 118: М 6031; 119: М 6033.

Kephalaia кратко охарактеризованы в Schmidt-Polotsky, а. А., s. 17–23, подробнее в Böhlig, *Probleme des manichäischen Lehrvortrages*, München 1953.

К рассказу о деяниях учеников ср. Boyce, *Catalogue*, данные на s. 147 В. 12.

4. *Xvästvānēft* в тюркской редакции авторитетно издан, переведен и снабжен превосходным комментарием Бангом, *Muséon XXXVI* 1923, s. 137–242.

Согдийские фрагменты отредактированы в Henning, *Sogdica*, London 1940, s. 63–67.

Китайская исповедальная молитва издана Вальдшмидтом, ср. Waldschmidt-Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1926, s. 123.

Исповедальная формула для избранных издана Хеннингом//Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, Berlin 1937, с переводом и комментарием.

К сказанному на с. 128 я хотел бы заметить, что Хеннинг, насколько мне известно, сначала высказал предположение, что *xvēštar*, изображенный в *Le Coq*, *Die Manichäischen Miniaturen*, Berlin 1923, табл. 8 b рисунок а, читает исповедальную формулу вслух, ср. *Bet- und Beichtbuch*, s. 12.

5. Здесь следует сослаться на публикацию Allberry, *A Manichaeen Psalm-Book*, II, Stuttgart 1938, с которой следует сравнить прежде всего пролагающую новые пути работу Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaeen Psalm-Book*, Uppsala 1949.

Литературные жанры проанализированы Баумштарком//Baumstark, ср. ОС 361941, s. 122–126. Приведенное выше на с. 129 высказывание находится на s. 119.

К фонетическому китайскому гимну ср. Waldschmidt-Lentz, а. А., s. 12.

Некоторые переводческие ошибки я обсудил в Mesopotamian Elements, s. 17, 20, 75, 106, 125.

Литература к Фрагменту о Заратуштре приведена в Boyce, The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian, Oxford 1954, s. 1 прим. 6.

6. К проповеднической литературе ср. среди прочего Bang, Manichaeische Erzähler, Muséon XLIV/1931, s. 1–36; Henning, Sogdian Tales, BSOAS XI/1945, s. 465–487. К тюркским и согдийским формам имени Бодхисаттва ср., например, Bang, а. А., s. 7.

Рассказ о купце и наемном рабочем приведен в переводе в Nöldeke, Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna übersetzt und erklärt, Strassburg 1912; перепечатан в Widengren, Iranische Geisteswelt, Baden-Baden 1961, s. 100.

7. К *псалмам Фомы* ср., прежде всего, Säve-Söderbergh, а. А., s. 85–154. В дополнение здесь следует заметить, что мандейский термин «Утро», очевидно, скрывается повсюду за выражением «богатства», ср., например, Säve-Söderbergh, а. А., s. 91 = Psalm-Book, II, s. 204, 7ff., где «его богатые братья» соответствует, собственно говоря, «его братья, Утры».

На феодальные термины в мандейской и манихейской литературе указывается в Widengren, Iranisch-semitische Kulturbegegnung, s. 58f.

VI. Церковная организация и культ

1. К организации в целом ср. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, Neudruck Göttingen 1928, s. 264–272, 281–290.

К пяти категориям верующих ср. Burkit, *Religion*, s. 105–107.

Несколько по-другому Henning, *Asia Major* III/1952, ср. ниже с. 232.

К трапезе *electi* ср. также Allberry, *ZNW XXXVII*/1938, s. 7f., который предполагает в этом случае наличие таинства, ср. также ниже 3.

2. Ср. здесь обсуждение вопроса в Baur, a. A., s. 273–279; Puech, *Histoire générale des religions*, 3, s. 111f.; Schaefer, *Iranica*, Göttingen 1934, s. 19–34 и прежде всего Puech, *Le manichéisme*, s. 180f. прим. 363–364.

К связи между восхождением души, очистительным омовением и вступлении в брачные покои ср. Widengren, *Mesopotamian Elements*, s. 109–122; RoB V/1946, s. 37f., 49f., 51, 54f.

К *Kephalaia* CXLIV ср. сообщение Белига в Puech, *Le manichéisme*, см. прим. 366 s. 183.

3. Ср. здесь, прежде всего, Allberry, *Das manicha/ische Bema-Fest*, *ZNW XXXVII* 1938, s. 2–10. Приведенная здесь на с. 152 цитата находится там на с. 8.

К манихейскому причастию ср. также Baur, a. A., s. 280f.

К представлениям о Христе и Мани как о «древе жизни» ср. Widengren, *Mesopotamian Elements*, s. 124ff.

Крещальная терминология: 'aqīm: qauyem: στῆρίζειν рассматривается, например, в Widengren, *RoB V/1946*, s. 45f.; *Mesopotamian Elements*, s. 123f.; Segelberg, *Maṣbūtā*, Uppsala 1958, s. 152–154 и Rudolph, *Die Mandäer*, II, s. 95 (по моему мнению, не совсем убедительно). До сих пор не предпринималось попыток разработать мифологически-ритуальные соответствия. Наши указания, собственно говоря, следовало бы развить подробнее. В дополнение заметим, что «выпрямление» присутствует и в средне-иранской традиции, ср. *HR II*, s. 53 (M 4): *avištād hēm*.

VII. Манихейское искусство

1. Этот отрывок основывается на Le Coq, *Die manichäische Miniaturen*, s. 13ff. с последующими дополнениями.

Мандейский *Dīvān Abātūr* издан и переведен Дровер/*Drower*, *Diwan Abatur or Progress through Purgatories*, Citta; del Vaticano 1951.

К иллюстрированию гностических произведений ср. Alfarc, *Les écritures manichéennes*, I, s. 23.

Данные об иллюстрированных эллинистических и иудео-эллинистических рукописях содержатся в Weitzmann, *Illustrations in Roll and Codex*, Princeton 1947; *München Jahrb. f. bildende Kunst*, 3. F., Bd. III–IV/1952–53, s. 96–103; *Ancient Book Illustration*, Harvard University Press 1959.

Проблема манихейской книжной миниатюры в ее связи с тогдашней миниатюрой до сих пор находилась в пренебрежении. Приведенные выше в тексте указа-

ния, само собой разумеется, должны быть развернуты более подробно.

Представление о Мани как о провозвестнике откровения, спускающемся с неба, рассматривается в Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, s. 83f.; *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, s. 64.

2. Из-за недостатка собственных знаний о манихейских рукописях, которые были мне доступны до сих пор, я просто прореферировал работу Le Coq, *a. A.*, s. 15ff.

3. Ср. в целом Le Coq, *a. A.*, s. 34–36.

К картине из *Bāzāklik* ср. Haskin, *RAA IX/1935*, s. 138 по 142 с таблицами XXXIV, XLV.

По поводу стиля манихейской живописи следует заметить, что постоянно повторяющиеся, очень характерные завитки из цветов, очевидно, принадлежат ранне-сасанидскому, возможно, уже парфянскому искусству, ибо они присутствуют в качестве основного мотива не только на сасанидских серебряных кувшинах и серебряных ключах, но и в зависимом от иранского стиля изображении молитвы магов, которое, по всей видимости, обладает парфянскими прообразами, ср. с одной стороны Cumont, *L'adaptation des Mages et l'art triomphal de Rome*, *Memorie della pontif. accad. romana di archeologia*, Ser. III, Vol. III/1932–33, табл. IX2–3 (с анализом Кюмона в тексте), с другой стороны, Widengren, *Kulturbegegnung*, s. 70, прим. 246 (на изображении в Widengren рис. 33 отсутствует сторона с орнаментом). Однако, насколько мне известно, еще нет исследований по этим мотивам и стилю.

Приведенное на с. 170 высказывание взято из Le Coq, *a. A.*, s. 36.

4. Arnold, *Survivals of Sasanian and Manichaeen Art in Persian Painting*, Oxford 1924, s. 14–23 поднял весьма заманчивую тему, которую можно было бы ближе изучить вместе с исследованиями стиля, например, то, как изображаются играющие музыканты, с одной стороны, в манихейском, а с другой стороны, в персидско-исламском искусстве. Общее влияние манихеев на возникновение мусульманской книжной миниатюры подчеркивается в Kühnel, *Miniaturmalerei im islamischen Orient*, Berlin 1923, s. 18.

Иллюстрации взяты из следующих работ: Von der Osten, *Die Welt der Perser*, 1956 (1); — *A Survey of Persian Art*, Vol. IV, 1938 (2a — 2d); — *Dura Europos, Excavations VII/VIII*, 1933/34, 1934/35, 1939 (3); — *Le Coq, Die manichäischen Miniaturen* (4, 5, 6, 9a, 9b, 11, 12, 13, 14); — *A Manichaeen Psalm-Book*, 1938 (7); — *Waldschmidt-Lentz, Die Stellung Jesu*, 1926 (8); — *Le Coq, Chotscho*, 1913 (10); — *Le Coq, Bilderatlas zur Kulturgeschichte Mittelasiens*, 1925 (15).

VIII. Распространение манихейства

1. Из-за новых находок теперь устарела монография De Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, Gent 1909. В качестве дополнения могут служить, среди прочего, упомянутые далее исследования.

Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund*, s. 12–17 о раннем распространении на западе, с чем следует сравнить Schaefer, *Gnomon* 9/1933, s. 340 по 342f.

Seston, *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offertes a Alfred Ernout*, Paris 1940, s. 345–354 посвящен рассмотрению аутентичности и датировки эдикта Диоклетиана. Тот же ученый занимался взаимоотношениями между манихеями, царем Нарсесом и арабским князем Амром, ср. *Mélanges syriens offerts a M. René Dussaud*, Paris 1939, s. 227–234. Сложность, заключающаяся в том, что Нарсес был гонителем манихеев, по всей видимости, не берется в серьезный расчет или не принимается во внимание. В этой связи в коптской традиции имеется интересное место, которое позволяет оценить посредническую роль Амра, ср. Schmidt-Polotsky, a. A., s. 28. Резюме о манихеях в Египте предлагается в Vergote, *Jaarbericht Ex oriente Lux*, III 9–10/1952, s. 74–83.

О значении эпизода в Палестине в 375 году говорит Беркитт//Burkitt, a. A., s. 8–10. Житие Порфирия из Газы доступно в издании Grégoire-Kegener. Ср. Marcus Diaconus, *Vie de Porphyre*, Paris 1930.

О манере Августина и виде манихейской полемики ср. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris 1919, s. 193–213, 507–513; *Les écritures manichéennes*, II, s. 161–169.

Самым значительным представителем манихеев в римском культурном кругу был Фауст (ср. с. 71, 184), фигура которого в целом была недооценена, ср. Bruckner, *Faustus von Mileve*, Basel 1901, где содержится хороший обзор манихейских полемических аргументов. Брукнер, со своей стороны, недооценивает оригинальность Фауста.

3. История манихейства в ранне-аббасидский период описана в Vajda, RSO 17/1938, s. 173 по 229, где можно найти множество материалов. Верную этимологию слова *zindīq* дал Шедер//Shaeder, *Iranische Beiträge*, I, Königsberg 1930, s. 274–76; 288–90 (*Schriften der Königsberger Gelehrten Ges.*, 6. Jahr, H. 5).

К манихейско-мусульманской полемике ср. Nyberg, OLZ 1929, Sp. 425–441 в весьма полезном обсуждении Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rom 1927, где издан и переведен данный текст.

Сообщение Шахрастани издано в Cureton, *Book of Religious and Philosophical Sects*, Nachdruck Leipzig 1923, s. 188–192. Перевод в Haarbrücker, *Religionspartheien und Philosophenschulen*, I, Halle 1850, s. 285–288 (работа местами несколько устарела).

Манихейские теории по эмбриологии содержатся в Mas'ūdī, *Murūğ al-dahab*, III, s. 435f. в издании Pavet de Courteille и Barbier de Meynard. С этим следует сравнить место из Бундахишна под ред. Anklesaria, s. 16 (мой перевод в Olerud, *L'idée de macrocosmos*, s. 130f. и в *Iranische Geisteswelt*, s. 66f., перевод Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, s. 318).

По поводу имени *tadrağ* (ср. с. 193) Вайда, а. А., замечает, что, по всей вероятности, здесь речь идет вовсе не о «водяной птице», а о серой куропатке.

О «приспособлении манихейства к исламу (Абу Иса аль-Варрак)» говорится в Colpe, ZDMG 109/1959, s. 82–91.

4. История манихейства в Китае великолепно описана в Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé*

en Chine, II, JA 1913, s. 99–199, 261–394, где можно найти массу подробностей.

Краткий, популярный обзор предлагается в Schaefer, *Der Manichäismus und sein Weg nach Osten, Glaube und Geschichte*, Festschrift für Friedrich Gogarten, s. 1–19 (специального издания).

Большой китайский ученый трактат был издан, переведен и откомментирован в Chavannes et Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, I, JA 1911, s. 499–617.

Большой свиток гимнов был частично обработан в Waldschmidt-Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. Он был полностью переведен Цуй Чи в BSOAS XI/1943 по 1946, s. 174–219.

Сюда же относится так называемый каменный фрагмент — ср. обзор Пюэша//Puech в *Actes du XXe Congrès international des Orientalistes*, Paris 1950, s. 350–354. Обработка представлена в Henning and Haloun, *The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light, Asia Maior*, N. s. III 2/1952, s. 184–212.

IX. Мани как личность

Приведенный выше очерк довольно сильно отличается от картины, нарисованной Джексоном, ср. *The Personality of Mani*, JAOS 58/1938, s. 235–240.

Вопрос Шедера содержится в *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, отдельное издание из *Vorträge der Bibliothek Warburg*, IV/1924–25, Leipzig 1927, s. 121.

Меткие слова Пюэша//Puesch можно найти в *Le manichéisme*, s. 73, где он говорит: «Несмотря на все свои амбиции, в манихействе, как и во всем гностицизме, наука, считающая себя чистым Разумом, растворяется в мифах».

Приведенное на с. 203 суждение Пюэша содержится в *Le manichéisme*, s. 69. Мои взгляды, изложенные в этой книге, заставляют меня отвергать тезис, представленный Шедером//Schaefer, *Urform und Fortbildungen*. Он в значительной степени подхватил тезис Беркитта, изложенный в его *The Religion of the Manichees*, и, в сущности, рассматривает Мани как христианского гностика, и даже говорит о том, что в его системе содержится «позитивная христология своеобразной красоты (*sic*) и глубины (*sic*)», а. А., s. 151. Да, действительно, христология весьма своеобразная; если же находить ее также красивой и глубокой, то это зависит скорее от субъективной оценки, а не от научных соображений.

Одновременно Шедер считает, а. А., s. 118, что вся постановка проблемы у Мани «предполагает близость к греческому мышлению и греческой науке». Поэтому он на s. 157 дает сначала «лежащие в основании этой системы эллинистические понятия», а затем то, что называется им развитиями системы, среди них и сирийские и средне-иранские обозначения основных понятий. При этом возникает парадоксальное, очевидно, не замеченное Шедером положение, когда употребляемые самим Мани в его собственных произведениях понятия и имена приписываются «развитиям», в то время как *никогда* им не употребляемые, в языковом отношении

даже неизвестные ему греческие понятия принимаются за первоначальную форму. Это весьма своеобразное извращение положения вещей.

Нет никаких сомнений в том, что Мани в последний период своей жизни получил определенное впечатление от христианства и что Иисус играет для него несколько большую роль, чем другие его предшественники, ср. выше с. 62, и все же, однако, что это его пристрастие к христианскому колориту обусловливается прежде всего миссионерскими задачами. Насколько глубоко отличия Мани от Иисуса и христианства, вероятно, ясно вытекает из нашего изложения. Преувеличение значения Иисуса для системы Мани присутствует и в Waldschmidt-Lentz, а. А. С другой стороны, можно привести меткие слова, высказанные Петерсоном в его обсуждении проблемы в ThLZ 1928, Sp. 246: «Однако то, что этот освободитель должен обязательно называться “Иисус”, нельзя понять из структуры манихейской системы. Но в религиозно-историческом отношении в данном случае важна только система, а не имя, которое прикрепляется произвольно и которое... точно так же может быть заменено другими именами».

Гораздо осторожней в оценке христианских элементов Белиг, *Christliche Wurzeln im Manichäismus*, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, XV/1960, s. 41–61. Во всяком случае, кажется, упомянутые в нашей книге факты, касающиеся иранской основной структуры, принимаются во внимание, что, в общем, не обязательно для данной темы. Возражение Петерсона все же частич-

но относится и к Белигу. В манихействе Иисус мог бы с тем же успехом носить какое-нибудь другое имя.

Выше на с. 111 я указал на то, что Иран находится на границе западного и восточного мира. Месопотамско-иранское оформление системы является, таким образом, первоначальной ее формой, а дальнейшими развитиями — с одной стороны, христианская, с другой — буддийская формы манихейства.

Сокращения

AANDL = Annali dell'Accademia Nazionale dei Lincei

AGF = Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen

AO = Der alte Orient

AZ = Ayātkār i Zarērān

BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies

CRAIB = Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres

JA = Journal Asiatique

JAOS = Journal of the American and Oriental Society

KA = Kyrkohistorisk Arsskrift

MO = Le monde oriental

OC = Oriens Christianus

OLZ = Orientalische Literaturzeitung

RAA = Revue des arts asiatiques

RE = Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft

RHR = Revue de l'histoire des religions

RoB = Religion och Bibel

RSO = Rivista degli studi orientali

SAS = Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland von Reitzenstein und Schaeder

SBAW = Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften

ThLZ = Theologische Literaturzeitung

UUA = Uppsala Universitets aarskrift

VT = Vetus Testamentum

ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte

ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

ZRGG = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Средне-иранские тексты цитируются по старым манускриптам. Обзор новых манускриптов можно найти в Boyce, A Catalogue (ср. выше с. 223).

Послесловие

МИРОВАЯ ЕРЕСЬ

Книга Гео *Виденгрена* посвящена теме, которая никогда не перестанет занимать всех, кто интересуется историей религии. Действительно, манихейство, эта «мировая ересь», приобретающая в различных культурных регионах самые причудливые лики, оставила по себе слишком яркую память, чтобы мы не возвращались к этому явлению.

Настоящая книга сделана настолько умело, что ее можно считать одним из образцовых примеров научно-популярной литературы на историческую тематику. Она не нуждалась бы в заключительных замечаниях, если бы не новые данные и оценки истории манихейства, накопившиеся в последние десятилетия.

В 1968 г. Кельнским университетом была куплена грекоязычная биография Мани, судя по всему, переведенная с коптского в VI веке. Она значительно расширила наши знания о происхождении манихейства и об идейном контексте начала III века.

В середине 90-х годов появились сообщения об открытии в оазисе Дахла (Средний Египет) папирусов с манихейскими текстами, свидетельствующими о том, что здесь в IV–V столетиях существовала манихейская община. Пока опублико-

ваны (а тем более переведены) далеко не все новонайденные тексты, однако ясно, что они расширяют наши знания о т. н. коптском манихействе. До этого момента о нем было известно главным образом по книгам, обнаруженным в конце 20-х гг. немецким ученым К. Шмидтом и обычно называемым «коптской манихейкой» (или «текстами из Мединет Мади» — по месту, где они были обнаружены). *Виденгрэн* постоянно ссылается на последнюю, однако нужно отметить, что использует ее далеко не полностью; особенно это касается центрального, самого объемного текста — *Глав* («Кефалайа»)*.

Между тем совокупность новых факторов и внимательное изучение *Глав* позволяют построить несколько иную картину возникновения манихейства. Это касается главным образом той «баптистской» общины, в которой прошли детство и юность Мани.

Община эта входила в организацию элкасаитов, которых не стоит столь однозначно отождествлять с мандеями. Элкасайты — иудеохристианская секта, основателем которой является некто Элкасай; она возникла в начале царствования императора Траяна и признавала в качестве Писания некую книгу, полученную Элкасаем от небесных ангелов. Христос и Дух Святой в его проповеди играли совсем другую роль, чем в учении мандеев, история мира рассматривалась через последовательность воплощений небесных сил в различных вероучителях, а сходство в обрядности свидетельствует только о том, что в то время в иудео-христианско-гностической среде существовало немало движений, внешне напоминавших друг друга.

У нас имеются свидетельства о бунте Мани против обрядности элкасаитов, но, что важно, нет указаний на то, что он

* Эта книга переведена на русский язык Е. Б. Смагиной. См. Кефалайа. М. 1998. Изд-во «Восточная литература».

восстал и против их догматики. Один момент из элкасаитского учения был явно заимствован Мани — мы имеем в виду уже упомянутую последовательность воплощений апостолов.

Историю элкасаитов можно проследить до конца IV века; они продолжали проповедовать на востоке Римской империи еще во времена Феодосия Великого. Возможно, лишь серия активных преследований инакомыслящих, предпринятая в Византии Юстинианом I, а в Персии — Хосроем Ануширваном (20—40-е гг. VI в. н. э.) — положила предел их существованию.

В таком случае возникает вопрос о том, что же было определяющим моментом в учении Мани: иранский дуализм или же иудео-гностицистская историософия. Нам все-таки кажется, что второе. Потрясающие, впечатляющие картины борьбы сил света и тьмы, которыми наполнены манихейские сочинения, свидетельствуют, в сущности, только о двух вещах. Во-первых, о том, что проповедь Мани происходила в гностицистскую эпоху, то есть в то время, когда человек ожидал некоего катаклизма, знаменующего завершение существования этого подряхлевшего от грехов и зла мира. Подобный катаклизм должен быть «срежиссирован» благой силой, которая, несомненно, будет проводить показательную акцию возмездия темным началам, овладевшим этим миром. Здесь нужно иметь в виду, что любая мифологическая картина, даже столь разработанная, как история борьбы зла и блага в манихейских текстах, имеет в первую очередь задачу введения в определенный круг переживаний, а не сообщения некой информации. Если мы не согласимся с этим положением, то тогда вся позднеантичная религиозная культура, оставившая после себя столь большое количество космогонических апокалипсисов, которое не создала ни одна из других эпох, останется для нас закрытой. Как понять культуру, в которой чуть ли не каждый второй из верующих готов рассказывать свой вариант истории происхождения зла? Возможно, конечно, обнаруживать

египетские, палестинские, эллинские, фригийские, месопотамские, иранские, буддийские и прочие источники образной системы позднеантичных апокалипсисов (например, апокалипсисов кодекса из Наг-Хаммади). Однако при таком, описательном, подходе мы сможем лишь рассказать о том, какие имена и мифологические сюжеты вызывали наибольший отклик в сердцах людей того времени, но смысл их окажется редуцирован к кругу до-гностических представлений и концептов.

Во-вторых, дуалистическая мифология Мани является сознательной попыткой вписать свою проповедь в государственную идеологию Сасанидов. Последние стремились восстановить «исконный» зороастризм. А поскольку зороастризм эпохи Аршакидов, так же, как и кодификация *Авесты*, производившаяся последними, не были сочтены адскватными, появлялось поле для творческого поиска. Мани, основываясь на преданиях об Ахура-Мазде и Аримане, предлагал радикальный вариант такого учения, который должен был приглянуться правящим кругам Сасанидов уже хотя бы потому, что восстановление Персидской державы не могло не происходить под лозунгами борьбы добра и зла, избранных (иранцев) и людей, погрязших во тьме греха и заблуждения (туранцев). Все это вполне соответствовало умонастроению Мани еще и по той причине, что его историософия предполагала периоды скрытого существования истинного знания и периоды его проявления, когда некий апостол образовывал церковь, через которую происходило «вычерпывание» световых частиц из этого мира. Сам Мани, похоже, воспринимал себя как последнего из череды подобных апостолов.

На этом моменте и остановим наше внимание. В *Главах* утверждается, что каждый из периодов истории мира знал своего спасителя. Существует некая вечная церковь, подобная древу, в определенный срок приносящему плоды. Когда

наступает момент сбора урожая, является апостол, который и есть земледелец из евангельской притчи; благодаря ему души праведников отправляются в мир света. Едва плоды на дереве иссекают, начинается порча церкви, превращение ее в одно из орудий князя мира сего.

Вот имена апостолов, приводимых Мани: Адам, Сиф, Енос, Енох, Сим, Будда, Аурентис, Заратуштра, Иисус, апостол Павел и Истинный Праведник (видимо, Элкасай). Помимо определенного созвучия с исламом, который также будет говорить о последовательности пророков, вписывая в их ряд Иисуса, в этом списке обращает на себя внимание попытка сделать свое учение вселенским: даже Будда и загадочный Аурентис (тоже «индийский» персонаж) говорили о том же, что и Мани. Реконструкция генеалогии истинной церкви позволяет провести и еще одну параллель — с более поздними «гностическими» движениями, такими как павликианство и богомилство-катарство.

Действительно, когда средневековые ересиологи рассказывают о последних учениях, они возводят их генеалогию к Мани, перечисляя при этом как реальных, так и выдуманных персонажей. С одной стороны, все это является отзвуком средневекового интереса к генеалогии, а также стремления показать гибельность источника павликианских и катарских прелестей. Однако, с другой стороны, мы знаем, что сами еретики очень внимательно относились к преемству рукоположения и возводили свою историю к временам, близким жизни Иисуса — правда, не к Мани, а к апостолу Павлу. У них также существовало представление о периодах «латентного» существования истинной церкви, и о тех временах, когда апостолы собирали обильный урожай из душ верующих. Павликиане вообще утверждали, что в их церквях, расположенных в Сирии и Армении, возрождаются церкви, упоминаемые в апостольских посланиях (Фессалоникская, Колоссян и т. д.).

Между тем дуализм был ясно выражен далеко не во всех толках перечисленных «наследников манихейства».

В связи с этим можно предположить, что для религиозности данного типа более важной чертой, чем дуализм, является представление о вселенском характере подлинного учения, которое проходит через скрытую и явленную стадии.

Именно это делало манихейство столь «живучим» движением, которое могло вписываться в разные культурные контексты, в том числе даже в китайский. С другой стороны, эта же черта определяла его место в религиозно-культурном горизонте: манихейство — за исключением короткого периода «романа» Мани с шахами Шапуром и Ормиздом, а также «уйгурского эпизода» — было обречено на роль маргинального явления.

Светлов Р. В.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аббасиды 187, 188, 190
Абу-л Маали 163
Августин 71, 118, 144, 147,
149, 150, 155, 156, 158, 165,
167, 181, 182, 183, 185, 186,
200
Адда 173
Аддай 23, 59, 61, 67, 126
Акуас 173
Александр из Ликополя
54, 174, 200, 201, 211
Александр Север 83
Аль-Бируни 112, 116, 117,
118, 189
аль-Гахиз 165
аль-Мамун 191, 192, 193,
194
аль-Махди 191
аль-Муктадир 191
аль-Надим 189, 191
аль-Шахрастани 190
Амр ибн Ади 175, 176, 187
Антиох 16
апостол Павел 122, 123,
184, 241
апостол Фома 25, 27, 50,
51, 126, 140, 151, 173, 174
Аристотель 212
Артабан, парфянский
царь 37, 60, 66, 68
Артабан III 16
Артабан V 8, 39
Арташир 8, 9, 48, 50, 51
Аршак 8
Аршакиды 8, 15, 34, 35, 43,
240
Ахемениды 12, 19, 54
Ашока 44
Баат 64
Барох 179

- Баумштарк 129
 Бауэр, Фердинанд Кристиан 72, 78, 148, 149, 150, 151, 153
 Бахрам I 63, 66, 68, 186
 Бахрам III 68
 Башшар ибн-Бурд 188
 Бегю-хан 197
 Берос 18
 Валериан 11, 55
 Вардесан 19, 23, 24, 33, 111, 114, 205, 211
 Василид 205
 Герма 173
 Гордиан III 10
 Гундофар 51
 Диоклетиан 174, 175
 Енох 41, 119, 241
 Епифаний 160, 173
 Ефрем Сирин 28
 Ибн Кутайба 187
 Ибн Мукаффа 139, 188, 189, 191
 Ибн Руст 187
 Ибрахим аль-Синди 165
 Иннай 126, 176
 Камсараканы 43
 Канишка 51
 Каракалла 8
 Картир 13, 32, 55, 56, 57, 65, 68
 Корнелий 179
 Куштай 66, 67
 Ле Кок 157, 167, 170
 Макрин 8
 Мани 7, 8, 13, 15, 20, 22, 23, 24, 27, 30, 31, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 74, 75, 76, 77, 79, 82, 85, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 138, 144, 148, 152, 155, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 167, 170, 173, 174, 175, 176, 180, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 192, 193, 194, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 237, 238, 239, 240, 241, 242
 Мар Аммо 59, 60, 69, 126
 Мар Закко 230
 Мара бар Серапион 18
 Мариам 43, 44
 Мариада 12

- Марк Диакон 177, 179, 180
Маркион 23, 24, 111, 183,
184, 205, 211
Масуди 189, 190, 191, 194
Мирхонд 162, 163
Михршах 52, 56, 208
Мозес бар Кефа 24
Муиза аль-Давли 191
Нарсес 175, 176
Нузадаг 67
Озеос 61, 67
Оллберри 157
Омейяды 187
Ориген 28
Ормизд I 63, 69, 74, 242
Палют 33
Пап 174
Патик 43, 44, 45, 46
Пероз Кушаншах 51, 53,
56
Платон 201
Плутарх 78
Порфирий из Газы 177,
178, 179, 180, 181
Пюэш 152, 200, 203, 233
Раббула 23, 168
Саканшах 68
Сасаниды 8, 57, 162, 163,
195
Северы 9
Селевкиды 8, 18
Сет 41
Симеон 53
Сисинний 122, 126, 67
Страбон 55
Татиан 118
Томас Арнольдс 172
Траян 91, 238
Тумама ибн Ашрас 192
Турибий 151
Уззай 69
Фауст 71, 102, 103, 149,
184,
Феодор бар Конай 45, 82,
90, 115, 157, 158
Феликс 149, 181
Феопомп 78
Филипп Араб 10
Фортунат 155, 181
Фраат 16
Фуше 111, 155
Хеннинг 111
Хосров II
Цицерон 92
Шапур I 9, 10, 11, 12, 13,
14, 15, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 60, 63, 67, 68, 69, 116,
242
Шедер, Ганс Генрих 199
Штегеманн В. 108, 110

Штрэм 143

Эводий 48

Юлиан Отступник 177

Юлий Африканский 19, 174

Юлия из Антиохии 177,
179, 180, 181

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абаршахр 60
Адиабена 21, 22
Александрия 59
Антиохия 10, 12, 177
Арабион (Ереван) 62
Аравия 206
Арбела 21
Армения 8, 11, 12, 13, 40,
41, 43, 62, 64, 86, 160, 203
Артемисия 17
Ассирия 22
Африка 174, 181
Багдад 188, 191, 193
Байкал 195
Басра 192
Белабат 65
Бет Арбайе 58
Бет Карка 61
Бетлабад 69, 70
Ближний Восток 15, 32, 50,
99, 103, 105, 208, 209,
Вавилон 114
Вавилония 21, 22, 29, 38, 39,
43, 45, 46, 51, 62, 63, 114,
115, 116
Великая Армения 11
Великая Мидия 40
Вех-Арташир 59
Восточная Азия 170
Восточный Иран 8, 51, 160,
167, 187, 195, 196
Газа 177, 178, 230
Галатия 12
Галлия 174
Гандхара 50, 63
Греция 174
Дура-Европос 11, 17, 18, 20,
22, 39, 40, 46

- Евфрат 9, 30
Египет 25, 26, 41, 59, 115, 126, 173, 174, 175, 176, 237
Запад 206
Иерусалим 173
Иллирия 174
Индия 50, 51, 98, 118, 206,
Иордан 173
Ирак 30, 196
Иран 7, 8, 11, 13, 14, 27, 30, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 48, 58, 62, 64, 91, 103, 112, 119, 121, 203, 206
Испания 174
Исфахана 57
Италия 174
Каба-и Зардушт 68
Кабул 63
Каппадокия 12
Карабалгазун 195
Карка де Бет Селок 61, 67
Карры (Харран) 91, 121
Киликия 12
Китай 194, 195, 196, 197, 206, 207, 231
Коммаген 12
Кучи 169, 170
Кушанское государство 63
Ликаония 12
Ликополь 174, 211
Лоян 197
Лубнор 194
Майшан 51, 52
Малая Азия 12, 40, 54, 174
Малая Армения 10
Мардина 45
Мекка 187
Мертвое море 33, 39
Месена 44, 51, 62, 64
Месопотамия 7, 8, 9, 11, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 29, 30, 31, 35, 39, 41, 44, 50, 64, 92, 96, 97, 112, 113, 115, 130, 160, 161, 173, 187, 188, 214,
Мидия Атропатена 8, 38, 40, 41, 43, 52, 58
Мукран 50
Наг-Хамади 41, 240
Назарет 32
Накш-и-Рустам 10, 32
Нар Кут 45
Нев-Шапур (Нишапур) 60
Нижняя Месопотамия 17
Нисибия 9, 58
Окс 194, 195
Ормизд-Арташир 63, 64
Орхон 195
Осроена 19
Пакистан 50

- Палестина 177
Парфия 27, 52
парфяне 7, 15
Пероз-Шапур 10
Персида см. Фарс 51, 58
Персидский залив 29
Персия 22, 34, 51, 58, 239
персы 175
Понт 12, 24
Рим 9, 10, 11, 12, 14, 175
Сакистан 68
Самарканд 195
Северная Африка 174
северо-западная Индия 8,
25, 50, 51
Селевкия-Ктесифон 9, 17,
43, 188
Синоп 24
Сирия 10, 12, 44, 160, 173,
174, 242
Согда 167, 194, 195
Сузиана (Хузистан) 16, 22,
63, 65
Сузы 16
Суристан 52
Ташкент 195
Тигр 30, 61, 63, 64
Тохаристан (Бактрия) 196
Туран 50
Туркестан 114, 171, 195,
196
Урук 39
Фарс (см. Персида) 8
Фуцзян 197
Хамадан 43, 59
Харакена 62
Хатра 9
Хира 175, 187
Холван 59
Хорасан 60, 61
Центральная Азия 126,
165, 167, 169, 198, 207
Шиза 57, 188
Эдесса 9, 11, 12, 18, 21, 22,
24, 33, 114, 115
Элевтерополис 173
Энном 179
Эриду 29

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Адам 41, 93, 94, 95, 96, 157, 158, 170, 241
Адапа 30
Анахита 20, 41
Артавазд 218, 86
Асаллухи 29
атман-брахман 86
Ахриман (Ангро Майнью) 40, 74, 78, 90, 128, 171
Ашкалун (Сакла) 93, 219
Бам 129
Батрадзе 220
Бем 147, 152, 155, 156, 157
Бодхисаттва 137, 225
Будда 44, 111, 137, 138, 143, 144, 206, 241
Варлаам 44
Гата 85
Гермес Трисмегист 183
Гильгамеш 30
Дамкина 29
Ева 93, 170
Заратуштра 79, 85, 111 135, 136, 206, 241
Зерван 40, 76, 79, 129
Иисус Христос 62, 94, 95 99, 102, 103, 105, 111, 117 125, 129, 130, 131, 132, 134 152, 157, 158, 160, 171, 172 178, 183, 184, 185, 206, 238 241, 242
Иоанн Креститель 37
Иоасаф 137, 138
Иудасаф 128
Иштар 21, 96
Крон 200
Мардук 29
Машъенаг 171

- Машъя 171
Миръязд (Митра) 87, 129
Митра 20, 39, 40, 61, 62, 87, 88, 103, 104
Мухаммед 187
Намразель 93
Нанайя 16
Наресафъязд (Миръязд) 129
Нариман 119, 120, 121
Нарсе 90, 91
Нимрод (Нинус) 122
Ормазд (Ахура Мазда) 40, 128, 90, 91, 94, 95
Орфей 183
Параклет 48, 206
Сам 119, 120, 121
Сатана (Ахриман) 90, 91
Сивилла 183
Таммуз 87, 96, 97, 115, 135
Уран 200
Эйя 29

ПОНЯТИЙНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- агиография 124
антропология 118
апокалипсис 106
апокатастасис 106
апологеты 19, 183
архонт 87, 89, 90, 91, 108, 118
астрология 40, 46, 47, 62, 107, 109, 110, 111, 190, 196, 210
баптистские секты 22, 29, 30
брахманы 46
буддизм 44, 51, 58, 102
вавилонская религия 21, 56
вардесаниты 23, 33, 119
ветхозаветные писания 21, 23, 183, 184, 185
гебдомада 210
гнозис 25, 27, 31, 205
гностики 19, 28, 92, 205
гностики-звездопоклонники 21, 107
гностицизм 21, 23, 24, 25, 27, 33, 37, 38, 41, 48, 79, 85, 97, 98, 101, 111, 112, 129, 153, 154, 158, 159, 160, 161, 204, 205, 209, 210, 239, 241
гностический баптизм 30, 33, 47, 56, 238
даосизм 197
демиург 87
демоны 27, 28, 29, 30, 36, 67, 74, 78, 81, 84, 87, 90, 93, 94, 95, 96, 105, 156, 207, 208
диадох 16
дуализм 24, 181, 183, 185,

- 187, 188, 205, 240
душа (atman) 35, 36, 57, 81, 82, 87, 88, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 101, 102, 103, 123, 135, 146, 152, 153, 154
евхаристия 149, 150, 156
зерванизм 20, 40, 41, 74, 76, 78, 91, 104, 107, 113
зороастризм 7, 13, 20, 35, 55, 56, 57, 58, 66
инкарнация 94, 128, 206
интронизация 30
иранские маги 14, 55
иудаизм 21, 22, 23, 32, 33, 103, 171, 183, 185, 238, 239
иудейские прозелиты 22
карпократиане 160
катары 153, 241
катехизис 95
католическая церковь 180, 182, 211
конфуцианство 197
крещение 27, 28, 33, 34, 35, 37, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 171
Кульг огня 55
кумранская община 39
курайшиты 187
макрокосм 95
мандеи 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 46, 47, 49, 75, 79, 95, 107, 112, 114, 121, 140, 141, 142, 153, 157, 158, 159, 238
манихейство 25, 27, 31, 35, 38, 41, 42, 46, 47, 48, 56, 57, 58, 67, 71, 74, 76, 79, 82, 84, 86, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 112, 115, 120, 124, 129, 137, 139, 140, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 165, 168, 170, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 206, 207, 237, 238, 240, 242
маркиониты 23
материя 71, 74, 77, 80, 81
микрокосм 96, 118
мистические общества 30
мнемотехника 125, 210
назорей 37
несторианская церковь 153
нумерология 210, 212
палеография 31
палютиане 33

- первочеловек 71, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 94, 95, 96, 130
празднество Бема 147, 152, 155, 156, 157
причастие 27, 28, 30, 148, 149, 156, 157, 158
пять элементов 80, 87
распятие 64
самаритяно-иудейский гностицизм 33
сатрап 16, 26, 62
сетианский гностицизм 41
симониане 160
синкафедрос 65
соборование 154
спасение 36, 40, 41, 80, 82, 85, 94, 95, 98, 99, 103, 104, 135, 142, 152, 153, 157, 206
стойки 18
теософия 182, 200, 205, 211
харизматики 208, 211
храмы огня 13, 55
христианство 7, 14, 21, 22, 23, 27, 28, 31, 32, 33, 56, 58, 69, 74, 96, 111, 124, 129, 146, 147, 149, 150, 153, 154, 156, 157, 158, 161, 168, 170, 171, 172, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 200, 201, 205, 206, 211, 239
шумерская культура 29
экзорцизм 27, 28
эллинистическая культура 7, 18, 107, 124, 212
эманация 75, 82, 88
эон 48, 77, 132
эпистат 16
эпифания 134
эсхатология 89, 100, 101, 102, 104, 116

Гео Виденгрэн МАНИ И МАНИХЕЙСТВО

Главный редактор *Чубарь В. В.*
Художественный редактор *Лосев П. П.*
Принимающий редактор *Антонов Т. В.*
Выпускающий редактор *Трофимов В. Ю.*
Оригинал-макет *Кирюковой Ю. С.*
Технический редактор *Капитонова Е. А.*
Корректор *Смирнова О. Б., Верецун Е. В.*
Подготовка и составление указателей
Трофимова М. С., Маттес Н. А.

ООО «Издательская группа «Евразия»
Лицензия на издательскую деятельность
серия ЛР № 065280 от 09 июля 1997 г.
191194, Санкт-Петербург, ул. Чайковского, д. 65, пом. 7Н
тел. 303-93-35
e-mail: evrasia@peterlink.ru

Подписано в печать 07.12.2001
Объем 7 печ.л. Формат 70х100 $\frac{1}{32}$.
Гарнитура «НьютонС»
Тираж 2000 экз. Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.
Заказ № 4505

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, д. 12