



МАНДЕИ: ИСТОРИЯ
ЛИТЕРАТУРА, РЕЛИГИЯ

МАНДЕИ

ИСТОРИЯ,
ЛИТЕРАТУРА,
РЕЛИГИЯ

Летний сад
Журнал «Нева»

Санкт-Петербург
2002

*Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии и книгоиздания России»)*

*Под научной редакцией
А. С. Четверухина*

M23 Мандеи: История, литература, религия / Сост. Н. К. Герасимова. — СПб.: «Летний сад»; «Журнал "Нева"»; 2002. — 398 с.

Издание содержит сведения по истории, литературе и религиозному мировоззрению мандеев — небольшого исчезающего народа, религия которого представляет собой особое ответвление гностицизма. В книгу включены наиболее значимые работы в области мандеизма, не потерявшие своего научного значения по сей день. Состав сборника позволяет всесторонне обозреть проблему становления и развития мандеев и может служить справочником как для специалистов, так и для широкого круга заинтересованных читателей.

ISBN 5-89740-076-8 («Летний сад»)
ISBN 5-87516-236-8 (Журнал «Нева»)

ISBN 5-89740-076-8



© ИТД «Летний сад», 2002
© Журнал «Нева», 2002

Издание, предлагаемое читателю, представляет собой уникальный сборник работ по истории, литературе и религии мандеев, последних, по-видимому, представителей так называемого гностического религиозного движения, которое в первые три века по Рождеству Христову успешно соперничало с тем религиозным направлением, которое сперва Миланским эдиктом, а затем на Никейском соборе конституировалось как Христово. Многие корни у этих движений были общими. Гностицизм никогда не выступал как некоторое целое и был расколот на ряд соперничающих между собой течений.

В настоящий сборник вошло исследование очень известного специалиста по истории мандеев, а именно Р. Мацуха. Оно так и называется: «История мандеев (от истоков) до времен установления ислама». Надо быть поистине изощренным мастером своего дела, чтобы собрать по крохам, сопоставить и сделать убедительные выводы из такого чрезвычайно пестрого и противоречивого материала. Затем помещен очень важный фрагмент из работы виднейшего исследователя по гностицизму К. Рудольфа, в которой повествуется о мандейской литературе в целом, перечисляются как оригинальные источники, так и научная литература, посвященная их интерпретации. Третьим исследованием, входящим в сборник, является монография Е. С. Дровер под названием «Сокрытый Адам». В нем излагаются и анализируются основы мандейской религии. К сборнику приложена статья А. С. Четверухина — востоковеда широкого профиля, который вместе с филологом Н. Н. Каменской осуществил перевод публикуемых научных произведений.

Несмотря на серьезность рассматриваемых проблем, настоящий

специалиста, а просто на человека с определенными интересами. Сборник может также пригодиться и историкам религии и культуры народов Ближнего Востока. А монография Е. С. Дровер представляет интерес и для этнографов, поскольку содержит сведения по быту и нравам современных мандеев. Подобных сборников еще не было в отечественной переводной публикации западной научной литературы. Да и сама тема практически выпала из поля зрения российских исследователей.

ПОСЛЕДНИЕ ПРИВЕРЖЕНЦЫ «РЕЛИГИИ ПОЗНАНИЯ»

Именно так в целом можно назвать мандеев, до недавнего прошлого проживавших в Ираке в районе слияния рек Тигр и Евфрат и в иранском Ху́зистāне по берегам реки Карун, а также в прилегающих областях по обе стороны границы между этими странами вплоть до Персидского залива.

Строгой статистики населения в этих районах никогда не велось, да она была едва ли возможна уже хотя бы вследствие недавней открытости границ, особенно здесь, в этой плоской и болотистой местности, и с учетом постоянного перемещения населения, родственного по крови, языку и религии. Где-то в семидесятых годах двадцатого столетия эта конфессиональная группа по разным, весьма приблизительным оценкам могла составлять до нескольких тысяч человек.

Положение сильно изменилось за последние десятилетия двадцатого века. Сначала произошла революция в Иране, ужесточившая режим, в том числе в религиозном смысле. Вскоре вспыхнула война между Ираком и Ираном за обладание нефтяными полями, на которых как раз и проживали мандеи, продлившаяся целых десять лет. Не успела закончиться эта война, как разгорелся новый вооруженный конфликт, на сей раз между Ираком и Кувейтом, и тоже вблизи от мест проживания мандеев. Послевоенная разруха и международная блокада нанесли завершающий удар. То, что не было стерто с лица земли в ходе военных сухопутных операций и артиллерийских обстрелов в промежутки между 1980 и 1990 годами, в Ираке было уничтожено уже авиацией западных стран. Район

Шатт-эль-Араба подвергся такому погрому, который трудно сравнить с последствиями «миротворческой операции» в Югославии или результатами «наведения конституционного порядка» в Чечне.

Как всегда бывает, главной жертвой политиков и военных конфликтующих сторон стало местное население, в данном случае мирное без кавычек, ибо мандеи — не мусульмане и относятся равно безразлично как к Ирану с его исламом шиитского толка, так и к Ираку с его исламом как суннитского, так и шиитского толка, в политической жизни обеих стран участия не принимают, в экономической жизни играют незначительную роль, независимости или хотя бы автономии не требуют, ни за какие особые права или привилегии не борются.

Учитывая все вышесказанное, можно с высокой долей вероятности предположить, что в настоящее время месопотамские болота в основном покинуты прежними обитателями, которые разбежались кто куда, естественно, если остались живы. Но сумели бежать или погибли, по-видимому, не все. Поэтому можно предположить, что на своем прежнем месте по обеим сторонам ирано-иракской границы уцелело несколько сотен человек, исповедующих религию, малоизвестную для непосвященных. Остальные из выживших, из тех, кто побогаче, удачливее или кто обладает какой-либо ходовой специальностью, осели, вероятно, в близлежащих более или менее крупных городах или даже в столицах обоих государств. Но исследователей мандейской религии гораздо больше интересует «чистая наука», чем судьба этого удивительного народа. Нам, по крайней мере, неизвестно, чтобы кто-нибудь публично беспокоился его судьбой, что вполне характерно для «цивилизованного» мира, где мертвых любят гораздо больше, чем живых.

В те времена, когда была жива и плодотворно трудилась истинная подвижница на ниве изучения мандеев, их образа жизни, обрядов и верований, собирательница и ценительница, тонкий филолог и широкий знаток истории, религий и культуры народов Передней Азии и Ближнего Востока Е. С. Дровер, исследовать мандейскую религию и самих мандеев на месте было несравнимо проще. Ирак долгое время находился под британским мандатом, а затем стал не-

зависимым, но продолжал оставаться доступным для западных туристов и ученых. Попасть в Иран при шахском режиме тоже было вполне возможно. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, обладая огромными способностями и трудолюбием и гармонично сочетая в себе интересы как кабинетного ученого, так и полевого исследователя с жилкой этнографа, Е. С. Дровер, происходя из весьма состоятельной семьи и блестяще говорившая не только на живых арабских диалектах, но и на местных смешанных арабско-арамейских наречиях, сумела вызвать к себе симпатию и большое доверие со стороны местного мандейского населения и даже очаровать некоторых из них настолько, что они, едва ли не даром, отдали ей часть своих бесценных сокровищ, предметов культурного наследия — священные свитки и книги общим числом в несколько десятков экземпляров.

Именно благодаря этой самоотверженной и неутомимой труженице западная наука теперь располагает такими духовными сокровищами исчезающего народа, о которых ей едва ли приходилось мечтать еще в начале двадцатого столетия. Она прославилась своими исследованиями, успев издать ряд монографий и статей. Но самое главное в ее научной деятельности — это сбор и публикация источников и работа с местным населением. С тем, что она пишет в «Сокрытом Адаме», одном из самых популярных (в лучшем смысле слова) ее сочинений, можно соглашаться, не соглашаться, спорить и т. д., но бесспорно одно: материал, который она препарирует и анализирует, обращаясь к оригинальным сочинениям, во многом является ее собственной заслугой, результатом ее собственных поисков, ее собственноручных записей со слов вполне реально живших людей, простых верующих и священнослужителей.

Другие два автора — К. Рудольф и Р. Мацух — прекрасно известны специалистам как высококвалифицированные труженики науки. Это отличные знатоки своего дела, написавшие и издавшие десятки книг и сотни статей и заметок. Такое богатство, естественно, не могло быть сколько-нибудь адекватно отражено в разделе, посвященном о литературе мандеев, ее изучении, тем более в библиографии, отражающей развитие науки на сравнительно непродолжи-

тельном ее этапе. К. Рудольф — очень широкий и глубокий знаток в области гностицизма, автор неоднократно переиздаваемых исследований, замечательный теоретик и тонкий исследователь. Надеемся, что одно из его исследований будет со временем переведено на русский язык.

Публикуемое здесь исследование Р. Мацуха по материалам «Харан Гавайта» как бы развивает тему мандейской истории, затронутую Е. С. Дровер в «Сокрытом Адаме», и, надо сказать, делает он это мастерски. Со многими положениями данного автора хочется солидаризироваться. Проявив себя как изощренный филолог и тонкий знаток истории стран ближневосточного региона, автор добился таких результатов, с которыми трудно спорить.

Читателю теперь, пожалуй, стало ясно, почему речь идет о «последних представителях» мандейской религии, о последних ее приверженцах. Но почему мандеизм следует именовать все-таки религией, и притом «религией Познания», остается не совсем понятным.

Априори мандейские верования можно обобщить под термином «религия». Вот это, пожалуй, понятно, ибо «религия» — это то, что «воссоединяет», «повторно или вторично связывает людей друг с другом, сплачивая в группу единомышленников», но не в каких-то мирских делах, а в делах «духовных», «сущностных» и «мировоззренческих», одновременно «связывая», то есть ограничивая их в морально-этическом отношении как по отношению друг к другу, так и по отношению ко всем инаковерцам или иноверцам. Развитые религии обладают, помимо определенной системы догматов, такой атрибутикой, как Священное Писание и рядом вспомогательных книг, которые его комментируют и дополняют в том или ином отношении. Таким Священным Писанием мандеев была Великая Сокровищница или попросту Гинза, да и вспомогательной литературы, будь то на свитках, либо в виде книг, было предостаточно. Обо всем этом читатель может узнать подробно, прочтя публикуемый сборник. Вторым неперенным атрибутом является наличие духовного сословия. И оно до сих пор продолжает существовать у мандеев. Третьим атрибутом являются культовые сооружения, где собираются члены религиозной общины для проведения богослужения, церковных празд-

неств и совершения отдельных обрядов. Все это тоже имеет место у мандеев. Помимо всего вышеуказанного, ритуалов и обрядности, у мандеев существуют свои неписанные законы и обычаи, по которым живет этот народ уже более двух тысяч лет.

Термин «народ» тоже вполне применим к мандеям даже по марксистским меркам, ибо проживали они более или менее компактно, и по языку, религии, образу мышления и поведенческим нормам они довольно едины и отличаются от окружающего населения, хотя отличия эти стараются не выпячивать. Жизненную позицию мандеев можно охарактеризовать как позицию внутренней самодостаточности, невмешательства, самоустранения, неназойливости и нестяжательства. К образованию собственного государства они, по-видимому, не стремились никогда.

В научной литературе мандейское религиозное направление, или движение, или совокупность мандейских общин, просто «мандейство», очень часто именуется как религиозная секта, одним из центральных обрядов которой, если не самым главным, является обряд крещения в любой проточной воде, называемой самими мандеями «Иорданом» (вне зависимости от того, как реально называется та или иная речка, ручей или источник), то есть по имени той самой реки Иордан, с берегов которой где-то на рубеже первого и второго веков н. э. (или раньше) они были вынуждены уйти под давлением, с одной стороны, ортодоксального иудейства, а с другой — под напором все усиливающегося христианства. Еще раньше их, по-видимому, изгнали из Иерусалима, и дело, кажется, не обошлось без резни. Так или иначе, но именно благодаря такой бросающейся в глаза роли обряда крещения, совершаемого буквально при любой возможности и по разным поводам в течение всей жизни каждого верующего, вплоть до смертного часа, мандеи именуются еще и как «секта крестителей». У недостаточно просвещенного читателя сразу может возникнуть ассоциация с «баптизмом» и «баптистами», которые тоже не что иное, как «крестители». К тому же их тоже величают «сектой».

«Секта» в исконном переносном смысле слова означает «учение», «направление», «школа», но уже у раннехристианских авторов это слово приобрело уничижительный смысл и стало обозначать «ере-

тическое направление». К тому же генетически и по семантике это слово связано с глаголом «секаре», то есть «отсекать».

Правомерно ли такое обозначение в отношении баптистского и мандейского религиозных течений? Сразу и однозначно на такой вопрос ответить нельзя. Но сначала разберемся со смыслом терминов «баптисты» и «крестители» (имея в виду мандеев).

Баптизм, а первоначально — анабаптизм, что означает «перекрещение», возник в ходе Реформации и Крестьянской войны в Германии около 1525 года. В XVII веке в Англии это движение легализировалось уже под названием «Баптизм». Это религиозное движение возникло как протестное, направленное на откол от Римско-Католической Церкви. Если термином «секта» обозначать то, что проявило инициативу на раскол какого-нибудь религиозного движения либо на откол или увод от него части верующих, то в этом смысле термин «секта» к баптистам применим вполне в плане истории Христианской Церкви. Думается, однако, что после легализации такого движения, обретения им внушительного числа сторонников и, главное, проверки временем говорить о баптизме как о секте уже не приходится. В этом смысле его лучше называть религиозным течением в рамках христианства.

Не так просто дело обстоит в этом смысле и с мандеями, ибо история их «уходит во тьму веков». Но и в данном случае наиболее вероятно, что это религиозное движение тоже возникло как протестное в рамках ортодоксального иудаизма. Исходя из намеков древнейших мандейских текстов, думать так есть все основания. Некоторые исследователи полагают, что это протестное движение возникло едва ли не во втором веке до Рождества Христова, другие же считают, что в первом. Единственно, что мандеев объединяет с баптистами, так это, во-первых, наличие обряда крещения, а во-вторых, признание личности Иоанна Крестителя. И больше практически ничего. Если баптисты опираются на Священное Писание, общее для всех христиан, то у мандеев оно свое собственное: ни Ветхого, ни Нового заветов мандеи не признают.

Если в слово «секта» вкладывать негативный смысл, применяя их ко вполне устоявшимся и мирным религиозным течениям, то необ-

ходимо помнить, что в Писании сказано: «Не судите, да не судимы будете» и «Каким судом судите, так и судимы будете». Если стараться избегать эмоций такого рода, то термин «религиозное движение» будет в обоих случаях вполне применим. К тому же следует помнить, что и само христианство изначально возникло именно как протестная секта в рамках иудейской религии, и пребывало таковой по крайней мере, до Никейского собора.

И все-таки если баптисты «отсечены» от Римско-Католической Церкви, то от кого же «отсечены» мандеи, помимо иудеев и христиан? Ведь никаких «близких родственников» по вере у них давно не осталось.

Полагают, однако, что мандеизм — это гностическая секта. Но ведь даже раннее христианство трудно назвать единым движением, настолько сильны были внутренние противоречия догматического плана. Понадобился ряд Вселенских соборов и признание со стороны официальной власти, чтобы наконец «размежеваться и объединиться», сформировать четкую внутреннюю структуру, установить иерархию и канонизировать Новый завет, отбросив целый ряд ранних сочинений в разряд апокрифов, остальным же придать характер вспомогательной литературы, но не более того. Так что уж тут говорить про гностическое религиозное движение, которое сразу же после своего возникновения (момент которого установить трудно, несмотря на старания раннехристианских и позднеантичных писателей) пребывало в виде отдельных школ, учений и направлений, то сближающихся, но чаще расходящихся. В этот период мандеизм, равно как и другие гностические направления, был именно сектой, направленной в первую очередь против ортодоксального иудаизма. Все эти гностические школы и направления, похоже, вовсе не стремились к объединению, как это имело место в раннехристианском религиозном движении, разве что одна секта стремилась подмять под себя другую. Исходя из вышесказанного, на раннем этапе развития мандейского движения его все же можно было бы назвать сектантским движением, независимо от того, вкладывать ли в этот термин исконный или вторичный смысл.

Но положение начинает меняться по мере того, как сходят с исто-

рической арены прочие направления гностицизма, а сами мандеи под напором сначала иудеев, затем христиан покидают восточный берег Иордана и удаляются в сторону Мидии и Парфии. Задержавшись на какое-то время в горах Северной Месопотамии, они продвигаются на юг, пока не оказываются на своем нынешнем месте, то есть в болотах Южного Двуречья, в пределах исторической Южной Вавилонии. Их передвижение закончилось, по-видимому, к моменту возникновения ислама либо несколько раньше. Гностицизм как религиозное направление в целом сошел на нет (если не считать мандеев), борьба велась теперь между самими христианскими направлениями, осложняясь борьбой за доступ к государственной власти, вплоть до самых высших ее эшелонов. Но пока все это происходило, в Аравии исподволь готовилась почва для возникновения нового религиозного направления, которое должно было принести серьезные испытания всем уже существующим религиозным движениям, не только мандеям.

Видимо, примерно в это время несколько наиболее почитаемых мандейских священнослужителей озаботились письменной фиксацией своей священной традиции, бытовавшей до того преимущественно в устной форме, хотя не исключено, что запись начала вестись гораздо раньше, еще на «исторической родине», на одном из западноарамейских диалектов. Но точно доказать здесь пока что ничего нельзя.

Так или иначе, но когда ислам пришел в Месопотамию, мандеям пришлось доказывать, что религия их не языческая, не многобожеская, почитают они не идолов, и обряды их сопровождаются чтением священных книг. И таковые уже были готовы к этому моменту. Было у них Священное Писание, и притом свое собственное, и целый ряд вспомогательных книг и свитков тоже. Это движение было зафиксировано и легализировано арабами. Тем самым оно получило право на свое дальнейшее существование при условии лояльности к исламским властям. Мандеи под именем Сабиев были причислены к Семье Писания, в которую, помимо самих мусульман, входили иудеи и христиане. С этих пор ничто не препятствует говорить о мандействе как об особой религии, а не о секте, либо как об особом религиозном направлении в рамках Семьи Писания. Но вот почему получилось так, что название у этого движения

в Коране одно, а на деле — совсем другое? На этот вопрос исследователи тоже пытаются найти ответ, в чем сможет убедиться читатель, взявший в руки эту книгу.

В ходе мирового исторического развития христианство, иудаизм и ислам превратились в самые настоящие мировые религии. Но мандеизм таковым не стал, количество его приверженцев все время сокращалось, наблюдался постоянный переход части мандеев в другие конфессии, а на последней стадии его исторического развития — преимущественно в ислам. Этот феномен объясняется, по-видимому, не только нажимом со стороны исламских властей и политической ситуацией. Дело, наверное, заключается и в той позиции, в той морально-нравственной и социально-поведенческой норме, которую выработали и избрали себе мандеи в ходе своей многовековой истории, предпочитая уходить от проблем, нежели занимать активную, а если надо, то и наступательную позицию. Многие способствует этому и в самой мандейской религии, где духовное сословие слишком отгорожено от простых мирян, но самое главное, возможно, здесь заключается в том, что часть Священного Писания, причем самая важная, остается сокрытой даже от своих прихожан. Из-за этого у «рядового» мандейского верующего нет-нет да и возникает момент неясности, способный породить до конца неосознанное недоумение, а может быть, даже разочарование у части наиболее мыслящих верующих. Правомерен вопрос: если Спасение заключается в познании Всевышнего, который в принципе непознаваем, причем самые верные ключи к этому познанию хранятся у духовенства, но оно скрывает их от своей же общины и само на глазах паствы становится малограмотным, так не проще ли перейти в такую веру, где Священное Писание равно доступно всем, где меньше тайного, но больше явного, и тем самым и путь к Спасению Души очерчен более ясно, понятно и доступно? К тому же обращение в ислам открывает и большие жизненные перспективы. Важным фактором является и то, что отмечает Е. С. Дровер, констатируя, что грамотность мандейского населения, некогда очень высокая, пришла в такой упадок, что даже современное духовенство с трудом разбирается в собственном Священном Писании, больше полагаясь на память, чем на написанное.

Не ведет ли это к своеобразному регрессу, когда письменная традиция начинает уступать устной? Та же Е. С. Дровер пишет, что после эпидемии в начале девятнадцатого столетия, когда вымерло «старшее» духовенство, мандейские «дьяконы» многое восстановили по памяти. В результате вышесказанного создалась такая ситуация, когда предписываемая традицией надобность в сокрытии части Писания, предназначенного только для духовенства, просто отпала за естественной ненадобностью. Уменьшение грамотности стало компенсироваться всякого рода магическими средствами, что еще больше сближает мандеизм с языческими верованиями. Налицо явно усиливающаяся духовная, религиозная и культурная деградация, если верить все той же Е. С. Дровер, которая, надо отдать ей должное, к своим «подопечным» относилась с очень большой симпатией и по-человечески жалела их.

Само же религиозное течение, именуемое «гностицизм», некогда было весьма мощным. Возникнув где-то во втором веке до н. э., первые два века н. э. оно довольно успешно соперничало как с христианством, так и с ортодоксальным иудаизмом, рекрутируя новых приверженцев из их среды в свои ряды.

На вопрос о том, что представляет собой «гностицизм», пытаются ответить многие философы и религиоведы. В нашей стране этой проблемой занимались (или занимаются) такие известные ученые, как А. И. Еланская, А. Л. Хосроев, М. К. Трофимова, И. С. Свенцицкая, Е. Б. Смагина и С. И. Грицай в своих статьях, монографиях и в публикациях источников. Издательство «Алетейа» (СПб.) собирается выпустить в свет наш перевод Берлинского гностического кодекса 8502, в предисловии к которому собраны некоторые определения гностицизма, данные за последние сто лет его изучения. Здесь же позволим себе кратко пересказать представления философа-востоковеда Е. А. Торчинова о наиболее характерных чертах гностического учения и мировосприятия (см. Г. Йонас. Гностицизм. Перевод с английского К. А. Щукина. СПб.: Издательство «Лань». С. 5–7):

1. Установка на принципиальный эзотеризм. Все люди делятся на «телесных», «душевных» и «духовных». Из них только последним

доступны тайны гносиса — внешнего и подлинного мистического (по)знания.

2. Весь видимый материальный мир — зло. Это темница духа, поработенных материей и аффектами частиц божественного света. Освобождение из темницы мира достигается через причастность к божественному знанию (гносису) и через постижение природы собственного духа как частицы единственно истинного Бога — Абсолюта, Отца Нерожденного.

3. Чувственный мир есть результат трагической ошибки, трагедии в Абсолюте или вторжения Сил мрака в миры Света. Отец Нерожденный, самообнаруживаясь, являет себя в особых сущностях, образующих пары. Завершенность этих сущностей образует божественную полноту. Гордыня или ошибка одной из этих сущностей приводит к нарушению этой полноты, ее отпадению и к началу космогенеза, в результате чего создается множество несовершенных миров. Низший из них — наш материальный мир.

4. Мифологизм языка описания. Например, Всевышний Бог может персонифицироваться в мистической фигуре Божественного Адама, космического Первовсечеловека.

5. Представление о спасении как о полном избавлении от материальности и об уходе из чувственного космоса.

6. Спасение достигается через практику аскетизма, преодоление всех привязанностей и влечений и достижение бесстрастия. Гностики занимались практикой заклинаний, участвовали в мистических ритуалах и склонны были к смешению эллинистических и христианских образов, цenia в них некое архетипическое единство.

7. Ведущее настроение гностицизма — чувство экзистенциальной разорванности человека, его затерянности в злом и чуждом материальном мире, бесконечной далекости от Отца Нерожденного.

Разумеется, схема эта весьма приблизительная, отнюдь не полная и чрезвычайно обобщенная, особенно в нашем кратком переложении. В том или ином направлении гностицизма «усиливается» или «ослабляется» тот или иной ее пункт. Схема каждого направления, помимо того, оснащается теми или иными подробностями, присущими

только ей. Многие «сущности», включая даже самые высшие, носят разные имена от схемы к схеме. Бывает и так, что одно и то же название «сущности» в разных схемах занимает разное положение в иерархии сущностей. Только Адам фигурирует, кажется, довольно-таки универсально. О христианской критике этих систем см.: Святой Ириней. Творения М.: Паломник; Благовест, 1996 (Библиотека отцов и учителей Церкви). Из всех гностических учений мандеизм, ослабив ряд пунктов и сбалансировав соотношение между ними, предстает как наименее аскетическое и наиболее «жизнелюбивое» учение, но читатель об этом пусть судит сам из работ, предлагаемых в этом сборнике.

Итак, одной из центральных идей этого религиозного, а точнее, религиозно-философского движения была идея «познания». Она играла роль своеобразного механизма реализации божественной воли. С одной стороны, Всевышний путем самопознания создает некоторое представление о том, чему должно быть, и реализует это посредством речения. Так, собственно, начинается процесс создания высших сущностей, приводящий к созданию Демиурга, который, в свою очередь, создает материальный мир. Отметим, что в процессе создания идеальных сущностей Всевышний реализует себя в идеальном и в то же время Сокрытом Адаме, каковой и именуется как Первочеловек или Первовсечеловек. Демиург же создает человека материального, неудачно пытаясь скопировать человека идеального, или Сокрытого Адама. С другой стороны, уже материальный человек во спасение своей божественной сущности («капли Света»), присущей ему, обязан стремиться к познанию высших истин и сущностей и может сделать это настолько, насколько позволяет ему его природа, см. пункт 1 выше. В извечной дихотомии «(по)знание»: «вера», гностики, не отрицая веры, сделали акцент на познании, тогда как христиане поступили ровно наоборот. Точно так же и роль божественного речения теми и другими истолковывалась по-разному. У гностиков это опять же инструмент, у христиан — Слово — Бог, если исходить из Евангелия от Иоанна 1.1. В любом случае мы надеемся, что читателю теперь понятно, почему речь идет о «религии Познания».

Теперь осталось сделать несколько заключительных замечаний.

Если, по выражению, ставшему расхожим, «история мидян темна и непонятна», то история мандеев и мандеизма — тем более, что со всей очевидностью явствует из сочинения Р. Мадуха, публикуемого в этом сборнике. Тем не менее он, как никто, разобрался в ней настолько, насколько, кажется, это вообще возможно. Если непреложным является факт того, что гностическое религиозно-философское движение имеет очень многообразные корни, только одним из которых является ортодоксальный иудаизм, то мандеи в этом отношении ничуть не хуже своих собратьев. Доказанным считается и то, что в становлении этого движения сыграли свою роль «ученые» школы Александрии с мощными греческой и иудейской общинами. Александрия — египетский торговый порт, можно сказать, морские ворота страны — играла значительную роль в культурной и религиозной жизни не только позднего Египта, но и всего Восточного Средиземноморья, будучи распахнута настежь самым разнообразным гостям с их товаром, в том числе и из дальних стран, но и сама была не менее щедрa на «подарки». Добраться от Александрии до Самарии или Галилеи, что морем, что сушею, не представляло никакого труда. Отсюда неудивительно, если один из корней мандейской религии действительно уходит в Египет. На это, без сомнения, указывает само имя мандейского Демиурга: Птах (ег.) + Иль («Бог», сем.). Жертвенный голубь мандеев именовался «ба» или «баи», что соответствует старокоптскому «баи» в значении «душа» и «дух» (см. W. E. Crum. *A Coptic Dictionary*. Oxford. 1939. P. 28), восходящему к египетскому *b3* «душа» (см. Вассоевич А. Л. *Духовный мир народов Классического Востока*. СПб.: Алетейа, 1998. С. 174—181). Но едва ли не самым любопытным занятием может в будущем явиться сравнение египетского мира идеальных двойников, ныне изучаемого А. О. Большаковым (издавшим в Висбадене в 1996 г. по-немецки монографию «Человек и его Двойник в Египте Старого Царства», русское издание которого вышло в издательстве «Алетейа» в Санкт-Петербурге в 2001 г.), с мандейским миром идеальных двойников, о котором речь идет у Е. С. Дровер. Чисто поверхностное ли это сходство или результат общих черт в типологии ре-

лигиозного мышления? Возник ли мандейский мир идеальных двойников совершенно независимо от египетского или нет? А если египетский мир идеальных двойников все-таки оказал какое-то влияние на мандейский, то как? Для решения этого вопроса будет необходимо поднять большую часть известных мандейских источников, что пока что практически невозможно, и не только потому, что подобная тема сама по себе «малоподъемна», сколько по причине того, что далеко не все источники, собранные Е. С. Др... .., ...у...ны. А те, что были опубликованы Лидзбарским и ею раньше, наверняка требуют кардинальной ревизии.

С проблемой публикации источников связана и тема гностицизма в Египте. Достаточно сказать, что работа по подготовке к изданию гностических манускриптов из Наг Хаммади далека от своего завершения, тогда как рукописи, опубликованные ранее, уже нуждаются в реинтерпретации. Это относится не только к документам из Наг Хаммади.

В заключение следует сказать, что данная заметка адресована не столько специалистам, сколько широкому читателю, который наверняка пожелает узнать, о чем, собственно говоря, идет речь в этом сборнике. Сами же материалы, думается, представляют интерес и для специалистов, ибо доступ к оригиналам — раритетам, естественно, — не так-то прост даже для них. С Н. Н. Каменской мы сделали все, что было в наших силах, чтобы не исказить смысл оригинальных текстов, но насколько нам это удалось, пусть судит квалифицированный специалист. Еврейскую и арабскую графику пришлось, увы, заменить транслитерацией.

Р. Мацух

ИСТОКИ МАНДЕЕВ

*История мандеев
вплоть до времен
установления ислама*

*Перевод с немецкого,
перевод мандейско-арабского текста,
дополнения комментариев Р. Мацуха
А. С. Четверухина*

R. Macuch

Bis zur früh islamischen Kapitel. Anfänge der Mandäer.

Versuch eines geschichtlichen Bildes bis zur früh-islamischen Zeit

(Altheim F., Stiehl R. Die Araber in der Alten Welt. 2. Bd. Berlin. 1965. S. 76—190.)

ВВЕДЕНИЕ

В своей работе, вышедшей более четверти века назад и озаглавленной «Исследования по арамеистике, начиная с публикаций Теодора Нёльдеке» («Die arämaistische Foschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen». E. J. Brill 1939), после критического обзора ранних представлений о мандейской религии, Ф. Розенталь (F. Rosenthal) формулирует важнейшую проблему исследования мандеев и наметки ее предположительного решения следующим образом: «Наконец, не следует упускать из виду, что подобный подход, основанный на анализе данных древних источников, может привести к установлению времени и самого факта существования некоей религиозной общины, которую как раз и можно будет обозначить термином «мандеи», а затем такой подход поможет сделать вполне определенные выводы и по общей истории гностицизма, но не по истории собственно мандейского вероучения в рамках гностицизма. Религиоведческое исследование, как таковое, от данного определения не зависит нисколько, но что касается фиксации исторической даты, которая смогла бы указать на время появления мандеев, то оно не сможет обойтись без нее» (Rosenthal F. Op. cit., S. 254. Nachdruck 1965).

В общем и целом эти слова Ф. Розенталя оказались верными, хотя сегодня решение проблемы мандейства представляется в несколько ином свете, чем тогда, когда Ф. Розенталь писал об этом в своей работе. Поскольку зачатки мировоззрения мандеев уходят в более раннюю эпоху, нежели та, когда оформилась община мандеев в Вавилонии (и хотя эта община находилась под сильным вавилон-

ским влиянием, корни ее были гораздо древнее, бесспорно западного происхождения, восходя к гностику сиро-палестинского толка), в фокусе исследования находились феномены предыстории мандейской религии, а точнее — протомандеизма или протомандейства, который выступал как бы в роли своеобразного ростка, из которого впоследствии развилось то религиозное течение, которое можно охарактеризовать как позднемесопотамский мандеизм. При этом вопрос об определении исторической даты возникновения этого вероучения оказался как бы отложенным в сторону. И это неудивительно: сам факт возникновения этой религии на палестинской почве и последующего ее перенесения на почву вавилонскую представляет собой довольно-таки серьезную проблему, поскольку мост, связующий палестинских протомандеев с месопотамскими мандеями, реконструируется исключительно на основе данных самой мандейской религиозной традиции, носящих легендарный характер, и, соответственно, на гипотезах, основанных на той же самой традиции. Внешние, немандейские источники, которые могут привлекаться для разрешения вышеозначенного вопроса, во многих отношениях еще более сомнительны, чем сама мандейская религиозная традиция, которая, по крайней мере, дает нам цельную картину, а та, в свою очередь, теоретически может соответствовать каким-то реальным историческим событиям и процессам.

Вне зависимости от того, известно нам или нет истинное наименование палестинских предшественников месопотамских мандеев, мы все равно не сможем провести четкую грань между первыми и вторыми. Палестинский гностический материал, который и составляет древнейший слой мандейского мировоззрения, представляет собой слишком крепкий орешек, а соответствующий ему мандейский материал слишком унифицирован и, несмотря на все позднейшие влияния, столь оригинален и убедителен уже сам по себе, чтобы дифференциация подобного рода была бы, в принципе, возможной и целесообразной. В пользу такого мнения свидетельствует и тот факт, что критика двадцатых годов, авторы которой желали видеть прародину мандеев в Вавилонии, хотя и отвергнута, но иное мнение все еще не доказано. Видный лейпцигский религиовед Курт Рудольф продол-

жает ссылаться в своей весьма содержательной и во многих отношениях полезной монографии по мандеям (Rudolph Kurt. Die Mandäer. I. 1960. S. 59 M) на имена Розенталя и Виденгрена как на проводников идеи о вавилонском происхождении мандеев. Однако, если я правильно понимаю Розенталя (ук. соч., с. 252 и сл.), он не мог сказать большего, чем позволял ему тогдашний уровень развития этой науки, а это было более четверти века назад. С тех пор он ни разу не высказывался по этим вопросам. Тем не менее его высказывания не только по этой проблеме, но и по многим другим проблемам арамеистики были бы весьма кстати, поскольку его «Aramäische Forschung» уже нуждается в целом томе поправок и дополнений, которые никто не сделал бы так хорошо, как сам автор. Что же касается нынешней позиции Виденгрена, то она ясно изложена в первой части «Справочника по востоковедению» («Handbuch der Orientalistik»), где он писал по поводу мандейской религии следующее: бросается в глаза прежде всего иудейско-западносемитский слой. Аргументы Лидзбарского в типичной для того манере передачи мандейских имен собственных просто повторяются этим автором.

Религиозные понятия палестинского происхождения, по его мнению, и есть тот самый первый слой мандейского религиозного мышления. Поздневавилонский и иранский слои представляют собой уже последующую, вторичную ступень развития мандейской религии на месопотамской почве (ук. соч., с. 89 и сл.). Тем самым имя Виденгрена как бы выпадает из числа тех, кто отстаивал вавилонское происхождение мандейской религии, причем происходит это совершенно явно, что признает и К. Рудольф (ук. соч., т. II, с. 5. Ср. мою рецензию в ThLZ 1962, Sp. 739 f.). Таким образом, на сегодняшний день не осталось никого, кто продолжал бы отстаивать месопотамское происхождение мандейской религии.

Согласно классификации Виденгрена, иранский слой в мандейской религии является третьим по счету (ук. соч., с. 94). Указание К. Рудольфа, гласящее, что леди Е. С. Дровер (E. S. Drower) отстаивает тезис об иранском происхождении мандейской религии, является таким же устаревшим по существу, как и опровергаемое им

мнение Виденгрена (ср. Rudolph K. Stand und Aufgabe in der Erforschung des Gnostizismus. — Tagung für allgemeine Religionsgeschichte. 1963. Sonderheft der Friedrich-Schiller-Universität. Jena. S. 94a und Anm. 80). Для адепта зороастризма, каковым является сэр Дживанджи Джамшеджи Модии (Modi J. J. The Mandaean (the so-called Christians of St. John the Baptist) of the Euphrates Valley. Influence of Zoroastrianism upon their Creed, Manners and Customs // The Journal of K. R. Cama Oriental Institute. Bombay. 1932. № 23, p. 17—91), вполне естественно ставить в фокус своего исследования влияние зороастризма на мандейскую религию. Но для представлений о вполне развитой мандейской религии эти влияния не столь уж существенны, чтобы их преувеличивать, и в любом случае остаются всего лишь влияниями, не больше. Их ни в коем случае не следует смешивать с тем, что находилось у истоков этого религиозного течения. Даже если определенное иранское влияние (в особенности весьма ощутимый дуализм при противопоставлении света и тьмы) имело место уже в самый момент становления протомандейских верований, оно ни в коем случае не может рассматриваться как доказательство иранского происхождения этой религии или, наоборот, как контраргумент в пользу палестинского происхождения мандейской религии, поскольку это вероучение находится в рамках гностического религиозного течения, которое пустило глубокие корни в первом веке нашей эры на палестинской почве, о чем мы можем судить по новозаветным гностическим произведениям (особенно из Евангелия от Иоанна) и по находкам есеевских рукописей, принадлежавших Кумранской общине. Если же исследователя волнуют проблемы иранских параллелей к мандеизму, то это еще не свидетельствует о том, что он непременно отстаивает некий тезис об иранском происхождении мандейской религии. Леди Дровер и Виденгрена в своих ранних работах тоже в основном занимались темой иранских параллелей к мандеизму. Но Виденгрена в своей вышеупомянутой статье настолько ясно высказался в пользу иудейско-западносемитского происхождения этой секты, что усомниться именно в таком содержании его высказывания просто невозможно.

Что же касается взглядов леди Дровер относительно происхож-

дения мандейского вероучения, то было бы неверно продолжать цитировать и сегодня ее мнение, высказанное более двадцати пяти лет тому назад и с тех пор в корне изменившееся (ср. *The Mandaean of Iraq and Iran*, изданное в 1937 г. и фотомеханически переизданное в 1962 г., с. 239). Никто, кроме меня лично, не имеет чести настолько хорошо знать точку зрения этого великолепного исследователя мандейской религии. Так, в процессе совместной работы над мандейским словарем (Drower-Macuch. *A Mandaic Dictionary*. Oxford. Clarendon Press. 1963) мы имели целью проанализировать и вынести на общую дискуссию не только основные понятия, но и второстепенные, имеющие хотя бы косвенное отношение к мандейской религии, причем во всех деталях и тонкостях. При этом у нас возникла совершенно иная картина представлений об этой религии, нежели та, которую леди Дровер отстаивала в самом начале изучения данного религиозного направления. Эти зрелые представления относительно происхождения мандейской религии и наивысшей точки ее духовного развития, так называемого назареизма или назарейства (*Nāṣōrāismus*), леди Дровер изложила в своей последней работе «*The Secret Adam*» (Clarendon Press. 1960). Весь труд, но в особенности его глава десятая, а именно «*The Baptizers and the Secret Adam*», дает нам материал достаточно убедительный для того, чтобы воочию убедиться в том, насколько глубоко гностическая религия уходит своими корнями в иудейско-палестинскую почву, и что все вавилонские и персидские параллели на самом деле демонстрируют явления вторичного, «наносного» характера. Леди Дровер, по всей вероятности, опять собирается вернуться к этой теме в подготавливаемой ею работе «*Messiah, Masiqtā, Mass*». В соответствии с ее любезным указанием в письме, адресованным мне и датированным 11 февраля 1964 г., она собирается изложить свою позицию о миграции мандеев с запада на восток, но датирует это событие еще дохристианскими временами, полагая при этом, что вышеуказанная миграция осуществлялась в рамках более широкого процесса миграции народов и идей в ту эпоху, либо, как минимум, вышеуказанные процессы подготовили для этого почву. Она пишет: «Мандейская миграция, вне всякого сомнения, должны была бы войти в него (то

есть в подготавливаемое ею сочинение). Но... вспомните, что Селевкиды вызвали наплыв как греческого населения, так и идей переселенцев, и что во времена завоевания Дарием Египта и массового ввоза туда товаров, в Египте имел место и наплыв иноземных культов. В Вавилонии совершенно явно наблюдаются «водные культы», атрибутами которых являются «вода жизни» и «хлеб жизни». Культ куда в большей степени, чем тексты, дает нам в высшей мере интересные ответы на наши вопросы. И все эти вышеотмеченные явления вновь усиливаются при персидских, парфянских и иных (иноземных) правителях и их династиях. Работа с этим материалом смахивает на попытку распустить нити ковра! Кумран предоставляет нам весьма любопытные дополнительные сведения. Это сродни азартной охоте! Ведь контакты были очень длительными, а к высылке довольно большого числа людей следует добавить еще и торговые фактории, колонизацию, иноземных наемников и многое, многое другое» (высказывание подобного рода можно обнаружить на с. 104 и сл. ее сочинения «The Secret Adam»).

После этого краткого, но содержательного наброска можно предположить, что имела место своеобразная встреча Запада с Востоком на земле Вавилонии. Возникающая при этом картина подобна пестрому восточному ковру, который одним взглядом просто не обозреть. Возбуждающая привлекательность проблемы мандейской религии вполне сравнима со сложной и цветастой композицией такого ковра. И совсем не просто по его сложному орнаменту определить, какая именно нить была взята за основу и какими нитями и в какой последовательности ткалась вся эта композиция. Любуясь конечной формой такой композиции, легко поддаться обманчивому впечатлению, возникающему на первый взгляд. И дело, между прочим, и в том, что все цвета и нити выглядят как абсолютно равноценные, то есть так, как если бы все они были вплетены одновременно в ткань этого ковра, — ведь они образуют совершенно законченную картину! Впрочем, я не хотел бы и далее предвосхищать ход мыслей и рассуждений леди Дровер. Подождем, когда она сама наконец изложит свою концепцию в деталях. Из вышесказанного уже достаточно ясно, что ее точка зрения относительно синкретической формы иудейского

гностицизма, переоблачившегося в мандеизм, заключается в том, что последний очень рано проник в Вавилонию и в известной мере подвергся влиянию тамошних верований. Но при всем том богословие данного вероучения отчаянно сопротивлялось внешним воздействиям. Этого нельзя сказать о народной интерпретации, то есть «простой вере»: она довольно быстро впитывала их. Подытоживая, можно сказать, что вавилонский мандеизм, как таковой, вырос на вавилонской земле из иноземного семени и этот чужеродный элемент как раз-то и представляет собой те самые первые нити нашего цветастого ковра, в облике которого можно представить себе — с исторической точки зрения — абсолютно развитый вавилонский мандеизм. Так представляется нам порождающий принцип этого нового историко-религиозного явления, сложности которого вызывают головную боль у историков религии.

По моему мнению, именно так в общем и целом мыслит леди Дровер, судя по отрывку из ее письма. Иранские элементы в мандейской религии характеризуются ею образно как «влияния», а сама мандейская секта, опять же по ее мнению, вышла из иудейских кругов. Но чтобы она отстаивала тезис об иранском происхождении мандейства — такое исключено напрочь. И если старое, отброшенное ею в настоящий момент мнение было без изменений вновь опубликовано в стереотипном переиздании книги «The Mandaean of Iraq and Iran» (ed. Brill), то получилось так только потому, что леди Дровер в то самое время была занята подготовкой к изданию «Мандейского словаря» и вообще была поглощена другими исследованиями. Все это не оставляло ей никакого времени для письменных высказываний, которые засвидетельствовали бы изменение ее прежних позиций, хотя лично мне она неоднократно говорила об этих изменениях. Но так или иначе, а ее переизданная работа отразила ее прежнюю позицию (в этой связи см. рецензию К. Рудольфа в OLZ 1964, Sp. 283, внизу страницы). Таким образом, при чтении ее работы исследователь должен ясно отдавать себе отчет в том, что вынужден знакомиться с ранними взглядами этого автора, которые сама леди Дровер во многих отношениях уже давно считает устаревшими.

Примерно то же можно сказать и о критике двадцатых — тридцатых годов, развернутой теологами Е. Петерсоном (E. Peterson) и Х. Литцманном (H. Lietzmann). Их полемика, проистекающая из ущербного понимания мандейской письменности и литературы, что, в свою очередь, породило для них ряд серьезных проблем с пониманием сути мандейской религии в целом, должна была внушить мысль читателю о достаточно позднем месопотамском происхождении этой религии, причем в основу ее были якобы положены сирийские христианские источники, — мнение, к которому слепо примкнул целый ряд теологов и которое уже давно потеряло всякий смысл. Эта картина превратилась в ничто и более не находит своих последователей, причем произошло это не только вследствие общего развития науки до нынешнего уровня, но и благодаря тому вкладу, который внесли Нёльдеке (ZA 30/1916, S. 143 ff.; 23/1920, S. 73) и Лидзбарский, решительно выступившие в пользу идеи палестинского происхождения мандейского религиозного движения, полностью реабилитировав саму эту идею.

Тот факт, что мандейскую религию в ее окончательно оформившемся виде мы застаем только в Месопотамии и в Южном Иране, не может служить препятствием для поисков ее истоков в кругах, относившихся к раннепалестинскому гносису, то есть на западе. А сложность этой проблемы призывает нас к осторожности при обращении с внешне простыми фактами, но тем более в том случае, если мы пытаемся усмотреть в них факты исторического порядка, и уж тем более к величайшей осторожности в обращении с фактами ненадежными, предостерегая нас от скороспелых выводов, даже тогда, когда мы располагаем, с одной стороны, данными мандейских источников, а с другой — палестинских гностических источников: до тех пор, пока мы не сможем найти какой-нибудь внешний (сторонний, независимый) источник, который мог бы подтвердить тот или иной факт, мы вынуждены ограничиваться всего-навсего рабочими гипотезами, и то лишь для того, чтобы хоть как-нибудь стянуть концы с концами в наших же собственных представлениях. При этом сразу же следует подчеркнуть, что мнение Лидзбарского насчет западного происхождения мандейской религии в общем и целом не находит

существенных контраргументов и до сих пор оказывается вполне работоспособной гипотезой, несмотря на то что не все аргументы языкового плана и тем более далеко не все нюансы этих аргументов являются достаточно обоснованными (ср. критику Ф. Розенталя, ук. соч., с. 239 и сл.). Дальнейшие исследования, уже после кончины Лидзбарского, подтверждают его теорию в целом, хотя при этом уже нет нужды ссылаться на его лингвистическую аргументацию. Факты, установленные в ходе исследования этой проблемы уже после кончины Лидзбарского как теми, кто акцентировал свое внимание на мандейском материале, так и теми, кто анализировал преимущественно палестинский материал, только подтверждают внутреннюю взаимосвязь обоих миров рассматриваемых идей и делают это куда более убедительно, чем аргументы чисто филологического характера. Благодаря тому, что леди Дровер посвятила себя приобретению и публикации мандейских рукописей, нам стало известно то, о чем в дни Лидзбарского оставалось только догадываться. Открытие Карлом Шмидтом (C. Schmidt) коптских манихейских псалмов, их опубликование К. Р. К. Олбери (C. R. C. Alberry) и их обработка с оглядкой на мандейские параллели Торгни Сэве-Сёдерберг (Torgny Säve-Söderbergh; имеется в виду монография «Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels». Uppsala, 1949), с одной стороны, а с другой — находка кумранских рукописей, принадлежавших есеевской секте, — все это подняло уровень наших знаний о мире, окружавшем Палестину в первые века нашей эры, то есть в эпоху расцвета мандейской религии — и мира идей вообще — на ранней стадии рассматриваемого религиозного течения. Общая картина, возникающая при анализе всего этого пестрого материала, — та же, которую, в принципе, представлял себе и Лидзбарский, но только становится она гораздо более четкой, выразительной и убедительной.

ЯЗЫКОВЫЕ АРГУМЕНТЫ ЛИДЗБАРСКОГО

Языковые аргументы, которые в свое время приводил Лидзбарский в подтверждение своему тезису о западном происхождении мандейской религии, теперь уже не столь существенны, как прежде.

В таком широком объеме, как полагал Лидэбарский, они теперь не нужны, в том числе и потому, что мы имеем дело с восточноарамейским диалектом, а в целом ряде случаев, особенно если это касается второстепенных понятий мандейской религии, аргументы Лидэбарского и вовсе оказываются ненадежными. Но можно ли опровергнуть важнейшие понятия мандейской религии, без которых ее вообще представить себе нельзя, например, такие, как *manda(iia)*, *paṣraia* и *iardna*?

Как будет продемонстрировано ниже, месопотамских мандеев никак нельзя «разлучить» с их палестинскими предшественниками, то есть отделить их друг от друга, по существу. Мир идей последних вместе с миром идей древнейшего пласта мандейских письменных источников составляет единое и органичное целое, и именно это всегда было исходным пунктом при «стратификации» мандейских письменных источников и, несомненно, так будет и впредь (см. также работу К. Рудольфа «Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literaturkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung», которая находится в печати в момент выхода этой книги. Ее текст был нам любезно предоставлен самим автором. В работе особое место уделяется стратификации мандейской литературы и исследованию ее древнейшего пласта. Из старой литературы см. также: Reitzenstein. Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferungen. Heidelberg, 1919; Pedersen. Bidrag til en Analyse af de mandaeiske Skrifter, Kopenhagen, 1940. Vgl. Schlier, ThR NF 5/1933, S. 1–33, 69–92; Säv-Söderbergh. Op. cit., S. 156 ff.; Widengren. Op. cit., S. 89 ff.). На чем именно базируется секта, именуемая «мандеями», — столь очевидно, что этот вопрос на повестке дня просто не стоит. Что же касается названия палестинских предтеч мандеев и их позднейших месопотамских идейных наследников — таких же гностиков, как и их предшественники, — то здесь можно последовать практическому совету Сэве-Сёдерберг: «В значительной степени это проблема вкуса — называть ли термином «мандейская» только заключительную фазу развития этой религии со всеми присущими ей деталями и особенностями, характерными именно для данного позднего периода, не

принимая во внимание то обстоятельство, что каковыми ни были бы эти особенности, они не меняют ничего в природе самой этой религии» (Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book, p. 161). Термин «мандейский вообще плохо подходит как для названия соответствующих письменных источников, которые скорее могли бы быть охарактеризованы как «назарейские» (*nāṣōrāisch*), так и для названия самих адептов данной религии, ложно намекая на некий особый этнос. Уже Поньон был убежден в том, что такое название неправильно используется для обозначения этого народа (Pognon. Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. Paris, 1898, p. 5). Дело в том, что мы так называем их согласно их религии, а не по национальному признаку (предположение леди Дровер, что термин *mandaiia* мог бы обозначать и национальность, сделанное ею в The Haran Gawaita... Studi e Testi 176, ею же и отвергнуто, см. мою рецензию в ZDMG 1955, S. 358, внизу. Нет сомнения в том, что название *mandaiia* образовано от *manda* = γνῶσις = «знание, познание», равно как и расширенная форма *manda d-hiia* = γνῶσις τῆς ζωῆς = «(по)знание жизни», что обозначает Спасителя и является основным понятием мандейской религии. Сам же термин *mandaiia* значит то же, что и γνῶστικοί = «гностики», то есть «знающие» («вежды»). Следует отметить, что неудачная попытка этимологии этого понятия была предпринята в статье W. Sundberg. What is the Meaning of «Mandaeans»? // Yearbook of the New Society of Letters at Lund. 1947. P. 139—146. Затем то же самое без исправлений было опубликовано в «Kushṭa. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts». Lund, 1953, P. 9 ff. Вполне справедливо, что ложная этимология не нашла положительного отклика. Ср. мою рецензию в ThLZ 1957, Sp. 674, а также K. Rudolph. Die Mandäer I, S. 114, Anm. 5. К. Рудольф поддерживает мое мнение. Ранее, ныне отвергнутое, мнение леди Дровер заключалось в том, что слово *manda* по своему происхождению не является ни мандейским, ни даже арамейским, а потому означает нечто совсем иное, нежели «гносис». Но я опроверг ее мнение в ZDMG 1955, S. 357 f. Впрочем, и ее прежнее мнение тоже не находило поддержки. Уже Ф. Розенталь (ук. соч., с. 245 и прим. 1, ср. там же, с. 235, наверху; то же см. у

Baumgartner. Zur Mandäerfrage. //The Hebrew Union College Annual 18/1950–51. S. 57) указал на то, что такая попытка этимологии разбивается вдребезги благодаря архаичному, в обычных случаях уже не употребительному в мандейском написанию *mandā d-hiia* на свинцовой табличке, опубликованной Лидзбарским. Несмотря на это, леди Дровер долго не могла решиться преодолеть свои сомнения по поводу традиционного понимания этого термина. Только после общения со своим информатором шейхом Наджомом аль-Сабийя, ганзибром (Ganzibra) из Басры, что имело место весной 1954 года, то есть с человеком, обладавшим самым лучшим и надежным познанием в этом предмете и более авторитетным, чем ее прежние информаторы, втолковавшим ей, что *mandā(-d-hiia) = ʿilm* = «Kenntnis» = «(по)знание», она наконец согласилась с тем, что это слово образовано от корня YDA «знать, познавать». И тем самым, слава Богу, было устранено последнее сомнение в том, что же все-таки означает это слово (!).

Вовсе не убедителен аргумент Лидзбарского (Johannesbuch II, s. XVII), что это слово — из-за диссимиляции удвоенного *d* в *nd* — должно быть западного происхождения (см. Розенталь, ук. соч., с. 244 и сл. Того же мнения держится и Баумгартнер, ук. соч., с. 57, отвергая мнение Лидзбарского). Между прочим, форма этого слова с диссимиляцией четыре раза встречается в арамейском тексте Книги Пророка Даниила (2.21; 4.31–33; 5.12), затем в Таргумах (Jonathan Deut. I. 13; Job 33, 4) и в эфептинском папирусе A^h 156. Вторичные образования, и тоже с диссимиляцией, встречаются в тех же самых Таргумах: *mandāʿtā* — Job 36, 4; *mandāʿūtā* — Qoh. 9, 11. Напомним, что Таргумы или Таргум — арамейские переводы (в том числе и комментированные) книг Ветхого завета. Форма с диссимиляцией была распространена в библейско-арамейском и в иудейско-арамейском, тогда как сирийский обладал лишь формой *madd^{ec}ā*, которая используется в выражении *madd^{ec}ā dḥayyē*, что является калькой с γνῶσις σωτηρίας (Luk. 1.77) «знание спасительное», что вполне соответствует мандейскому *mandā d-hiia*, но только в сирийском мы имеем диссимиляцию, а в мандейском — нет, зато в мандейском исчез гортанный ʿ. В соот-

ветствии с состоянием нашей сегодняшней критики текста Книги Пророка Даниила, этот текст был составлен на востоке (см. Ruth Stiehl in Altheim-Stiehl. Die arämaische Sprache. I. S. 207). С Таргумами вопрос обстоит посложнее. Нельзя с уверенностью сказать, что они были выполнены в самой Палестине (см. Розенталь, ук. соч., с. 129). С долей вероятности можно предположить, что их консонансный текст, равно как и вокализация, диктовались нормами вавилонских церковных школ (см. там же), и потому их нельзя рассматривать как памятники палестинского диалекта. Речь идет, скорее всего, об иудейско-арамейском литературном языке, который понимался в равной степени как иудеями Вавилонии, так и иудеями Палестины. Поэтому форма с расподоблением была в ходу как у иудеев, говорящих по-арамейски и живущих на востоке, так и у иудеев, живших на западе. А если так, то фонетическое расподобление, как таковое, отнюдь не может являться признаком западного происхождения вышерассматриваемой мандейской формы. Скорее всего, в этой форме нашла свое отражение некая фонетическая черта, характерная для иудейско-арамейского языка в целом. Не исключено, разумеется, что указанная форма изначально отражала некую диалектальную особенность. Но затем и другие диалекты могли подхватить ее, расподобляя удвоенные согласные, и произойти это могло в довольно ранние времена. Потом же данная черта утратила свой изначально локальный характер, и в этом отношении она уже более не могла быть ассоциирована с той или иной конкретной местностью.

К тому же расподобление удвоенных смычных и даже удвоенного звонкого спиранта *z* в мандейском встречается чаще, чем в любом арамейском диалекте. Результирующие отсюда консонантные сочетания типа *mb*, *nd*, *ng* и *nz* (ср. R. Macuch. Handbook of Classical and Modern Mandaic, в печати, должно выйти в издательстве Walter de Gruyter, Berlin, § 23) в этом диалекте стали столь обычными, что и этимологически оправданный *n* перед *d*, *g* и *z* чаще всего не подвергается уподоблению, хотя в других диалектах, и даже в еврейском, это явление имеет место как предпочтительное (там же, § 24). Поскольку же диссимиляция удвоенных звонких окклюзивов,

равно как и тенденция к образованию вышеуказанных консонантных сочетаний, засвидетельствована уже в аккадском (ср. акк. *numbu*, *mupambu* = манд. *nambia*, *mnambia*; акк. *tamg/kāru* = манд. *tangara* и т. п.), то легко предположить, что и иудейско-арамейские формы *manda*^г и *mand*^е*а* возникли в Вавилонии и отсюда распространились в западном направлении. Во всех аналогичных случаях, где мандейский под вавилонским влиянием демонстрирует диссимилянтную группу консонансов, в сирийском мы наблюдаем удвоение консонантов. Северный месопотамский диалект не был подвержен вавилонскому влиянию в этом отношении, и потому мандейский вместе с месопотамским иудейско-арамейским по этому принципу противостоит сирийскому.

Кроме того, существует еще одна своеобразная фонетическая параллель. Так, мандейскому *manda* имеется аналогия в виде *mindam* «вещь, нечто» (произошедшее из аккадского *mindēma*), причем мандейский диалект демонстрирует диссимилирующую вавилонскую форму, а иудейско-арамейская форма *midda*^г*am* вполне аналогична сирийской форме *meddem* в том, что обе формы не демонстрируют фонетическое расподобление согласных. Справедливости ради отметим, что спорадически попадаются — наряду с вышеотмеченными — и формы с диссимиляцией, примером чему может служить такая, например, пара: иудейско-арамейская форма *mind*^г*am* и сирийская *mendā*. Стяженной форме, встречающейся в поздне- (или ново-) мандейском, а именно: *mindā*, *mendā* = «вещь» и ее варианту *mindīā*, *mendī* = «нечто», полностью соответствует ново- (или поздне-) сирийская форма *mendī* «нечто, что-либо» (см. Maclean. Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac, p. 182a). Примечательно, что речь здесь идет о словечке, в высшей степени употребительном именно в обиходной речи, которое в этих обоих нелитературных диалектах Месопотамии демонстрирует одно и то же фонетическое явление — расподобление. Из этого можно заключить, что тенденция к диссимиляции удвоенных носовых распространилась из южной части Месопотамии на ее северную часть. Сирийский литературно-письменный язык не допустил это явление в свою норму, а просторечие допустило, по крайней мере в наиболее расхожих словоформах.

Вышесказанное как бы наводит на мысль о том, что форма *manda*^c по своему происхождению не является западноарамейской, но прямо-таки наоборот: такая форма возникла на юге Вавилонии и уже оттуда проделала путь в западном направлении. Данный факт, который внешне противоречит тезису Лидзбарского, отнюдь не свидетельствует о том, что мандеи получили свою известность якобы сперва лишь в южной части Вавилонии, свидетельством чему как раз и является данная диссимилянтная форма. Мы уверены, что данная форма еще раньше получила свое распространение в западном регионе, особенно в южной его части, откуда и вышли мандеи, согласно их же собственному преданию и в полном соответствии с данными современной мандеистики. Если их гносис, который, честно говоря, и отражается названием «мандеи», имел западное происхождение, то очень трудно поверить, что они обрели это название совсем в другом месте — на востоке, в Месопотамии. Палестинский гностицизм первых веков нашей эры можно рассматривать как примитивный или первичный мандеизм. Термин «манда» должен быть, по меньшей мере, столь же древен, сколь и сам мандеизм, и то, что он употреблялся на западе в форме *manda*^c, — факт, вполне доказанный.

В пользу того, что имя «манда» было занесено с запада на восток в процессе предположительного переселения мандеев, свидетельствует то обстоятельство, что мандеи, согласно их же собственному преданию, равно как и вследствие того, что их язык содержит в изобилии парфянские заимствования (см. G. Widengren. *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, S. 89–108; Beigabe I. *Parthische Lehnwörter im Mandäischen*), сперва поселились в Северной Месопотамии, где, как уже отмечалось выше, тенденция к фонетической диссимиляции была менее сильной, чем на юге Месопотамии. Вышеотмеченное сирийское *madd*^{ec}*a dḥayyē* может служить доказательством тому, что северомесопотамский арамейский противостоял общей тенденции. Можно, конечно, возразить, что пришедшие мандеи — они же назареи (*Nāṣōrāer*) — скорее находились под влиянием устной сирийской речи, нежели под влиянием литературно-письменного языка, и что даже парфянские слова, которые проникали в мандейский, содержали диссимилятивную группу со-

гласных, а именно искомый *nd*, ср. парф. *handām* = манд. *handama*, тогда как в сирийском мы имеем форму *haddāmā* (ук. соч., с. 93), даже среднеперсидская форма *radām*, пазанд. *rapām* в мандейском принимает вид *randama* (подобно армянской форме *randam*), то есть содержит диссимиляцию (там же, с. 96). Таким образом установлено, что единственная форма, засвидетельствованная в арамейском языке Северной Месопотамии, которая соответствует мандейской *tanda d-hiia*, а именно сирийская форма *madd^{ca} d-ḥayyē*, отличается от мандейской формы именно этой важной чертой. Такое выражение — которое в сирийском представляет собой простую кальку гностического термина палестинского происхождения — с самого начала, если не при возникновении мандейского религиозного движения как такового, было ближе к мандеям, чем ко всем прочим, говорящим по-сирийски, в языке которых такое именно слово едва ли существовало вообще. Стало быть, это имя — вопреки своему более раннему южноавилонскому происхождению — было, по-видимому, позаимствовано палестинскими мандеями, а уже затем перенесено туда, куда они переселились, представляя собой центральное понятие их веры, берущей свое начало в Палестине.

Старая форма *tanda* утвердилась в мандейском языке как термин в противоположность более поздним мандейским формам *tada*, *iadata*, *iaduta*, *iadita*, *madita* и *madihta*, которые обозначали просто «знание» («Wissen»). В остальных случаях в мандейском языке мы не наблюдаем диссимиляции удвоенного *d* в этом корне, а имперфектные формы *nida*, *tida* и т. д. традиционно произносились как *nidda*, *tidda* (со вторичным удвоением согласного в компенсации утрачиваемой при этом долготы гласного, ибо изначально было бы **nīda*, **tīda* и т. д.), а не как библейско-арамейские формы *tinda^c*, *inda^c* и т. д. Итак, именно в мандейском, в котором слово «манда» играет такую большую роль, нет расподобления ни в одной форме (кроме этой), образованной от корня YDA (из YD^c). В поздневосточноарамейском (ср. также сирийские имперфектные формы *nedda^c*, *tedda^c* и т. д.) тоже нет расподобления удвоенного «д» в этом корне. Так что мандейское слово «манда» оказывается как бы чужаком в месте своей собственной родины (!). Это слово, некогда пришедшее с во-

стока на запад, было как бы возвращено мандеями туда, где оно возникло. Тем временем языковая норма частично изменилась. В месте, где когда-то возникло это слово, теперь господствуют новые, более простые формы. Но и старое языковое чутье не выветрилось окончательно из памяти людской, и «возвращенное» слово стало пользоваться особым почетом как раз вследствие архаичности облика своей формы. Фонетически нерасподобленные формы, противостоящие форме «манда», воспринимались как обозначающие языческое знание, тогда как диссимилянтная форма «манда» содержала в себе альфу и омегу мандейской религии, передавая понятие для особого значения, присущего только адептам данной конфессии. Без «манды» не было бы и мандейства. И если так поставить вопрос, то проблема этого термина становится просто праздною.

Но и тут можно возразить, что обе вышерассмотренные разновидности этой, в принципе, одной и той же формы могли возникнуть на вавилонской почве. Ведь в мандейском языке было сколько угодно дублетов и омонимов, возникших либо параллельно друг другу, либо друг за другом, и развившихся из примерно одного и того же материала. Мнение Шпиталера (Spitaler. Zeitschrift für indogermanische Forschungen. Bd. LXI, S. 257—266), что *manda*, как и библейско-арамейское *tinda*^c и т. д., представляет собой графическое написание, скрывающее удвоение согласного, в данном случае *dd*, рассыпается в прах, ибо оба традиционных произношения совершенно одинаково передают фонетическую последовательность *nd*. Даже если бы мы таким образом хотели бы усомниться в масоретской огласовке и в фактическом *Q^eṭē* (чтении) пожелали бы видеть только *K^eṭīb* (то есть написание, см. там же, мелкий шрифт), то в случае с мандейским написанием исключается даже эта сама по себе маловероятная возможность. В мандейском не различаются *Q^eṭē* и *K^eṭīb*, и орфография не носит исторического, точнее — этимологического характера. Хотя традиционное произношение мандейских написаний действительно в ряде случаев можно поставить под сомнение, но только не в том случае, когда речь идет о столь хорошо известном слове, как это. Кроме того, и сегодня еще вполне живое произношение, основанное на правилах этого языка, дает достаточно

примеров тому, что, «как правило, этимологически выписанные *nd, nt, nb, pr, nz, ns, nš*» (там же, с. 265 М) никогда не произносились как удвоенные *dd, tt, pp, zz, ss* и *šš*. Слово «манда» как сакральное понятие никогда не произносилось как «мадда», а слово, которое писалось как «мада» и обозначало знание вообще, могло произноситься как «мадда», но никогда не произносилось как «манда». Группа «нд» в этом слове имела явную и весьма старую смысловозначительную функцию и потому сохраняется и по сей день, противопоставляясь группе «дд» в слове, близком по значению, но отнюдь не тождественном. Правда, в определенных случаях ранее расподобленные согласные в новомандейском вновь ассимилировались, ср. классическое *apria* (мн. ч.) «лицо» = новомандейское *apra* (ед. ч.), при этом речь идет о настоящей реассимиляции в старой произносительной группе формы *apri*, поскольку на письме это двойное *pp* отражается одной графемой *p*, а все слово пишется как *apa*. Старое ассимилирующее произношение классического *apria* шло бы вразрез с его письменным изображением, и потому, исходя из элементарных мандейских орфографических норм, трудно представить себе, чтобы оно скрывалось за таким написанием. Как тогда можно было бы толковать те случаи, когда сохраняется старый диссимиляторский двойной консонантизм, причем в современном мандейском языке, и вместе с тем он находится в полном соответствии со своим написанием, например, в случае классического *ʾnza* «коза» = новомандейское *enzā*? Предположение о том, что «н» является старым графическим обозначением редупликации стоящего за ним знака и что на самом деле имеет место новая диссимиляция (все это настолько сложно, что даже трудно себе представить, не только изложить!), абсолютно исключено по чисто фактическим основаниям. Шпиталер сам противоречит своей же теории, говоря: «Естественно, нельзя отрицать, что в живой речи мыслимо сосуществование форм с диссимиляцией и без нее, и такое действительно встречается» (там же, с. 263, верх). Так-то оно так, но вот приходит он к неверному выводу, продолжая: «...только, по-моему, исключено, что подобное и в таком объеме должно было отразиться на письме. Еще невероятнее было бы пытаться объяснить случаи с «н» как формы с расподоблением согласных»

(там же). Да как же так?! Ведь то, что Шпиталеру кажется исключенным и неправдоподобным, и есть неоспоримый факт! То, что хотел бы предложить Шпиталер для упрощения арамейской фонологии (там же, с. 266 М), было всего лишь предположением, которое обосновать никак не возможно. Судите сами: если четыре системы произношения, независимо друг от друга, а именно: масоретская, традиционная мандейская, повседневная мандейская (новомандейская) и новосирийская «в один голос» читают в таких случаях «н», то как-то слабо верится в то, что столь однозначный факт фонетики можно спокойно свести к «чисто орфографической проблеме». Действительно, разночтения попадают, но они-то и отражают ту самую вариативность (или чередование), что отмечена выше. Например, имя сирийского монаха пишется как Γαδδανῶς у Созомена (Sozomenos) 289, 17, а Бидес-Хансен (Bidez-Hansen) отмечает в рукописи V это же имя в написании Γανδανῶς, что явно отражает колебания в произношении. Или, например, пальмирское *mtbwł* пишется в Inv. 4, 2 как Μαθθαβωλιων (род. пад. мн. ч.), а в Inv. 9, 6 b — как Μανθβαλειων. То же в Inv 7, 3 пишется как Μανθββαλιων и т. д. Так что «н» то «вставляется», то нет, и это видно по написаниям.

Конечно же, на основании некоей широко распространенной древней формы, которая обозначает основополагающее понятие мандейской религии, невозможно определить место зарождения этого религиозного феномена. Его локализация должна опираться в большей степени на материал древнейшего слоя мира идей мандеев. А поскольку этот древнейший слой уходит своими корнями в западный палестинский гностицизм, то очень трудно было бы себе представить, что иудейско-арамейские формы *manda^c*, *mand^ecā*, давшие форму *tanda* в мандейском, получили такую смысловую нагрузку где-либо еще, а не на палестинской земле. Нет сомнения в том, что иудейско-арамейские и мандейскую формы с диссимиляцией можно противопоставить сирийской без диссимиляции. Во всяком случае, мандейскую религию можно сопоставить с иудейским гностицизмом и противопоставить сирийскому. А тот иудейский гностицизм, из которого вышла мандейская религия, возрос все же на палестинской почве, и уж вовсе не на вавилонской.

Еще одна трудность заключается в том, что существительные, образованные от слова *manda*, обозначают верующих, приход, паству, религиозную общину (*mandaiia* «мандеи» и *mandiuta* «мандейты» — некая совокупность, внутренняя множественность, многое в едином), тогда как священнослужители именуются как *tarmidia*, *našuraiia*, а если как некий коллектив, то как *tarmiduta*, *naširuta* и *našaruta* («назарейство»). Такие понятия, как *tarmidia umandaiia* (Gj I 18, Jb 266. 9, ŠQ 6. 15) «священники и (просто верующие) мандеи» и даже *ṛnšia tarmidiata umandaiata* (Gj 288. 5 BCD) «жёны священников (букв. «священства») и верующих мандеев (букв. «мандейства»)», отличаются друг от друга, при этом на первом месте стоят священники, а на втором — рядовые члены мандейской религиозной общины. В этой иерархической системе мандеи, наименование которых мы переводим как «гностики» из чисто этимологических соображений, занимают второе место или нижнюю ступень, тогда как выше них располагаются рукоположенные в сан священника (отсюда развилось понятие «ученик, последователь») и назареи (то есть ученые, обладающие тайным — эзотерическим — знанием). Точно так же в ритуалах соблюдается обозначение посвящения в сан священнослужителя, которое мыслится как выход из общины (= мандейства) и вхождение в состав священнослужителей, или как сложение с себя одежд простых верующих (= мандейства) и облачение в одежды священников, ср. *unapiq mn mandaiuta ltarmiduta* и *šla lbušia d-mandaiuta ulbušia d-tarmiduta lbaš*, s. Drower-Macuch, op. cit., S. 247 6 f. Здесь слово *mandaiuta* можно перевести скорее как «паства, религиозная община мандеев», нежели чем как абстрактно «гностицизм». И тем не менее, даже это обстоятельство не препятствует тому, чтобы в принципе утверждать, что исконное значение существительного «мандеи» было равно значению «гностики». Термины *mandaiuta* и *tarmiduta/naširuta* приобрели свои конкретные специфические значения в ходе создания церковной иерархии, их дифференциация носит вторичный характер и потому несущественна (ср. Macuch, ZDMG 1955, S. 358, верх, а также ThLZ 1957, Sp. 674 M). Дело, видимо, в том, что «гносис» имел как бы низшую и высшую ступени. Высшая ступень — это обладание тайным умо-

зрительным (теоретическим по)знанием, которое недоступно рядовым членам мандейской общины, то есть, проще говоря, мандеям как некоей массе верующих. Поэтому они должны довольствоваться зависимостью от своего «ученого класса». Но и члены общины, то есть те, кто относится к «низшему классу», тоже именуются гностиками. Их гносис основывается на вере в Великую Жизнь и в *manda d-hiia*. От последнего выражения вторично вырабатывается даже деноминативный глагол, ср. *bhiia sahdin ubmanda d-hiia mandin* (Zotenberg, Catalogue 227 a, 19 f.). «Они исповедуют Жизнь и познают *Manda d-Hiia*». Та же самая форма один раз выступает как вариант к *maudin* в Gj 286.2. Нечто подобное наблюдается и в DC 22, S. 272: *sahdia bhiia umandin bmanda d-hiia*, но петерманновское издание Гинзы дает *umaudin*. В Мандейском словаре на с. 275 мы дали такой перевод: «Они поклоняются Жизни и исповедуют *Manda d-hiia*», что неточно отражает смысл, ибо по недосмотру *sahdia* переведено как *sagdia*, а перевод *mandin* дан под влиянием издания Петерманна. Тот же самый вариант, то есть *maudin*, мы обнаруживаем и в *Johannesbuch*, S. 284, Z. 3. По всей видимости, форма глагола, упомянутая выше и выступающая только в сочетании с *manda d-hiia*, была связана с употреблением данного конкретного имени и вторично заменила прежнюю форму *maudin* «они признают», в пользу чего свидетельствует параллелизм с формой *sahdin*. «Признание» основывается на «знании» (*mandin* является формой «афель» от корня YDA «знать»). При помощи причастной формы породы «паель», приравненной к форме «манда», более поздние переписчики могли заменить слово «признание, вера» словом «знание». Этот отыменной глагол, предположительно более позднего происхождения, дает основание предположить, что имя «мандеи» и в более поздние времена продолжало пониматься как «гностики» и что понятия «признание» и «познание» (то есть «вера» и «знание») воспринималось копиями как означающее одно и то же.

Выражение *mandaiuta* используется не только в противопоставление выражениям *tarmiduta* и *naširuta*, но и к выражению *iahuṭuta* «иудаизм, иудейство». В ATŠ II № 198 говорится: *kuṣṭa qadmaia iaqira hu kuṣṭa d-maṣbuta d-baharlhum umapiqlḥ lnišmta mn iahuṭuta*

lmandaiuta — «Правда (= истина) драгоценная первая — это истина крещения, выбирающая (= облюбовывающая) душу и возносящая (ее) от иудаизма к мандейству». Аналогично *kḏšahla mṇšurta ḏ-iahuṭaiia bmandaiuta millabaš* (DG 34, Z. 741) — «если она (= душа) покидает (= покидающая) круг иудеев, (то она) в мандеизм рядящаяся» (читать *millabša*). В обоих цитатах мандеизм противопоставляется иудаизму, который должен быть «снят» и «отброшен», и вместо него следует облачиться в новые одеяния мандеизма. Терминологическое выражение обращения в новую веру, то есть одновременного выхода из иудаизма и перехода (входа) в мандейство, облаченное в термины «разоблачение» и «(пере)облачение», по сути, то же самое, что и при описании перехода из класса прихожан (*mandaiuta*) в класс священнослужителей (*tarmiduta*). А это, в свою очередь, показывает, что переход в мандеизм возможен был только из иудаизма, точно так же как и переход из разряда простых прихожан в разряд священнослужителей был возможен только из среды мандеев в широком смысле этого термина. Уравнение «иудаизм : мандеизм = (рядовые) мандеи : священнослужители» не содержит равных членов и является чисто формальным. И дело в том, что между иудаизмом и мандеизмом существует качественное различие, коренящееся в жгучей ненависти к иудеям, которой насыщены мандейские тексты. Вышеприведенное «уравнение» демонстрирует лишь то, что к переходу в мандейскую веру призываются иудеи, а священнослужителями могут стать лишь прихожане-мандеи. В первом случае речь идет об обращении в новую веру, а во втором — о простом переходе с одной ступени на другую.

Оба вышеприведенных места датируются довольно поздним временем, но представляют собой реминисценцию событий изрядной древности, намекающей на факт зарождения мандеизма в недрах иудейской религии. При этом открыто выражается, с одной стороны, «кровное» родство обеих религий, с другой же — полный разрыв между ними. Ведь даже термины *iahuṭaiia* — «иудеи» и *iahuṭuta* — «иудаизм», согласно мандейской народной этимологии, в которой можно усмотреть презрение и глумление, были образованы от корней НТА «грешить» (см., например, *mitiqrin iahuṭaiia ḏ-hṭun* Gj 45.

24 f., — «зовущиеся они (как) иудеи, поскольку они согрешили») и УНТ «делать выкидыш» (см., например, *iahuṭaiia iahṭia unipšia* Gj 231, 5 — «*Judaei, abortūs et excrementa*» = «иудеи, недоноски и нечистоты», тогда как *mandaiia*, *tarmidia* и *naṣurāiia* по смыслу и последовательно сводились к единому целому. Термины *tarmidia umandaiia* (ср. выше), *naṣurāiia umandaiia* (Gj 299.19, ML 122.10) или *naṣurāiia umandaiia* (Johannesbuch 238.4—5) соседствовали в одних и тех же текстах, но совершенно явно противопоставлялись иудеям.

Последняя и самая значительная трудность, связанная с интерпретацией термина *mandaiia*, заключается в том, что этот термин свидетельствуется в мандейских текстах сравнительно поздно (см. К. Рудольф, ук. соч. 1, с. 113 и приведенную там литературу). И хотя термин «манда» совершенно явно относится к старому слою мандейской литературы, термин «мандеи» встречается в сочинениях, датируемых сравнительно поздним периодом. Исходя именно из этого обстоятельства, было бы неправомерно, ничтоже сумняшеся, возводить этот термин к древнейшему этапу этого раскольниковского движения. И вот здесь, к счастью, нам на помощь приходят независимые источники. Сирийский ересиолог Феодор бар Конай, или Кони, живший на исходе восьмого века, в своем сообщении о кантейцах и досифеянах говорит следующее: *meṭq^erīn dēn bmaīšān mandāyē umaš^kēnāye* (Liber Scholiorum. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Series II. Tomus 66. S. 345, Z. 15, Pognon, op. cit., p. 154, l.15) — «Зовутся они в Майшāне мандеями и машкенеями». На тот факт, что последние два имени не идентичны друг другу, и на то, что второе имя обычно не используется для обозначения мандеев, я указал в ThLZ 1957, Sp. 674. В этом сообщении очень важным является то, что во времена, когда была сделана эта запись, то есть в VIII веке н. э., мандеи уже были известны всем прочим (= немандеям) именно в том месте, где они живут и по сей день, то есть на территории бывшей Южной Вавилонии. На значение этого важного места обратил внимание и К. Рудольф в ук. соч., I, с. 31—35, хотя ряд аспектов этого сочинения можно охарактеризовать как вызывающие сомнения. К рассмотрению нашего вопроса имеет прямое отношение и свидетельство католика, носившего имя

Šemʿōn bar Šabbāʿē, умершего мученической смертью (по данным Баумштарка, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 30) где-то весной 344 или 341 года. Среди ересей, от которых Шемон предостерегал христианскую общину, наряду с Кутиями, которые, вероятно, идентичны Кантеям Феодора бар Кони, упомянуты и *maidāyē* (: *mydy*) см. Ed: Bedjan. *Acta Martyrum et Sanctorum* II, S. 150 ult. Ср. К. Рудольф, ук. соч., с. 35, прим. 4 и 5. И все же нам представляется, что написание *mydy* вместо *mdy* сирийским письмом, в котором знаки для *y* и *n* схожи по своему облику и потому могут быть приняты один за другой, не требует особых комментариев: здесь мы имеем дело, по всей видимости, с элементарной опиской переписчика, вероятность которой усугубляется тем обстоятельством, что только чтение *mandāyē* может дать удовлетворительный смысл. И хотя окончательная редакция данного жития была произведена, скорее всего, веком спустя, сохраняется весьма большая вероятность того, что название «мандеи» уже изначально присутствовало в этом сочинении, во всяком случае раньше того времени, которым оно датируется в окончательной редакции. Если наша логика верна, то упоминание мандеев в этом житии восходит к третьему веку. И вот теперь, после того, как мы ознакомились с материалом, касающимся искомого выражения, мы можем с уверенностью сказать, что оно практически не меняло свой облик на протяжении почти двух тысяч лет своей истории и что его нынешний облик довольно точно соответствует тому, который у него был в языке палестинских гностиков первого века нашей эры. Но хотя двести лет не играют особой роли в тех случаях, когда речь заходит о каких-нибудь мелочах, этого совсем нельзя сказать, коль дело касается названия всего этого движения в целом. Но и здесь нельзя допускать излишний скепсис. Вообще, мандеистика перенасыщена скептическими высказываниями. Но ведь есть целый ряд фактов, казавшихся невероятными, но в конце концов подтвержденных историческим материалом. Сомнение возникало здесь у тех исследователей, которым само название «мандеи» и то, что с ним связано, казалось чуждым и непонятным. Ср., например, ответ Лидзбарского Петерсону в *ZAW* 27/1928, с. 322, 29 и сл., и с. 327, где он даже приглашал к дискуссии Теодора Нельде-

ке, хотя тому уже исполнилось в тот момент 92 года. Поэтому не остается ничего иного, как все-таки надеяться на то, что мандеистам когда-нибудь доведется обнаружить термин «мандеи» в каком-нибудь документе первого века нашей эры. Но до тех пор, пока этого не произошло, мы не можем преодолеть «зазор» между первым и третьими веками в той степени, в какой нам хотелось бы. Но и то правда, что мы должны довольствоваться уже хотя бы тем, что термин «мандеи» был известен немандеям гораздо раньше, чем самим носителям этого термина, если формально исходить из их же собственных сочинений. Уже поэтому, вопреки сравнительно позднему времени появления этого термина в собственно мандейских надписях, мы можем сделать предположение о довольно раннем происхождении этого термина, который, по-видимому, все же восходит к первому веку н. э. Такой термин, как самоназвание *mandaiia* для целой секты, не могло быть изначально известным для посторонних, а уж затем для самих сектантов. С другой стороны, сами раскольники изначально могли пользоваться и каким-то другим именем для своего обозначения. Но и определить срок, раньше которого обладатели данной религиозной доктрины могли пользоваться другим самоназванием, тоже едва ли возможно, как бы мы ни пытались вникнуть в свидетельство Шемона бар Сабба, датируя этот памятник началом четвертого века н. э.

Палестинское происхождение словоформы **mandāyā* = Μανδαῖος, вероятно, столь же мыслимо, сколь и новозаветного термина Ναζωραῖος, который по своему фонетическому облику абсолютно соответствует мандейской словоформе *naṣuraia*. Но поскольку термин для (само)названия мандеев, который датировался бы первым — вторым веками, все-таки пока не обнаружен, и, по-видимому, не без особых причин на то, можно было бы задуматься над таким вопросом: а вообще-то было ли в принципе возможно, чтобы термином «мандеи» сами носители рассматриваемой религиозной доктрины пользовались бы с самого начала? Если подумать, то различие между «мандеями» и «назареями» начинает проявляться в более поздний период, см. К. Рудольф, ук. соч., I, с. 113, особенно прим. 5. Ведь именно в произведениях раннемандейской литературы, в которых

излагаются события раннего периода, нам приходится иметь дело с именем *paṣuraia*, а также с существительными, которые образованы от этого корня и обозначают абстрактно-собираательные понятия, а именно *paṣiruta* и *paṣ(a)ruta*. При этом имя *paṣuraia* является более значимым и старшим по возрасту, чем абстракты-коллективы *paṣiruta*, *paṣaruta* и *paṣruta*, образованные от того же самого корня, который в иных случаях не употребляется в мандейском. Так, упоминаемая в издании Drower-Macuch, op. cit., p. 306 а основа NṢR I имеет совсем иное значение и, помимо того, используется лишь в более поздних текстах, а NṢR II — основа имен «назарей», «назарейство». Между прочим, эту проблему Лидзбарский (ML, S. XVI—XIX, Ginza, S. IX f.) понял гораздо лучше, чем его критики. Мандейская форма *paṣuraia* полностью соответствует новозаветной форме Ναζωραῖος. Тот факт, что ς соответствует ζ , а не σ , как хотелось бы Розенталю (ук. соч., с. 247, 22), да и самому Лидзбарскому (там же, с. XVIII, внизу), не имеет принципиального значения, поскольку, как показывает сам же Лидзбарский (там же), могло ощущаться влияние со стороны формы *pāzīr*, Ναζωραῖος. В соответствии со значением мандейской формы *paṣuraia* — «ученый, в особенности такой, который обладает тайным или, по крайней мере, умозрительным (по)знанием» (Лидзбарский: «Наблюдатели, обозреватели»), это имя связано с арабским корнем *paṣara*. Поскольку же еще в ранние времена в еврейском совпали древние семитские ζ и ς , то в поздние времена нельзя ожидать влияния древнего семитского произношения. Скорее возможно, что ς в галилейском произношении — и это действительно довольно часто наблюдается в еврейском — в данном случае ослабляется до ζ . Могли иметь место и индивидуальные варианты произношения, лежавшие в основе различных форм, например, Ναζωραῖος (= мандейск. *paṣuraia*) и Νασσαραῖος (где ς передается через ζ) = Ναζωραῖος (здесь ς передается через ζ , а вся форма восходит, вероятно, к имени с абстрактно-собираательным значением, то есть к мандейской форме типа *paṣaruta* (там же)). Учитываются даже ветхозаветные (*at-lichen*) формы вроде *peṣīrīm* = Νασιραῖοι, когда мы имеем дело с мандейской формой *paṣiruta*, хотя мандейская форма отличается от преды-

душих этимологически и изначально не была идентична им обоим и фонетически. Такое сравнение соответствует только примитивной народной этимологии, для которой все вышеприведенные имена и, как минимум, два искони разных понятия совпали одно с другим. Какое-либо более четкое различие между древними религиозными группами дохристианского происхождения, носившими похожие названия, для тех, кто не входил в эти группы, к каковым относились и евангелисты, было едва ли возможно. Лучшим свидетельством тому является то обстоятельство, что евангелист рискнул возвести форму Ναζωραῖος к географическому названию «Назарет» — Ναζαρέτ. Возражение против написания *nāṣōrāyā* через ζ касается, таким образом, и формы Ναζαρέτ (арам. *nāṣ^erat*, арабское *nāṣirat*, но мандейское *niṣrat* (Cj 56.16, Harān Gawaiṭa 14). Но если же в обоих словах содержится одно и то же ζ, то это рефлекс древнего ṣ, и поэтому — по самой своей фонетике — мандейская форма *naṣuraia* точно соответствует новозаветной (*nt-lichen*) форме Ναζωραῖος. Так или иначе, но приходится предположить, что ослабленное галилейское z отражает первоначальное ṣ. И тот факт, что мандеи сохранили исконную форму своего названия, должен, вероятно, рассматриваться как доказательство того, что это название следует признать как их собственное самоназвание, фонетический облик которого для них был куда важней, чем для прочих жителей Галилеи, то есть для немандеев, для которых значение этого названия было либо неизвестно, либо давно потеряло всякий смысл. Невольно призадуматься: не показателен ли факт того, что тщательно сохранялось соответствие ṣ = ζ именно в слове, обозначающем наименование мандеев, тогда как во всех остальных случаях фонетика их языка славится своей текучестью?

Имя Ναζωραῖος, присвоенное Иисусу, не может быть возведено ни к имени «Назарет», то есть к названию города Иисуса (Матф. 2.23), ни к *nēṣer* — «побег, росток; отпрыск, потомок» (Jesaja II, 1), на которые ссылается евангелист. Баумштарк в ZDMG 1935, S. 116 убедительно показал, что, согласно одному из толкований Таргума, касающегося вышецитируемого места из пророка, в основе толкования евангелиста фактически лежит арамейская форма *nāṣōgā*, и

что, согласно сирийским лексикографам, еврейской форме *pēšer* соответствует сирийская форма *pāšōgā* (Payne-Smith, s. v.). Розенталь в ук. соч., с. 248, верх, возразил на это, что среди прочих моментов, которые вызывают сомнения, существует еще и проблема происхождения морфемы женского рода в одной из сравниваемых форм. Но вот этот-то вопрос едва ли вообще интересовал наших евангелистов, равно как и то, что между топонимом «Назарет» и словом «потомок, отпрыск», в принципе, не усматривается никакой связи. Но для того, чтобы установить формальную идентичность между *Ναζωραῖος* и *pašurāia*, нам совсем не обязательно даже пытаться ответить на этот вопрос. Нам достаточно и того, что обе формы имеют одни и те же морфемы рода, фонетически вполне соответствуют одна другой и не могут быть возведены ни к топониму «Назарет», ни к существительному «отпрыск, потомок». И даже такой вопрос, как проблема подгонки местожительства Иисуса под топоним «Назарет», с тем чтобы объяснить этимологию формы «Назарей», нас вовсе не интересует. Иисус действительно мог проживать в Назарете (см., впрочем, Lidzbarski, *Ginzā*, S. IX 28 f., ср. ML, S. SVII: 8 f.). Такое «случайное совпадение» (*Ginzā*, S. IX, Z.30) не представляет собой чего-либо невозможного или немыслимого. Почему бы и нет, в конце концов! Но только этого совпадения вовсе недостаточно для того, чтобы объяснить имя, присвоенное Иисусу. Аргументацию евангелистов никак нельзя признать научной. И в ней никакой роли не играют внутренние различия между *pēšer*, *pāzīr*, *Ναζαρέτ* и *Ναζωραῖος*. Одного лишь факта случайного созвучия вышеуказанных форм было достаточно для создания искусственной этимологии, которая позволила ему сослаться на пророка. Если смотреть глазами верующего, то никакого совпадения, тем более случайного, нет и быть не может. Для такого человека любое предзнаменование становится истинным именем. Для него как формальные, так и вещественные различия не должны приниматься во внимание. Вполне достаточно поверхностного сходства.

Согласно Лидзбарскому (L. S. XVII f.), *Ναζωραῖος* по содержанию идентично *pōzī*, образованному от того же корня, то есть прозвищу, которое в Талмуде дается Иисусу для обозначения принад-

лежности к некоему религиозному коллективу (общине), название которого образовано от еврейского причастия *pōṣēṭ* с помощью окончания относительного прилагательного, то есть *i* (*relativum*). В арамейском подобное понятие могло образовываться двояким образом: а) от причастия (*pāṣṭāyā*) и б) от имени деятеля (*pāṣōṛāyā*). Эту точку зрения не смог опровергнуть даже Розенталь (ук. соч., с. 247), но, правда, назвал ее сомнительной. Возражение, что арамейская форма вместо $\$$ должна была бы содержать ṭ , было уже предвидено Лидзбарским (там же) и отпарировано: застывшие формы с $\$$ сохраняются лишь для обозначения старых религиозных понятий и основываются на еврейских формах, а арамеизированы они лишь чисто внешне. Такие застывшие формы, которые не допускают изменений не то что в течение столетий, но и тысячелетий и служат для выражения понятий о религиозных сущностях, можно обнаружить в терминологии самых разнообразных религий. Так что они не представляют собой ничего удивительного, наоборот, это вполне закономерное явление, свойственное любой религии и одновременно являющееся признаком древности той религии, в лексиконе которой такие явления встречаются. И если мандейский религиозный лексикон предоставляет нам столь богатый и вместе с тем однородный формальный и вещественный материал, свидетельствующий в пользу древности этой религии, то зачем именно в данном случае отрицать вышеуказанную закономерность? Рецепт решения, который предлагает Розенталь применительно к нашей проблеме, еще менее оправдан, чем даже его критика. Розенталь высказывается буквально так: «Если не удастся найти никакого более внятного объяснения различию между вышеуказанными формами, а именно между мандейской формой *pāṣṭaia* и сирийской *pāṣṭājā*, то в любом случае с полным на то основанием можно предположить, что в лексике вавилонского арамейского, притом, вероятно, у иудеев, наряду с еврейской формой *pōṣṭī* (арамейская *pāṣṭāj-*), еще продолжала использоваться арамейская форма имени деятеля, которая чаще всего ощущалась как неопределимая от причастия, а именно форма *pāṣōṛājā*, и вот эта-то форма... была перенята мандеями» (ук. соч., с. 248). На это рассуждение мы, однако, возразим, что при четком наличии палестинской

формы Nāṣarāiōs , которая абсолютно точно по своей фонетике соответствует мандейской форме *nāṣuraia*, предположение о какой-то некогда существовавшей форме *nāṣōgāyā*, якобы имевшей место в вавилонском арамейском, представляется совершенно излишним, а потому «полное на то основание» в высшей степени «неполно». Предпочтение некоей недосказанной возможности совершенно очевидному факту едва ли можно назвать «абсолютно оправданным» методом научного исследования. Ну а если мы примем во внимание то обстоятельство, что корни мандейской религии глубоко уходят в почву Палестины, то нам ничего не останется, как отбросить такую, с позволения сказать, попытку как неоправданную и тенденциозную. Приходится сожалеть, что Розенталь вследствие бесплодной критики двадцатых — тридцатых годов был введен в заблуждение относительно мандеизма в своей основополагающей работе, все еще сохраняющей свое огромное значение для арамеистики в целом, и из-за этого занял неоправданно некритическую позицию по отношению к совершенно очевидным фактам, свидетельствующим как о возрасте, так и о месте происхождения мандейской религии.

Другая и еще куда менее удачная попытка истолкования обсуждаемого имени была предпринята Х. Х. Шедером (H. H. Schaefer. Art. Nāṣarḥnōs , Nāṣarāiōs ? — G. Kittel // Theolog. Wörterbuch zum NT. Bd. IV. Stuttgart. 1943. S. 879—884). Он полагает, что гласный второго слога в имени Nāṣarāiōs должен восходить к первоначальному шва, то есть к э. Вот те на! Да разве может долгий о восходить к краткому редуцированному нейтральному гласному? Ну а если может, тогда следует продемонстрировать всю цепочку развития и указать на промежуточные формы, основываясь, естественно, на аналогиях. А раз этого не сделано, то для того, чтобы безупречно обосновать соответствие между причастием *nāṣar*, *nāṣrā* и именем действующего (лица) *nāṣōr*, *nāṣōrā*, такое, с позволения сказать, усердие, вовсе ни к чему.

Палестинская форма Nāṣarāiōs , которая уже по самому своему строению «обозначает представителя какой-либо профессии, в особенности преподавательской» (Lidzbarski. *Ginzā*, S. IX, 24 f. u. Anm. 2), как таковая, точно соответствует мандейской форме

paṣuraia, как по форме, так и по содержанию, и потому представляет собой надежнейшее доказательство, свидетельствующее как о месте возникновения, так и о возрасте мандейского «назарейства» (или «назарейства»). Термин *mandaiia*, анализируемый выше, восходит к первым векам нашей эры, и только, и его вовсе недостаточно для того, чтобы локализовать истоки этого историко-религиозного явления. Древнее имя *paṣuraia*, в отличие от предыдущего термина, с полной определенностью выводит нас на палестинскую почву дохристианских времен. Ну а если древнейший пласт мандейского религиозного мироощущения в точности соответствует тем гностическим концепциям, которые господствовали в Палестине времен Иисуса Христа, то, подходя непредвзято, нельзя прийти ни к какому выводу, кроме того, что данное древнее обозначение мандеев могло быть свойственно только тем гностикам, что изначально жили в Палестине.

Раннехристианские ересиологи — Иринеи, Ипполит и Епифаний — сообщают и о других родственных между собой, по существу, палестинских сектах, использующих обряд крещения, которые изначально были связаны с нашей назарейской раннемандейской сектой. Представляются важными и сообщения Епифания, согласно которым, кроме секты, именуемой *Νασραῖοι*, упоминаются также иудео-христианские *Ναζωραῖοι* (haer. 29) и *Νασαραῖοι* (haer. 18). Как уже отметил Лидзбарский в ML, S. XIX, Anm. 1; Ginza, S. X, верх, эти иудео-христианские секты не идентичны мандеям. На западе эти имена использовались для обозначения иудеохристиан, от которых мандеи отличаются весьма существенно. Насколько можно судить, речь идет о некоем еще дохристианском термине, который в более поздние времена был переименован для обозначения других внешне похожих религиозных направлений (сходным образом думает и К. Рудольф в ук. соч., I, с. 117 с прим. 2). Мандеев роднит с иудео-христианами всех мастей только то обстоятельство, что все эти религиозные течения восходят к иудаизму. С самого начала они, по всей видимости, отпочковывались от секты, что именовалась как *Νασαραῖοι*, а затем так и продолжали пользоваться общим названием.

Мандейские наименования *naṣaruta* и *naṣiruta* подразумевают радикальное отделение от иудаизма, выражаемое более резко, чем при использовании названия *mandaiuta*, о котором мы говорили выше. В легенде Миряи читаем: *snath liah(a/u)duta unaṣaruta rihmat*, букв. «Ненависть ее к иудейству, а назарейство полюбила она» (ML 211, 2), а в Gj 288, 10 читаем: *naṣ(a)ruta qašiša mn iahduta* «Назарейство старше, чем иудейство». Примечательно, что там, где сталкиваются термины *naṣ(a)ruta* и *liah(a/u)duta*, последний выступает в своей первоначальной форме, не искаженной мандейской народной этимологией, о которой речь шла выше. Но при этом ощущается их существенное различие. *Naṣ(a)ruta* — это те, кто никак не совместим с иудейством. В этом, как и во многих других более поздних случаях, трудно отделаться от впечатления, что здесь отражается некое исходное состояние религиозного противоборства. Таким образом, назарейство с самого начала символизировало отпадение от официального иудаизма. Сепаратизм был им свойствен в той же мере, в какой он был характерен для любого сектантского движения, и, как таковой, не требовал никаких особых доводов.

Иудеохристиане рекрутировались изначально, скорее всего, из среды назареев, по крайней мере, из числа адептов какого-либо из их направлений. Новая вера легче доходит до тех, кто только что порвал с верой традиционной. Мне кажется примечательным то обстоятельство, что Иисус в Евангелии от Иоанна 8, 32 произносит формулу приветствия иудеям, уверовавшим в Него, в том виде, в каком она до сих пор хорошо известна и употребительна у мандеев, а именно: ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς = *kuṣṭa asinkun* = «истина освободит вас» (Macuch // ThLZ 1957, Sp. 408). Теперь же *asinkun* означает «исцеляйтесь», и поэтому В. Баумгартнер справедливо спрашивает меня в одном из своих писем, действительно ли это выражение соответствует тому, что стоит в указанном месте Евангелия от Иоанна. А я говорю, что да, соответствует, и причем именно так, как только и может соответствовать мандейское выражение, идущее с древности. Мандейский корень *ASA*, правда, как и вообще в арамейском, означает «исцелять, излечивать», но само по себе «исцелять» означает «освобождать от недуга, болезни, хвори», а если еще

точнее — «освобождать от демонов болезни», подразумевая некое магическое действо. В греческом тексте, который не отражает изначальный семантический нюанс этой назарейской формулы приветствия, а как бы конечную стадию семантического развития этого выражения, такого значения не усмотреть, ибо оно испарилось. Но если вдуматься, то Иисус предвещал своим ученикам отнюдь не политическую свободу, но духовное здоровье, оно же исцеление. И именно таков смысл назарейской формулы приветствия, цитируемой евангелистом. Подобные слова могли быть абсолютно понятны лишь ученикам из назареев, как, впрочем, и многое другое, что содержится в речах Иисуса в изложении Евангелия от Иоанна. Иудейские назареи, уверовавшие в Иисуса, могут быть причислены к предтечам иудеохристиан, которых Епифаний обозначает именами Ναζωραῖοι и Νασσαράοι. Но мандейские назареи не уверовали в Христа, ибо в их писаниях он позже характеризуется как *mšiha dagala* Gj 51, 3 = *mšiha kadaba* Gj 247, 14 = *mšiha d-kadba* Gj 27, 18 — «Спаситель/помазанник лжецов» или «лжемессия». Уже по этой причине мандейские назареи должны были отделиться/отпасть от иудеохристиан. Ранний исход мандействующих назареев в сторону Месопотамии (см. ниже) на практике реализовал это отделение, так что ко временам Епифания среди его описаний различных ересей иудейского толка для мандеев, собственно, места найтись просто не могло. В соответствии с вышесказанным, назарейство развивалось в двух направлениях: а) в назарейство палестинское, которое некоторое время испытывало влияние христианства и которое старым назарейским понятиям (таким, как Свет, Истина, Жизнь, Лоза) придало новое содержание, а то, в свою очередь, в большей или меньшей мере соответствовало и христианскому вероучению, и б) в назарейство мандейско-месопотамское, которое именно благодаря своему исходу из Палестины сохранило изначальную чистоту назарейского вероучения от как бы наложившегося «сверху» христианства, зато подверглось сильному вавилонскому и сиро-христианскому влияниям в месте своего нового обитания. Но острейшая полемика, которую вели мандейские источники против новых религиозных веяний, противоречивших их исходным установкам в новом окружении, позволяет

нам без особого труда распознать первичные элементы ревностно сбереженной назарейской религиозной доктрины.

Главный аргумент Лидзбарского в пользу палестинского происхождения мандеизма заключался в употреблении имени *iardna* — «Иордан» для каждой речки как места для крещения и для обозначения воды вообще (Johannesbuch II, S. XIX; ML, S. XIX; Ginzā, S. VI). Мандейская религия теснейшим образом связана с Иорданом. Заповедь креститься на Иордане является ее древнейшей неотъемлемой чертой. Святость «великого Иордана воды живой» (= проточной) (*iardna rba d-mia hiia* Gj 69, 20 et passim), в высшей степени частое упоминание этого имени в мандейских писаниях, с которым связаны пестрые и цветастые, вполне живучие, мифологические сюжеты, — оба эти взаимосвязанные обстоятельства привели Лидзбарского к твердому убеждению в том, что столь четкое представление и сопутствующая ему религиозная практика могли возникнуть только в реальной (не мистической) долине Иордана, который с древнейших пор и по сей день считается священным (Ginzā, S. V.) и на котором, собственно, возник и вошел в обычай обряд крещения (Ginzā, S. V.). «Религиозная община, в которой возник этот обычай, практикуемый почти ежедневно, должна была изначально находиться вблизи Иордана. И если мандеи в своих писаниях любую проточную воду именуют Иорданом, то только потому, что вынуждены поступать так, обосновавшись столь далеко от того места, где возникла их вера» (Ginzā, S. V., 22–25).

Такое категорическое заявление Лидзбарского вызвало жесткую критику как у него на родине, так и за рубежом. Но, несмотря на большое число специалистов, принявших в ней самое деятельное участие, при всем том зачастую высказывались одни и те же мнения. Иногда возникает даже впечатление, что критики как бы сговаривались друг с другом. См.: Pallis. Mand. Studies (1926), p. 149 f.; Peterson // ZNW 25/ 1926, S. 237; 27/ 1928, S. 89 u. ThB 1928, Sp. 318; Büchsel // ZNW 26/1927, S. 228 Anm. 4; Burkitt // Journ. of Theol. Studies 29/1928, p. 228; Lietzmann. Ein Beitrag zur Mandäerfrage. SBAW 1930, S. 598 f., 601 f.; Tondelli // Biblica 9/ 1928; Dölger. Antike und Christentum II (1930), S. 78 f.; Leipoldt

// ThLB 1931, Sp. 97 f. u. Wiss. Zeitschrift Univ. Leipzig 1953, S. 64 Anm. 1; Loisy. Le Mandéisme et les origines chrétiennes (1934), p. 119; Goguel. Au seul de l'évangile de Jean Baptiste (1928), p. 119; Rosenthal, op. cit., S. 241 f. И все же полемика эта носит более чем странный характер. Продуктивной ее никак не назовешь. Возьмем главный аргумент. Так, поскольку и в сирийском обряде крещения вода иногда именуется «иорданом», то в мандейском обозначении проточной воды или реки, потока тоже желают видеть зависимость от сирийского ритуала крещения. По мнению многоуважаемых критиков оказывается, что использование названия *iardna* (вероятно, старорамейской формы для еврейского *hayyardēn*) для обозначения потока живой (= проточной) воды должно восходить к сирийской форме *yōrd^cnān* как к иносказательному обозначению ненавистной мандеям стоячей воды — *mia p̄siqia* (Gj 57, 1), букв. «(от жизни) отрезанной воды», которой наполнялась купель! Непредвзятому читателю не может не быть ясно, что такая, с позволения сказать, аргументация, есть не что иное, как полный абсурд, несмотря на то, что Петерсону, Литцману и их школе она кажется «абсолютно убедительной» (см. Lietzmann, a. a. O., S. 601 f.; ср., однако, Macuch // ThLZ 1957, Sp. 408). Для сирийских христиан название Иордан стало святым именно благодаря тому, что в этой реке крестился Иисус, но мандеи-то считали, что крещение Иисуса, наоборот, осквернило Иордан (см. Johannesbuch I, 108, 4 ff.)! Для мандеев Иордан сам по себе свят вследствие своего небесного происхождения, и свят настолько, что эту святость нисколько не смогло умалить крещение «Христа лжецов» (там же) в нем. Да и сам по себе довольно незатейливый стиль мандейской мифологии об Иордане, равно как и конкретные обстоятельства при использовании этого имени у мандеев, — все это вместе взятое свидетельствует о большей древности мандейских источников по сравнению с сирийскими с их манерой выражения. Ведь для мандеев текучая вода — это нечто святое, а Иордан — не только центральное понятие в их религиозной жизни, но и в повседневной жизни тоже. Вода, черпаемая из реки, до сих пор называется *yardēnā*, а слово *mia* (*meuyā*) может означать как проточную (*mia hīia* — «вода живая»), так и стоячую (*mia p̄siqia* —

«вода обрезаемая») воду. От такого древнего различия у сирийцев не осталось и следа. Это со всей очевидностью доказывает, что название «Иордан» для реки является куда более исконным, чем то же название в отношении крещенской купели, а потому попытку возвести конкретное мандейское языковое употребление к вышеупомянутому сирийскому способу выражения нельзя назвать иначе, как просто бредовой. Но даже если предположить, что, вопреки всему вышесказанному, могло произойти нечто такое, что противоречит всякой логике, но вполне соответствует точке зрения вышеупомянутых многуважаемых коллег, то зададимся таким вопросом: а почему же тогда мандеи не переняли сирийскую словоформу в том виде, в каком она бытовала в то время в сирийском языке, но предпочли более архаичную палестинскую форму, тем самым в корне опровергая саму идею уважаемых критиков? Вот потому-то какая бы то ни было возможность влияния со стороны сирийского в данном случае напрочь исключена, да и вообще не стоит даже вышеприведенной лингвистической аргументации. Вместо этого вышеупомянутым лжекритикам стоило бы прежде всего задаться таким вопросом: а в принципе подобное заимствование мандеями из сирийского возможно ли вообще? Без ответа на данный принципиальный вопрос, на который до сих пор можно было ответить только отрицательно, с их стороны было весьма опрометчиво очертя голову дать втянуть себя в водоворот полемики, дилетантской по логике и абсурдной по существу.

Кроме переносного *yōrdānān*, в сирийском языке есть еще два конкретных выражения для крестильной купели: *waznā* и *gūtā*. Но единственным мандейским названием для реки и святой воды для крещения оставалось слово *iardna*. И поскольку мандеи с самого начала крестились на реке, которая у них именно так и называлась, тезис о каком-то заимствовании из сирийского просто несерьезен и абсолютно непродуктивен. Он полностью исключен еще и по следующим соображениям: сирийцы крестили в «отрезанной» воде, что было неприемлемо для мандеев. Такое крещение презиралось и строго отделялось от крещения по-мандейски в живой воде, именуемого как *maṣbuta* (из *maṣbōṭṭa*), тогда как сирийский обряд именовался совершенно иным термином — *tamiduta*, произошедшим от

сирийского *mā tōdīā*. По мнению мандеев, этот обряд у сирийцев иначе не назовешь, как *tamiduta d-hizda* (Gj 362, 1) — «крещение позорное», которое сыновья *Ruha*, то есть демоны, изобрели для того, чтобы извратить крещение на Иордане (*mašbuta d-šubh biardna*, букв. «крещение, что от процесса крещения его в Иордане») и искоренить сам символ жизни (Gj 361 ult.). Ну а теперь посудите сами: разве ввиду столь резкого отличия в подходах к обряду крещения можно говорить о каком-то влиянии на более древний ритуал крещения со стороны более позднего?

Вот так и получается, что тезис Лидзбарского неопровержим. Его можно лишь несколько скорректировать, не говоря уже о том, что мандейское употребление имени *iardna* ни в коем случае не является вынужденным, к которому мандеи прибегали лишь потому, «что они обосновались вдали от изначального места зарождения их религии». Речь, скорее всего, идет о вполне осмысленном развитии семантики словоформы *hayyardēn* как имени нарицательного, то есть имени, которым их предки на своей родине обычно называли ту самую реку, которая и поныне именуется «Иордан». Весь фокус в том, что для них слово *iardna* вовсе не являлось географическим названием, а обозначало просто «речку». Точно так же обстоит дело и с трактовкой этого существительного у их современных потомков. Так что и здесь — как и в случае с обоими именами, анализировавшимися выше, — между древним и современным выражениями, относящимися к мандейской религии, нет никакой разницы.

Исконный характер этих трех имен, существеннейших для мандейской религии, без которых просто нельзя и представить себе мандеизм, должен, видимо, предостеречь от чрезмерной критики мандейской религиозной традиции. Традиция, которая оказывается вполне достоверной в существенных моментах вопреки самым суровым нападкам на нее, определенно заслуживает гораздо большего внимания, чем ей уделяется нынешней наукой при данном уровне ее развития, не обращающей должного внимания на столь важный объект исследования. Без должного внимания к себе мандеистика уже и так достаточно пострадала от гиперкритицизма, покушавшегося на самые его устои. Положение осложнилось настолько, что еще сравнитель-

но недавно нельзя было понять, кто и какую именно точку зрения отстаивает, занимаясь мандеистикой. И поэтому можно только приветствовать, что в таком труде, как «Handbuch der Orientalistik», ориентирующемся на общезначимые, а не на частные мнения, Виденгрэн счел нужным изложить положения Лидзбарского в разделе, посвященном мандеизму, то есть те положения, которые были совершенно незаслуженно отвергнуты, а на поверку оказываются вполне корректными. Виденгрэн поступает справедливо, игнорируя критику идей Лидзбарского как не заслуживающую сколько-нибудь серьезного внимания.

Положение о палестинском происхождении мандеизма удостоверяется прежде всего самими фундаментальными понятиями, которыми оперирует мандейская религия. Лидзбарский пытался подкрепить это положение и лингвистической аргументацией, но все же преуспел в этом не в той мере, в какой ему хотелось бы. Поскольку в данном случае речь идет уже о вторичных понятиях, которые сами по себе не имеют определяющего значения при решении проблемы возникновения мандейской религии, то шаткость аргументов Лидзбарского нельзя рассматривать как фактор, наносящий ущерб основному положению, согласно которому мандейский гносис возник все-таки на западе, то есть в Палестине. В случае с *kušṭa* (из *qušṭā*) — «истина», которое Лидзбарский объясняет, и неоправданно, «западноарамейской» тенденцией к диссимилиации эмфатических согласных (Johannesbuch II, S. XVII f.; Rosenthal, S. 245 M.; Baumgartner, S. 57, Anm. 64), речь идет действительно об одном из центральных понятий мандейского гносиса. Тем не менее опровержение некоей явно западноарамейской тенденции к расподоблению эмфатических (поскольку она как раз в этом корне наблюдается и в новосирийских формах *kšīṭā* и *makšīṭ*, см. Nöldeke. Grammatik der neusyrischen Sprache. S. 39; Maclean. A Dictionary of the Dialects. P. 141 b, 178 a; ср. Baumgartner, S. 57, Anm. 64) не играет решающей роли при решении вопроса о западном происхождении мандейской религии. Дело в том, что *kušṭa* означает в целом то же, что и *ὁλῳφεια* в Евангелии от Иоанна. Этот термин осел в мандейском и вследствие своего сложного содержания в крайних случаях может быть переведен

однозначно, так что зачастую довольствовались простым его переписыванием, и только. Тем не менее это слово по своему происхождению вовсе не является именем собственным, как это имело место с вышеотмеченными именами. Нельзя достоверно определить происхождение этой формы. Трудно сказать, западная ли она или восточная, а может быть, она старая и даже общеарамийская. Впрочем, все это не имеет особого значения при решении вопроса о происхождении понятия, обозначаемого этим словом. Ведь уже в евангелии от Иоанна это слово переводилось на греческий, хотя понятие, которое оно выражает, восходит вовсе не к грекам. Слово ἁλήθεια в Евангелии от Иоанна не просто антипод ложного. Само понятие связано с χάρις — «благодать» (ср. Евангелие от Иоанна 1. 14, 17); это выражение убедительного свидетельства, которое доступно не всем, но лишь тем, кто имеет отношение к этой особой «истине» (5.33; 18.37); это цель познания некоей определяющей данности (8.32, 40, 45, 46; 16.7, 13); это средство спасения (8.32) и исцеления (17.19); это противоположность дьявольской лжи (14.6). Короче, ἁλήθεια содержит в себе совокупность взаимосвязанных и близких высших понятий, которые, с одной стороны, являются достаточно определенными, а с другой — слишком сложными для того, чтобы запросто ответить на вопрос Понтия Пилата τί ἐστὶν ἁλήθεια — «Что есть истина?» (Ис. 14.6). Не задает ли себе точно такой же вопрос и наше европейское мышление при анализе столь многозначного понятия, как мандейское *kušṭa*? Один беглый взгляд на статистические данные по различным переводам этого слова, собранные Зундбергом (Sundberg. *Kuṣṭa. A Monograph on a Principal Word in Mandaean Texts*. Lund. 1953. P. 40 f.; ср. Drower-Macuch. *Op. cit.*, S. 209 a—211 a), лишний раз свидетельствует о том, что и переводчики мандейских текстов неизбежно задавались этим же вопросом. И хотя мандейское слово *kušṭa* выступает в поздней редакции, в куда более широком и многогранном смысле, чем с виду простенькое ἁλήθεια в Евангелии от Иоанна, ни в коем случае нельзя отрицать изначальной и весьма ощутимой связи между этими понятиями, которая четко проступает в вышеупомянутой мандейской формуле пришествия, встречающейся также и в Евангелии от Иоанна (8.32).

Констатируя внутреннюю связь между ὀλήθεια в Евангелии от Иоанна и мандейским *kušṭa*, мы, видимо, перестаем испытывать нужду в какой-либо дополнительной лингвистической аргументации для того, чтобы утвердиться в мнении, что данное понятие пришло все же с запада, то есть из Палестины. Внутренняя смысловая взаимосвязь является куда более показательной, чем какая-то там возможность некоей выраженной западноарамейской тенденции к расподоблению эмфатических согласных в некоем диалекте, который во всех остальных отношениях отличен от данного. Ну а если серьезно, то в близкородственных диалектах дифференциация языковых явлений зачастую представляет куда большие сложности, чем выявление одних и тех же понятийно-идеологических тенденций в религиозной и философских системах, разобщенных между собой чисто географически.

Но если вернуться к теме сопоставлений, то скажем сразу же: точно таким же образом можно сопоставить между собой, с одной стороны, греческие ὀληθής и ὀληθινός, а с другой — мандейские *ḏ-kušṭa* и *kušṭana* — и даже можно выявить случаи, когда они выступают в типично греческом смысле. Возьмем наиболее характерный пример: Ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ὀληθινή «Я есмь лоза истинная» (Ио. 15.1), где ἀμπελος = манд. *gurna*, определяется посредством ὀληθινή, и притом явно в греческом смысле, то есть как противоположность ложной, ненастоящей. Комментаторы так и поняли это ничтоже сумняшеся как «*wahrhaft*» = «истинный, правдивый, настоящий, подлинный» или «*genuine*» = «подлинный, истинный, настоящий, неподдельный». Даже Бульманн (Bultmann. *Evangelium des Johannes*. Göttingen. 1956. S. 408. Anm. 2; ср. мою рецензию в OLZ 1961, столбец 383, прим. 3 на монографию E. S. Drower. *The Secret Adam. A Study of Naṣōraean Gnosis*. Oxford. 1960) понимает это, ориентируясь на обычное значение, присущее этому слову в мандейском, то есть как старую арамейскую форму *dqusā*. Мне же представляется, что данное выражение не соответствует староарамейскому. С самого начала оно должно было нести на себе некий полемический отпечаток. В данном случае Иисус мог именоваться «истинной лозой» только в противоположность гностическим «виноградным лозам». Но вот были ли в то время в Палестине и дру-

гие «виноградные лозы», бытующие в мандейской литературе, а именно: *aiar gupna* (ML 143: 4, Gj 116.12; 315.9; 376.5; Gs 37.18), *iauar... gupna* (Gj 321 ult.), *iusmir gupna* (Gj 321.20, ML 21.3), *sam gupna* (Gj 377.23), *pirun gupna* (ML 70.4 f., Gj 322.3), *ruaz gupna* (Gj 211.4, ML 108.1 &c.), *šar gupna* (Gj 322, 2; 364.15; 377.22 &c.), *šarat gupna* (Gj 374.7), *šarhab'il gupna* (Gj 321.21; 322.1), *šrar gupna* (ML 180.12), *taur'il gupna* (Gj 312.15), — этого мы, естественно, не знаем. Поскольку же вышеназванные сочетания часто встречаются уже в древнейших памятниках мандейской литературы, то, вероятно, можно предположить, что существовал целый ряд таких сочетаний с различными вариациями, которые нам до сих пор не известны. Едва ли имело бы смысл изображать Иисуса как некую «истинную, настоящую, подлинную» виноградную лозу в те времена, когда составлялось Евангелие от Иоанна, если бы не было никого, кто мог бы претендовать, по мнению евангелиста, на звание «лозы ложной, ненастоящей». Если бы не было других «виноградных лоз», то, видимо, и подчеркивание «подлинности» по отношению к Иисусу едва ли имело бы какой-то особый смысл. Именно в этом месте, значение которого недооценивается специалистами, четко выражается полемическая направленность Евангелия от Иоанна. Иисус характеризуется, а точнее — его характеризуют, как «виноградную лозу», поскольку подобная характеристика высшей сути (существа, сущности) в то время уже была вполне обычным явлением для назарейской гностической системы. И раз уж Иисус назван здесь «истинной виноградной лозой», это значит только одно: все другие виноградные лозы, известные в те времена, объявляются ложными.

ДРУГИЕ ПРИЗНАКИ ЗАПАДНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ МАНДЕЙСКОГО ГНОСИСА

Характеристика «виноградная лоза», используемая в отношении высшего существа (суть, сущности), могла возникнуть только в Палестине, а вовсе не на болотах Вавилонии, куда позже переселяются мандеи. Мы утверждаем так хотя бы потому, что в низовьях Тигра и Евфрата виноградная лоза представляет собой редкость, и если

бы метафора возникла там, то можно было бы ожидать, что сравнение приводилось бы скорее не с виноградной лозой, а, например, с финиковой пальмой или с хурмой (*Dattelbaum*). Пальма тоже стала святой для мандеев, но позже. В этой связи следует отметить, что выражение *sindirka* (= сирийское *senderkā*, ср. греч. *σανδαράκη* и лат. *sandaraca*) вовсе не является изначальным обозначением для пальмы. Как удалось продемонстрировать Лидзбарскому в ML на с. XXI, это слово этимологически связано с *sandlus*, *sandrus* (из перс. *sandrūs*, *sandarah*, см. также Löw. *Aram. Pflanzennamen*. Nr. 73, S. 107. Эти североиранские слова, имеющие немалое значение, отсутствуют, к сожалению, в перечне Виденгрена, ср. *Widengren. Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*. S. 95, 159 a), которые первоначально означали «можжевельник» и только позже, уже после перемещения носителей языка с севера на юг, стали обозначать вечнозеленое дерево, жизненно необходимое, отсюда — «древо жизни», по их представлению. Затем же это название превратилось в одно из обозначений «пальмы» (финиковой).

Названия *gupna* и *sindirka* в равной степени намекают на странствование мандеев, о котором известно и из самой мандейской традиции. Во времена, когда трудился Лидзбарский, было известно только об их исходе из Палестины в сторону Месопотамии. Об их «промежуточной остановке» в Северной Месопотамии не было известно ничего. Об этом узнали только благодаря легенде под названием Харан Гауайта (*Haran Gauaita*), открытой Е. С. Дровер и ею же опубликованной в *Studi e Testi* 176/1953 (ниже мы ссылаемся на этот текст посредством сигла HG). К этому тексту мы еще вернемся ниже. Поэтому предположение Лидзбарского (в ук. соч.) относительно временной остановки мандеев где-то на полпути, на севере, не могло быть выражено слишком категорично, но определенно читается между строк. Ему-то было понятно, что в мандейской истории отсутствует некое промежуточное или переходное звено. И вот теперь эта зияющая лакуна наконец-то заполняется благодаря вышеуказанной легенде. Как содержание этой легенды, так и лексемы вроде *sindirka*, а равно и другие парфянские заимствования в мандейский, — все это вместе взятое всесторонне обосновывает нали-

чие промежуточного звена, то есть временное пребывание мандеев в Северной Месопотамии.

Таким образом, если в древнейших мандейских гимнах встречается слово *gurna*, и притом локализуется в Палестине (например, в строках 'l *tur karimla silqit(u) 'stkun trisar gurnia hiziun* ML 203.2 = CP 167.15 f — «На гору Кармел я взошел, глянули на меня двенадцать виноградных лоз (и) увидели меня»; *gurna 'tanzia b'urašlam* Gj 178.2 f — «Лоза виноградная появилась в Иерусалиме»), то кем надо быть, чтобы считать Вавилонию местом возникновения такого песнопения?! Стало быть, только Палестина может рассматриваться как прародина мандейских песнопений, центральным «персонажем» которых является виноградная лоза, ср. E. S. Drower. *The Secret Adam*. P. 84 f. и мою рецензию в OLZ 1961, Sp. 383.

В этой связи определенный интерес представляет и стилистика мандейских гимнов, посвященных лозе, которые перекликаются с Евангелием от Иоанна в том, что Иисус дает себе как бы самооценку путем сравнения. Так, «мандейская лоза» глаголет: *gurna ana gran hiia* (Gj 65.1) — «Лоза я, лоза жизни» (поправка Норберга, если можно вообще говорить о таковой, правомерна, см. Lidzbarski. *Ginzā*. S. 59. Ант. 3). Иисус же говорит: Ἐγὼ εἶμι ἡ ἀμπέλος ἡ ἀληθινή — «Аз есмь лоза истинная» (Ис. 15.1). Ну а поскольку ἀλήθεια — «истина» и ξωή — «жизнь» стоят рядом друг с другом в Евангелии от Иоанна (14.6: «Аз есмь путь и истина и жизнь»), то можно предположить, что в обоих вышеуказанных писаниях в данном месте речь идет буквально об одном и том же. Между «истиной» и «жизнью» в гностицизме нет никакой разницы, во всяком случае разницы существенной. И все же я предпочту то толкование, которое было дано мною выше. Ибо почему же в таком случае мандейская версия демонстрирует не выражение *gran kušta* — «лоза истины» (чему в прозе соответствовало бы *gurna d-kušta*, букв. «лоза, которая (от) истины»)? Или же наоборот, почему в Евангелии от Иоанна стоит не ἀμπέλος τῆς ζωῆς — «лоза жизни»? Если бы была абсолютная идентичность между «истиной» и «жизнью» в Евангелии от Иоанна, с одной стороны, и тем, что написано в мандейских книгах, с другой, то можно было бы ожидать выражения ἀμπέλος τῆς

ἀληθείας — «лоза истины», а не ἄμπελος ἡ ἀληθινή — «лоза истинная». Насколько позволяет судить нам материал мандейской литературы, прилагательное *kušṭana* (Drower-Macuch. Op. cit., S. 211a) может определять только персонажи и выступает в значениях «wahrhaftig, aufrichtig, rechtschaffen» = «истинный, подлинный; искренний, откровенный; честный, прямой» и т. п. В отношении «виноградной лозы» выразиться так довольно трудно, и поэтому, вероятно, таких сочетаний и не отмечено. Впрочем, и *kšīṭa* (там же, с. 244 b) может определять только персонажи.

Несмотря на то, что параллели из мандейских источников и Евангелия от Иоанна, касающиеся самооценки «виноградной лозы», в этой последней детали соответствуют друг другу не полностью (что, пожалуй, наоборот, лишний раз подтверждает теорию о палестинском происхождении мандейской религии), их прочие соответствия весьма красноречивы. Уже Эд. Швейцер (Ed. Schweizer. EGO EIMI. Göttingen. 1939. S. 18, 72; Baumgartner. Op. cit. S. 57 п. 66 согласен с этим) пытался обнаружить в самооценочных оборотах мандейских песнопений следы западносемитского порядка слов. Но самооценочных фраз, как таковых, едва ли достаточно для того, чтобы установить некоторую внутреннюю связь, тем более что содержание этих самооценок не вполне совпадает. Но если с формальным соответствием согласуется и соответствие по содержанию, то во взаимной или обоюдной связи сомневаться приходится едва ли. Как уже продемонстрировал Бультманн (ук. соч., с. 408 и сл.), с некоторыми поправками и оговорками речь Иисуса, ведомая от имени виноградной лозы, в целом соответствует проповедям в мандейской литературе, ведущимися от имени *girpa*.

В случае другого сопоставления Евангелия от Иоанна и мандейских писаний, где речь ведется от имени пастыря — Ἐγὼ εἶμι ὁ ποιῆν ὁ καλός — «Аз есмь пастырь добрый» (Ис. 10. 11) = *raia ana d-aqnḥ rahim* (Johannesbuch 40.7), ср. *raia ṭaba* Gj 177.19 ff. — соответствие по содержанию уже не столь выдержано. Да и Бультманн в ук. соч., с 281, верх, отметил отсутствие соответствия «наемнику» и, как следствие, пассажа о том, что «пастырь добрый полагает жизнь свою за овец». Кроме того, вторая половина мандейско-

го иносказания (51.5 и сл.) составлена позже, как это явствует из содержащейся в ней полемики, направленной против иных поздних вероучений. Примечательно так же и начало обоих произведений, которое совпадает как по форме, так и по содержанию. Поскольку дополнения, сделанные позже, никогда исключить нельзя и поскольку мандейская Книга Иоанна (Johannesbuch) была отредактирована довольно поздно, то было бы в высшей степени удивительно, если бы оба эти произведения соответствовали бы друг другу вплоть до мельчайших подробностей. Но как бы там ни было, сам факт совпадения обоих начал, то есть первой части стиха, за которой стоит текст, демонстрирующий разного рода вторичные изменения, весьма показателен. Такое совпадение уже само по себе дает нам возможность предположить, что между обоими версиями существовала изначальная связь, которая была нарушена еще за тысячелетие до того, как была отредактирована мандейская Книга (от) Иоанна.

Но и другие «самооценочные» речения мандейских писаний вполне сравнимы с таковыми из Евангелия от Иоанна. Правда, в большинстве случаев мандейские варианты отличаются длиннотами и красотами от довольно скучных фраз Евангелия от Иоанна. Например, сравните речь Еват, святого духа, обращенную к Дйнāнūхт: «Я — жизнь, которая была издавна, я — истина (*kušfā*), которая еще ранее была в начале. Я — сияние, я — свет. Я — смерть, я — жизнь...» (Gj 207) — со словами Иисуса в Евангелии от Иоанна 14.6: Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ «Аз есмь путь и истина и жизнь», или там же, 11.25: Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ — «Аз есмь воскресение и жизнь». Сравните, например, многочисленные конструкции с «аз есмь» первых мандейских посланников или посланников жизни (см. Лидзбарский, Индекс к Гинзе) со стилистически похожими, но отличающимися по содержанию речами Иисуса, например: ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον... ἐκεῖνος με ἀπέστειλεν — «потому что я от Бога исшел... (именно) Он послал меня» Ну а взять ὁ πέμψας με — «пославший меня» (Ис. 7.28; 8.26). Вопреки различиям в богословских системах, которые находят свое выражение в Евангелии от Иоанна и в мандейских писаниях, изначальная связь между ними продолжает ощущаться.

Но четче всего обнаруживается переключка идей четвертого евангелиста с назарейскими гностическими идеями в прологе этого Евангелия. Этот пролог, который не составляет органичное целое с остальным текстом и вообще составлен в философской возвышенной манере, свойственной для мандейской поэзии с ее специфическими приемами, в своих основных чертах наверняка откуда-то позаимствован. И хотя евангелист расширил первоначальный текст и снабдил его своими собственными богословскими рассуждениями (так можно сказать уже о стихах 2—3), но часть стихов (например, 1 и 4) совершенно явно восходит к чему-то такому, что по своему содержанию либо граничит со старомандейским религиозным мировоззрением, либо просто отражает его. Бультманн в ук. соч., с. 5, стк. 2, предполагает, что этот поэтический отрывок использовался в палестинской секте крестителей как своеобразный гимн жизни и свету. Кроме термина θεός «Бог», все остальные термины, такие, как λόγος = *manda*, ζωή = *hiia*, φῶς = *nhura* и его антипод σκοτία = *hšuka* «мрак», являются вполне обычными мандейскими понятиями и входят в число тех понятий, на которых основывается мандейское религиозное мировоззрение. Без этих понятий мандейскую религию вообще представить себе невозможно, а в прологе четвертого Евангелия они выглядят как-то странно и неуместно. С какой стати, спрашивается, христианское евангелие начинается не со слов вроде ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ — «Начало Евангелия Иисуса Христа», как это имеет место в Евангелии от Марка I.1, а со слов «В начале было Слово», где «Слово» = λόγος = *manda* (*d-hiia*)? Так ведь и действительно, на самом деле перед нами не что иное, как λόγος*τῆς ζωῆς (ср. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν Ио. I.4 — «И свет во тьме светит»), разобщенное на части, но все еще осязаемое. Ну а если так, то вот мы и получаем мандейское выражение *manda* (*d-hiia*)! Если изначально в тексте разбираемого пролога стояло выражение καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς*τὴν ζωὴν, то евангелист был просто вынужден изменить его. А дело в том, что для него мандейское выражение *hiia rurbia qadmaia* — «жизнь великая первая» вовсе не являлась чем-то изначально божественным, тем более божеством, в отличие от составителя прототекста. Для него жизнь без вышеука-

занных мандейских божественных определений была скорее манифестацией живого Бога, как это со всей очевидностью следует из его же богословской интерпретации I.4 в целом: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков». Вышеуказанная вставка носит ярко выраженный полемический характер, и ее можно усмотреть лишь при сравнении с первоначальным текстом. Евангелист считал своим долгом подчеркнуть, что все сущее создано Богом и его демиургами и что без Его участия вообще ничего создано не было бы, дабы никто не представлял себе этот мир как простую эманацию жизни. Изменяя $\pi\rho\acute{o}s\tau\eta\nu\zeta\omega\eta\nu$ в $\pi\rho\acute{o}s\tau\acute{o}\nu\Theta\epsilon\acute{o}\nu$ и делая вставку полемического характера, евангелист сумел разобщить надвое выражение *manda d-hiia* таким образом, что их составные части оказались в разных стихах. Но, несмотря на это, все-таки можно понять, что $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ в Ио. 1.1, в котором была $\zeta\omega\eta$ (Ио. 1.4), некогда составляли цельное выражение, а именно: $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\tau\eta\varsigma\zeta\omega\eta\varsigma = \textit{manda d-hiia}$. Да и высказывание $\kappa\alpha\iota\ \eta\ \zeta\omega\eta\ \eta\nu\ \tau\acute{o}\ \phi\acute{\omega}\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ — «и жизнь была свет человеков» вовсе не является христианским по своему содержанию, а мандейским, в оригинале которого *atar hiia* — «место жизни» идентично выражению *atar nhur* — «место света».

МАНДЕЙСКИЙ ИСХОД

Если согласиться с тем, что в евангелии от Иоанна мандейские религиозные представления прослеживаются не менее отчетливо, чем в собственно мандейских сочинениях, то мы должны предположить, что уже в первом веке нашей эры существовала ранненазарейская литература (ср. W. Bauer. *Das Johannesevangelium*. 1933. S. 16; O. Huth. *Das Mandäerproblem. Das Neue Testament im Lichte der mandäischen und essenischen Quellen // Symbolon III/1962. S. 18, unt.*). Эти писания, уже составлявшие весьма существенную часть мандейских богослужебных текстов, были перенесены из Палестины на восток назареями, дорожившими ими как неотъемлемой частью своего духовного, культурного и религиозного наследия. Все старинные песнопения, столь созвучные палестинским и встречающиеся даже в литургических текстах, должны были составлять сравнительно небольшое собрание, которое и сопровождало

ло назареев на пути к их новой родине. Как уже неоднократно демонстрировалось выше, эти чисто палестинские мотивы никак не могли возникнуть на месопотамской почве. Но попасть из Палестины в Месопотамию они могли и без каких-либо промежуточных звеньев. Если бы таковые существовали, либо хотя бы то, что можно за них принять, то они были бы, вероятно, найдены. Этого, однако, до сих пор не случилось, и, вероятней всего, не произойдет никогда. И хотя наблюдаются некоторые явления историко-религиозного и религиозно-философского характера, которые перекликаются с мандейской религиозной системой, системы, подобной ей, все же нет. Но даже если предположить, что некое промежуточное звено все-таки существовало, то оно всяко представляло бы собой слабое и искаженное подобие тому, чем в действительности могли располагать мандеи в Палестине. Как бы там ни было, но не остается ничего иного, как прийти к выводу, что палестинские литургические песнопения могли быть начертаны на свитках и закреплены в памяти священнослужителей, и именно в таком виде были перенесены из Палестины в Месопотамию. Ведь это было их святое наследие, из-за верности которому они подвергались преследованиям у себя на родине со стороны ортодоксальных иудеев, вынуждены были уйти, и от которых они не могли отказаться буквально ни на миг.

Вопрос о происхождении мандеев превратился в проблему исключительно благодаря нашему невежеству, а запутался до невероятности благодаря невероятно необъективной критике. Именно из-за нашего невежества был сделан ложный вывод по вполне конкретному историческому факту. Логика такова: раз мандеи жили в Южной Вавилонии, стало быть, они должны были жить там всегда! Так, по крайней мере, сочли Брандт и его последователи. После того, как Лидзбарский опубликовал и перевел ряд мандейских источников, в результате чего научная общественность получила к ним доступ, из чего стало ясно, что существовало достоверное и внутреннее непротиворечивое предание об исходе мандеев из Палестины, возникли две научные школы, адепты которых исповедовали прямо-таки противоположные точки зрения. Одна школа, которая пошла по пути, предначертанном Лидзбарским, оценивала это мандейское предание по-

зитивно и поэтому адекватно подходила к решению вышеуказанной проблемы. Другую школу возглавили Петерсон и Литцманн. Она подходила к научному наследию Лидзбарского гиперкритически, противостояла его революционному открытию, игнорировала мандейскую традицию и то, что абсолютно ясно, превращала в какой-то донельзя запутанный клубок проблем. Эта, с позволения сказать, оппозиция полагала, что вполне справится с проблемой, принижая ее значимость, недооценивая собственно мандейские источники и объявляя их чуть ли не фальсификацией реальных исторических данных! По духовной лени и по невежеству к ним примкнули многие, слепо вторя их измышлениям, не признавая подлинные свидетельства мандейских источников и выдавая позднее за древнее и наоборот, как это обстояло, например, с именем *iardna*, см. выше. Ну а поскольку определенная часть мандейских писаний подверглась редакции только в исламские времена, то о каком-то более древнем пласте мандейской литературы такие люди вообще ничего не желали слышать. Они фактически поставили крест на мандейской проблеме (ср. Baumgartner // ThZ 6/1950, S. 402, низ). И хотя эта, в основе своей некорректная, но с упорством, достойным лучшего применения, отстаивавшаяся методика выдавала в высшей степени важную историко-религиозную проблему за бесполезную, если не вредную для развития науки, успев сбить с толку целый ряд исследователей, то в конце концов все-таки стало очевидно, что методика эта пуста и порочна по самой своей сути. Серьезная научная работа, проведенная в области изучения мандейской религии и в смежных сферах, в особенности в таковой изучения манихейских источников, доказала, что, несмотря на поздние напластования, религиозные мандейские тексты умудрились сохранить много древних черт, на которые никак нельзя закрывать глаза. Палестинский пласт в мандейских писаниях нельзя рассматривать ни как некое измышление, ни как нечто примышленное на промежуточной стадии развития этой религии. Мандейское предание о палестинском происхождении мандейской религии и об исходе назареев из-за преследований со стороны иудеев, последовавших еще до разрушения Иерусалима, нашло свое подтверждение благодаря как мандейским, так и неман-

дейским источникам, и тем самым тезис Лидзбарского о палестинском происхождении мандеев, во всяком случае в наиболее существенных чертах, оказался просто неопровержимым. Сама же традиция, которая в общем и целом сохранилась вполне прилично, не заслуживает того, чтобы к ней относились с небрежением, но, напротив, — того, чтобы к ней проявили наконец усиленное внимание, и даже научились бы читать между строк мандейских писаний. Как мы убедимся ниже, именно в этом лежит ключ к решению мандейской проблемы.

Мандейские источники в один голос утверждают об иудейских преследованиях в Иерусалиме, от которых были вынуждены бежать назареи. Так, например, Gj 332.7 f. гласит: *b'uršlam mata iahutaiia brugza hun gaṭlunun ltarmidai d-šuma d-hiia dakria* — «Во Иерусалиме граде иудеи в ярости, они убили учеников моих, которые имя жизни произносили». Из Иерусалима вышло 365 учеников (Gj 330.1 f.; 10 f.; 19; 331.13 f; 332.6 &c.), о которых сообщается в мандейской поминальной молитве: *halin tlatma ušitin uhamša tarmidia d-prašium mn mata 'urašlam mdinta šabiḳ haṭaiia niuilun* (De Morgan. Mission scientifique en Perse. V. 2: Textes mandaïtes. Paris. 1904 (= Morg.). 88 paen. ff.; E. S. Drower. A Pair of Naṣōraean Commentaries. Leiden (Brill). 1963; *Alma rišaia rba* (= DC 41) (= ARR). 378 f.) — «Те 365 учеников, которые вышли из места Иерусалима града, отпущение грехов будет для них». Упоминание 365 учеников примечательно и памятно уже благодаря тому, что их число соответствует числу дней в году по солнечному календарю. Собрание Харан Гауайта (E. S. Drower. The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa // Studi e Testi 176. 1953. Nachtrag: Faksimile des Diwans HG. Ibid. 1954. Z. 5) упоминает о 60 000 назареев, которые отправились из Палестины (= Иерусалима) в горы Мидии. Ни на одно из этих чисел положиться нельзя. Но и сомневаться в самом факте исхода тоже едва ли разумно. В соответствии с мандейской традицией можно утверждать, что исход мандеев имел место еще до разрушения Иерусалима. Ср. Gj 322 f. (= Lidzbarski, Ginzā 341—344), где разрушение Иерусалима трактуется как наказание за преследование учеников, которые, однако, отбыли-таки в

безопасное место еще до иерусалимской катастрофы. Как мы увидим дальше, и эта часть мандейского предания соответствует историческим данным.

Теперь постараемся выяснить все, что касается даты постулированного на основе исторических данных и подтверждаемого также преданием мандейско-назарейского исхода из Иерусалима. Еще недавно в этом вопросе мы полагались на чистые гипотезы, которые помещали эту дату в довольно широком историческом интервале: начиная со второго века нашей эры и вплоть до пятого века нашей эры. Розенталь в вышеуказанном сочинении на с. 253 высказал мнение, что этот исход мог иметь место где-то в интервале второго — третьего веков нашей эры и в третьем веке мандеи уже прибыли в Вавилонию, где и начался новый этап в их истории. И только Лидзбарский в OLZ 25/1922, Sp. 56 отважился заявить, что их исход случился еще в первом веке нашей эры, среди прочего ссылаясь на те места мандейской традиции, из которых вытекало, что исход имел место «до разрушения Иерусалима». Но поскольку в те времена мандейские письма, известные ученым, не позволяли пролить свет на исход мандеев, а немандейские источники вообще безмолвствовали на сей счет, то с большей точностью предположить об исходе мандеев, чем это сделал Лидзбарский, и мечтать нельзя было.

Положение существенным образом изменилось, когда наконец увидела свет работа E. S. Drower. *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa // Studi e Testi 176. 1953 (= HG). Faksimile des Diwans HG. Ibid. 1954.* Именно благодаря этой публикации мы теперь можем своими глазами убедиться в том, что надежная дата исхода мандеев действительно существует. Такой факт дает нам возможность наконец-то покончить с этой наболевшей историко-религиозной проблемой. Об этом я уже писал в работе «*Alter und Heimat des Mandeismus nach neuerschlossenen Quellen*» в ThLZ 6/1957, Sp. 401—408. Поскольку эта статья имеет решающее значение для разрешения нашей проблемы, я решаюсь повторить ее основные положения и намерен сделать дополнительные примечания и прочее во избежание возможных недоразумений.

Начало текста, содержащего дату назарейского исхода в направлении Мидии, стоит того, чтобы его передать максимально дословно: (u)haran gauaita mqabla Ṭh hanath mdinta d-naṣurāiia bgauḥ aminṭul d-Iahualun ṣuhra Ṭ malkia d-iahuṭāiia Ṭauaihun ardban malka ušitin alpia naṣurāiia Ṭparaq mn ruṣumaihun d-šuba ualin ḷtura d-midai dukta d-laštalaṭ Ṭauaihun šurbata kulhun ubnun bimandia udarium bqala d-hiia ubhaila d-malka rama d-nhura alma d-akalium (HG 4—8) — «(И) Харан (= Хәррән) внутренний принял его (sic), тот город, который назареи в нем, ибо не было другой (= никакой) дороги для царей иудейских. Над ними был Артабан царь. И 60 000 назареев отделились от знаков семи (= планет) и к горе мидийской пришли, месту, в котором не было племени, над ними властвующего. И построили они мандейские дома (= храмы), и жили в призыве жизни и в силе царя высшего, что от света, пока не скончались они».

Как уже отмечали E. S. Drower, op. cit., p. XI: 17 f., а также я в ZDMG 1955, S. 359 и в ThLZ 1957, Sp. 403, наш документ скопирован с фрагментарного подлинника и поэтому начинается с середины предложения. Бог весть, к чему именно относится объектный личностноименный суффикс в форме Ṭh — «его». Подразумевается ли под «ним» вождь назарейский, который вывел их из страны, где их преследовали, и привел на новую землю ради обретения долгожданной религиозной свободы (так я полагал, когда писал статью, опубликованную в ThLZ 1957, Sp. 403), или, может быть, речь шла о посланце, гонце, который прибыл в Хәррән с тем, чтобы уточнить дальнейший маршрут для своих единоверцев? Первая возможность кажется мне все же более вероятной. Но и вторую исключить нельзя. В пользу последнего предположения может, по-видимому, свидетельствовать тот факт, что назареи, которые приблудились к Мидии, получили известность лишь какое-то время спустя. Посланец, а точнее — провозвестник мог быть послан в Хәррән, дабы сориентироваться в тамошней обстановке, приемлема ли она для прибытия мандеев. И только после того, как стало ясно, что на те места власть или влияние иудеев никак не распространяется, назареи наконец осмелились прибыть на свою новую родину и обосноваться там. К. Рудольф в ук. соч., на с. 99—100 высказал мысль,

что рассматриваемый личноместоименный суффикс относится к царю Артабану (*ardban*), который упоминается в нашем тексте несколько позже. Но это такая интерпретация, которая не приветствуется в текстологии. Применить ее по отношению к данному документу тоже как-то маловероятно. Всегда следует исходить из следующего правила: если данный подхватывающий (анафористический) личноместоименный суффикс присутствует уже в первой словоформе данного текста, то не остается ничего иного, как посчитать, что начало текста утрачено, и нам остается лишь гадать относительно того, что именно утрачено. Совершенно недопустимо относить такой личноместоименный суффикс к существительному, стоящему не до, а через десять слов после него.

Ну а что же такое *gauaita*, которое выступает как бы в роли постоянного определения к существительному *Ḥarrān*? В ZDMG 1955. S. 359 f. я уже высказывался в том духе, что такое определение характеризует это место как своеобразный «божественный град», который поэтому-то и был избран назареями для своего поселения. Теперь же у меня нет уверенности, что я был прав. Точно так же, как в этом же документе *bagdad* — это не только Багдад, но и вся Вавилония, так же и *haran* мог обозначать не только город Ḥarrān, но и Мидию в целом, см. ниже, хотя, правда, далее она именуется как *tura d-midai* — «гора мидийская», а лучше — «Мидийское нагорье». Если наши рассуждения верны, то определение *gauaita* обозначает некое географическое уточнение, суживающее рамки данного понятия, то есть конкретного места в той самой Мидии. Выражение «Внутренний Ḥarrān» можно понять как внутреннюю часть Мидийского нагорья, где приблудшие назареи смогли тихо и мирно приступить к исповеданию своей веры в великую жизнь и в высшего царя света уже в новом месте. В пользу такого толкования может, вероятно, свидетельствовать и выражение *ubnun bimandia* — «и они построили мандейские дома», то есть «храмы». Поскольку в новоарамейском языке форма *(bi)mandia* (*(bī)mandī*) используется как форма единственного числа, я долго размышлял над тем, может ли здесь речь идти об употреблении, близком к таковому в новоарамейском. Но новомандейское окончание единственного числа в этом

документе еще никак не отмечается. Да и шейх Абдулла Хаффаджй, мандейский священник из Ахвāза, уверил меня в том, что речь здесь идет не об одном-единственном культовом сооружении, а о нескольких. Ну а если они понастроили несколько таких зданий, то, стало быть, и жили они не в каком-то одном месте, а в нескольких. Мы не очень уверены в том, что они их понастроили именно или только в городе Харрāне. И хотя эпитет *gauaita* мог теоретически обозначать и квартал в этом городе, он мог быть отнесен и ко всему городу, столь гостеприимному к пришлым издалека назареем в силу присущей ему терпимости ко всякого рода язычникам и представителям некоренных национальностей — к македонянам, грекам, армянам и арабам, к которым население этого города уже давно привыкло. Дело даже дошло до того, что позже туда назначались и христианские епископы, см. Enz. d. Islams, статью «*Ḥarrān*». В силу того, что форма *bimandia* все же выражает множественность, можно предположить, что мандеи расселились и вне города Харрāна, в соседних деревушках.

Несмотря на то, что в Харрāне проживали две отличные друг от друга тайные религиозные общины, носившие одно и то же название «сāбеи» или «сāбии» (последнее лучше, ибо позволяет сохранить долготу первого гласного благодаря ударению, присущему таким формам для русского уха. См. также Chwolsohn. *Die Ssabier und der Ssabismus*. I. 1856. S. 5, Z. 25–30), наши назареи — это не те Сāбии из Харрāна, которые известны из арабской литературы. Обе общины именовались как «сāбии». Но имя это является многозначным. Оно использовалось для обозначения различных гностических сект и герметических направлений. К тому же создается впечатление, что это название имеет как бы смешанную этимологию. Вот поэтому-то и невозможно понять его однозначно. Если следовать арабской этимологии, то данное название восходит к корню *šaba'a* — «перемещаться от одного места к другому», что породило значение «переходить из одной веры в другую». Как таковое, это имя обозначает совокупность гностических сект, в особенности тех, что были расположены в Сирии, в том числе, естественно, и мандеев (ср. Pedersen. *The Ṣābians* (A Volume of Oriental Studies Presented to

Prof. E. G. Browne. 1922. P. 383—391). Но это вовсе не означает, что они идентичны *ṣābiyā* из *Ḥarrānā*. Сообщение арабских авторов о последних (ThLZ 1957, Sp. 403. Anm. 7) вовсе не является подтверждением легенды из НГ, как я полагал ранее в ук. соч. Мандейские *ṣābiyā* были одноименны *ḥarrān*ским и вместе с ними носили целый ряд одних и тех же имен, даже таких, которыми охотно пользуются и нынешние мандеи, например, *Zahrūn*, *Šitil* (Сиф), *Апиš* (Енос) и *Hurmiz* (Гермес), ср. E. S. Drower. *The Secret Adam*. P. 113 и мою рецензию в OZ 1961, S. 386. Один *ḥarrān*ский *ṣābiy* даже носил имя Абу-ль-Фатḥ аль-Мандā'й (то есть по прозвищу «мандей», см. там же). Эти общие имена подтверждают данные нашей легенды лишь в том отношении, что речь идет о совмещении в исторической ретроспективе двух изначально различных групп и определенных влияний, имевших место в периферийных областях. Саму же многозначность названия *ṣābiy*, применяемого для обозначения двух отличных друг от друга групп, можно объяснить тем, что *ḥarrān*ские мандеи приняли его много позже, при халифе аль-Ма'муне в 830—831 годах как имя, фигурирующее в Коране (2.59; 5.73; 23.17) для обозначения группы тех, кто входил в «Семью Писания» — *ahl al-kitāb*, дабы лучше приспособиться к исламскому окружению, вписавшись в него (Ibn al-Nadim. *Kitāb al-Fihrist*. ed. Flügel. S. 320, Z. 22; ср. Chwolsohn. *Op. cit.* (Anm. 95) I, S. 13 unt. u. *Enzyklopädie des Islams*. Artikel «al-Šābi'a»), тогда как ранее они именовались просто *ḥarrān*итами. Но мандеи, как секта крестителей, могли с самого начала учитывать и другую этимологию имени «*ṣābiy*», возводящую это имя к западноарамейскому глаголу *ṣāba* в исходной породе и имеющему вид *ašba* в породе каузативно-направительной, что развилось впоследствии в *šba* и в *ašba* — «крестить». Сопоставляя корни, от которых были произведены формы, означающие «крестить» и «крещение», а именно: вышеуказанные христианско-палестинские и мандейские (ср. также христ.-пал. форму *masbo'īlā* = манд. *mašbuta*), с одной стороны, с сирийскими формами от корня *ʿmd* — *ʿmad* — «крестил» и *ma'ṣmōdīlā* — «крещение», с другой, уже Нельдеке в ZDMG 22/1868, S. 518 вполне справедливо усмотрел «некую скрытую связь между родиной

Иоанна Крестителя и его почитателями далеко на Востоке». И поскольку гуттуралы, полностью исчезнувшие в мандейском, уже в палестинских диалектах произносились как глоттальные окклюзивы, то арабы воспринимали рефлексы этих согласных в данном имени так, что оно звучало для них как *šaba'a*, а это расходится с арабским *sabağa*, с которым оно как раз и связано этимологически. Поэтому они так и не сумели понять изначального значения корня, от которого произведено данное название. Вышеотмеченное значение арабского глагола *šaba'a* является, по-видимому, отыменным, то есть произведено от имени как бы вместе с однокоренным глаголом, и это явление могло произойти только тогда, когда секта крестителей двинулась из Палестины в Сирию. К тому же арабам должна была броситься в глаза экспансия этой религиозной общины, постоянно искавшей новых путей на Восток, куда в большей степени, чем их ритуал крещения, как таковой. Иными словами, не обряд крещения, а постоянное перемещение этой общины явилось для арабов тем самым моментом, который, с их точки зрения, определял этимологию названия этой религиозной общины. Но, по сути дела, ни арабская, ни арамейская этимология не отражали изначального смысла названия харрәнских сәбиев. Ведь эти последние не были пришельцами в Харрәне, но изначально были вполне оседлыми сирийскими язычниками, не совершавшими обряда крещения. Следовательно, это название им было присвоено позже и без достаточных на то оснований. Здесь, пожалуй, нам может оказать услугу сообщение Ибн аль-Надйма, которое содержит, по-видимому, верные сведения, см. Ibn al-Nadim. *Kitāb al-Fihrist*, ed. Flügel. S. 320, Z. 28; ср. Chwolsohn, *op. cit.* (Anm. 95) I, S. 13, unt. u. *Enzyklopädie des Islams*. Artikel «al-šābi'a». Мандеям же данное название подходило вполне, в обоих отношениях сразу, и именно они-то и были, скорее всего, его изначальными носителями. Поскольку уже в первом веке нашей эры они обладали, по крайней мере, литургической литературой, которая, согласно данным одного старинного колофона (CP. 99.3–6, см. *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans*, ed. E. S. Drower. Leiden (E. J. Brill) 1959, к нему мы еще вернемся ниже и рассмотрим подробнее), была письменно зафиксирована уже во второй половине

третьего века нашей эры (где-то около 282 года), то мандеи могли с полным на то основанием быть упомянуты в Коране как причастные к «Семье Писания».

Что же касается их самоназваний, которые использовались как мандеями, так и ҳаррāнитами, то едва ли в этом факте можно усмотреть простое совпадение. В ранний период своей истории мандеи должны были прийти в соприкосновение с ҳаррāнитами и какое-то время прожить по соседству с ними. Никакая гипотеза о некоем промежуточном звене не может, по-видимому, внятно ответить на вопрос, почему те и другие пользовались одними и теми же названиями. Если бы мандеи всегда проживали на южноавилонских болотах, то сам факт общности их имен с именами ҳаррāнитов, проживающих в северо-западной части Месопотамии, представлял бы собой загадку, абсолютно неразрешимую. Задача исследователя заключается не в том, чтобы нагромождать проблему за проблемой, но чтобы разрешать их. Если ответ на наш вопрос носит наполовину исторический, наполовину легендарный характер, причем одновременно, то с научной точки зрения в нем приходится сомневаться. При анализе предания из НГ величайшая осторожность более чем уместна, ибо в данном случае мы вынуждены исследовать легенду, в которой 95% материала носит абсолютно мифологический характер, и только 5% материала можно считать достоверно историческим. К тому же следует со всей серьезностью отнестись и к тому обстоятельству, что наша легенда приводит с̣абиев, то есть мандейских назареев, в город, который приобрел известность как с̣абейский. Уже этот факт должен очень насторожить исследователей.

Еще К. Рудольф (ук. соч., I, с. 99–101 и далее везде) занял очень скептическую позицию по отношению к этой легенде, указав на то, что ее изложение не согласуется с текстом Гинзы (ук. соч., I, с. 99, строка 14), что наша легенда совершенно неисторична и насыщена хорошо известной мандейской «исторической эклектикой» (там же, с. 100, стк. 11). Но даже несмотря на это, он с успехом использует ее, опираясь в своих выводах на то, что в ней упоминается эпоха веротерпимости при династии Аршакидов, древнее местопребывание мандеев в Ҳаррāне на Мидийском нагорье и, наконец, ука-

зывается на отношение мандеев к Палестине (там же). Прежде чем перейти к анализу возражений К. Рудольфа, о чем я уже писал в свое время в OLZ 1961, Sp. 385, Anm. 3; ThLZ 1962, Sp. 740 f., мы можем пока что удовольствоваться его позитивными результатами, добытыми при исследовании данной легенды, ибо их достаточно для анализа общих мандейско-харрәнитских имен.

Итак, мандеи не могли не вступить в контакт с харрәнитами. Такое предположение, напрашивающееся на основе простого факта общности их самоназваний, подтверждается и нашим документом, несмотря на то, что многое в нем носит легендарный характер. Уже поэтому данную легенду нельзя рассматривать как абсолютно антиисторическую. И по крайней мере в этом пункте, наша легенда содержит-таки весьма важное отражение вполне исторических событий, и именно это дает нам возможность разобраться в очень важном и сложном вопросе, в таком вопросе, в котором мы не смогли бы никогда свести концы с концами, если бы не данные нашей легенды. Все-таки не стоит походя выплескивать младенца вместе с грязной водой. Легенда, которая оказывается вполне историчной в столь важном пункте, может представить нам и еще кое-какой исторический материал.

Так, наша легенда дает достаточно надежные гарантии того, что реальное соприкосновение мандейских сәбиев с харрәнитами, причем задолго до того, как последние переняли это название, действительно имело место. И ни о каких взаимовлияниях речи здесь идти не может. Обе религии как были, так и остались вполне независимыми друг от друга. Взаимодействия могли иметь место лишь в мирской повседневной жизни на уровне взаимодействия отдельных конкретных лиц, и то постольку, поскольку они не касались основ двух религий, уходящих своими корнями в далекое прошлое и различных по своей сути. Харрәниты могли перенять имена Сиф, Енос и Захрун от мандеев (*Šitil, Anuš, Zi/ahrūn*), а те, в свою очередь, позаимствовали имя Хирмиз (Гермес) у харрәнитов. Что же до имени «аль-Мандә'й», которое носил некий харрәнский сәбий во времена Аббасидов, то его можно объяснить как фамилию одной семьи, перешедшей из мандеизма в харрәнизм.

От каких-либо менее значимых сопоставлений я бы все-таки воздержался. Связь между именами представляется мне чем-то гораздо более важным, чем гипотетическое влияние одного религиозного обряда на другой и наоборот, что если и имело место, то в минимальной степени. Не приходится сомневаться в том, что самобытная ҳаррāнская вера никогда не подвергалась угрозе со стороны пришлых назареев. Но и назареи, будучи в этих местах как бы транзитом, едва ли могли подвергнуться ощутимому влиянию в религиозном смысле со стороны местного населения. Резкая мандейская полемика против семи планет и пяти (без Солнца и Луны), которые изображаются как правители (*mdabrania*) мира (Gj 23.9; 98.7; 341.9 и т. д.), должна была начаться именно здесь, как реакция, направленная против ҳаррāнских верований. При такой ярко выраженной враждебной тенденции разве можно говорить о каких-то обоюдных религиозных влияниях?

На какое-то взаимное религиозное сближение можно и не идти, находясь даже в одном городе, если говорить всерьез об упомянутых религиозных общинах. Всегда были, да и сейчас существует сколько угодно религиозных общин, которые располагаются в одном и том же месте, их прихожане живут по соседству, но они скорее соперничают между собой, чем оказывают влияние друг на друга в сфере религиозной догматики. Кроме того, в свете вышеупомянутых эпитетов *gauaita*, *tura d-midai* и *bimandia* (мн. ч.) в высшей степени вероятно, что назареи и поселились-то не в самом Ҳаррāне, а, скорее всего, в окрестностях этого города, на нагорье, восточнее от него. Имя «Ҳаррāн» встречается в нашем документе всего лишь три раза (в строках 4, 39 и 86), зато словосочетание «Мидийское нагорье» повторяется постоянно. Только в вышеприведенном месте выражение *haran gauaita* не сопровождается словосочетанием «Мидийское нагорье», которое упоминается лишь двумя строками ниже, а именно — в строке 6. Во втором месте (стк. 39) мы находим словосочетание *tura d-madai d-aharan* (так написано в обеих рукописях: в DC 9 и 36) «нагорье Мидийское (окрестность) Ҳаррāна. В третьем месте (стк. 86) «нагорье» поясняется как «Внутренний Ҳаррāн»: *tura d-madai d-mitqiria haran gauaita* — «нагорье Мидийское, которое именуется (как) Ҳаррāн Внутренний».

В. Б. Хеннинг (W. B. Henning) в декабре 1956 года сначала в устной форме, а после выхода моей статьи «*Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen*» (в июле 1957 года) выразил свое сомнение относительно формы *midai* (стк. 6), где *i* стоит вместо изначально долгого *a*. Тем не менее у меня нет сомнений в том, что форма *midai* представляет собой всего навсего графическую разновидность корректной формы *madai*, которой пестрит один и тот же документ, в данном случае — наш текст (стк. 21, 33, 34, 39 и 86). Таким образом, если назареи пришли на Мидийское нагорье, то имя *haran* (*Ḥarrān*), одиноко стоящее лишь в самом начале нашего документа, следует понимать только как название его внешней западной границы, сам же город именовался бы ими, по-видимому, как *haran *baraita* «Ḥarrān Внешний», если бы они выписали название полностью, а нагорье, которое находилось за этим городом, следует, видимо, понимать как то самое *haran gauaita*. А то, что большая территория могла обозначаться по имени важнейшего города, расположенного на ней, явствует хотя бы из того, что в этом же документе название *bagdad* относится не только к городу, но и вообще ко всей Месопотамии. Ну а поскольку Ḥarrān составлял внешнюю границу, то вполне естественно, что лежащие за ним земли именовались как «Ḥarrān Внутренний».

Северную границу, которой достигали назареи, на основе очень неточных, весьма расплывчатых и мало достоверных данных нашего текста установить, пожалуй, нельзя. Но все же можно предположить, что на севере мандеи расселились где-то между Ḥarrān и Нисибисом, селясь, возможно, вдоль реки Хābūr. Факт их проживания в Адиабене доказывается тем, что с тамошней сирийской церковью они вели такую же борьбу, как и с хarrāнитами, поклонявшимися небесным телам. Ранняя остановка мандеев в Адиабене, по-видимому, устанавливается благодаря и немандейской легенде, автором которой считается сирийский ересиолог Феодор бар Конай (или Кони). В этой легенде повествуется о предполагаемых «основателях» мандейской общины в Месене. Но, несмотря на то, что эта легенда во многих деталях недостоверна, и даже имя легендарного «основателя» мандейской общины отнюдь не мандейское, с легендой из

НГ она сходится, по крайней мере, в том, что указывает на тот же ранний северный «транзитный» путь и на тот же самый пункт. Согласно источнику Феодора бар Конай, этот «основатель» происходил из Адиабены: *āik dāmīn haḏyābāyā hwā* (Pognon. Op. cit., S. 154, Z. 4) — «как говорят, Адиабенит был он». Но при том он носил немандейское имя Адō, которое никак нельзя «исправить» в мандейское Адам, поскольку оно выступает в одной и той же форме на протяжении всего источника, но в особенности потому, что автор произвел от этого имени относительное прилагательное *adōnāyē* (Ibid., Z. 18), которое выступает в функции определения, прилагаемого к обозначениям участников этой «ереси». С исторической точки зрения, эти «участники» обозначаются вполне конкретно, а именно как *tandāyē, maškəpāyē, dbēl ʿabed tābāiā* («последователь преступника», все трое из Майшāна), *pāšrāyē* (= *pašurāia*) и *dbēl dōstai* («последователь Досифея», из Бēt Ārmāyē — там же, стк. 16 и сл.). Помимо этого, сирийскому автору были известны и имена Адōс отец Дабдā, его матери — Эмкуштā и его братьев — Шимлай, Нидбай, Бар Хаййē, Аб(й)зēkā, Куштāй и Шет'эль (там же, с. 5–7). Все эти имена, за исключением Дабдā и Аб(й)зēkā, встречаются и у мандеев, а те, что до сих пор не встречались, можно, на худой конец, посчитать за раннемандейские. Во всяком случае, достаточно очевидно, что речь здесь идет о какой-то мандейской семье и что сообщение бар Конай не стоит рассматривать как чистый вымысел. Данные о том, что эта мандейская семья могла прибыть именно из Адиабены в Месену, подтверждаются и сообщением из НГ о том, что мандеи, которые в Бēt Ārmāyē именовались как *pāšrāyē* (= *pašurāia*), проживали на Мидийском нагорье, которое, согласно вышесказанному, может, вероятно, идентифицироваться с Адиабеной.

И если Розенталь (ук. соч., с. 254) за четверть века до наших дней мог справедливо заявлять, что «возможность северного происхождения, на которую намекал бар Конай, сама по себе все еще должна рассматриваться как легендарная», то на сегодняшний день мы с не меньшим на то основанием можем подчеркнуть, что располагаем уже двумя легендарными источниками, независимыми друг от друга, которые превращают факт временного пребывания мандеев на

этих северных территориях во вполне достоверный исторический факт.

Спрашивается, зачем же понадобилось этим назареем идти в Харрāн, или, точнее, в земли, лежавшие к востоку от него? Источник отвечает: *aminṭul d-lahualun ʿuhra ʿmalkia d-iahuṭaiia* — «ибо там никакого пути не было для иудейских властителей!» В тех горных долинах Северной Месопотамии они обрели свободу для своего вероисповедания, в «месте, где никакое племя не властвовало над ними». Из слов этого документа (ср. ThLZ 1957, кол. 405, верх) явствует, что они были вынуждены бежать от иудейского религиозного гнета и от преследований, которым они подвергались в Палестине. В общем и целом это повествование созвучно тому, что сообщается в мандейской традиции об их преследованиях со стороны иудеев, а также о бегстве мандейских учеников из Иерусалима ради своего собственного спасения. То, что можно считать новым и важным в этих сообщениях, несмотря на легендарный характер источников, и то, что имеет несомненное значение для уточнения их маршрута, так это данные о местностях, через которые они шли, и данные о временах, когда все это происходило. Оба эти момента до сих пор не были известны из прежних мандейских источников, и по тому, что мы до сих пор знали об этом, такие данные, да еще столь точные, ожидать приходилось едва ли. Насколько точны эти новые данные на самом деле, покажет время, но в силу своей новизны они уже заслуживают самого пристального внимания, как бы ни были легендарны все прочие сведения, которые содержатся в этих документах. Ведь отныне мы располагаем тем, что добыто не просто путем абстрактных умозаключений. И если эти сведения действительно достоверны, то они помогут высветить те моменты в истории мандейства, которые до сих пор представлялись абсолютно темными.

Допустим, что место, куда пришли назареи, оказалось вполне соответствующим тому, о чем могли догадываться историки. Ну а время, когда это произошло? Наша легенда гласит, что это событие имело место при царе Артабане (*ardaban malka*). Тогда о каком именно из пяти Артабанов идет речь? На выбор: Артабан I: 216—191 гг. до н. э.; Артабан II: 128—124 гг. до н. э.; Артабан III: 12—38 гг. н. э.;

Артабан IV: 80—81 гг. н. э.; Артабан V: 213—227 гг. н. э.! В свое время я поддержал кандидатуру Артабана III (ThLZ 1957, кол. 405 и сл.), что, однако, противоречит выводам К. Рудольфа. Но чтобы устранить последние сомнения — поскольку речь идет все же об очень важной проблеме, — я чувствую себя просто обязанным высказаться по ней еще раз и проставить все точки над i.

Прежде всего я хотел бы заверить всех своих критиков в том, что меня не следует поучать относительно легендарного характера исследуемых источников. Я ведь сам неоднократно говорил и могу повторить лишний раз, что мандеи вовсе не были летописцами, у них всегда легенда переплеталась с реальной действительностью (ThLZ 1957, Sp. 403 M.; OLZ 1961, Sp. 386. Апт.). Повествования, содержащиеся в Гинзе, никоим образом не более историчны, чем та легенда, о которой речь идет здесь. Вот вам элементарный пример: даже в списке царей (Gj 382 f) мандейской всемирной истории, автор которой, по-видимому, задумывался о реалистичности своего повествования в гораздо большей степени, чем кто-либо другой из мандейско-назарейских сочинителей, мы и то находим такие перлы, как упоминание царей, которые правили до девятист лет! Так, Соломон правил 1000 лет: 900 на земле и 100 лет на небесном облаке! Такой факт дает нам полное право утверждать, что Гинза по своим «историческим представлениям» ушла не дальше нашей легенды. Как исторические источники ненадежны оба. Вот и весь мой сказ на реплики и упреки К. Рудольфа и иже с ним. Поэтому очень трудно ответить и на вопрос о возрасте того или иного мандейского сочинения, тем более если учесть, в каком состоянии находится научная разработка проблемы истории мандейской литературы в целом. Ведь все сочинения анонимны, а время, когда они были написаны, лежит во мраке. Это же ведь «откровения»! Таким же «откровением» является и Гинза — главный литературный труд мандеев, то есть и по отношению к нему применен термин *galalta* (Gj 134.4), как и к нашему Дивану, или Собранию, который именно так и называется: «Откровение великое, которое дано для Адама» — *Galalta rabtia d-ṭiahbat l'Adam* HC 91, ср. *galalta rabtia* в стк. 223. Ясно только то, что все эти «откровения» со всеми их интерполяци-

ями и дополнениями были в основном отредактированы уже в исламские времена. Можно, конечно, поверить в то, что Гинза была отредактирована несколько раньше, чем наш Диван. Сложно лишь одно: доказать оправданность такой веры. Оба памятника используют один и тот же язык мифических откровений, который вполне сравним с речью пьяного: все события происходят вперемешку, а реальный факт тонет в волнах фантазии. Буквально как самый настоящий детектив, который пытается выудить из слов пьяного хотя бы намек на скрытый реальный факт, как психоаналитик, прилагающий неимоверные усилия для того, чтобы выявить глубокие внутренние взаимосвязи из путаных и бессвязных бредней своего пациента, точно в таком же положении оказывается и историк религии, который просто вынужден быть способным из мешанины, которую представляет собой материал мандейских легенд, выудить хотя бы какое-то рациональное зерно исторического характера. Если даже и представить себе невозможно, чтобы психоаналитик неодобрительно высказался о грезах своего пациента, то можно ли ожидать, чтобы религиовед неодобрительно высказался о содержании тех преданий, сказаний, легенд, которые он изучает?! Если уж он решится отбросить такой материал, то тут же утратит и свой последний шанс, тем более что в нашем случае разбрасываться не приходится, наш материал действительно уникален, а опереться больше не на что.

Позитивное отношение к Собранию НГ, которое вобрало в себя мандейский исторический материал, несмотря на серьезные подозрения относительно достоверности того или иного факта из-за мифотворчества его составителей, все равно просто неизбежно. Вопрос в том, почему это или то историческое сообщение не нашло отражения в Гинзе, волнует меня столь же мало, как и психоаналитика волновал бы вопрос о том, почему его пациент не увидел все это, что интересно ему, психоаналитику, в одном-единственном сне. Легенда, содержащаяся в НГ, потому и осталась самостоятельным произведением, что она отсутствует в Гинзе. Гинза вовсе не является учебником по мандейской истории, хотя и содержит «всемирную историю» (Gj 378 ff.). Просто она представляет собой собрание старых мандейских преданий. Но то, что она содержит решительно все пре-

дания, не только недоказуемо, но такое даже представить себе невозможно. Наша легенда может претендовать на то, чтобы рассматриваться как исторический источник, и, как таковое, хотя и в легендарной форме, дает куда больше указаний исторического характера, чем вся Гинза и другие мандейские источники вместе взятые. И при всем том не столь уж сложно отделить зерна от плевел, историческое от легендарно-мифического. Каждому, кому приходится постоянно работать с документами подобного рода, не может не броситься в глаза, что собственно мандейская история — как бы ни сказочно было ее изложение — куда более связна (а потому может рассматриваться с чисто исторических позиций), чем, к нашей полной неожиданности, пестрящая вставками, лишенная внутренней связи и фантастическая иудейская история (стк. 8—74).

Начало легенды, цитированное выше (стк. 4—8), создает весьма реалистичное представление, в полную противоположность тому, что за ним следует. А следует вот что: путаное и легендарное описание событий в Палестине, при упоминании которых говорится о «презренном» неестественном зачатии Иисуса (*šbu d-laiāhib*, дословно «нечто, чего нет», «то, что бесплодно, безрезультатно») и его пагубной деятельности. Назарет идентифицируется с персидским городом Кум (стк. 11 и сл.)*, а гора Синай — с районом арабской Басры, то есть с Суф-Заба (стк. 16)**. После описания пагубной деятельности Иисуса, который (отметьте!) своими же собственными последователями объявляется «ложным мессией» (стк. 11 и сл.), т. е. *mšiha baḡla*, следует повествование об Иоанне Крестителе, его зачатии, рождении и высшей степени благословенной деятельности. Ис-

* Вопреки моему более раннему пониманию, см. ZDMG 1955, S. 360 (см. E. S. Drower. The Naran Gawaita), и благодаря Е. С. Дровер, за что ей большое спасибо. Даже иудейский Назарет мог быть спутан здесь с шиитской святыней! Все это решительно доказывает позднее происхождение данного документа. См. следующее примечание.

** Вопреки мнению Е. С. Дровер, которая добавила: «...(евреи были поселены?)», что надо убрать, ибо и здесь имеется в виду такое отождествление, которое не лезет ни в какие ворота. Составителю с большим трудом удастся проводить различие между иудеями, христианами, арабами, как, впрочем, и между шиитами и суннитами, см. мое предыдущее примечание.

точник повествует: *ubtmar iardna dakia u^cstahad sahduta d⁻kušta u^cšarar bazira dakia biardna rba // uata uzdra ḡmarba d⁻nišbai d⁻mana* (читать *minh*) *hawia ialda nbiha d⁻aba rba d⁻qara* (Z. 18–20) — «И в Тмаре (Фамара? Ср. Е. С. Дровер, ук. соч., с. 5, прим. 1) Иордан чист, и дано свидетельство истины, и образовано семя чистое в Иордане великом, и пришло оно и оплодотворило материнскую утробу Елизаветы, от которой возник младенец, пророк Отца великого, что от Величия (= Великого Отца Величия, ср. Евангелие от Луки 1.76: «И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего; ибо предидешь пред лицом Господа — приготовить пути Ему»). Поражает то, что отец Иоанна Крестителя — *zakria* (Gj 57.5; 213.10; 218.23; Johannesbuch 67.5), то есть «Захарий», в этой легенде не упомянут вовсе. Остальная часть данного повествования столь темна и антиисторична, что едва ли стоит ее пересказывать. Иоанн Креститель, который всегда именуется при помощи постановки на первое место арабского имени — *iahia iuhana*, а в Johannesbuch именуется как *drašia d⁻iahia*, согласно данному источнику, вскормлен на Мидийском нагорье добрым гением Аннōш-Утра (*anūš ṡutra*) и доставлен в Иерусалим, где он творит чудо с Иисусом, о котором нам известно из синоптических евангелий, а затем отправляется к своему «взращивателю» — Великому Царю Величия. Вопреки добрым намерениям составителей данной легенды, абсолютно ясно, что мандеи так же были несведущи о жизни Иоанна Крестителя, как и христиане. Составители данной легенды в общем и целом преуспели лишь в том, чтобы красочно показать, что оба, Иисус и Иоанн Креститель, были ни больше ни меньше как современниками Моисея и что Иоанн после своего вознесения к своему «взращивателю» (стк. 46), пережил его (стк. 49)*. Деятельность Иоанна Крестителя ослабила *Rūhā* и *Adōnāi* настолько, что они вновь обрели их былую силу только через 60 лет после этих событий. Затем последовали кровавые преследования учеников и назареев, так что никого из них не осталось (стк. 51). Адōнāй провел иудеев через Суф-Заба «Трост-

* В одной легенде, поведенной мне мандейским авторитетным лицом по имени Сābūrī, говорится о том, что и Адам был современником Иоанна Крестителя. Надо же!

никовое море» (выше отождествлено с болотистыми окрестностями Басры; реминисценция исхода евреев из Египта, ср. сир. *yamtā dšōr*, Исх. 13.18; 15.25!); они стали сильными. Аннōш-Утра должен был попросить о помощи своего отца против них. Тот послал ему на помощь Хйбель-Зйва, который разрушил Иерусалим, оказавшийся в Вавилонии, заодно перебил в Багдаде (то есть в Вавилонии!) всех иудейских священников и отнял у них царство, бывшее в их руках 800 лет (стк. 72–74).

Читатель теперь может с полным правом задаться вопросом: неужели такой документ, который переполнен мифами и легендами и расцвечен такой буйной и безудержной фантазией, вообще заслуживает нашего внимания? Ведь его описание житий Иисуса и Иоанна Крестителя, равно как и описание истории иудеев, представляет собой нечто гораздо более бессмысленное и искаженное, нежели то, что нам встречалось ранее в известных мандейских письменах! Тем самым лишний раз подтверждается наш прежний вывод о том, что мандеи не отдавали себе никакого отчета о своей ранней палестинской истории, да и не могли сделать этого. Их происхождение выдает себя только в их древнейшей богослужебной литературе, но там оно настолько надежно «гарантировано», что ничто не может оспорить сам этот факт: ни путаный характер мандейских легенд, когда они касаются их палестинского происхождения, ни их негодная передача палестинских имен, ни даже элементарное невежество в палестинской топографии.

Следует отдать должное и удручающему состоянию текста нашей легенды, который был, в свою очередь, переписан с какого-то фрагментарного текста, ср. то, что я писал об этом в ZDMG 1955, с. 359, низ. Можно даже согласиться с тем, что частенько говаривал о мандеях Теодор Нёльдке: «мандеи — слабые мыслители». Но едва ли можно предположить, что они просто так нагромождали бессвязные, часто неоконченные или, наоборот, не имеющие начала предложения, что мы наблюдаем в рассматриваемой нами части нашего документа. Два маленьких кружка, вписанные друг в друга, которые используются как знак мыслимой концовки (это нечто менее значимое по сравнению с нашей точкой), очень часто встречаются после незакон-

ченных предложений (строки 10, 15, 16, 19, 21 бис, 23, 25, 27 бис, 28, 30 бис, 31 бис и т. д.). Можно, конечно, склониться к тому, чтобы предположить (как это делает Е. С. Дровер в ук. соч., с. XI, верх), что оригинал, с которого переписан данный документ, пострадал от огня или воды и что переписчик обозначал отсутствующие или нечитаемые места двойным кружком. Но ведь тот же самый значок, к нашему удивлению, встречается и в середине некоторых предложений (стк. 25, 28 и т. д.), так что тут уж не поможет никакая гипотеза. Приходит на ум, что автор, который довольно плохо знал остальные мандейские предания, и как писатель тоже был большой посредственностью. Впрочем, и о переписчике этого документа никак нельзя выразиться лучше.

Ну а если иудейская история представляет собой всего-навсего вставку, об отсутствии которой никто бы не пожалел, то что касается начала и конца данного документа, мне представляется, что они тесно связаны между собой, поскольку и там, и здесь речь идет об истории месопотамских мандеев, которые не встречались нам в более старых мандейских рукописях. Вот их краткий перечень: приход мандеев в Северную Месопотамию и датировка этого события, дальнейшее продвижение мандеев в Южную Месопотамию и сопутствующие исторические события. Все эти данные можно вписать в рамки событий, происходивших в Месопотамии, и получить довольно целостную картину истории мандеев на вавилонской земле. Этой стороной мандейской истории Гинза не интересовалась вовсе. Поэтому едва ли стоило сомневаться в том, что у мандеев была не только палестинская предыстория, но и месопотамская история тоже.

Поскольку предположение о том, что мандеи какое-то время проживали в Северной Месопотамии, оказалось верным, должно содержать историческое зерно и сообщение о приходе туда мандеев во времена царя Артабана. Но, по-видимому, будет гораздо труднее ответить на вопрос, почему именно это имя упомянуто в источнике, чем просто ограничиться тем, что факт прихода зафиксирован, и ладно. Предположение о том, что данное имя можно, видимо, понимать всего лишь как эпонимический титул парфянских царей, а не как конкретное имя, я тщательно взвесил в ThLZ 1957, кол. 405 M, но был

вынужден отвергнуть его как маловероятное. Но даже сам факт установления прихода мандеев во времена Аршакидов можно было бы уже признать значительным шагом вперед на пути разрешения этого чрезвычайно сложного вопроса. И все-таки хотелось бы установить как можно более точную дату этого события. Признав это имя эпонимическим титулом, мы не продвинулись бы ни на шаг. Если бы составитель нашего документа имел бы в виду только династию Аршакидов, а не конкретного царя, ему было бы вполне достаточно употребить термин *arsaia* («Аршакиды», ср. стк. 141, где содержится патронимикум, образованный от 'Арс(ῶ)κ(τ)ῆς), и тогда ни к чему было бы пользоваться конкретным царским именем. Так что упоминание какого-то из этих царей по имени *ardban* не дает нам права ограничиваться тем, чтобы просто датировать мандейский исход эпохой Аршакидов, и только. Еще меньше оснований для того, чтобы согласиться с К. Рудольфом (ук. соч., I, с. 55, низ; с. 100, стк. 18–20) и увидеть в этом имени упоминание последнего аршакидского царя, то есть Артабана Пятого.

Доводы, которые приводит К. Рудольф для такого отождествления, нельзя признать ни достаточными, ни удачными. Он полагает, что Гинза (Gj 383.17) в своем неисправном (!) списке аршакидских царей называет лишь последнего. Но сообщение нашего источника никак не связано с тем, что написано в Гинзе, и имеет куда большее отношение к тому, что происходит при Аршакидах, чем вся Гинза вместе взятая. Второй аргумент К. Рудольфа еще слабее, чем первый, к тому же содержит и внутреннее противоречие. Поскольку Артабан Пятый слыл покровителем вавилонского иудейства, К. Рудольф выдвигает предположение, что этот же самый царь должен был точно так же отнестись и к мандейской общине. С одной стороны, такое предположение недоказуемо, а с другой — трудновообразимо. Если рассуждать логично, то если Артабан Пятый покровительствовал иудеям, то это как раз то обстоятельство, которое скорее оборачивается контраргументом по отношению к идентификации, предлагаемой К. Рудольфом! Покровитель иудеев разве мог заслужить название *malka d-naṣurāiia* (HG 87) — «Царь назареев»?

Идентификация нашего *ardban*'а с этим последним парфянским

царем совершенно исключается и по другим весьма веским причинам. Довольно цельная мандейская традиция, которая вовсе не столь уж небрежна и несведуща, когда дело касается исхода мандеев, как бы ни старался К. Рудольф в ук. соч., I, с. 89 и сл., 101, верх и 251 доказать обратное, утверждает, что исход назареев из Палестины имел место еще до разрушения Иерусалима. Можно даже согласиться, что мандейское описание восстановления и разрушения Иерусалима достаточно неточно, фантастично, легендарно и противоречиво в конкретных деталях (там же, с. 89 и сл.). Верно и то, что мандейская полемика и противоборство с христианством направлены в основном против ортодоксальной восточной церкви (там же, с. 101 и прим. 1.). Но все-таки позднее следует отличать от того, что происходило раньше, ибо речь идет на самом деле о двух разных исторических сюжетах, которые связаны между собой лишь тем, что в обоих случаях имели место вражда и острейшая полемика. То, что вся эта вражда и полемика происходили в одно и то же время, а не в разные времена, доказать, по-видимому, очень трудно, а в недоказанном виде такое предположение принимать нельзя. Во-вторых, возражение, что мандейская традиция, когда она сообщает о событиях в Палестине, слишком сбивчива, вовсе не является аргументом против ее истинности. Все мандейские предания грешат сбивчивостью, и все-таки для того, кто умудряется работать с ними, они представляют исторический материал. Историк религии, которому для выводов вполне достаточно мифов и легенд как таковых, и ничего больше, увидит содержание этих документов совсем в ином свете, чем историк, для которого гораздо ценнее путем анализа найти фактический материал. Нужно только рискнуть и попытаться правильно интерпретировать наличный материал. Утверждение мандейского предания, что ученики успели спастись еще до разрушения Иерусалима, с исторической точки зрения едва ли когда-нибудь удастся опровергнуть, да и к чему? Напротив, есть многое, что свидетельствует в пользу корректности мандейского предания и что дает нам основания отвергнуть предположение К. Рудольфа, согласно которому все эти события произошли только веком позже. Против нашей датировки отнюдь не свидетельствует тот факт, что само название «Иеру-

салим» порой использовалось в качестве символа, обозначающего иудаизм в целом. Как раз в том месте, которое в ук. соч., с. 90, прим. 2 К. Рудольфом понято неправильно, и которое относится к древнему колофону мандейской литургии и звучит как *alma l'ḡurašlam mdinta d-iahuṭaiia* (ML 121.7) — «до самого Иерусалима, города иудеев», Иерусалим вовсе не является символом, но это город, то есть в высшей степени конкретное географическое название, см. ниже. Впрочем, и К. Рудольфу ясно, что под именем «Иерусалим» мандеи имеют в виду не «злой Эон», а вполне конкретный город Иерусалим и что преследования и падение Иерусалима в представлении мандеев всегда связаны с наказанием иудеев за то, что те отказались от миссии мандеев. Так, по крайней мере, следует из написанного, см. там же, с. 91. Ясно К. Рудольфу и то, что именно отсюда можно высветить западное происхождение «протомандеев», как, впрочем, и из всей совокупности данных их литературного наследия. При столь убедительной картине тем более трудно отделаться от чувства недоумения, которое неизбежно возникает при ознакомлении с ущербными выводами К. Рудольфа, когда речь заходит о датировке важнейших событий мандейской истории.

Но если исходить из легенды, содержащейся в НС, то и в этом случае Артабан, упомянутый там, никак не может быть отождествлен с последним царем династии Аршакидов, который носил такое же имя, то есть с Артабаном Пятым. Но давайте абстрагируемся от вышеупомянутого фиктивного сообщения о палестинских событиях во время мандейского исхода, которое относит его датировку ко времени Артабана Третьего. Даже в этом случае мы сталкиваемся с тем, что наш документ в стк. 87 содержит такой важный момент, как упоминание о позднем потомке того самого Артабана, который уже был упомянут в нашем тексте. Я имею в виду пассаж *bhira br šitil bnia d-bnia d-ardban*. Этот потомок Артабана назначил Аннōш-Утра царем Вавилонии. Выражение *bhira br šitil*, конечно же, намекает на мандейское имя *Malwāša*, которое не только исключает возможность своей идентификации, но и вообще ставит под вопрос историчность данного сообщения. Но это имя можно было бы перевести и дословно. Так, *šitil* (имя Сифа, расширенное по аналогии с

тем, как сконструировано имя Авеля, то есть по тому же типу, что и *hib-il*) является не только именем мандейского высшего существа (высшей сущности, сути), излюбленное имя *Malwāša*, но и единственная возможная несопряженная и сопряженная «в одном лице» форма слова *šitla* — «растение» > «отпрыск» > «дитя» > «сын» или «потомок». Такие формы обычно в литературе не встречаются, но в новомандейском они весьма распространены и грамматистами трактуются как *status absoluti et constructi* — состояние имени в положении несвязанном (абсолютном) и предыменном или связанном (конструктном). Да и форма *bnia*, которая дважды встречается в вышеприведенном отрывке и которая представляет собой классическое гетероклитическое множественное число от *br* «сын», в новомандейском соответствовала бы форме ед. числа *ebnī* (наряду с *ebnī*) — «сын». Если предположить столь позднее происхождение нашего документа, то вышеприведенное имя можно было бы интерпретировать так: «Избранный, сын “отпрыска” сына сына Артабана» — и отнести его ко внуку или правнуку нашего Артабана (конечно, таковым мог быть Артабан Третий, но никак не Артабан Пятый), а затем уже озаботиться идентификацией того, кто именно носил это имя. Но дело в том, что наш документ ни в коем случае не может быть столь позднего происхождения, и его никак нельзя назвать «современным». Кроме того, имя *bhira br šitil* (стк. 89) встречается неоднократно, так что нам не остается ничего иного, как отождествить его с именем «Мальвāша». Совершенно очевидно, что составитель документа пожелал «мандеизировать» историю династии Аршакидов. По его воле не только Артабан (конечно, не Пятый и ни в коем случае не Четвертый, но, вероятнее всего, Третий) стал *malka d-našurāia* (стк. 87) «царем назареев», но и его потомки были представлены как истинные назареи с соответствующими назарейскими именами. Мандейского автора едва ли интересовало, что более поздний европейский историк охотнее заинтересовался бы широко известным в мире именем этого правителя, а не неким, никому не известным именем «Мальвāша». Этот документ был написан для верующих, которым имя «Мальвāша» импонировало гораздо больше, чем имя данного царя как таковое. Но вместе с тем оче-

видно, что речь здесь идет ни в коем случае не о конце династии Аршакидов, а о ее середине.

В соответствии со строками, цитированными выше, именно в аршакидские времена назареи двинулись в глубь Вавилонии, так что количество «культовых шатров» *mašknia* дошло до четырехсот! Поэтому приурочение мандейского исхода к концу этой династии в соответствии с данными нашей легенды оказывается абсолютно невозможным.

Это подтверждается и другими историческими данными. Они показывают, что мандеи продолжительное время проживали в Северной Месопотамии и к концу Парфянского царства продвинулись в сторону Южной Вавилонии. Время Артабана Третьего можно принять не за самую раннюю, а, наоборот, за самую позднюю из всех возможных дат для назарейского исхода. Е. С. Дровер в работе «The Nagan Gawaita», с. 3, прим. 3 именно поэтому указывает на эпоху правления Артабана Третьего, но учитывает и возможность того, что это могло произойти и при более ранних Артабанах. Поскольку же попытки датировать мандейский исход временами правления Артабанов Первого или Второго увели бы нас во второй век до н. э., а с учетом событий, развернувшихся в Палестине (особенно учитывая непосредственный канун разрушения Иерусалима), так рано мандейский исход произойти не мог, то единственной возможностью, которой мы располагаем для соответствующей датировки, остается долгое правление Артабана Третьего.

Еще за 15 лет до того, как вышел из печати Диван НС, относительно этой датировки высказался специалист по парфянской истории Н. К. Дебеуаз (N. C. Debevoise. A Political History of Parthia. Univ. of Chicago Press. 1938. P. 157; ср. Macuch // ThLZ 1957, Sp. 406). Поскольку данный автор тогда никак не обосновал свои выводы, я был просто поражен тем, насколько точно они совпали с моими собственными, которые я добыл в результате анализа данной легенды. Позже Е. С. Дровер рассказала мне, что они во время своего совместного пребывания в Ираке обсуждали эту проблему и что именно тогда ему стали известны данные нашей легенды. Главное вовсе не в этих всех сопутствующих обстоятельствах. Я хотел

бы подчеркнуть то, что Дебеуаз не усомнился в данных нашей легенды и безапелляционно датировал мандейский исход временем правления Артабана Третьего.

Но интереснее всего, может быть, то, что самый лучший знаток мандейской литературы (конечно же, это Лидзбарский) высказался в OLZ 1922, кол. 56 (ср. Masuch, а. а. О.) еще за 40 с лишним лет до того, в пользу датировки мандейского исхода из Палестины в Месопотамию первым веком н. э.! Его теория, которая вопреки яростным нападкам осталась неизблемой, и в этом отношении заслуживает всяческого признания. В его времена легенда НГ была ведь еще неизвестна, но, несмотря на это, ее данные совпадают с выводами Лидзбарского, включая даже те, которые касались места раннего поселения мандеев в Северной Месопотамии, о чем говорилось выше при обсуждении сущительного *sindirka* и его соответствий. Та удивительно четкая и цельная, хотя и гипотетическая картина, которая изображена Лидзбарским, когда он рисует нам образ ранне-мандейской истории, подтверждается и данными Собрания НГ, причем даже в деталях! Не может быть никакого сомнения в том, что Лидзбарский прекрасно знал истинную цену этой легенде, и это несмотря на то, что наш текст никак не менее мифичен, чем остальные произведения мандейской литературы. Но даже и в этом отношении он поучителен для нас в том смысле, что и такой текст, при правильном подходе к нему, дает возможность заполнить одну из величайших лакун, а именно ту, которая относится к важнейшему периоду мандейской истории.

Остается еще подумать и над тем, не мог ли исход мандеев произойти где-то во времена правления Артабана Четвертого, который вззошел на престол через десять лет после разрушения Иерусалима. Действительно, и в этом случае могло получиться так, что мандеи уже вышли к тому времени из Палестины в поисках нового места и тем самым не могли быть непосредственными свидетелями «опустошения» своего родного города. Они наверняка долгое время скитались по Сирийской пустыне, делали остановки в различных местах. Все это тянулось до тех пор, пока им не удалось достигнуть Северной Месопотамии и осесть там на более длительное время. В

тогдашних условиях подобный процесс мог растянуться на десять лет, если не больше: мы ведь не в курсе всех обстоятельств. Только мне представляется, что правление Артабана Четвертого было слишком недолгим для того, чтобы назареи за это время успели расселиться на Мидийском нагорье в тех масштабах, как это следует из нашей легенды. Такое могло бы произойти лишь при более длительном правлении.

Вместе с расширением Парфянского царства наблюдается и усиленное проникновение арабов в Северную Месопотамию (Schachermeyr // RE XV, I, С. 1133). Вместе с ними при Артабане Третьем туда же могли прийти и мандеи. Плиний (VI, 26, 117) наряду с арабскими *Orroei* упоминает неких *Mardani* с вариантами *Mandani* и *Vandani*, которые проживали как раз в районе Нисибиса. Относительно изданий, где можно вычитать названия этих народов, см.: *Mardani veteres editores*, cf. Ptol. V, 18 (Jan-Mayhoff, editio Teuneriana 1906); *Mandani* (Detlefsen, editio Berolinensis 1866); *vandani* (reliqui codices). Так вот, вопрос заключается в следующем: должно ли считать их всех арабскими племенами или нет. Этот вопрос остается открытым. Источники, из которых Плиний черпал свои сведения, всех пришельцев могли называть одним и тем же именем «арабы». Самый, вероятно, лучший вариант — *Mandani* — «манданиты, манданийцы, манданеи» (примерно так же читает это имя и U. Kahrstedt. *Artabanos III. und seine Erben*. Bern. 1950. S. 61. Anm. 19) и в особенности то обстоятельство, что это племя проживало в районе Нисибиса, где и мандеи в соответствии с легендой НГ, — эти два обстоятельства ставят перед нами вопрос: перекличка ли это близких названий для разных племен, или же это слегка отличающиеся названия для обозначения одного и того же народа? Во всяком случае, можно констатировать, что имя «мандеи» является сравнительно поздним, не то что «назарей», как об этом уже говорилось выше. Возможно и то, что это имя впервые вышло на историческую арену именно в Северной Месопотамии. Но при всем том оно не могло быть моложе самого месопотамского мандейства.

Сильное влияние парфянского языка на мандейский в области лексики, отмеченное Виденгреном, предполагает сравнительно ран-

ную дату прихода мандеев в Северную Месопотамию. Поскольку же мандеи, как это будет продемонстрировано ниже, еще к концу парфянского периода распространились на территориях, зависимых от этого царства, дойдя вплоть до Майшана, то для такого языкового влияния сам факт мандейского исхода во времена Артабана Третьего предоставил исключительную возможность.

РАССЕЛЕНИЕ МАНДЕЕВ В ВАВИЛОНИИ

Особенно значимыми представляются мне преследования иудеев со стороны греков и вавилонян в Вавилонии. Согласно Дебеву-азу (ук. соч., с. 164, стк. 14), эти преследования случились при Артабане Третьем, а согласно Карштедту — при Вологаизе (Вологезе), то есть в 51–52 гг. н. э. Возможно, это и есть тот самый погром, который описан в НГ (стк. 69 и сл.) и приписан *Hibel-Ziwa*. Отнесение погрома ко временам Вологаиза (ук. соч., с. 82, стк. 8–10) даже лучше соответствует нашей легенде, чем отнесение этого события ко временам Артабана Третьего. Когда преследования иудеев набрали силу, назареи уже проживали на Мидийском нагорье. Данные легенды таковы: 60 лет после смерти Иоанна Крестителя (стк. 47, 49), как и другие числовые данные, можно смело игнорировать, ибо наша легенда просто заиклилась на числе 60 (ср. также стк. 5, 88). В любом случае должно было пройти какое-то время после назарейского поселения при Артабане Третьем, дабы было возможно увязать с этим событием погром, который произошел при Вологаизе. Совершенно очевидно, что такой погром рассматривался назареями как акт возмездия со стороны их ангела-хранителя (или духа защиты) по имени Хибель-Зива (стк. 69), сохранился в их живом воображении, и память о нем передавалась из поколения в поколение благодаря преданию.

Конечно, нельзя ожидать, что в таком старинном предании все детали могли бы быть достаточно сохранены и достоверны. Но, конечно же, с еще меньшим основанием все эти неточности можно было бы поставить в вину составителям и говорить об антиисторичности предания. Если в нашей легенде утверждается, что до этого погрома иудеи правили в Вавилонии (по легенде — в Багдаде)

800 лет и правило там 400 иудейских царей (стк. 72 и сл.), то ни цифры, ни само упоминание иудейских царей, естественно, не заслуживают серьезного внимания историка. Длительное и сильное влияние иудеев на события в этом государстве и привело к погрому, и только это может следовать из данного источника, больше ничего.

Еще в меньшей степени позволительно делать выводы исторического характера из связи погрома иудеев в Месопотамии с разрушением Иерусалима, которое, согласно нашей легенде, предшествовало ему. То обстоятельство, что разрушение Иерусалима, произошедшее почти на двадцать лет позже вавилонского погрома, выставлено на передний план, нарушая хронологию событий, можно, по-видимому, объяснить тем значением, которое мандеи отводили городу Иерусалиму. Первые назареи, покинувшие Иерусалим, истинные столпы их веры, которые вынуждены были покинуть этот город из-за преследований и находившиеся во власти горьких воспоминаний, были еще живы, хотя бы часть из них, когда до них дошла весть о разрушении родного города, а они уже были в Вавилонии. Поэтому вполне естественно, что мандеи восприняли это известие с великим злорадством, как возмездие за свои страдания, и приписали это событие своему ангелу-хранителю Аннōш-Утра или Хйбель-Зйва. Иерусалимский разгром они сочли, естественно, за более значительное событие, чем вавилонский погром, постигший иудеев. Мы уже отмечали, что путаница и эклектика характерны для этого предания, хотя логика перестановки событий представляется именно в таком виде, в каком она изложена выше. Тем не менее описание иудейской истории оставляет впечатление, что автор, который, судя по всему, отнюдь не мог быть уроженцем Палестины, мысленно как бы перенес Иерусалим в Вавилонию, ср. выражение *ʿurašlam batraitā* «Иерусалим последний», то есть поздний, стк. 57 и сл. Так что при описании разрушения этого города (стк. 69), учитывая позднее происхождение этого документа, не имеет никакого практического значения, какой же именно Иерусалим имелся в виду — «первый», то есть палестинский, или «последний», то есть вавилонский. Опять-таки, если вернуться к дате разрушения Иерусалима, то речь может идти о временах Тита, и само разрушение датируется 70-м годом н. э.,

а вовсе не о временах императора Адриана с его завоеванием, разгромом и кровавыми преследованиями иудеев в 135 г. н. э., ср. Е. С. Дровер, ук. соч., с. 9, прим. 3. Таким образом, речь идет о старом пласте мандейского предания, известном и по другим мандейским источникам. Этот материал наш поздний составитель «вавилонизировал», как мог.

После описания разгрома Иерусалима и вавилонского погрома речь идет о двух совершенно разных местах, и это совершенно очевидно. Хйбэль-Зйва должен был отправиться в два места, чтобы совершить месть над иудеями: *ata usaph̄ uhamb̄lh l'furašlam mdinta* (стк. 69) — «он пошел (досл. «пришел) и сжег и разрушил Иерусалим град», *ušta lBagdad ugaṭlinun lkulhun kahnia* (стк. 70 и сл.) — «и он пошел на Багдад (= Вавилонию) и убил всех священников (иудейских)». Все вопросы, возникающие при чтении этого сочинения, можно рассматривать двояко, видя как положительную, так и отрицательную стороны в этих сочинениях с точки зрения чисто информативной. Так и здесь, все зависит от того, желали бы мы счесть более ранним событием то, что очень запутанным и иносказательным языком говорится о палестинско-вавилонских событиях, или то, что говорится об очевидном различии двух мест, касающихся разрушения Иерусалима и иудейского погрома в Вавилонии. Я же могу себе представить суть дела только так: некий поздний переписчик, он же редактор, здесь неправильно понял какое-то старинное сообщение о разгроме Иерусалима, о котором назареи узнали, находясь уже в Вавилонии. А поскольку они проживали к тому времени не в Палестине, а Иерусалим вообще превратился для мандеев в символ иудаизма, то наш редактор-переписчик перелицевал всю эту историю на вавилонский лад. Никакого четкого представления о географическом положении Иерусалима он уже не имел, впрочем, как и о других местах Палестины, упоминаемых в мандейских источниках, хотя все это было прекрасно известно первым назареям и, как живое, стояло у них перед глазами.

После погрома, который учинили над иудеями греки совместно с вавилонянами, иудеи были отодвинуты от кормила власти, и мандеи могли теперь без особой опаски перед своими старыми врагами про-

двигаться дальше в южном направлении. Наша легенда в стк. 75—90 так и пишет, что это продвижение явилось непосредственным следствием иудейского погрома. Уже при парфянском вассальном царе Артабане они смогли продвинуться в сторону Месены и Харакены, и не исключено, что достигли тех мест, в которых обитают и по сей день, то есть Хузистана (*Hūzistān*).

Сразу же после погрома, вследствие которого «сила мглы была уничтожена» (стк. 74), Аннōш-Утра или Хйбель-Зйва назначил семь наместников (*naṭṭia* = «стражи», стк. 75) над семью областями Месопотамии. Все семь носили имена Мальвāша, обычные для мандеев, и поэтому идентифицировать их можно с великим трудом, см. Macuch // ThLZ 1957, Sp. 404 M. Но при этом можно сослаться на то, что наместник того, что расположено на великом Тигре в Шатт-эль-‘Арабе и Уляу (= Kārūn), назначается там, где живут мандеи и сегодня, и именуется он «папой» (стк. 77), и что это имя соответствует имени, называемому Феодором бар Конай в связи с появлением мандеев на реке Уляу, все в том же самом районе (с. 154, стк. 8, 11, 12; на это соответствие обратил внимание и К. Рудольф в ук. соч., с. 257, прим. 4). В НГ эта персона именуется как *papa br guda*, а у Феодора бар Конай — *Pappā bar Tīnīs*. Но различие это легко объяснимо: имя Тййнйс, упоминаемое Феодором бар Конай, не встречается в мандейском. Ну а поскольку речь может идти о персоне, которая приняла и защитила основателя южноавилонской мандейской общины, имя этой персоны могло иметь какое угодно происхождение, вовсе не обязательно мандейское. В мандейском слово *guda* не встречается как имя Мальвāша. Сочетание *br guda* означает в мандейском, помимо обычного на два слова народной этимологией парфянского *bargōd* — «занавес», еще и «товарищ», «друг», ср. Drower-Macuch, соч., ук. выше, с. 69 а. Такое имя очень хорошо подходит покровителю мандеев немандейского происхождения, то есть какому-то местному авторитетному жителю, который их принял, помог им и защитил их. И если здесь две совершенно разные легенды, одна — еретическая, другая — антиеретическая, сходятся между собой, причем в очень важном моменте, это означает, что данные сообщения никак нельзя сбрасывать со счетов.

Об идентификации остальных имен этих семи наместников мы вынуждены отказаться. Да и само число «семь» вызывает сомнения с точки зрения его возможной исторической достоверности. Автор выбрал его не случайно. И хотя у мандеев это число не считается святым, оно представляет силу тьмы и используется как символ ненавистного иудейства (ср. Gj 331, 333). Это число используется здесь как противоположность к хорошо известной семерке (то есть к планетам, владыкам тьмы). Наместники обозначаются как «семь царей», которые пришли с Аннōш-Утра, дабы преодолеть и уничтожить тьму» (*šuba malkia d-atun mn anuš 'uṭra ukibšua lhšuka ubaṭluia*, стк. 82).

Имена большинства наместников встречаются в мандейском в виде имен Мальвāша. Наместник города Багдада именовался как *Zāzai br 'uṭra*, и хотя имя его отца, то есть Хйбель-Утра, совершенно явно толкуется как имя ангела, здесь может иметься в виду вполне конкретный исторический персонаж, которого звали как *Zāzai bar Hībel*. Оба имени используется как имена Мальвāша (там же, с. 158 а (*Zāzai*) и с. 141 а (*Hibil*)). Слово *'uṭra* могло быть добавлено и позднее в ходе редактуры или просто переписывания. Дело в том, что деяние, совершаемое Аннōш-Утра или Хйбель-Зйва, даже в деталях должно носить сверхъестественный характер. На нижнем Тигре и Улāи (Карун) располагался вышеуказанный «папа», которого можно считать немандейским другом мандеев. На Верхнем Тигре (*Iriš* — «в начале», то есть у истоков вышеупомянутой реки, стк. 78) помещался (или назначался) *anuš* (ср. там же, с. 26) *br paṭar* (там же, с. 282 b) *hiia*. Другой наместник по имени *anuš šaiar* (там же, с. 441 а) *br nṣab* (там же, с. 305 а) стал наместником района Евфрата. Отцовское имя используется только как имя высшего существа (высшей сути, сущности), но в ранние времена могло рассматриваться и как имя Мальвāша. В месте, где позже (?) помещалась талмудическая академия в Пумбдītā (*pum bit*, стк. 80) и в Сūrā (*sura*, *ibid.*), находился мандейский наместник по имени *brīk iauar br biḥdad* (там же, с. 70 а и 59 а). А в северных горных районах было еще два наместника, которые, по всей видимости, находились на местах наиболее древнего пребывания мандеев в Месопотамии.

тамии. Их звали *nšab* (там же, с. 305 а) *br bihram* (там же, с. 59 а) в нагорье Глазлак (стк. 81), которое сегодня трудно отождествить с каким-либо конкретным местом (ср. Е. С. Дровер, ук. соч., с. 10, прим. 6), и *ska manda* (Drower-Macuch, op. cit., S. 330 b), на источнике в конце гор Парвān'a (там же). Имя последнего в мандейском словаре (Drower-Macuch, op. cit., S. 330 b) хотя и переводится как «Манда ждал», но лучше предположить здесь регрессивную ассимиляцию и понимать это имя как фонетически измененное первоначальное *zka manda* (там же, с. 168 b), то есть как «Манда победил». Полулегендарное и полуисторическое имя Парвāн может быть тождественно имени *taruan* (там же, с. 481 b), которое часто встречается в Гинэе, в Книге Иоанна, в литургиях и в парижских рукописях, а здесь предстает перед нами в своей исходной форме. Именно в такой форме оно встречается в выражениях (*arqa d-*)*taruan dakita* (там же, с. 481 b) — «земля Тарвāна чистая», то есть «чистый Тарвāн» и *taruan raza rba d-iardna* (там же, с. 481 b) «Тарвāн — таинство великое Иордана», обозначая тем самым «источник (см. мои замечания к слову *zāza* в ThLZ 1962, Sp. 743, Анн. 15) воды живой». Равным образом встречается и *raguan fura hiiwara* (Johannesbuch 118. 11, Hg 28) — «Парвāн, гора белая», то есть покрытая снегом и чистая как обозначение водного источника, истока воды живой.

Так или иначе, но благодаря этим — отчасти легендарным, отчасти историческим — сообщениям устанавливается география древнейших мандейских поселений в Вавилонии. И едва ли можно сомневаться в том, что в каждой из местностей, в которых поселялись мандеи, находился какой-нибудь очень авторитетный человек из числа самих же мандеев, становившийся их лидером. Именно он-то и закладывал основы уже местной мандейской религиозной традиции. Это не вызывает никаких сомнений даже в том случае, если сохранившиеся имена носят не исторический, а легендарный, а то и вообще какой-то непонятный характер. В любом случае именно такой должна быть реальная историческая картина, постигаемая не только путем логических умозаключений, но и в результате анализа данных нашей легенды о мандейском переселении в Месопотамию. И то, что все это происходило во времена династии Аршаки-

дов, можно понять опять-таки из текста нашей легенды (стк. 87). Золотая пора мандеизма, начавшего свой исторический путь при Артабане Третьем, — это результат последствий иудейского погрома в Вавилонии. И еще к концу правления Аршакидской династии мандеи расселились практически по всей Месопотамии, начав этот процесс с северной ее части.

При этом следует всегда помнить о том, что назареи жили, призывая к «великой жизни», в залог которой был поставлен своеобразный завет — «множить племя людей», или «племя жизни». И в наши дни важнейшей обязанностью каждой мандейской семьи является воспроизведение потомства в как можно больших количествах. Именно поэтому мандейские семьи многодетны. Один мандейский «тармйда» из Ахвāза рассказывал мне, что у него более двадцати детей. Примечательно употребление мандейского корня ŠTL — «сажать» (выращивать растения; растить) — «порождать детей». Производить детей (*mištal šillia*, досл. «растить растения») — это высочайшее повеление Великой Жизни. Едва ли можно предположить, что эта установка играла меньшую роль во времена становления этой религии, чем в наши дни. Те 60 000 назареев, которые, согласно нашей легенде, забрели на Мидийское нагорье, должны были за пару сотен лет расплодиться настолько, что ущелья стали им тесны, и им не оставалось ничего иного, как податься дальше в поисках новых мест для своего обитания. Потому так и получилось, что уже в годы правления одного из потомков Артабана Третьего в Багдаде (= Вавилонии) насчитывалось четыре сотни *maškina*, то есть отдельных мандейских общин (стк. 90).

Древнейшим и наиболее прославленным из семи вышеупомянутых наместников был, скорее всего, *Zāzai br hibil* (ʿutra), который не только назван первым, но, согласно тексту нашей легенды, был вознесен на небеса (*sliq lriqiha ... usliq luat abahath*, стк. 93 и сл.), что, вероятно, написано в подражание легенде о Енохе (Книга Бытия 5.24): «И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его». Насколько можно судить по имени его отца — Хйбель-Утра, — а еще того лучше — из его вознесения на небеса, в личности этого основателя мандейской общины в городе Багдаде не

было ничего исторического, кроме имени «Зāзай». Тем не менее наша легенда повествует о том, что речь идет об истинном назарее, сохранившем назарейское учение в первоизданной чистоте и ушедшем из мира еще до того, как возникла хоть какая-нибудь ересь. Естественно, что по мере того, как назареи расселялись по обширной территории, ширилось число общин, неизбежно возникали и местные различия в подходах к вопросам веры, множилось и количество «персональных мнений», и все это со временем только усиливалось. В последующих строках нашего документа как раз и описывается развитие еретических учений.

Шесть избранных праведников, оставшихся после вознесения Зāзай, распространили свое племя по миру (*hanatun šita bhiria zidqa šadar šurbatun balma*, стк. 94 и сл.). Но среди детей (= потомков и в то же время последователей) учеников, освященных еще самим Иоанном Крестителем (*iahia iuhana*) и начиная с первых отпрысков назарейских царей (= священников, см. Е. С. Дровер, ук. соч., с. 11, прим. 6), паства стала делиться на три категории: первую, среднюю и низшую (*ʿka naṣuraiia mn riša uhaṣa udiṇba*, стк. 96); среди них были даже неортодоксальные члены общины (*apašia dlataksa*, стк. 97); и спустя 280 лет после того, как потомки учеников Иоанна Крестителя обосновались в Вавилонии (стк. 99 и сл.), Рухā искажил слова притч (первого учения, стк. 100 и сл.).

ДРЕВНЕЙШИЕ МАНДЕЙСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ

Вышеупомянутые 280 лет после Иоанна Крестителя приводят нас в начало четвертого века н. э. Но еще до того времени (самое позднее — во второй половине третьего века, см. ниже) южноавилонские назареи начали письменно фиксировать богослужебные и иные древние тексты, сохранившиеся в их преданиях. Весьма вероятно, что древние произведения мандейской литературы, особенно те, которые созвучны событиям, связанным с Палестиной, были записаны еще раньше, вероятно, еще в первом веке н. э. Мандеи, жившие сперва в теснинах северных гор, а затем — на просторах Южной Вавилонии, просто не имели возможности сохранить эти древние

записи в своем первоначальном виде. Все древние манускрипты, которые пережили свои оригиналы, восходят ко временам развитого ислама. Но уже главный литературный труд мандеев, Гинза, выдает во многих местах своего мозаичного текста разновременное и разноместное происхождение тех или иных фрагментов (ср., например, примечания Лидзбарского к Одиннадцатой книге Истинной Гинзы — *Ginzā*, S. 250, Z. 7 ff.). И хотя как место, так и время происхождения того или иного пассажа и даже произведения в целом можно установить лишь приблизительно, и то с величайшим трудом, тем не менее ясно, что некоторые из них имеют весьма почтенный возраст и должны были возникнуть задолго до окончательной редакции всего памятника. Достаточно просто перелистать мандейские литургические тексты, чтобы убедиться в их древнем возрасте. И хотя речь идет о поэтических сочинениях, которые не так уж трудно выучить наизусть, едва ли мандеи сумели бы так сохранить их, если бы хранили только в памяти.

Старше вышеуказанных сочинений заклинания на свинцовых пластинках и на глиняных черепках. Но точно определить их возраст чрезвычайно сложно. Если их сравнивать с вышеуказанными сочинениями, то оказывается, что последние все равно старше. Старше сам вид письма, особенно на свинцовых пластинах, и носит он гораздо менее унифицированный характер, чем письмо, которое использовалось в ранее упомянутых манускриптах, там поистине прекрасный шрифт. Правда, если рассматривать письмо на свинцовых пластинах с точки зрения палеографии и с учетом самой техники письма на данном материале, то проблема осложняется тем, что буквы на свинце приходилось процарапывать чем-то вроде иглки или булавки, а потому красивого письма получиться просто не могло. Да и дефективное, точнее — дефектное написание, которое часто встречается в магических текстах, само по себе тоже не может служить датировочным критерием, поскольку такой способ написания можно встретить и в совсем поздних текстах, где он может объясняться и влиянием арабской системы письма, не обозначающей гласные, как таковые. Но если перед нами некий текст, который содержит (помимо тех палеографических и орфографических особенностей, что

отмечены выше) еще и языковые особенности, такие, например, как написание *mand'a dhiia* через «'айн» ('), часто использует префикс имперфекта *l* вместо более позднего *n*, и в этой функции использует даже старую форму *laim'a* (с *i!*), то есть тоже как префикс имперфекта (что отмечено на свинцовых табличках, опубликованных Лидзбарским, см. *Florilegium Melchior de Vogüé. Paris. 1909. P. 349—379*. См. примечания Лидзбарского на с. 350). Так вот, если все вышеуказанное сочетается, то тогда уже нет никаких сомнений в том, что такой документ гораздо старше, чем книги, написанные со вполне выдержанной орфографией и, стало быть, отредактированные сравнительно поздно, какими бы старинными по содержанию они ни были бы. Как мы увидим ниже, орфографические правила были разработаны уже где-то в середине третьего века н. э. Ну а если М.-Ж. Лагранж (M.-J. Lagrange // *Revue Biblique* 36/1927, p. 328; n. 1.) считает датировку свинцовых табличек, предложенную Лидзбарским, который полагал, что они относятся к четвертому веку н. э. (Ginzā, S. XII раеп.), чистым предположением, и в этом ему вторил Розенталь (ук. соч., с. 235 М.), то сегодня не то что нельзя согласиться с Лидзбарским, считавшим, что «400 год — это дата скорее слишком поздняя, чем слишком ранняя» (*ZNTW* 27/1928, S. 325), но, более того, можно утверждать, что подобный документ уходит даже во второй, от силы — в третий век н. э.

Совокупность вышеприведенных данных свидетельствует в пользу того, что предположение Лидзбарского (Ginzā, S. XIII, об.) о том, что мандейская письменная традиция в Южной Вавилонии уходит своими корнями во времена, предшествовавшие утверждению ислама в Месопотамии, не просто подтверждается, но даже нуждается в некотором уточнении: письменная традиция у мандеев в Месопотамии имеет еще более древний возраст, нежели тот, о котором могли догадываться раньше.

Представляется, что уже в первом веке н. э. мандейская письменная традиция, письменная культура, должна была существовать не только в Палестине, но и в Месопотамии. Исполон веков назареи были не просто верующими, которые были вынуждены покинуть свою родину из-за своей веры, но и людьми учеными, которые стре-

мились не только сохранять и лелеять, но развивать и совершенствовать свою веру. Зададимся вопросом: каким диалектом и каким письмом они были должны пользоваться для своих целей? Арамейский как язык делового общения понимался на всем Ближнем Востоке, и в первом веке н. э. его западные и восточные диалекты еще не разобшились сколько-нибудь серьезно. Если даже в гораздо более поздние времена язык Таргума понимался в Вавилонии и, согласно иудейским надписям из Дура-Европос, еще в третьем веке н. э. пользовались подобным языком (Розенталь, ук. соч., с. 105), то почему бы этим же языком не пользоваться и мандеям, пришедшим с запада? Они вошли в Месопотамию, пользуясь своим родным палестинско-арамейским, а потом, уже на новом месте, мало-помалу перешли на восточноарамейский.

Экскурс 1. ЭЛЮМЕЙСКИЕ НАДПИСИ И ХАРАКЕНСКИЕ МОНЕТЫ

Своеобразное доказательство того, что мандейский язык и письмо действительно были распространены в Южной Месопотамии и в соседней Элюмее во втором веке н. э., предоставляют арамейские надписи из Танг-э-Сарвак. Еще восемь лет назад, в ThLZ 1957, кол. 407, верх, я писал следующее: «Мандеям пришлось довольно рано ознакомиться с языком и письмом этих памятников. Естественно, что тем самым еще не утверждается, что уже во втором веке н. э. они занимали те же места, что и сегодня, то есть Ху́зиста́н, но тем самым можно предположить, что они уже продолжительное время проживали западнее этой области, фактически на ее границах». Теперь же я могу высказаться в том смысле, что мандеи проживали в Ху́зиста́не уже во втором веке н. э. и пользовались там своим письмом. И оно называется мандейским и известно именно под таким названием. Зачем мандеям нужно было заимствовать чье-то письмо, когда они принесли в Месопотамию свое собственное? В декабре 1956 года Хеннинг сначала в устной форме, а затем и К. Рудольф, уже в письменной (ук. соч., I, с. 30, стк. 12–14), высказались довольно скептически: «Впрочем, следует учесть, что письмо заимствуется только во вторую очередь, и отсюда еще нельзя

сделать решающих выводов в пользу существования данной секты». Если поспорить с этим заявлением, то следует прежде всего потребовать доказательств того, что это письмо действительно должно быть мандейским и заимствованным. Но поскольку таких доказательств не приведено, приходится поподробнее остановиться на рассмотрении этого лапидарного свидетельства о мандейском языке и письме. В конце концов следует положить конец существующему положению, при котором требуют от мандеистов все новых и новых доказательств в пользу существования самого предмета их научного рассмотрения. Чем бы ни был вызван этот скепсис, с ним должно быть покончено!

Ниже я собираюсь дополнить мои ранние замечания относительно элюмейских надписей (ThLZ 1957, Sp. 406 f.), повторенные К. Рудольфом (ук. соч., с. 29 и сл.) без дополнений.

Речь пойдет о группе рельефов, датируемых временами поздних Аршакидов и снабженных арамейскими сопроводительными надписями. Эти монументы, расположенные в хўзистāнском Танг-э-Сарваке («узкая долина маленького кипариса»), были известны в Европе с 1845 года и только в 1952 году расшифрованы В. Б. Хеннингом (W. B. Henning. *Asia Major*. 1952. S. 151—178 + 20 табл.) и снабжены репродукциями с прекрасно сделанных фотографий Иранского археологического музея в Рустами. После выхода издания В. Б. Хеннинга можно считать устаревшими рисунки К. А. де Бодэ (C. A. de Bodes), а также не совсем удачные снимки в издании *Old Routes in Western Iran*, p. 110, сделанные в 1936 году сэром Аурелем Штайном (Aurel Stein). На основе прежних фотографий и рисунков толкование этих надписей дать было просто невозможно (ср. Хеннинг, ук. соч., с. 154, верх), теперь же можно заняться этим.

Поскольку из-за плохих воспроизведений этих текстов ни один из компетентных исследователей долгое время не решался посвятить себя расшифровке их содержания, вышеуказанные надписи приобрели славу нечитаемых, поскольку сам характер письма оставался непонятным. Но, как совершенно справедливо отметил Хеннинг в ук. соч., на с. 163 М, и этих несовершенных воспроизведений было

вполне достаточно для того, чтобы определить происхождение письма этих надписей. По его словам, «ключ ведь настолько прост, что стыдно, что его не нашли сразу же. Письмо абсолютно то же, что и на монетах, выпускавшихся элюмейскими царями в парфянский период» (там же; см. также Col. Allotte de la Fuyé. Les Monnaies de l'Elymaïde // Revue Numismatique. 1919. P. 45–84). Хеннинг в своем сочинении, на с. 169, правильно констатирует, что и имя правителя WRWD должно читаться как «Ород» (Ородес), а встречается оно как на элюмейских монетах, так и в надписи № 1, к тому же здесь имеется вполне определенная внутренняя взаимосвязь, а не просто чисто внешняя.

Расшифровка этих надписей удалась В. Б. Хеннингу вполне, вплоть до мелочей, о которых речь пойдет ниже. Он сам отметил, что слово *nasib* (№ 1.1, 4; 2.4; 3.4, ср. № 5) представляет собой полное написание, которое исполнено в манере мандейской орфографии. Но фактически и следующее слово *kursia* выписано тоже полностью. А поскольку это слово иногда выписывается с «вавом» и в иудейском арамейском, а в сирийском — только через «вав», то полное написание, демонстрируемое Хеннингом, не столь уж удивительно. Форму *kursa*, которая встречается только один раз (№ 1.4), он пытается (ук. соч., с. 169, прим. 2) объяснить как описку, невзирая на то, что точно такая же форма встречается в мандейском на правах вариантного написания, а потому ее едва ли можно считать факкультативным вариантом более часто встречающегося слова *kursia*. То, что очень часто встречающаяся дейктико-релятивная морфема (Relativwort) *d-* (№ 1.1, 2, 3; 2.1, 3; 4.5; 5; 6.1) и сочетание служебных морфем, куда вышеназванная морфема входит на правах составной части, характерны именно для мандейского, этого он не знает, а потому транслирует их как *zy* и *kzy*, руководствуясь расхожим мнением, что «здесь нет значительного отклонения от имперского арамейского («Reichsaramäisch», ук. соч., с. 169. Даже Альтхайм (Altheim) и Штиль (Stiehl) в издании «Supplementum Aramaicum», с. 90 и сл. в этом отношении были сбиты с толку Хеннингом, хотя они (с. 97) установили совершенно правильно, что эти памятники буквально пронизаны арамеизмами из восточных диалектов). Откло-

нения от имперского арамейского действительно имеют место, причем в таких количествах, что и представить себе невозможно. И все это — в таких коротких надписях, содержащих к тому же почти исключительно имена собственные. Так вот, эти-то отклонения в большинстве случаев объяснимы только из мандейского!

Если уж говорить о системе письма, то прежде всего заслуживает самого пристального внимания сама форма букв. Именно в форме букв проглядывает прототип мандейского письма. Любому, кто хоть как-то знаком с мандейским письмом, вполне достаточно лишь одного беглого взгляда на воспроизведения или факсимиле в работе Хеннинга (с. 170) этих элюмейских надписей, чтобы тут же убедиться в невероятной схожести элюмейского и мандейского письмен. Рассматривая графему для *s*, имеющую абсолютно ту же форму, что и в мандейском письме, Хеннинг (там же, с. 169, прим. 1) указывает на сходство с соответствующими графемами в набатейском, мандейском и в еврейском квадратном, акцентируя внимание на закрытой правой стороне этих букв в сирийском и манихейском письменах. При полном соответствии этого знака мандейскому столь далеко идущее сравнение едва ли было бы необходимо. Приковывает к себе внимание штрих, направленный вверх и расположенный на левой стороне букв *k*, *n*, *p* и *z*, который очень хорошо просматривается во всех надписях, особенно в № 3. Едва ли можно усомниться в том, что форма этих букв, которая во всем остальном соответствует общеарамейской, благодаря именно этому штриху сближается с формой соответствующих букв мандейского письма и что в этом штрихе можно усмотреть тенденцию к появлению лигатур. Эти знаки абсолютно точно соответствуют набатейским.

Сходство мандейского письма с набатейским было установлено еще 95 лет назад Теодором Нёльдеке (GGA 1869, с. 497 и сл.). Но никто даже не мог себе представить, что это сходство сможет найти свое подтверждение благодаря памятникам из Ху́зистана, датируемым первым веком н. э. Розенталь в ук. соч., на с. 246, рассматривая феномен удивительнейшего сходства обеих письменных систем, пожелал ограничиться анализом одной единственной графемы для «алефа» = *a*. Для меня же еще более потрясающим пред-

ставляется сходство лигатур мандейского и набатейского письма. В элюмейских надписях четко отмечаются только зачатки связного письма: такие лигатуры действительно можно наблюдать при передаче *li* (№= 3.5), *ti* (№ 2.2 по правильному чтению Хеннинга, ср. тетрадрахмы) и, особенно, в бесспорно и исключительно мандейских написаниях *d*- (+ следующий знак) и *kd*. Что же касается элюмейского *a*, выражаемого знаком для «алефа», то не может возникнуть сомнения в том, что его элюмейская форма гораздо ближе стоит к мандейской, чем к полукруглому набатейскому написанию. Харакенские монеты, датируемые третьим веком н. э., долгое время считались древнейшими памятниками мандейской письменности, хотя на самом деле это не так. Но именно в этом качестве их неоднократно исследовали, начало чему положила работа Saint-Martin. *Recherches sur l'histoire et la géographie de la Mesène et de la Characène*. Paris. 1838, p. 219 f. Письмо, которым исполнялась легенда на монетах, обозначалось как протомандейское, см., в особенности, работу Drouin. *Monnaies araméennes de la Characène* // *Revue Numismatique*. III. 7/1889. P. 211–254, 361–384; Pognon. *Une incantation contre les génies malfaisants en Mandaïte* // *Mémoires de la Société de Linguistique*. 8/1894 (p. 194–234), P. 225. И, наконец, этим письмом занялся Лидзбарский с присущими ему скрупулезностью и дотошностью, см. Lidzbarski. *Die Münzen der Characene mit mandäischen Legenden. Mani auf Münzen seiner Zeit* // *Zeitschrift für Numismatik*. Bd. 33. 1921. S. 83–96. При этом он наглядно продемонстрировал, как именно можно уточнить сходство мандейского «а» с набатейским «алефом» (ук. соч., с. 85, верх и *Ginzā*, с. VII, верх), и сделал это куда успешнее, чем это удалось еще до него Брандту (Brandt. *Die Mandäer*. Amsterdam. 1915. S. 33) на основе анализа круглой формы букв мандейского письма. Дело в том, что в мандейском письме лигатуры носят иной характер, поскольку «хвосты» букв закругляются не наверху, как в набатейском письме, а внизу. На монетах, продемонстрированных как материал у Лидзбарского, только абсолютно круглое *a* стоит еще не совсем в связанной позиции, хотя предшествующая буква *n* демонстрирует абсолютно развитую форму мандейского написания со штрихом, иду-

щим слева и наверх (№ 1 а = налево, 2а, 3а, 4а, см. Lidzbarski. Die Münzen ... S. 83–96). Если знак *k* предшествует знаку *a*, то они всегда связаны, и связующая черта, идущая наверх, или лигатура, точно соответствует набатейской (№ 2 b = направо, 3 b, 4 b, см. там же). Только в написании № 1 b, где *k* выписано не совсем по правилам, лигатура соответствует таковой в мандейском письме, ибо черта закругляется внизу.

Ну а если эту особенность харакенских монет сравнить с тем, что мы наблюдаем на примере элюмейских надписей и монет, то они указывают на одну явно древнюю черту. Возьмем написание для буквы *a*. Сравним то, как пишется этот знак в совершенно определенных случаях, например, в № 1.2 (второе *a*), 1.3 (пять раз), 1.4 (два первых), 3.2 (последнее), 3.3 (особенно второе), 4.2 и 4.4. На монетах знак для *a* состоит из двух кружочков или маленьких эллипсов, которые вплотную прислонены друг к другу. Эти значочки в большинстве случаев, но не всегда (показательным исключением является № 4) написаны как бы одной чертой. В других местах, как и на монетах, эти значки напоминают сердечки, то есть перед нами результат дальнейшего развития предыдущей формы. И он выполнен опять-таки одной непрерывной чертой, как бы одним росчерком пера. И только из этой последней формы из-за высокой частотности ее употребления могло выработаться как позднее простое письмо, так и абсолютно круглый шрифт.

Установленный нами факт явно вступает в противоречие с теорией Лидзбарского, ибо ее автор в своем труде *Ginzā*, с. VII, верх, утверждает, что «Фигура (*a* на харакенских монетах. — автор) столь своеобразна, что она не допускала возникновения связи с другими знаками в зависимости от окружения, желания писца и каких-либо других обстоятельств. Вообще же, мандейское письмо абсолютно надежно связывается с набатейским». Сходство мандейского знака для *a* с набатейским «алефом» распознано им совершенно правильно, как и лигатура, связывающая этот знак с предыдущим, но вот связь этих писмен, устанавливаемая на этом узком материале, да еще и как «подлинная», «изначальная», оказывается мнимой. И опровергается она элюмейским письмом. Если это несомненно более

древнее письмо, в котором наблюдаются зачатки многих лигатур, а во многих случаях мы наблюдаем и вполне развитые лигатуры, а знак для *a* в нем пишется тем не менее как несвязанный, и даже в таких случаях, когда предшествующие знаки для *k* или *n* имеют «соединительные хвосты», и даже вопреки этому знак для *a* продолжает упорно оставаться изолированным (ср. *nasib* 1.1, 4, только в 2, 4 почти связанное написание; *atinka* — читать так! — 1.3, *atika* 2 а), то всего этого уже вполне достаточно для того, чтобы не согласиться с единственно возможной связью мандейского и набатейского письмен, на которую намекает Лидзбарский.

В обеих вышеназванных системах письма сходство наблюдается не только на примере написания первой буквы, на чем пожелал сконцентрировать свое внимание Розенталь. Оно бросается в глаза и при сравнении других графем. Целый ряд знаков мандейского письма все еще сохраняет значительно большую связь с набатейскими буквами, чем с элюмейскими или даже харакенскими. Такое явление можно отметить для знаков, которые характерны именно для мандейского письма и отличаются от обычных арамейских написаний.

Или, например, взять знак для *-h*, самый, пожалуй, характерный (после *d*- и сочетания *kd*) для мандейского письма, который используется только в финальной позиции, где обозначает личностоименный суффикс третьего лица единственного числа и объясняется как следствие эволюции финального набатейского *-h*. В элюмейских надписях этот знак выступает в иной, отличной, форме. В типично имперско-арамейском слове, которое встречается в этих надписях, а именно в *znh* (1.1—3.1; 5, 6.1 = манд. *hazin*), финальное сочетание *-āh* имеет сходство с перевернутым знаком того же окончания в арамейских идеограммах письма пехлеви. Единственный мандейский знак в этом слове — это знак для *n*. Но поскольку речь идет о слове, чуждом мандейскому, то было бы затруднительно ожидать здесь собственно мандейский знак, приспособленный к совершенно определенной и от прочих отличной цели. Тот же самый знак используется и в слове *ṭih* (3.5), хотя здесь он передает вышеуказанный личностоименный суффикс, который по правилам в мандейском пись-

ме должен был бы передаваться через *-ḥ*, а вся словоформа должна была бы, таким образом, иметь вид *Ṭiḥ*. Это тем более удивительно, что графемы для *l* и *i* связаны между собою типично мандейской лигатурой. Отсюда вывод: финальное мандейское *-ḥ* не было заимствовано в элюмейском письме.

Путем сравнения писем можно объяснить происхождения мандейского вертикального *z* от набатейского знака, а вовсе не от согнутого элюмейского, на форму которого оказало явное влияние похожее написание графемы для того же звука в имперском арамейском (*Reichsaramäisch*), хотя именно прямой знак для этой фонемы можно встретить уже в арамейских надписях, а на мягком писчем материале такое написание вообще преобладает.

Графема для *ṭ* не встречается ни в надписях, ни на монетах, ибо знак, который под сомнением был идентифицирован Хеннингом как буква для *ṭ*, № 1.3, следует понимать как вставное *n*, так что формы *atinka* и *alika* можно рассматривать как факультативные варианты. Аналогичное явление встречается и в других случаях в том же мандейском. Так, например, иногда пишется *kunza* наряду с *kūza*, что означает «кружка, кувшин». Последнее написание встречается чаще, чем первое, и является нормативным.

Графема для *ṭ*, которую можно было бы легко выработать в мандейском письме на основе мандейского написания, в верхнем конце должна была бы быть закругленной, но см. выше.

Мандейское *l* точно соответствует набатейскому по своему написанию, хотя оно как бы согнуто на харакенских монетах и, по крайней мере, в надписи № 1.1.

Графема для *m* на харакенских монетах имеет уже тот вид, что и вообще в мандейском письме, и легко возводима к набатейскому написанию. Зато в элюмейских надписях эта буква представляет собой крестообразный знак, который выглядит как финикийская графема для *t*, и как та же графема в староарамейском письме. Как буква для *m* она позаимствована из имперского арамейского и потому не имеет ничего общего с соответствующим набатейско-мандейским знаком для *m*.

В том, что мандейские буквы в большинстве случаев соответ-

ствуют набатейским, сомневаться нет оснований. После того что было сказано выше, их сходство едва ли нуждается в каких-либо доказательствах. Трудности вызывает лишь графема *š*, которая в мандейском имеет форму, состоящую из двух кружочков, связанных между собой полукружием. Эта форма не может быть объяснена ни из набатейского, ни из элюмейского письма. Элюмейское *š* демонстрирует форму, которая, вероятно, похожа на перевернутую староарамейскую. Мандейская же буква для этой фонемы столь своеобразна, что ее, пожалуй, остается объяснить как форму, происходящую из арамейского письма, но приукрашенную излишней витиеватостью.

В те времена, когда изготавливались элюмейские надписи, сегодняшняя форма буквы *š* еще не существовала в мандейском письме. Так, на харакенских монетах эта буква отличается от той, что использовалась в поздних книжных шрифтах, хотя и там можно усмотреть упрощенный прототип нынешней буквы *š*, см. Лидзбарский, ук. соч., с. 90, верх. Но все это указывает лишь на то, что эта буква прошла более длительную эволюцию, чем другие графемы, и что именно поэтому ее не стоит возводить к набатейскому письму.

Несомненная связь между мандейской и набатейской системами письма видна и по их лигатурам. Сходство букв, при котором небольшие различия между этими двумя системами можно легко объяснить дальнейшим развитием мандейского письма, доказывает, что и само употребление лигатур было позаимствовано из набатейского письма. То, что такое написание вовсе не было характерно для древних народов (хотя мы об этом частенько и не подозреваем), легко доказывается на примере различных древних семитских систем письма, в том числе и на основе еврейского квадратного письма. Ну а чем хуже в этом отношении греческий? Если бы те, кто по тем или иным причинам почувствовал потребность в письме, взяли бы за образец лигатуры сирийского письма, то им бы просто не осталось бы ничего иного, как перенять весь этот шрифт целиком. Трудно себе вообразить, чтобы мандеи умудрились объединить две формы письма, разные по происхождению и стилю.

Тот факт, что в элюмейских надписях лигатуры использовались мало, а на монетах — и того меньше, несомненно, из-за того что зачатки

связного письма уже были, все-таки не подтверждает тезис Лидзбарского о некоей естественной связи между мандейской письменностью и набатейской. Дело в том, что элюмейское письмо очень сильно напоминает мандейское, но переходным звеном между ним и набатейским не является. Напротив, мандейское письмо выступило в роли переходного звена между набатейским и элюмейским, и мандейское письмо, как таковое, стоит ближе к первому, чем ко второму. К. Рудольф (ук. соч., с. 246) был прав, полагая, что какой-то шрифт был все же заимствован. Но одновременно он был и неправ, отказываясь признать явно напрашивающийся вывод о том, что мандеи проживали в Ху́зистāне уже во втором веке н. э., к которому можно было бы вполне легко прийти ввиду удивительного сходства элюмейской системы письма с мандейской. Ибо точно так же как мандеи не могли возникнуть на этом месте, как грибы после дождя, так же и их письмо не могло просто свалиться с неба им на голову. Элюмеи едва ли могли изобрести такое письмо сами. В подобном же нельзя заподозрить и мандеев. Насколько мы знаем элюмеев, в этом смысле они были столь же лишены способностей, как и мандеи. Но и «импортировать» это письмо они тоже не могли. Предположение Розенталя (ук. соч., с. 246) о том, что распространение набатейского письма на восток, в Вавилонию, и несколько дальше «шло, вероятно, благодаря торговым связям», едва ли правомерно именно для этого времени, ибо такая захолустная дыра, какой в то время был Ху́зистāн, едва ли обладала для этого достаточными торговыми связями. На наш взгляд, дело обстояло так: мандеи занесли это письмо в Месопотамию, а элюмеи его просто позаимствовали у них. Этим обстоятельством можно объяснить как различие форм отдельных знаков, так и редкое употребление лигатур в элюмейском письме. Вместе с тем то обстоятельство, что «немандейский» народ использовал мандейский шрифт, вовсе никак не влияет на постулирование связи между мандейским письмом и набатейским.

Для сохранения своей веры назареям с самого начала было необходимо иметь письмо. С набатейским письмом они могли познакомиться в местах своего изначального обитания, которым, по впло-

не оправданному мнению Лидзбарского (Lidzbarski. Mandäische Liturgien. S. XIX M; Ginza, S. VI: 29 f.), скорее всего, была Восточная Иордания, то есть равнина и горы Харвān'а. Ну а поскольку западное происхождение мандеев можно считать неоспоримым, а письмо, находящееся под сильным влиянием мандейского письма, достоверно приурочено к Хўзистāну, самому отдаленному от их прародины местообитанию, да еще и датируется оно первым веком н. э., то теперь едва ли кто станет настаивать на том, что оно было занесено туда вместе с купеческими караванами или еще каким-нибудь способом, кроме «прямоконтактного».

Правда, и это следует подчеркнуть, у нас нет никаких доказательств тому, что мандейское письмо старше элюмейского. Но это можно объяснить лишь крайне незначительным политическим весом мандейской секты. Материал, на котором писали мандеи, был куда менее долговечен, чем камень, на котором увековечивали себя элюмейские властители. И уже совсем нельзя себе представить, чтобы мандеи позаимствовали свое письмо не с запада, а с востока, да еще такое, которое дальше отстояло от набатейского, чем то, которое в результате оказалось у мандеев. Поскольку элюмейские надписи как по своему письму, так и по языку демонстрируют дальнейший отход от мандеев, нас они вроде бы не должны интересовать в дальнейшем. Для нас они представляют неоспоримый интерес лишь в том отношении, что лишний раз, но совершенно жестко доказывают факт пребывания мандеев в Хўзистāне, то есть на месте своего нынешнего обитания, уже в середине второго века н. э. Для истории же нашей секты они не дают никакой дополнительной информации. Да и сам элюмейский язык нельзя назвать вполне мандейским. Он, скорее, «мандеизирован». Но поскольку речь здесь идет о значительном и своеобразном мандейском влиянии, подобного которому мандеи уже никогда и ни на кого больше не оказывали, и притом все это происходило в те времена, от которых нет никаких письменных данных со стороны самих мандеев, каковые свидетельствовали бы об их языке и письме, то в этом смысле вышеуказанные памятники все же заслуживают нашего внимания.

Хеннинг, дешифруя вышеуказанные надписи, поступил умно (см.

ук. соч., с. 169 М) и предусмотрительно (там же, с. 171, верх, 127 М.) и предпочел многое оставить открытым, чем выдать скоропалительные ответы. В его чтениях и истолкованиях содержится лишь немного, что действительно может быть поправлено. Ниже мы постараемся определить точно, что именно установлено надежно, а что не совсем, и отделим одно от другого. Транслитерируя текст, я следую своей системе, примененной в мандейском словаре. Первая буква транслитерируется как *a*, поскольку это не «алеф», но соответствие мандейскому *a* во всех случаях. В сочетании *-ia*, выступающем в абсолютном исходе слова, эта буква, правда, не произносится, как и в мандейском и в некоторых других диалектах, но и гортанного звука, передаваемого «алефом», не содержит тоже. Однако дейктико-релятивную морфему *d-* (по Хеннингу — *zy*), функционирующую в качестве относительного местоимения и показателя гениативного управления при имени определяющем, а также союз *kd* (по Хеннингу — *kzy*) транслитерировать можно только так же, как и их соответствия в мандейском собственно.

Поскольку строки 2—4 надписи № 1 совпадают с таковыми надписи № 2 и различаются только в трех вариантах, сначала я дам чтение надписи № 1 с вариантами надписи № 2:

1. *slma znh d-urud nasib kursia*
2. *br blduša d-rban*
3. *uasiria uatinka* (Var. *-tika*) *d-btr'a* (Var. *d-btra*) *br*
4. *basi nasib kursa* (Var. *-sia*).

Это чтение, во всех основных чертах совпадающее с таковым Хеннинга, можно считать вполне надежным. Разница, о которой стоит говорить, заключается лишь в том, что мандейскую служебную морфему, которая характеризовалась выше, я предпочитаю транслитерировать как *d-*, а не *zy*, как делает Хеннинг, а также в том, что я читают *rban* вместо *rbania* и *atinka* вместо *atika*. Относительно *d-* уже говорилось выше раза два, как минимум.

Что же касается *rban*, то из места 1: 2 становится ясно, что после *n*, которое полностью соответствует мандейскому начертанию с длинным штрихом, идущим налево, дальше не стоит ничего и, соответственно, *n* является последней буквой в этом слове. Буква *i* в этих

надписях пишется маленькой черточкой, а в № 1 в большинстве случаев — только точкой, которая, кроме *-li- 2:2* и *-li- 3:5*, всегда пишется не слитно. Можно было бы даже предположить, что в «хвосте» буквы *п*, тянущемся налево, как бы содержится и подразумеваемое *i*. В таком случае это обозначало бы финальный *-i*, а он, в соответствии с обычным мандейско-элюмейским употреблением (узусом) писался бы как *-ia* (ср. *kursia*, *asiria*). Но поскольку в виде исключения в имени собственном *basī* то же самое окончание пишется просто как *-i*, то такое написание можно было бы, в конце концов, читать и как *ḡban(i)*. В соответствии с 2:1, после *п* с полным штрихом, идущим налево, могла бы стоять и следующая буква. Так, по крайней мере, можно заключить из факсимиле Хеннинга. Но поскольку, в соответствии с воспроизведением в таблице XV, точно такая же царапина стоит и на камне и никакой буквы за ней не следует, что совершенно очевидно, я предпочитаю ориентироваться на четкую надпись 1: 2 (см. табл. III—VI), где уж совершенно точно не может стоять никакой буквы после финального *-п*. Но несмотря на все это, графически не исключена и возможность формы *ḡbani(a)*, которая в таком случае в 1:2 и 2:1 выписана по-разному. Но эта форма, сама по себе, в данном месте шла бы вразрез со смыслом, ибо *-ī* — как суффиксальное личное притяжательное местоимение первого лица любого рода — означает «мой, моя, мои», а вся форма означала бы «господа мои». Тем более, что в восточноарамейском форма с суффиксом *-ān-* (сир. *rabbānē*, манд. *ḡbania*, *ḡbania*, набатейские *ḡbia*, *rurbia*, *turbania*) выступает только как форма множественного числа. Но в иудейско-арамейском частыми являются именно формы единственного числа на *-ān*: *rabbānā*, *rabbān*, от чего образуются формы множественного числа *rabbānīn*, *rabbānān*, а также имя собственное вроде *Rabbānai*, *Rabbannai*. Поскольку же приемлемый смысл дает только форма единственного числа с личностноименным суффиксом первого лица множественного числа, то нет никакого резона подозревать здесь влияние со стороны вышеуказанных иудейских форм, и это тем менее, чем менее приемлемый смысл получился бы в результате такого предположения. Если поразмыслить, то очень трудно вообразить, что писец, которому было

велено своим владыкой выгравировать эту надпись, изготавливал ее как бы для себя самого, а не для тех, кто будет ее читать. А в таком случае разве мог он писать «мой господин», а не «наш господин»? Именно поэтому я и считаю форму *ghan* единственно допустимой.

Что же касается моего чтения *atinka*, то мое предположение основывается на допущении того, что в мандейском существовал инфикс *л*, см. выше. И хотя я считаю его употребительным, тем не менее только это слово отличается в данном отношении от своего исходного варианта *atika*. Между графикой этого *л* и прочими формами этой буквы в том же самом письме нет никакой принципиальной разницы. Левый штрих этой буквы тянется вверх точно так же, как и при *л* в слове *nasib*, стк. 1. Хеннинг, отождествивший эту букву с графемой для *l*, сам с большим сомнением отнесся к своей же собственной идентификации (ук. соч., с. 171, стк. 6). Вот отсюда и получается, что чтение этой буквы можно объяснить лишь использованием инфикса *л* (часто встречаются и дублиеты, допускающие два варианта произношения), и только такое чтение является единственно возможным в данном слове, которое пока что остается для нас загадочным. То обстоятельство, что правый штрих этой буквы согнут, хотя в том же самом слове *nasib* он кажется более прямым, смущать нас не должно, ибо в том же самом слове строки четвертой штрих данной буквы согнут так же. Писец вовсе не был каллиграфом, а потому ни в одной из этих надписей вы не найдете ни одной буквы, хотя бы два написания которой абсолютно совпадали бы между собой. Но при всем том общее сходство в написаниях одной и той же буквы уловить можно. Именно это и не дает нам основания видеть букв больше, нежели их насчитывается на самом деле, интерпретируя отдельные их начертания как Бог на душу положит.

Ну а что же означает это загадочное слово *ati(n)ka*? Исходим из того, что и так легко угадывается: сидящий мужчина на рельефе (табл. II—III) — это наверняка не кто иной, как сам царь Ород (Ородес). А раз так, то мужчина, стоящий справа от него, и есть, видимо, тот самый человек, который называется как *ati(n)ka*. Исключительно по логике вещей, это слово должно означать либо военна-

чальника, либо придворного, либо еще какого-нибудь там сановника. Языки, из которых могло бы быть позаимствовано это слово, в общем и целом известны. Стало быть, «раскопки» надо производить в словарных запасах таких языков, как арамейский, иранский (точнее — иранские) и эламский. Даже в иудейско-арамейском в таргуме Книги Иова 41.16 встречается один раз такое слово, которое можно было бы прочесть и как **attīk*, хотя та форма, которая характерна для рукописей, имеет облик *nattīk* (корень NTK). Данное слово используется как переводной эквивалент еврейского *iāšūq* в выражении *libbō iāšūq kəmtō āben* — «сердце его твердо, как камень». Судя по образованию иудейско-арамейской формы, значение «твердый» является вторичным. Если предположить, что в нашей надписи это слово является субстантивированным прилагательным и используется для обозначения воина или героя, то тогда мы вынуждены согласиться с тем, что такое значение иначе и не охарактеризуешь, как «производное в третьей степени» или «третичное производное». Но мы все-таки остереглись бы делать столь далеко идущие выводы в отношении слова весьма сомнительного.

В иранских языках, а точнее — в зендском и пазендском, есть слово *āīn*, которое в сочинении *Burhān-i Qāṭi'* характеризуется так: *mawǧūd šudah wa-peydā gardīdah wa-biham rasīdah* — «Existierendes, Vorgefundenes und Zusammengetroffenes» = «сущее, данное и встретившееся». Это истолкование попало в *Luǧatnāmāh* (букв. «описание языка», или «Персидская энциклопедия» = «Encyclopédie Persane»). Ввиду наличия варианта *atinka* можно, видимо, предположить иранское происхождение этого слова. Одно только препятствие: в нашем слове *n* не является исконным, но всего лишь инфиксом. Далее: *āīn* уже по своему внешнему облику никак не похоже на персидское слово. И действительно, это неправильно понятая арамейская идеограмма в облике письма пехлеви. Сама же идеограмма могла бы истолковываться так: она образована на основе причастия настоящего времени от глагола АТА — «приходить» и отражает множественное число этой формы. Значение получилось бы такое: «приходящие», «те, кто сюда приходят». Это слово, которое лучше бы пропустили в «Персидской энциклопедии», либо уж снаб-

дили бы справочным аппаратом и истолковали бы как следует, можно объяснить как вариант искаженного понимания поздних индийских зороастрийцев. Появление такого слова в нашей надписи, составитель которой говорил по-арамейски, совершенно исключено.

Итак, все вышесказанное подводит нас к мысли о том, что если и продолжать поиски этимологии этого слова, то, видимо, в эламском лексиконе. Это тем более обнадеживает, чем больше мы проникаемся элементарным сознанием того, что ведь наши надписи изготовлены в том месте, где когда-то и был распространен эламский язык. И действительно, по крайней мере, один эламский титул встречается на элюмейских монетах. Это титул *kbnšdir*, фигурирующий на тетрадрахмах царя Камнаскира Орода. Это титул *kumškir*, фигурирующий на мелкой медной монете. Это титул ΚΑΜΝΙΣΚΙΡΟΥ, фигурирующий на монетах с греческими легендами. Все эти титулы, вопреки их кажущимися различиям, на самом деле сводятся к титулу *ka -ap-nu-iš-ki-ra*, исполненному эламским клинописным письмом и часто встречающемуся на эламских глиняных табличках сокровищницы города Персеполиса. Означает же этот титул ни больше ни меньше как «казначей», см. Cameron. *Persepolis Treasury Tablets*. Chicago. 1948. P. 78, n. 2; ср. Хеннинг, ук. соч., с. 165 М.

Займствование старинного титула для одного из высших должностных лиц из эламского в элюмейский диалект арамейского языка и отражение этого заимствования в фундаментальной надписи само по себе отнюдь не выглядит как нечто исключительное или странное. Да ведь если присмотреться, словечко *ali(n)ka* и звучит вполне по-эламски! Окончание *-k/-ka*, изначально представлявшее собой личноместоименный суффикс первого лица единственного числа, характерно для эламских имен собственных и превратилось поистине в их релевантный признак, в нечто вроде своеобразного восклицательного знака. Поэтому нам остается только так решать данный вопрос. И лучше уж идти таким путем, рискуя даже тем, что при нашем никудышном знании эламского языка и при очень плохой изученности эламского материала мы просто можем не найти того, что ищем. И вот тут, к нашему вящему удовлетворению, мы-таки обнаруживаем вполне подходящее эламское соответствие!

В эламских памятниках частенько попадает слово *a-tuk*, см. Камерон, ук. соч., с. 89 и сл. (к табл. 4, стк. 17–18). По поводу него Камерон пишет следующее: «К сожалению, контекст каждого места, где встречается это слово, не вполне доходит до меня, но, поскольку данное слово почти всегда сопровождает имена собственные, стоя за ними, можно предположить, что перед нами наименование титула или профессии» (там же). Читатель, вероятно, не будет возражать против сопоставления нашего *ati(n)ka* с *atuk*? Если не будет, то можно сделать следующий шаг и, отталкиваясь от констатации Камерона, предположить, что наш термин обозначает название какой-то высокой придворной должности, титула или чина. По крайней мере, именно такое предположение приходит на ум, когда смотришь на изображение, помещенное под надписью. Кто еще может находиться вблизи самого царя, да еще и как бы представлять его в его же присутствии? В соответствии с этим следует, видимо, истолковывать и выражение *d-btr(ʾ)a*, дословно «при вратах», «у врат», то есть «при царском дворе», что было перевоспринято в персидском как *darbār*.

Вот теперь, после всего вышесказанного, я бы предложил такой перевод: «Это изображение Орода, троноблюстителя (*des Thronbesteigers*), сына Б(ē?)льдūша, господина нашего, и свиты*, и «высшего сановника» двора, Бар-Бāсй, (представляющего?) «троноблюстителя».

Трудность заключается в том, что сочетание *nasib kursia* повторяется после двух разных имен. С одной стороны, Хеннинг (ук. соч., с. 172 и сл.), а с другой — Альтхайм и Штиль (ук. соч., с. 90 и сл.) пытались преодолеть ее при помощи выдвинутых ими теорий. У Хеннинга даже получилось нечто вроде исторической иллюстрации, изображающей Бар-Бāсй, старого царя, отцом Орода. Будь так, то мы имели бы следующую генеалогию: Бāсй — отец Б(ē?)льдūша Б(ē?)льдūша (именуемый Бар-Бāсй) → отец Орода (Ород бар

* Так это слово, исходя исключительно из контекста, толкуют Альтхайм и Штиль в «*Supplementum Aramaicum*», р. 92 М. Буквально же это слово означает «попавшихся», «пойманных», «захваченных». Но едва ли такой смысл оно имеет именно здесь.

(= сын) Б(ē)льдūша (то есть Ород Бельдушевич). Но поскольку благодаря эламскому слову *a-tuk* можно все-таки сделать сравнительно правдоподобное предположение в отношении элюмейского *atika*, то выходит, что Бар-Баси был всего лишь «верховным сановником» при дворе Орода, а не человеком из царского рода.

На основе таких коротеньких надписей мы не можем составлять сколько-нибудь ясного отчета о событиях и перипетиях элюмейской истории. Поэтому я отказываюсь от пересказа, анализа и критики всех остальных гипотез. Что же касается повторяющегося упоминания троноблудителя, я думаю по этому поводу лишь то, что выражается мною в переводе, поставлено в скобки и снабжено вопросительным знаком.

Надпись № 3:

1. *šlma znh psqu*
2. *mdanātura* (?)
3. *br bdaq mn ban kḏ*
4. *urud nasib kursia d-šaisa*
5. *izun* (?) *ghn* (?) *ṭih iʿbd* (?)

Как чтение, так, естественно, и интерпретация представляют значительные трудности. Начертание *psqu* следует читать как *pisqu*. Это форма глагола, выражающая множественное число. Исходя из этого, Хеннинг полагает, что следующая маловразумительная строка содержит, по крайней мере, два имени тех мастеров, которые вытесали данный рельеф, а именно: Мэданам'а и Па, сына Бэдэқ'а (ук. соч., с. 174 М). Но тут же он признается, что сам с трудом верит в такую возможность. Если бы здесь было два имени, то следовало бы ожидать и двух отчеств, чего на самом деле нет, не говоря уже о том, что односложное имя второго мастера-исполнителя очень сомнительно с точки зрения грамматической нормы как эламского, так и арамейского языков: ни тут, ни там односложные имена в ходу не были. Лучшим, на наш взгляд, является предположение о том, что подлежащее глагольной формы *pisqu* просто не выражено, да и не должно быть таковым, так что первую строку невозможно перевести иначе, как безлично: «Изображение это вытесали (отделили, букв. «отделили»)» (там же).

Трудности второй строки Альтхайм и Штиль (ук. соч., с. 94) пытались разрешить тем, что давали иное чтение: *myd' ly 'mwñ* — «etwas für mich Āmōnā» = «нечто для меня Āmōnā». Само по себе такое чтение отнюдь не исключено, как и ряд других. «Сборное» чтение, отражающее комбинаторный набор максимального числа возможных вариантов чтения можно изобразить и так: *m i d/z i an/ l i atur/na* (да простит нас читатель!). Но любой вариант, включая и тот, что предложен Альтхаймом и Штилем, ненадежен и маловероятен. Все-таки наиболее вероятным мне кажется то, что и в этой загадочной строке содержится некий титул, и тоже эламского происхождения, причем титул настолько известный, что после него, как и после *atika* (1:2, 2:2), не к чему было помещать имя собственное, достаточно было и того, что указывалось отчество — Сын Бэ-дэқ'а, то есть Бедеқович (по своей форме имя собственное представляет собой субстантивированный перфект, форму третьего лица единственного числа, что является обычным случаем для образования мандейских имен собственных). Поэтому напрашивается предположение, что эламские высшие титулы у элюмеев как бы заменяли собой имена их носителей. Для того чтобы читатель надписи понял, о ком речь, хватало и отчества. Поскольку перед этим титулом нет никакого предлога, он выступает здесь как бы в роли определения к существительному *šalma*, которое помещается в первой строке. Так, видимо, все это следует понимать, хотя, надо признаться, такая конструкция не может быть признана ни как типичная, ни как образцовая. Носителем титула может быть только мужчина, стоящий рядом с алтарем, см. табл. IX.

Чтение *mn ban kd* выглядит как вполне надежное. И хотя значение *ban* не поддается точному описанию, но с учетом частого чисто графического пропуска начальных гласных в мандейском это слово должно читаться, скорее всего, как **aban*. Если наше предположение верно, то перед нами неотмеченный до сих пор статус абсолютус мандейского слова *abna* (= аккадское *abnu*, ханаанейское *eben*), ср. мандейское *bbnia* (СР 175: 4) — «(с) камнями», выписанное с тем же чисто графическим пропуском начального гласного (читать следует *abebnī*). А то, что изображение вырезано на камне,

в комментариях не нуждается. Едва ли можно возразить против такого обоснования.

Чтение *kd* — «als» = «когда, как» выглядит вполне надежно. Даже Хеннингу (ук. соч., с. 171, стк. 13 и сл.) оно было «абсолютно ясно». Перед нами союз, который вводит сообщение, а в нем говорится, по какому именно поводу был изготовлен данный рельеф, что должно быть ясным из следующих двух строк. Так, изображение создается, «als Orodes, der Besteiger des alabasternen Thrones sich darüber (?) beugend (?) opfert (?) und anbetet (?)» = «когда Ород, блюститель алебастрового трона, себе о том (?) преклоненно (?) жертву приносит (?) и молится (?)». Более осмысленное чтение с необходимыми поправками будет дано ниже.

Последние две строки, которые содержат эти важные сведения, из-за неровной поверхности написаны неважно. Кроме того, писец пропустил три буквы в словах *kursia d-šaisa*, а затем поставил их над строкой. Последняя строка содержит несколько сомнительных букв, в таком именно графическом облике встречающихся только здесь, из-за чего их нельзя идентифицировать достаточно надежно, на что справедливо указал и сам Хеннинг в ук. соч., с. 171, стк. 13 и сл.

Перед словом *šaisa* стоит буква, оставшаяся незамеченной Хеннингом вследствие плохой сохранности строки, которую Альтхайм и Штиль определяли как «явное *b*» (там же, с. 95, стк. 19). Однако это знак для *d-*, а над ним написано *i*, относящееся к слову *kursia*. Поскольку оба знака почти касаются друг друга, то легко возникает впечатление, что здесь всего лишь один знак, хотя это не так.

Что же касается формы *šaisa*, которая в отдельных случаях как в мандейском, так и в арамейском имеет форму *šiša*, то Хеннинг в ук. соч., с. 174, стк. 24 подумал было, и, в общем, вполне правильно, о том, что это общеарамейское слово с диссимиляцией сибилантов, однако, и не без оснований на то, воздержался от развития этой идеи. И действительно, диссимиляция столь же неожиданна, как и *a*, надписанное над строкой, за буквой *š*. Дифтонг *-ai-* в этом арамейском слове столь же малоизвестен, сколь и диссимиляция. Да и в аккадском аналогичная форма имеет облик *šašši*. И тем не менее, и диссимиляция сибилантов, и дифтонг вместо монофтонга —

все это встречается в словах, генетически родственных нашему, но только в местах, очень отдаленных от Персеполя. Так, диссимиляция наблюдается не где-нибудь, а в египетском слове *šš*, а дифтонг, как бы с добавочным (гляйдовым) полугласным в комбинации со вспомогательным гласным, встречается, по крайней мере, один раз в форме *šauīš* (1 Хрон. 29.2), тогда как в Книге Песни Песней Соломоновых 1.15 и в Книге Есфирь 1.6 это же слово имеет облик *šēš*. Тот факт, что оба эти явления встречаются как бы порознь в одном и том же слове, да еще и в элюмейском языке, который оторван от вышеуказанных языковых регионов еще больше, чем они оторваны друг от друга, иначе как потрясающим не назовешь. А то, что дифтонг здесь действительно произносился, гарантируется очень просто: писец пропущенное по его недосмотру *a* взял да и «вклепил» прямо над строкой. Стало быть, он все-таки придавал значение тому, как читается это слово, а раз так, то хотя и с опозданием, но позаботился о том, чтобы выразить дифтонг. Скорее всего, мы имеем здесь дело со старинной формой, которая каким-то чудесным образом сохранилась на фоне окружающих форм и избежала выравнивания по аналогии с ними. Поневоле призадуматься: а не кроется ли отгадка этого явления в древних торговых контактах Элюмеи, а прежде — Элама, с западными регионами и странами Переднего Востока? Это проблема, решение которой имело бы большое значение для установления культурно-исторических связей на древнем Востоке. А то, что мы пронаблюдали выше в отношении наших соответствий, несомненно, должно быть учтено специалистами по древней истории, и не только.

То, что перед нашим словом *šaisa* с предположительным значением «белый мрамор, алебастр» стоит *d-*, а не *b*, указывает на то, что это слово характеризует не изображенного на рельефе Байтолоса, возле которого стоит сановник, а трон, на котором сидит Ород. Но от такого утверждения смысл последней строки надписи вовсе не проясняется. К чему тогда относится *lih*? К Байтолосу это слово может относиться едва ли, а к вышеупомянутому алебастровому трону и подавно. К тому же не Ород стоит возле Байтолоса — он сидит на троне, — а сановник, именуемый Бар Бэдак.

Удивляет и то, что строка четвертая выписана столь же полно, что даже пропущенное *a* дифтонга, имеющее второстепенное значение, и то надписано над строкой, тогда как в полную противоположность этому строка пятая вплоть до лигатуры в *ʿlih* написана абсолютно дефектно. Даже с величайшей осторожностью подходя к этим строкам, какой-нибудь литературно-исторический критик мог бы прийти к выводу, что эти строки, непосредственно следующие друг за другом, следует отнести к совершенно разным историческим периодам!

Чтение *izun ghn* поддерживается, с одной стороны, Хеннингом (*ghn*, ук. соч., с. 174), с другой — Альтхаймом и Штилем (*ghn*, ук. соч., с. 94), хотя именно здесь мы стоим на весьма зыбком основании. Оба слова выписаны плохо. Первое слово в худшем случае можно было бы прочесть и как маловероятное **izuk*, но лучше — как вполне осмысленное *uizdn* = «и Яздāн», причем штрих, идущий справа от *n*, указывает на чтение *d* в пехлевийском письме. И действительно, в других местах наших надписей и даже в одной и той же строке в слове *iʿbd* (Хеннинг, Альтхайм и Штиль) = *uʿbd* (мое чтение) буква *d* имеет иную форму. Я добавлю, что такую же особенность имеет и буква *u*. В других местах она согнута, а здесь написана вертикальным штрихом. Но, несмотря на это, ее нельзя спутать с буквой *i*. И дело в том, что в этих надписях *i* пишется несколько иначе: в № 1 — точкой, в № 2 — черточкой в верхней части строки, так же и в других надписях, кроме № 4, где этот знак вообще не встречается. Черточкой пишется он и в нашей надписи (ср. стк. 4) и даже в нашей строке в составе лигатуры *-li* (в морфемном сочетании *ʿlih*), где эта буква представляет собой только штришок, который едва ли достигает середины верхней половины строки, если взять ее вертикальный размер. Кроме того, слово *Yazdān* относится к сфере религиозной терминологии, так что даже поздний писец, который работал над этой строкой (см. ниже), и то не мог допустить здесь ошибки либо усмотреть в этом слове такую, используя написание, к которому он привык в письме пехлеви. То обстоятельство, что знаки *d* и *i* (в таблице Хеннинга относимые к элюмейскому алфавиту, см. ук. соч., с. 168) пишутся иначе в различных местах наших надписей, не препятствуют нам читать эту

строку другим способом с учетом всех этих обстоятельств и частности, которые отличают ее от всех прочих данных надписей.

Знак для *g* встречается в сводном тексте наших надписей всего лишь один раз, а именно в 3: 5. Вот поэтому-то, с учетом особенностей ее формы на фоне других арамейских написаний *g*, его чтение не столь надежно, как хотелось бы, но с учетом контекста все же приемлемо. Что же касается следующего знака, который по своему написанию соответствует знаку из мандейского письма, то в нем я усматриваю не фарингальный *ḥ* и не велярный *h*, а простой спирант *h*. Слово, в котором стоит этот знак, написано дефектно. На мой взгляд, это не что иное, как причастие настоящего времени (действительного залога первой, или исходной, породы, или основы) *gāhen*. Какая-либо другая именная форма, на что намекает Хеннинг в ук. соч., с. 174, стк. 26–29, по-моему, исключается.

Если же вышеназванная именная форма может быть только причастием настоящего времени, то тогда глагольные формы, которые Хеннинг принимает за имперфектные с префиксом *i-*, восходящим к древнему *ya-*, просто исключены за ненадобностью, ибо в их функции в элюмейских надписях выступают причастия, приравниваемые таким образом, к глагольным формам настоящего времени. Отличие этой последней строки от остальной части просто бросается в глаза. Кроме того, надпись выполнена на неровной поверхности, мало пригодной для таких целей без предварительной обработки. Это дает нам все основания предположить, что данная строка относится не к первоначальному тексту надписи, но была высечена позднее как бы в дополнение к уже готовой надписи № 3. Суммируя вышесказанное, я хотел бы предложить следующее чтение этой строки, благодаря которому, как я надеюсь, будет снят знак вопроса с прежнего чтения, а вся надпись приобретет более или менее ценный смысл: *lizdn gnh ʿlih uʿbd*, что по-мандейски звучало бы примерно так: *ləyazdān gāhen ellī u(ʿ)āḇed*. Первая буква данной строки и одновременно первая буква последнего слова в пехлевийском письме может читаться по-разному: и как *w*, и как *l*, и как *g*, и, наконец, как *h*. Но *w*, в свою очередь, может читаться здесь и как *u*. И вот тогда перевод всего отрывка 3: 4–5 (включая последнее слово третьей

строки) будет означать следующее: «когда Ород занимает трон из алебаstra, Яздану кланяется, ему молится». При этом совершенно исчезает имперфектная форма с префиксом *i-*, ибо **izup* превращается в *Yazdān*, а два оставшихся глагола стоят в формах причастий и выражают настоящее время, что весьма характерно для позднеарамейских диалектов. В соответствии с этим следует интерпретировать и *nasib kursia d-šaisa* в четвертой строке, то есть не как именную субстантивированную форму типа «владелец [владыка], обладатель трона алебастрового», а как причастную форму, несубстантивированную, выражающую, скорее всего, настоящее время. Только в этом случае мы получаем выдержанную как по смыслу, так и по формам последовательность вроде: «когда (он) ... занимает ..., ... кланяется, ... молится». Одновременно устраняется и трудность в интерпретации выражения *lih*, которое со всей очевидностью относится только к Яздану, и ни к кому/чему иному. Попутно отметим, что между мандейскими предложными (дейктико-направительными) морфемами *l* и *ʿl* практически нет никакой разницы. Первоначальное различие между этими формами исчезло еще в период становления мандейского языка, то есть на самой ранней ступени его развития. Это старое языковое употребление мы наблюдаем и здесь, в этих «домандейских» памятниках, находящихся под неоспоримым мандейским влиянием.

Все говорит о том, что эта последняя строка со словом Яздан и со специфическими графемами из пехлевийского письма была добавлена к уже готовой надписи позже, во время династии Сасанидов, причем с совершенно очевидным умыслом переделать надпись на «зороастрийский лад», изменив тем самым первоначальную религиозную доктрину, в духе которой она была некогда составлена. Те, кто «обновлял» надпись, проигнорировали как мандейскую графику знаков, так и сам принцип полного написания, которое максимально отражало состав полугласных и гласных фонем (*scriptio plena*), так что мандейское влияние осталось ощутимо только в области синтаксиса.

Остальные надписи представляют собой, прямо скажем, жалкое зрелище. Так надпись № 4 представляет собой нечто безнадежно утраченное и состоящее из отдельных разрозненных фрагментов. От

надписей № 5 и № 6 сохранились лишь слова *šlma z/dnah d-urud nasib kursia*, отсутствующие буквы в которых легко восстанавливаются потому, что эти слова укладываются в уже известную нам формулу. Поэтому все эти жалкие фрагменты не заслуживают серьезного внимания.

Спрашивается, что же могут дать эти надписи тому, кто пытается проследить историю мандеев, в особенности ее начальный этап? Хеннинг в ук. соч., с. 166 высказался так: «Насколько я знаю, ранее не предполагали, что арамейский язык проник и в Ху́зиста́н, но теперь очень похоже на то, что так оно и было. Как в соседних странах — в Вавилонии и в Месене, так и в Ху́зиста́не, по крайней мере на его равнине, — повсеместно древний исконный местный язык уходил на задний план, будучи постепенно вытесняем всемогущим арамейским». Если судить по элюмейским надписям, то распространение арамейского языка в Ху́зиста́не тесно связано с распространением мандеев в этих странах. Письмо, которое принесли с собой назареи, элюмен внедрились в Ху́зиста́не, а позже манихеи распространили его также в Месене и в Харакене. То обстоятельство, что самые древние памятники, написанные мандейским шрифтом (монеты и надписи), по своему содержанию не имеют прямого отношения к мандеям, не может помешать нам сделать предположение о том, что сами мандеи изобрели его еще того раньше. Ибо только так можно ответить на вопрос о происхождении этого письма. Тот факт, что это письмо неожиданно выплывает из мрака небытия в одно и то же время, а именно во втором веке н. э., как в Элюмее, так и в Месене, вовсе не свидетельствует о том, что мандеи как бы позаимствовали его сразу с двух сторон, но, напротив, намекает на то, что мандеи к тому времени уже настолько широко расселились, что тем самым дали возможность позаимствовать свое письмо как тем, кто жил в Месене, так и тем, кто жил в Элюмее. Возражение вроде того, что это письмо было в ходу в Южной Вавилонии еще до того, как туда пришли мандеи, и могло быть просто перенято пришельцами, подменило бы мое простое и осторожное предположение, вполне, между прочим, укладывающееся в рамки исторических событий, но подменило бы плохо, поставив на повестку дня такие кавер-

знейшие вопросы, как: как, когда, почему и т. д. этот вид письма распространился в вышеуказанных регионах? Из-за своей исконной взаимосвязи с набатейским письмом элюмейское и харакенское письма нельзя напрямую возвести к имперскому арамейскому. Искомое промежуточное звено и есть то самое мандейское как особая разновидность дальнейшей ступени развития набатейского. Устарелое предположение, согласно которому набатейское письмо было занесено на восток какими-то иными путями, например, через торговые связи, ввиду того что уже сказано выше, теряет всякие основания.

И хотя мы при интерпретации элюмейских надписей должны отвергнуть красочную картину элюмейской истории, которую вообразил себе Хеннинг в ук. соч., с. 175 и сл., я полагаю, что мы все же найдем с ним общий язык в том, что датируем эти памятники второй половиной второго века н. э. Альтхайм и Штиль в ук. соч., с. 96, внизу выказали уж слишком чрезмерную предосторожность, отнеся датировку на начало третьего века н. э. Подобную предсмотрительность в свое время проявил и Хеннинг в ук. соч., с. 178, прим. 2. Но эти надписи в любом случае должны быть старше той, что была сделана в 215 году н. э. по приказу сатрапа Сусы (Шуши, Суз), а затем найдена и опубликована Гиршманом в издании Ghirshman. Monuments Piot 44/1959, p. 97—107. Эту надпись исследовали также Хеннинг (ук. соч., с. 176), Альтхайм и Штиль (ук. соч., с. 98—100). Ныне она известна как арамейская надпись Артабана из Суз. Но ни к чему даже пытаться строить предположения, что наши надписи могли быть изготовлены как раз перед падением Элюмейского царства в результате агрессии со стороны Артабана Пятого, то есть при последнем элюмейском царе, которого тоже звали Ород. Наши надписи наверняка сделаны раньше, а мандейское влияние в Хуэистане стало явственным и того раньше, и это несомненно.

ДРЕВНЕЙШИЕ МАНДЕЙСКИЕ ПИСЬМЕНА

Если от середины второго века н. э. до нас дошла надпись, составленная на мандейском языке, это значит, что дошла и письменность, датируемая тем же временем. А как же иначе? Они совершенно неотъемлемы друг от друга. В этих письменах должны были

содержаться, точнее — храниться важнейшие песнопения мандеев, вероятнее всего — палестинского происхождения. Но письменность нужна была не только для того, чтобы беречь и хранить первое учение (*šuta qadmaila* Gj 26, 6, 20; 51, 4), но и для того, чтобы распространять взгляды отнюдь не ортодоксальные. После того как назареи, точнее — большая часть их переселилась из северных районов в «семь областей» Месопотамии, различные учения получили наконец возможность сохраниться в письменном виде. Те же мандеи, что решили остаться на севере в горах, не оставили после себя ничего и быстро утратили всякое значение. Дело, видимо, еще и в том, что в скором времени им пришлось вступить в противоборство, с одной стороны, с успешно наступавшим христианством, а с другой — с харрāнитами. В этой битве они потерпели полный крах и быстро утратили былую самобытность, сойдя с исторической арены как назареи-сāбии. Во времена халифа аль-Ма'мūна само название «сāбии» полностью прекратило свое существование в Харрāне и его окрестностях, о чем свидетельствуют вот такая цитата: *lam yakun bi-ḥarrāna wa-pawāḥīhā qawmūn yusammūna bilšābbati*, букв. «(абсолютно = уже) не было в Харрāне и окрестностях его людей (= народа, племени), именуемых “сāббиями”», см. Fihrist 320:30. Феодор бар Кони (или бар Конай, см. выше), живший на рубеже восьмого века, хотя и слышал что-то о том, что мандеи еще проживали на севере в Адиабене, но его сообщение об этом уже воспринимается как отголосок событий, имевших место ранее. И если католикос Шем'он бар Сабба'е (Yāqūt. Mu'ğam al-buldān. III. 566; ср. Lidzbarski. Mand. Liturgien. 60. Anm. 2) сообщает нам, что в первой половине четвертого века на севере еще и сохранялись люди, именуемые как *maidāyē* (= *mandāyē*), то они уже должны были сильно отличаться от своих южноавиловских собратьев. Со всей определенностью можно сказать лишь то, что северная ветвь мандейского назарейства очень скоро усохла и исчезла без следа.

В отличие от нее, южноавиловская ветвь в доисламские столетия достигла своего наивысшего расцвета. Город Тиб между Вāситом и Хўзистāном превратился в своеобразную «литературную столицу» назареев. Именно там были записаны древнейшие мандей-

ские тексты, как об этом свидетельствуют колофоны древнейших литургий и назарейских трактатов, таких, как «Тысяча двенадцать вопросов» (*alp trisar šuialia* = ATŠ), «Первый Макрокосмос» (*alma rišaia rba* = ARR) и «Первый Микрокосмос» (*alma rišaia zuṭa* = ARZ). Датировка редакции первого литургического собрания (сборника) устанавливается как 272 год н. э. в соответствии с колофоном СР 98 и сл., см. там же, с. 99, стк. 2–6. Последним именем в списке переписчиков (редакторов) является таковое человека по прозвищу *Zāzai d-Cawaztā*, сына *Haṣṣwā*, в Тибе. Именно он и навел окончательную редакцию на «Собрание Первой Жизни» (*mn diuan d-ḥiia qadmaia*, 99: 2). Те же самые сведения повторяются и в другом колофоне (СР 199, 8 и сл. = ML 231, 8), из которого мы к тому же узнаем, что отца Зāзая звали Нāтар, и что сам Зāзай скопировал молитвы и песнопения из «Свитка (*šapta*) Первой Жизни», который сохранился в вышеупомянутом «Собрании», или «Диване». Из этого «Дивана», то есть «Свитка Первой Жизни» мы черпаем даже некий легендарно-мифический сюжет, который в историческом плане можно, по-видимому, понять и так, что вышеназванный Зāзай владел некоей древней анонимной копией данного сочинения, которая пользовалась большим авторитетом в силу своего древнего возраста, а поскольку она была еще и анонимной, то в глазах верующих приобретала дополнительную славу.

Изначальный вариант этого сочинения имел вид свинцового свитка, подобно древнейшим из сохранившихся мандейских сочинений, но затем, уже в исламские времена, обрел новый облик — облик книги, то есть свитка, но уже не свинцового. Все мандейские рукописи, дошедшие до нас от доисламских и раннеисламских времен (от вышеназванного Зāзая до Рāмовī бар Эқаймат = *ramuia br ʿqaimat*, пережившего арабское завоевание Месопотамии), выполнялись в виде свитков. Но, обрывая наше повествование перед рассказом о том, как эта древнейшая книга Зāзая дошла до потомков, мы вынуждены признать, что многое в наших дальнейших рассуждениях с неизбежностью будет носить предположительный характер. Но будем оптимистами и предположим, что эта рукопись в самом существенном совпадала с современными копиями *Qolastā. Zāzai d-Cawaztā*, жив-

ший во второй половине третьего века н. э., сохранил и передал первоначальный текст в превосходном состоянии тем, что тщательнейшим образом скопировал ее, и именно этому человеку должны быть признательны не только современные мандеи, но как историки религии вообще, так и исследователи мандейства в частности. Если бы не его тяжкий усердный труд, это древнейшее и ценнейшее назарейское наследие до нас просто не дошло бы. И дело, конечно, заключается в том, что для него этот «Свиток Первой Жизни» представлялся святыней. Древний облик того, что содержится в литургиях и переносит нас прямо в Палестину, в мир, который окружал «протомандеев» в момент их «религиозного самоопределения», настолько реален, что едва ли позволяет нам усомниться в том, что перед нами действительно древнее предание, причем в отличном, прямо-таки нетронутом состоянии. Благоговейно относясь к этому свитку, последующие поколения мандеев не отваживались на то, чтобы изменить хоть что-либо в этом тексте, «святая святых» для них. В колофонах копий содержались проклятия тем, кто пытался бы изменить в этих текстах хоть что-нибудь. «Книга Блаженного, которую Познание Жизни дало избранным (по) праведности» (*sidra d-gadana ... d-ḥab manda d-ḥiia*, СР 96, 1, обозначение *Qolastā*) переписана была, вне всякого сомнения, в высшей степени точно. Проклятия тем, кто осмелился бы что-нибудь опустить или изменить в ней, рассыпаны по всему тексту. Подчеркнем, что проклятия адресованы не только тем, кто вольно или невольно изменил бы текст (думаем, что умышленно едва ли кто-нибудь отважился на это), но и тем, кто что-либо выпустил (вероятно, имеются в виду указания по части ведения богослужения, добавленные позже), ср. *kul man d-sidra d-gadana niktab unišania bzharia d-hatmia d-ktibia bgauḥ brpila d-hšuka tatnunḥ kul man d-sidra d-sulia niktab unišania bzharia d-tbiria d-ḥiblh kdibia bgauḥ bluṭta rabtia niliṭunḥ* (СР 99.20—24). «Каждого, кто Книгу Блаженного пишет (= переписывает) и меняет предостережения (= намеки? извещения? содержание?), запечатанные (и) написанные в ней, в облако тьмы да поместят его! Каждый, кто книгу менее ценную пишет и меняет предостережения, так что они «ломано» написаны в ней (таков самый общий смысл этой синтак-

сически сложной конструкции, невероятно трудной для европейского восприятия), проклятием великим да будет проклят он!» Будем надеяться, что после таких грозных слов едва ли мог найтись хоть кто-нибудь, кто сознательно исказил бы хоть что-нибудь в этом святом тексте (священном писании для мандеев), который ведет свое начало от «Первой Жизни», не рискуя при этом навлечь на себя проклятия.

Числа, которыми пестрят мандейские тексты, почти всегда недоуверенны, кроме разве что тех, что встречаются в колофонах. Последние вызывают все-таки больше доверия, чем те, что стоят в самом тексте предания. В то время как числовые данные мандейских текстов совершенно фантастичны, последние намекают на датировку данного памятника письменности. Но когда перед нами датировка, не отражающая год, в который переписан данный документ, а увеличенная на 368 лет и относящая текст в начало эпохи ислама, вот в этом случае следует быть предельно осторожным. Рāмовī, творивший уже после арабского завоевания, мог ошибиться при датировке многих старых копий, сделанных Зāзай, или вообще добавить две, а то и три сотни лет. После такого предупреждения перейдем к более детальному рассмотрению этой проблемы.

Рāмовī пишет: *mn iuma d-niplat mn Zāzai d-gauazta br haua ulhašta šnia d-ktabta ana tlamta ušitin utmania šnia aklat bdaria* (CP 99.3–5) — «ото дня, коего (= когда) упал он (но фактически «она упала», ибо Диван имеет женский род) от (пера) Зāзай из Гавазта (= который Гавазты, Гавастийского), сына Хавва, и поныне, года написал я, 368 лет прошло в оборотах (солнца?)». А ниже он добавляет: *ktabta lhazin diuan bṭib mata bšnia d-nraq anuš br danqa briš amin bšnia d-qabiliun arbaia* (CP 99.6–7) — «написал я этот диван в Тибе — месте(чке), в годы, когда явился Аннōш бар Данқā с этнархами (то есть уже) в годы от времяисчисления арабского (= в годы эпохи ислама)».

Заметьте: сначала Рāмовī говорит о дне, а не о годе, когда Зāзай закончил копировать этот текст. Можно было бы предположить, что копия Зāзай будет датирована, как и другие поздние мандейские рукописи, содержащие в колофонах указание дня, месяца и года. Во времена Рāмовī, то есть в самом начале мусульманского летосчисле-

ния, такой вид летосчисления, который был на почти четыреста лет старше, выглядел необычно. Дабы наглядно указать своим современникам на датировку оригинала, с которого сделана данная копия, Рāмовī удовлетворялся тем, что привел дату в *šnia bdaria*, которую я интерпретирую как исчисление лет по солнечному календарю. И если уж данные аршакидской эры (примерно те же, что и в надписи Артабана из Суз, см. Хеннинг, ук. соч., с. 176) с величайшим трудом вычислялись современниками Зāзаи, и это всего-то через 60 лет после конца этой династии, то для современников Рāмовī они вообще были как темный лес. А ведь Рāмовī, можно сказать, из последних сил тужился, пересчитывая датировку копии Зāзаи применительно к своему времени. И то, что расчет мог вестись только по солнечному календарю, по нашему мнению, самоочевидно. А отсюда выражение *bdaria* отражает не смысл «в эпоху, эру», а «в оборотах солнца», ср. арабское *dawrah* — «круг, оборот, цикл». Если под этим подразумевалось противопоставление выражению *šnia d-qabiliun arbaia* — «годы от летосчисления арабского», то можно было бы согласиться с тем, что таким образом арабское летосчисление по лунному календарю противопоставляется более раннему летосчислению по солнечному календарю, и только.

Рāмовī писал уже в мусульманскую эпоху, но в самом ее начале. Год, когда он завершил свою работу, не представлен, поскольку все это происходило буквально на рубеже эпох. Датировка этой рукописи гораздо лучше определяется не по этим календарям, а по событию, которое имело столь большое значение для мандейской истории, что его просто не переоценить. А оно произошло как раз в те годы, когда полулегендарный (HG 142 и сл.), полуисторический персонаж Аннōш бар Данқā «вышел», «выступил» или «явился» с мандейскими этнархами (старейшинами, главами общин) и добился от арабских завоевателей приемлемых условий для существования мандеев под новым владычеством, см. ниже. Если это событие и не произошло прямо-таки в год завоевания Ирака, то есть в 639–640 гг. (см. C. Brockelmann. *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*. 1943. S. 50 f.), то уж наверняка в течение последующих нескольких лет. Тем самым экземпляр рукописи, выполненный Зāзаи,

если, конечно, подсчет Рāмовй правилен, может датироваться буквально парой лет позже, но в любом случае он был изготовлен до 280 года н. э.

Надо сказать, что такая ранняя датировка соответствует нашему представлению о древнейшем периоде мандейской истории. Но допустим, что мандейская история (в том виде, в каком ее передает традиция) столь прозрачна, что проникательному Лидзбарскому удалось реконструировать ее даже при острой нехватке фактических данных, и сделать это так образцово, что в его правоте мы убеждаемся и сегодня; допустим далее, что из мандейских надписей нам удалось извлечь достаточно доказательств тому, что мандейский шрифт и мандейская литература определенно существовали в Южной Вавилонии уже во втором веке н. э., так ведь и в этом случае мы сталкиваемся с наличием такой зияющей лакуны, не восполнив которую, нельзя двигаться дальше. Так, отсутствуют данные, согласно которым древнейшую мандейскую рукопись можно было бы смело датировать первым веком н. э. И заполнить такую лакуну нельзя, используя только архетип современных литургических мандейских текстов, датируемый третьим веком н. э., хотя такая древность сама по себе уже заслуживает уважения. И тем не менее тот факт, что этой прекрасной копии, о которой мы говорили выше, должны были предшествовать какие-то более ранние оригиналы (они же — более древние копии), как и то, что «Свиток Первой Жизни», переписанный в свое время Зāзаи, был отнюдь не единственным произведением, — все это не нуждается в особых доказательствах. Можно, вероятно, даже утверждать, что этот текст был для того времени наиболее полным и совершенным и потому пользовался вполне заслуженной славой у мандеев. Согласно СР 99.10 и сл. (ср. ниже), можно предположить, что во времена последователя Рāмовй, которого именовали как *Baḡān-Hibel bar Brīk* и который ради распространения этого текста был вынужден сперва удостоиться приема в назарейскую общину, в разных местах продолжали пользоваться и другими копиями этого же сочинения. Эти списки были менее достоверны и в конце концов уступили место именно этой версии, исчезнув бесследно и не дойдя до наших дней.

В исторической достоверности личности *Zāzai d-Gawaztā*, сына *Nāṭar* и *Haṣwā*, который скопировал упоминаемый здесь текст в горшке Тиб еще в ранние доисламские времена и тем самым как бы заложил основы будущего мандейского канона, едва ли стоит сомневаться, как и в исторической достоверности другого лица — его последователя *Aṣganda** сына *Jasmīn* (*aṣganda br iasmin* CP 98, ult. f., ср. там же, 199.7, ML 231.7), в копии которого текст Зазай попал в руки Рамовй. Как Зазай, так и Ашганда в доисламские времена пользовались большим авторитетом у своих единоверцев. И вовсе не беда, что и эти начинатели литературного творчества назареев окутаны мифологическим туманом благодаря стараниям более поздних переписчиков. В колофоне ATŠ, I, № 206 *Zāzai d-Gawaztā* представлен сыном не больше, не меньше, как *Manda d-Hiia*, снявшим копию не с кого-нибудь, а со своего отца! В колофоне ARR, стк. 657 и сл. имя Зазай заменено именем ангела: Ашганда скопировал с Аннōша (вместо Зазай) бар Нāтара, Аннōш Утра (именно так!) скопировал с Хйбель-Зйва, а тот — с листа Первой Жизни! Колофон ARZ (стк. 464) дает правильное имя: Зазай из Гавазтā, сын Хавва, а его отцом был Нāтар. Наш герой Зазай является фактически первым конкретным мандейским историческим персонажем, причем оба его родителя даже известны по именам. Поскольку все колофоны единодушны в том, что указанный персонаж является самым ранним в истории мандейского литературного творчества, ибо попросту не дают никаких более ранних имен, то есть не указывают на его предшественников, в лучшем случае уводя нас в дебри мифологии, то именно этого человека нам приходится считать фактическим основателем той мандейской рукописной или литературной традиции, которая дошла до нашего времени. Именно он провел самую первую редакцию вышеуказанного сочинения. И то, что он жил задолго до арабского завоевания Ирака и до распространения ислама, не дает нам никаких оснований считать его ми-

* Слово *Aṣganda* восходит к акк. *aṣgandu*, а оно — к шум. *aṣ-gan-du* «посланник». В мандейском оно обозначает причетника, а также и имя Мальваша. Здесь это имя собственное, ср. Лидзбарский, ML 231, Anm. 3; Drower. The Haran Gawaita, p. 12, n. 9.

фическим персонажем, хотя личность его явно мифологизирована в мандейских источниках. Этот первый исторический персонаж и его позднейшая мифологизация должны служить нам показательным примером того, что отнюдь не все, что подверглось мифологизации и стало легендарным в истории мандеев, следует рассматривать как легенду, миф, и не более того. Не все легендарное — легенда.

Эпоха, в которую творил Ашганда, не поддается точному определению. Можно лишь с той или иной степенью вероятности предположить, что она стоит ближе ко временам Рāмовй, чем ко временам Зāзаи. Если же довериться преданию из НГ, то где-то за 86 лет до арабского завоевания местечко Тйб прославилось среди мандеев как «город Ашганда». Из данного факта можно сделать вывод о том, что вышеупомянутый человек был главою общины (*riš amā*), букв. «главою народа», и пользовался большим авторитетом. Соответствующий текст заслуживает того, чтобы его процитировать в этой связи: *btmanan ušit šnia mn qudam d-napiq brh d-šhaṭ arabaia mšadarlh adunai lšurbiš ruha d-h^c zauh lṭib mdinta mitqiria d-h^c mdinta d-ašganda bḥib mitqiria aminṭul d-kul abad malkuta bbagdad ašganda bḥib mata hua mdinta d-šganda mitqiria aminṭul d-hun bgauh našurāiia riš amia* (НГ 108—112). Вычеркнув неинформативные повторения, внесенные переписчиком этого сочинения, это место в общем и целом можно интерпретировать следующим образом: «За 86 лет до того, как явился сын арабского палача, послал Адонай Шурбиш-Рұха, которая является его женой, в город Тйб. Он называется городом Ашганда, ибо тот правил над всем Багдадом (= Вавилонией). Ашганда был в местности Тйб. Она-то и зовется городом Ашганда. Ибо в нем были назареи (и) главы общин».

Эти строки позволяют нам хотя бы сделать предположение о том, когда именно мог жить этот Ашганда. Еще за 86 лет до того, как арабы завоевали Ирак, то есть в 554 году н. э., Тйб уже именовался «городом Ашганда». И если того, именем которого назывался этот город, уже не было в живых к тому времени, это значит, что он жил несколько раньше и был главой общины, влияние которой из этого города распространялось на всю Месопотамию. В таком случае город Тйб должен был довольно длительное время сыграть важнейшим

религиозным центром назареев и опорой их ортодоксии. В этом городе проживали многие назареи из тех, кто достиг высоких степеней. Но слава Ашганда затмила их всех настолько, что он стал неоспоримым авторитетом для большинства назареев, а город, где он жил, стал именоваться в его честь. Имя этого человека, как и имя его предшественника Зāзай, для всех последующих поколений стало символом и надежнейшей гарантией чистоты веры. Таковыми эти имена остаются для мандеев и по сей день.

В те времена Тīb считался чисто мандейским городом. И если в нем и проживали представители каких-то иных вероисповеданий, то они не играли сколько-нибудь существенной роли. *Yāqūt* именует население этого города набатейским. Он утверждает, что горожане говорили по-набатейски, а до перехода в ислам были с̣абиями. Слава этого некогда закрытого мандейского поселения, в котором назареи определили основы своей веры для последующих поколений, и во времена, наступившие вслед за арабским завоеванием, не угасла бесследно, даже несмотря на то, что мандеев в этом городе больше нет, как и нет самого этого города. Так или иначе, но исчезнувший город остался символом чистоты мандейской веры в памяти своих приверженцев.

Но, даже несмотря на это, и в Тīбе нашлись свои доморожденные еретики. По крайней мере, об одном еретическом движении мы можем догадаться. О нем повествуется в НГ в обычной легендарной манере. Но отбросив, насколько это только возможно, пелену, навязываемую нам мандейскими мифотворцами, мы все-таки можем усмотреть и некоторые черты вполне исторического сюжета, который присутствует в этом повествовании отнюдь не безосновательно.

За 86 лет до арабского нашествия жил в этом городе некий этнарх (ṯīš *ata*, букв. «глава народа») по имени *Qīqel* (стк. 112), к которому Адōнāй послал свою супругу Шурбиш-Рӯха. Она преобразилась в Хībель-Зйва, взяла у того, к кому пришла, здоровый ум (*madihta*), вручила ему пергамент и тростниковое перо и сказала ему: «Пиши!» Писать ему следовало «Корень Жизни» и «Слово и Таинство», а мотивировка была такая: «Ибо Великая Жизнь послала меня к тебе». Қйқель подчинился и распространил это ложное уче-

ние, из-за чего у назареев начался раскол. Как только Қйкель осознал свое заблуждение, он тотчас же сжег все письма, что продиктовала ему Руха, и потребовал вернуть ему назад все то, что он успел передать как прихожанам, так и тем, кто готовил себя в священники, среди которых он и распространил эти еретические произведения. Правоверные назареи все вернули ему, и он сжег это. Но эти писания попали и к тем, которые стали еретиками. Последние, естественно, ничего не вернули ему. И вот теперь эта ересь расплодлась по свету.

Из этого можно сделать вывод, что в Тйбе наряду со вполне добропорядочными верующими были еще и еретики, но авторитеты общин сделали все, чтобы ложное учение было уничтожено в зародыше. Правоверное назарейство из этого города сохранило чистоту своей веры, хотя корень зла до конца так и не был вырван.

По свидетельствам колофонов мандейских сочинений, запись и переписывание религиозных текстов процветали в Тйбе в доисламские времена. И в этом едва ли приходится сомневаться.

МАНДЕЙСТВО ВО ВРЕМЕНА САСАНИДОВ

Остается сожалеть, что мы располагаем совершенно ничтожным материалом по этому важному периоду мандейской истории, во время которого мандейское религиозное движение вышло за рамки небольшой восточноиорданской секты, пределало значительный путь во всех смыслах, превратилось в религию значительной части населения Южной Вавилонии и в своем развитии достигло почти современных форм. Кое-какие сообщения по интересующему нас вопросу все же сохранились. Их, увы, немного, и носят они легендарный характер. Но лучше уж такие сообщения, чем вообще никаких.

Учитывая сказанное выше, нам не остается ничего другого, как попытаться реконструировать мандейскую историю по малодостоверным данным легенды НС. В ее строках 133–139 находим следующее сообщение: *mn qudam d-napiq brh d-šhaʿ arabaia napšia amamia krusʿmia udumaiia d-iahuʿaiia uhurdabaiia udilbilaiia umitpalgia amamia unapšia lišania uʿ napšin d-našuraiia hazin haizak mitnasba mn bnaiun d-bnia ardban malka malkuta mn bagdad*

uhardabaiia nasbilh ʿl malkuta pašiuṇ bgauḥ d-bagdad ʿma ušubin drabšia ubimandia haizak akil malka d-hardabaiia ilamta ušitin ʿšnia haizak mamlik bra d-šhaṭ arabaiia abdala lagit lnaṣṣih ugzurta gazar kd hazin hauia paüš bbagdad dilh* (sic) *šitin drabšia* — «Перед тем как явился палач арабский, умножились народы: христиане, эдомитяне, то есть иудеи (= эдомитяне иудейские/эдомитяне, которые из иудеев), зороастрийцы и дильбийцы (= поклонники «Либат», то есть Любви, или Бѣла?). И разделились народы, и умножились языки. Даже языки умножились назарейские. После этого было отнято у сынов сыновей (= у потомства) Артабана царя царство у Багдада (= Вавилонии), и зороастрийцы (= Сасаниды) захватили его, то есть царство. Остались внутри него, то есть Багдада (= Вавилонии) 170 хорутвей (*Banner*) и мандейских шатров (= храмов). Затем оставался царь зороастрийский (= сасанидский) 360 лет. Потом царствовал сын палача арабского Абдал(л)а, и народ он взял себе и обрезал обрезанием. Как это произошло, остались в Багдаде (= Вавилонии) те для него (написано так, что можно прочесть: «для меня», а имеется в виду, по-видимому, Хйбель-Зйва) 60 хорутвей**».

Этот рассказ доводит до нас лишь немного из того, чего мы не могли бы знать ранее. Да и данные, касающиеся только мандейской истории и вплетаемые в общую историческую канву, в высшей степени скудны и не имеют особой ценности. В этом сообщении для нас важней, пожалуй, то, что говорится не только об увеличении и разделении народов, религий и языков вообще, но об аналогичном процессе внутри самих мандеев. Если представить себе воочию, как назареи распространялись от реки Иордан, долго брели по просторам Северной Месопотамии и мощным потоком выплеснулись на просторы Южной Вавилонии, то можно понять, что по пути их распространения со всей неизбежностью должны были возникать и какие-то местные различия, отличающие быт и верования одних

** Мандейская община = приход = хорутвь (А. Ч.).

В мандейском словаре (с. 127 а) мы попытались этимологизировать это имя, возводя его к царскому имени, но безуспешно. И только благодаря указанию Ф. Альтхайма, который надоумил меня возвести это слово к раннеперсидскому *hirbad* — «жрец храма огня», мы наконец-то получаем вполне приемлемый смысл.

мандеев от других. Естественно, территориальная разобщенность повлекла за собой и языковую дифференциацию — диалектальную, или на уровне говоров. Вышеописанный процесс был, естественно, растянут не только в пространстве, но и во времени. Так что восточные назареи, жившие под сасанидским владычеством, стали со временем понимать своих палестинских собратьев с трудом, и, по-видимому, во всех смыслах.

Примечательно и то, что с каждой новой сменой верховных властей (царств, династий) численность мандеев уменьшалась. Если во времена Парфянского царства в Вавилонии было 400 мандейских общин, см. выше, то при *hardabaiia* (см. прим. выше), то есть при Сасанидах, их оставалось лишь 170. Поскольку Сасаниды не отличались такой веротерпимостью, как Аршакиды, то и жилось мандеям при них гораздо хуже. Аршакидская эпоха была поистине золотым веком в истории мандеев. Правда, в мандейских источниках как будто прямо не говорится о преследованиях мандеев при Сасанидах, но тем не менее в надписи Картёра (*Kartērinschrift*, стк. 9 и сл.; ср. к этому у Рудольфа в ук. соч., I, с. 57 и прим. 3, а также с. 115), в которой перечисляются гонимые им религии, наряду с упоминанием христиан содержится и упоминание некоей конфессии, очень похожей на назареев. Но те ли это назареи или нет? Может быть, синоним для христиан? Трудно сделать определенный вывод при такой скудости данных и дефектном написании самого слова как *нāсрей*.

Но, несмотря на все эти трудности, назареи и мандеи удержались в Южной Вавилонии и веру свою не оставили. Более того, в это время активно создавалась полемическая антиперсидская литература. Но вот она-то и показывает, что мандеи подвергались сильному персидскому влиянию, что проявилось даже в заимствовании староперсидского календаря (см. Taqizadeh. *An Ancient Persian Practice preserved by a non-Iranian People* // BSOS 9/1938. P. 603—619; ср. Rudolph. *Op. cit.* I. S. 56 f.).

Впрочем, как мандейский язык, так и мандейская религия тоже не вели себя пассивно. Они оказывали обратное влияние на свое окружение. Влиянию мандейского языка подвергся среднеперсидский язык, а мандейская религия подвергла своему влиянию мани-

хейскую религию, которая находилась как раз в процессе своего становления. Все это лишний раз демонстрирует удивительную жизнестойкость и внутреннюю силу мандейской религиозной и языковой общности. Но вышесказанное относится и к мандейской системе письма. Поэтому едва ли случайно то, что наряду с имперско-арамейскими орфографическими особенностями в арамейских идеограммах письма пехлеви выступают и такие инновации, которые «в данном объеме, собственно говоря, употреблялись лишь в мандейском письме, в имперском арамейском же их просто... никак не найти» (Розенталь, ук. соч., с. 81, внизу). Речь идет о таких явлениях, как довольно частое употребление полных фонетических написаний и деэмпфатизация эмпфатических фонем, о чем можно судить по письму (там же). Особенно бросается в глаза типично мандейская трактовка графем для *a* и *ʿ*, на что указал Эбелинг (Ebeling // *Mitteilungen der Altorient. Gesellschaft*. Bd. 14. 1941. S. 112; ср. Baumgartner. *Op. cit.*, S. 47). Родство арамейских идеограмм в письме пехлеви соответствующим мандейским было признано еще раньше Х. С. Нюберггом (H. S. Nyberg // *Mo* 17/1923. S. 217. Anm. 2; ср. Baumgartner, a. a. O.) и Отраном (Autran // *Mémoires de la Société de Linguistique* 23/1923—25. P. 213; Baumgartner, a. a. O.). Наконец, к этой теме обращались Альтхайм и Штиль (Altheim u. Stiehl. *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*, passim). Сравнение этих идеограмм с теми, что теперь хорошо известны из мандейского словаря, лишний раз подтверждает и то, о чем догадывались и раньше. То обстоятельство, что создатель идеографических написаний во многих отношениях превзошел своих мандейских учителей (ср., например, *mtra* Frahang I 4 e = мандейское *mīṭra* — «дождь»), несколько не противоречит тому, что именно мандейские учителя надоумили его трактовать арамейское письмо без оглядки на имперско-арамейские написания.

Экскурс 2. МАНИХЕЙСТВО

Элементы идеологического влияния в данном случае прослеживаются несравнимо лучше, нежели следы влияния языкового. В свете трудов Виденгрена (см. в особенности его работу «Mesopotamian

Elements in Manichaeism, King and Saviour». II. Uppsala. 1946) и очень удачных исследований Т. Säve-Söderbergh коптско-манихейских псалмов в сравнении с их мандейскими параллелями, а также ряда работ недавнего времени, старый тезис о зависимости мандейства от манихейства (см. обзор литературы у К. Рудольфа в ук. соч., I, с. 176 и сл. Ср. также Баумгартнер, ук. соч., с. 53 и сл.) должен быть «повернут в противоположную сторону»: не мандейство зависело от манихейства, а манихейство от мандейства. Древность и простота мандейского способа литературного самовыражения, чисто мифическое мандейское восприятие в отличие от систематизированной и умозрительно-богословской концепции Мāни, как и его историзации мифа, и многого другого (ср. Рудольф, ук. соч., I, с. 178 и сл.; Баумгартнер, ук. соч.), — все это совершенно недвусмысленно свидетельствует о том, что мандейская религия по всем своим характерным чертам и признакам представляет собой гораздо более древнее и самобытное явление, чем манихейство. Наши старые и неправильные представления об этих религиях были основаны на том, что мандейство рассматривалось как чисто позднеавилонский и постманихейский «продукт». В свете новых исследований так утверждать уже невозможно. Ввиду того, что мандейское религиозное влияние проникло в Южную Вавилонию уже в середине второго века н. э., устраняются трудности, возникавшие при отстаивании прежней точки зрения, а именно — необходимость объяснения примитивной мифологии как возникшей на основе четкой систематизации, что просто необъяснимо, либо предполагает деградацию мандейства по сравнению с манихейством и тому подобные явления. Сравнительное изучение мандейского и манихейского материала привело к тому, что все наконец было поставлено с головы на ноги, заняв свое должностное положение еще до того, как мы предприняли данную попытку наглядно доказать, что мандейская религия действительно имеет довольно раннее происхождение. Наши аргументы лишний раз подтверждают правильность того пути, по которому следует сегодня современная мандеистика, как единственно допустимого и возможного.

Поскольку сообщество, обобщенное под названием *miḡtasīlah* и обитавшее в Двуречье, как показывает само арабское название

(*ʿiḡtasala*, основа восьмой породы со значением «совершать омовение», от исходной основы *ḡasala* «мыть» и «совершать омовение»), представляет собой секту крестителей (ср. Schaefer. *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. Vorträge der Bibliothek Warburg IV. 1924/1925. S. 68. Anm. 1*), к которой относился отец Мāни (Ibn al-Nadīm. *K. al-Fihrist*, 328, Z.5), и в которой вырос и сформировался сам Мāни (сообщение Феодора бар Конай, см. Pognon. *Op. cit.*, S. 125, Z. 13), то сегодня уже нельзя вслед за О. Климой (О. Klíma. *Manis Zeit und Leben. Prag. 1962. S. 218*) «либо отстаивать положение о позднем происхождении мандеев, либо отстаивать положение о существовании параллельной и древней секты переднеазиатских «крестителей»». Родину мандеев следует искать совсем не там, где ее искали до сих пор. Во времена Мāни, то есть в начале третьего века н. э., мандеи находились уже в Дастмайсāне (в Майшāне), успели достичь там высочайшего развития и как раз переживали там свой золотой век. И даже эльхасаитская секта, которую Х. Грессман (H. Gressmann // *ZAWK 1925. S. 30; Klíma, a. a. O., S. 279*) пытался некоторым образом «пристроить» к мандеям, сегодня, в свете современной науки, оказывается боковой ветвью мандейского назарейства, и не более того, что является следствием религиозного раскола, о котором мы уже говорили выше. То же самое можно предположить и в отношении *baptistēs* (Mani *Kephalaia* 44.25) и *kathariori* (idem 44.27), фигурирующих в коптских манихейских источниках. Последних А. Адам отождествляет с *mānaqqādē*, а первых — с доманихейскими мандеями, см. А. Адам. *Die Psalmen des Thomas, S. 76 ff.; Klíma, a. a. O.* Но Puech (*Le manichéisme*, p. 40 ff.; Klíma, a. a. O.) между ними не проводит никакого различия. Если уже в то время в «семи областях Вавилонии» существовало несколько ветвей мандейского назареизма, см. выше, то в Майшāне речь могла идти только о той секте, которая сохранилась и поныне и носит название «мандеи». Другой там никогда и не было, а мессенский мандеизм не мог развиваться ни из чего другого, кроме мандейства. И Мāни вырос вовсе не «в некоей общине, учение которой стояло близко к мандейству» (Клима, ук. соч.), но именно в такой общине, которая была самой что ни

на есть мандейской. Предположение Климы о том, что месенский мандеизм развился на основе другой, хотя и близкой религиозной доктрины, абсолютно неприемлемо. Если по совокупности всех данных получается так, что мандеи обосновались в Ху́зистане уже в середине второго века н. э., что особенно четко подтверждается самим фактом наличия элюмейских надписей, см. выше, то в Месене мандеи должны были появиться и того раньше. Во времена Мāни можно говорить уже об очень хорошо обосновавшейся и четко организованной мандейской общине, которая постоянно совершала обряд крещения, чем и запомнилась арабским писателям. Этот обряд настолько поразил их, что они прозвали людей, совершавших его, «*al-muḡtasilah*» — «омывающимися». Что же касается основных положений мандейского вероучения, то с третьего века н. э. по начало исламизации в нем едва ли что-то менялось существенным образом, как, впрочем, с начала исламских времен и по сей день. Уже с первого взгляда на быт, культуру, обряды и литературу мандеев становится ясно, что в их лице мы имеем дело с невероятно консервативной общиной, вероучение которой изо дня в день, из века в век практически оставалось одним и тем же. А то, что в дни Мāни количество произведений мандейской литературы было меньшим, чем впоследствии, ясно без всяких на то особых доказательств. Да и влияние со стороны вавилонян, тем более парфян, не обогатило догматику мандейского вероучения. И дело в том, что священное наследие, принесенное с восточного берега реки Иордан, древнейшие песнопения и основы мандейской космогонии и теогонии очень сильно укоренились в религиозном сознании членов мандейской общины. И этого для Мāни было достаточно, чтобы выстроить свою собственную систему. Только в таком смысле следует понимать зависимость манихейских песнопений Фомы от мандейских гимнов, продемонстрированную Sāve-Söderbergh в ук. соч., II, с. 538 и сл., прекрасный и убедительный пример из которого приводит и Клима в ук. соч., с. 280, верх, который, увы, не понял должным образом характера этой зависимости и, соответственно, сделал неправильные выводы.

Исходя из своих собственных предположений, Клима пытается

вчера обрисовать истоки мандейской религии. Но неверные предпосылки приводят к тому, что картина, нарисованная им, получается искаженной и пестрит устарелыми предположениями. Такая картина может внушить только ложное впечатление. И то, что она не могла быть иной у данного автора, понятно само собой. Что можно ожидать после заявления типа: «только позже некоторые адепты крестителей образовали мандейскую религиозную общину». Хотелось бы все-таки узнать: почему «только позже», какая такая «секта крестителей» и, в особенности, что за «некоторые»? Как это «некоторые адепты крестителей» сумели-таки прийти к здоровой идее создать религиозную общину, которая, согласно непредвзятым выводам из объективных исследований по манихейской религии, вышедших сравнительно недавно, является старше, чем само манихейство? Наконец, мандейство вовсе не является некоей мозаикой из крестительских сект уже в силу того, что некоторые секты крестителей могут рассматриваться как боковые ответвления от мандейства, а не наоборот. Мандейство не есть результат слияния таких сект. Мандейский обряд крещения был в целости и сохранности перенесен с места своего возникновения в Вавилонию. До прихода назареев там не было никакого обряда крещения или секты крестителей. К. Рудольф в ук. соч., II, с. 358 и сл. надежно установил на основе подробнейшего анализа ассирио-вавилонского водного культа, что «о каком-нибудь серьезном сходстве между вавилонскими водными ритуалами и мандейским обрядом крещения вообще не может быть и речи» (ук. соч., с. 361). И несмотря на то, что он все-таки допускает определенные моменты сходства в конечном назначении тех и других ритуалов, даже «целебное» и «целительное» действие водных процедур, он все же выражает твердую уверенность в том, что мандейская культовая практика не является «прямым продолжением старовавилонского водного культа» (там же, с. 362). Приняв все это во внимание, было бы интересно узнать, как бы ответил Клима на такой вопрос: как смогли некоторые секты крестителей сбиться в общину, характерную для более древних назареев-мандеев?

Далее Клима цитирует устарелые мнения Адама и Буркитта. Согласно первому, объединение сект состоялось в четвертом или в

пятом веке н. э. Но поскольку уже во второй половине третьего века н. э. в Тйбе существовала вполне развитая и высокоорганизованная мандейская община, представления Адама иначе, как анахронизмом, назвать нельзя.

Согласно Буркитту (Burkitt. Church and Gnosis, p. 102), название секты, сохранившейся у бар Кони (Конай), следует читать не как *kantāyē*, а как *kəpātāyē* — «товарищи». Исходя из этого, Клима приходит к заключению, что в соответствии с этим и другое название секты у того же самого автора, пишущееся как *dūstāyē*, означает «друзья, товарищи» и этимологизируется из персидского *dūstān* с тем же значением. В этой связи он заявляет: «касаясь предыстории мандеев, речь здесь может идти о некоей секте, название которой имело персидское происхождение». Созвучие названия секты, встречающегося у бар Кони, с персидским *dūstān* настолько соблазнительно, что я и сам подумывал о том, уж не персидское ли это слово, а если так, то каким именно образом оно легло в основу названия данной секты. И только неимоверным усилием воли удержался я от этого искушения, подумав в последний момент: ведь не всякое созвучие можно расценивать как намек на этимологию. А если так, то более полного созвучия, чем то, что явно наличествует между названием *mardmania* (Gj 288, 11), которое мандеи дали манихеям в пылу полемики с ними, и персидским *mardumān* — «люди», вообще едва ли можно себе представить, на что, между прочим, указал еще сам Андрей Лидзбарский (Andreas Lidzbarski. *Ginzā*. S.229, Anm. 6). И хотя, как он сам же и указал, такое название в применении к манихеям не прослеживается, оно все же внедрилось и в его собственное подсознание, а потому легкоугадываемое *d-mar mania* — «(приверженцы) господина Мāни» осталось им незамеченным. И даже имя *magmania* (там же, стк. 17) — «Господин Мāни», стоящее буквально парой строками ниже, и то не направило его по истинному пути. Это при всем том, что в чем не откажешь Лидзбарскому, так это в его проницательности!

Данный пример поучителен сразу в двух отношениях. Во-первых, этимологию ни в коем случае нельзя строить на простом созвучии без абсолютной уверенности, причем доказанной, во внутренней взаимосвязи привлекаемых для сравнения лексем. В противном слу-

чае сопоставление может сбить с толку не только дилетанта, но и такого «зубра» от науки, каким несомненно был Андрей Лидзбарский — он тоже попался на удочку созвучий и игры смыслов. Во-вторых, данный пример учит нас тому, что название секты может даваться по имени ее основателя, а такие популярные словечки, как «люди, друзья, товарищи, собратья» и другие в том же духе не годятся для обозначения названий сект, тем более если они заимствованы из чужого языка. Действительно, были и есть религиозные общины, именующие себя подобным образом, но, во-первых, называют они себя так словами из родного, а не из чужого языка, а во-вторых, такое наименование ничего не говорит исследователю о сути религиозной доктрины данной секты, если к названию отсутствует какое-либо дальнейшее определение.

Ну а поскольку в истории церкви имя «Досифей» (*Dositheos*) попадает дважды, то почему бы от этого имени не произвести и термин *dōs(i)lāyē* — «досифеяне»? Правда, и такую возможность Клима учел тоже. И даже проанализировал ее. Жаль только, что выводы у него получились невразумительные. Поскольку первый Досифей оказался самаритянином, Клима просто не поверил, что он, как представитель народа, враждебного иудеям, мог основать секту, тоже враждебную иудейству. Вместо этого свой выбор он останавливает на втором Досифее, или Досифее Младшем, что родом из Киликии. Этот Досифей был, вероятно, вождем энкратитов в Исаврии и граничащих с нею областях. Известен он тем, что около 350 года н. э. написал восемь книг, суть которых направлена против брачной жизни и вообще против какого бы то ни было земного блаженства. Совершенно очевидно, что желание приписать Досифею Младшему основание мандейской секты представляет собой не просто анахронизм, но самое настоящее извращение элементарных исторических фактов. Мандеи предали проклятию аскетизм. Семейная жизнь и воспроизведение потомства — это для них императив Великой Жизни. Материальное тело и земной мир они, правда, рассматривали как ловушку для души, пришедшей из Места Жизни. Семь (планет) загоняли душу в телесную оболочку. Но на практике эта ловушка не представлялась ими как нечто тягостное или гнетущее. Вот образец

типично мандейского воззрения в изложении Досифея Младшего: «Путем полового сношения мир получил свое начало, путем воздержания он получит свой конец» (ср. W. Schultz. *Dokumente der Gnosis*. S. LX; Klíma, a. a. O.). Ну а как вы думаете, могло ли такое заявление прозвучать в устах основателя мандейской религиозной общины? Черты аскетизма в мандейской этике являются своеобразной реакцией на непоследовательность внутри самого мандейства. Тот факт, что многие ересиархи именовались «Досифеями», вовсе не является основанием для того, чтобы и в названии *dū/ōs(i)tāyē* не усматривать имя некоего основателя секты, которого звали «Досифей». Такое название можно беспрепятственно возвести к имени ересиарха, известного как иудеям, так и христианам, ср. Рудольф, ук. соч., I, с. 33, прим. 6, и вовсе не обязательно возводить его к персидскому слову *dūstān*, соблазняясь внешним созвучием. И, конечно же, речь может идти только о самаритянском Досифее. И то, что Е. С. Дровер (E. S. Drower. *The Secret Adam*, p. 91, 100) и Рудольф (ук. соч., I, с. 33, особенно с. 75 и прим. 4, см. также регистр слов) ссылаются при этом на самаритянского Досифея, ученика легендарного Иоанна Крестителя, в любом случае звучит несравнимо убедительней, чем рассуждения Климы о киликийском Досифее, апостоле аскетизма. Сравните с этим мнение Штауффера (Stauffer // ZNW 46/1955, с. 13 и сл.), процитированное К. Рудольфом, о том, что «предание об Иоанне Крестителе перетерпело в самаритянском посреднике некоторую метаморфозу, прежде чем оно достигло мандеев... Из проповедника покаяния и аскетизма, которого изображают Иосиф и Новый завет, в самаритянском гносисе пророк превратился в жизнелюба и противника «аскета» Иисуса, и именно в таком качестве он встречается нам потом в мандейских писаниях».

Следующий вопрос касается родного языка Мāни. То, что он был арамейским, вроде не вызывает сомнения (Розенталь, ук. соч., с. 208), как и то, что Мāни вовсе не писал на чисто эдесском сирийском диалекте (там же, с. 210, внизу). Поскольку же он вырос в мандейской среде, его родным языком мог быть только мандейский (диалект или даже говор в составе арамейского языка), и ни-

какой другой. Только владея этим языком, он мог постигать основы мандейского вероучения, которые затем столь активно и всесторонне использовал для обоснования собственной религиозной системы. Рудименты мандейских мифов могли попасть к нему, вероятно, самыми различными путями, как, например, они дошли до Феодора бар Кони (Конай) лет пятьсот спустя. Но к чему, собственно, Мāни нужно было выискивать мандейские мифологические сюжеты какими-то окольными путями, когда молодой Мāни сам был членом мандейской секты, жил в мандейской среде и имел свободный доступ к мандейским религиозным текстам? Его учение со всей убедительностью подтверждает, что и данный миф дошел до него отнюдь не из вторых рук или в каких-то сомнительных фрагментах, но в абсолютно цельном и неискаженном виде, а это могло быть возможно только в том случае, если сам Мāни ознакомился с ним на языке оригинала, то есть на мандейском. Согласно хорошо известному правилу «Несть пророка в своем отечестве» (Матф. 13:57: «Иисус же сказал им: не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем», ср. Марк 6:11: «И если кто не примет вас и не будет слушать вас, то выходя оттуда, оттрясите прах от ног ваших, во свидетельство на них», и Иоанн 4:44: «Ибо Сам Иисус свидетельствовал, что пророк не имеет чести в своем отечестве»), Мāни не мог пользоваться своим родным языком в своих проповедях. Среди мандеев вести миссионерскую деятельность было бесполезно, по крайней мере, таким образом. Для своих целей Мāни должен был выбрать такой диалект, который мог бы максимально скрыть его собственную родную речь. По поводу двух имен высших мандейских сущностей (суетей, существ), сохранившихся у бар Кони и по своему облику никак не являющихся типично сирийскими, а именно: *šṛt zīwā* (Pognon 128,3) и *bān rabbā* (128,1 f.; ср. примечания Буркитта к первому имени, а также примечания Полоцкого к обоим у Розенталя в ук. соч. на с. 209 и сл.), следует заметить, что лучше всего они объясняются именно из мандейского. Первое имя сам Поньон (с. 187, прим. 3) абсолютно корректно возвел к мандейскому корню *ṣṛt*. Не распознал он лишь самую производную форму *ṣaula* из-за ее вторичных фонетических преобразований (см. Drower-

Macuch, op. cit., S. 386 (*ṣauta 1*)). Но все-таки он пришел к правильному выводу о том, что перед нами мандейская производная форма в статус абсолютус (то есть в независимом состоянии). Вышеуказанная форма означает не только «орнамент, украшение», но и «сияние, свечение; великолепиие, блеск» и в этом смысле лучше всего подходит к *ziia*. Сопряженная или предыменная, она же — конструктивная, форма этого слова звучит как *ṣauat*, а ее графическим вариантом может быть и *ṣiuat*. Поскольку в восточносирийском спирализированный *ṣ* произносится как *w* (а с предшествующим *a* может даже стягиваться в *ō*, ср. *napšeh*, так пишется, а произносится как *pōšī*), то от несторианского автора вполне можно было ожидать передачу мандейского слова *ṣauat* как *ṣapat*. Поскольку такое объяснение вполне правдоподобно, то едва ли стоит следовать Буркитту и Полоцкому в попытках истолкования этого слова как айсорского или сирийского причастия. И предложенный нам перевод «*splenditenens*» («великолепствующий») не должен сбивать нас с толку, ибо и перевод того же самого слова как «*splendor lucis*» («сияющий великолепием») если не лучше, то и не хуже.

В форме *bān rabbā* Розенталь (ук. соч., с. 210 М) правильно пытается усмотреть мандейское имя *bana* «творец, создатель». Но ему помешало лишь то, что в этом виде мандейская форма отражает статус эмфатикус (имя с постпозитивным определенным артиклем), тогда как абсолютная форма должна была бы иметь вид *bān*. Следует, однако, заметить, что и форма *ban*, по крайней мере, один раз выступает в функции статус конструктус, а именно в выражении *lban šumia uarqa* в DC 22 на с. 267, что переводится как «для творца неба и земли». Так почему же манихейское выражение *bān rabbā* не может быть тождественно ему? Или каким-то неожиданным образом в имени высшего существа (сути, сущности) должен быть непременно использован статус эмфатикус? Ну а как тогда интерпретировать имена вроде *zan uhazazban* (Gj 181.17; 182.9; 208.14 etc.) и тому подобное? К тому же Мāни наверняка черпал свой лексикон в гораздо большей степени из живого языка, нежели из книжной премудрости, очень трудной для восприятия широкой аудитории. А в живом языке — и об этом я могу судить лично из

собственного опыта общения с мандеями — статус абсолютус используется гораздо чаще, чем в письменном.

Можно считать установленным и тот факт, что Мāни пользовался языком, близким к эдесскому сирийскому, а не каким-либо местным разговорным арамейским диалектом. Он был достаточно прозорлив, чтобы на письме пользоваться языком, имеющим широкое хождение на Ближнем Востоке. Последнее обстоятельство объясняется очень просто: в противоположность мандеям, которые стремились лишь к тому, чтобы во что бы то ни стало сохранить свое «нажитое добро», и только, Мāни ставил своей целью любыми средствами и способами распространить свое учение по всему тогдашнему миру.

Зависимость от мандейского вероучения проявляется не только в проповедях самого Мāни, но и его учеников. Мандейская «закваска» в манихействе была настолько сильна, что ее невозможно было скрыть, пользуясь даже чужим языком. Ну а как же в противном случае можно было бы сделать обратный перевод манихейских стихотворных текстов из Турфана (ML, KS. XIII), причем выполнить его так, что не только сохранены все детали текста, но даже сам поэтический размер соблюден? Именно это ведь и сделал Лидзбарский! И тем самым показал, что манихейские тексты просто переложены с мандейского оригинала, в котором и был задан тот самый стихотворный размер. Абсолютно то же самое можно сказать и о коптских манихейских псалмах, приписываемых Фоме, которые подробно исследованы Т. Сэве-Сёдерберг (ук. соч., с. 161) и удачно снабжены многочисленными мандейскими параллелями, которые в состоянии убедить даже законченного скептика в том, что мандейская поэзия лежит в основе манихейской, а не наоборот. Вышеупомянутому маститому исследователю в ходе тщательного анализа этих манихейских псалмов и сопоставления их с манихейскими песнопениями стало совершенно ясно, что дело вовсе не в том, назовем ли мы прототекст, лежавший в основе этих псалмов, «мандейским» или «протомандейским», важно, что составлен он тем, кто имел прямое отношение к мандейскому вероучению, и на мандейском языке, а затем уже был переведен. Ну а если уж вдаваться в рассуждения о предпочтительности того или иного термина, то поскольку колофон

СР 99: 2–6, относящийся к книге, которую мы сегодня именуем как «Мандейские литургии» или «Каноническая молитвенная книга мандеев», открыто повествует о том, что оригинал этой книги, который представляет собой копию, хранился в Тйбе еще за 368 лет до арабского завоевания Ирака (то есть где-то около 272 года н. э.), то достаточно ли оснований для того, чтобы вообще пользоваться термином «протомандейский» в отношении такого стихотворного сборника?

Эта старинная форма поэзии, которая представлена уже в прологе к Евангелию от Иоанна и в определенных ветхозаветных псалмах, в мандейской среде получила свое дальнейшее развитие. Манихеи же позаимствовали ее у мандеев и распространили благодаря своей миссионерской деятельности. То, что манихеи не могли заимствовать эту старинную форму поэзии ни у кого иного, доказывается как типично мандейским содержанием, так и самим способом выражения. В рамках эклектического учения Мāни мандейские элементы занимали первенствующее положение абсолютно так же, как и палестинские в более поздних мандейских сочинениях.

Мандейское влияние на манихейскую религию со всей очевидностью доказывает жизнеспособность мандеизма в конце парфянской эпохи и даже в начале эпохи Сасанидов. Факт уменьшения приходов и храмов, о котором сообщается в НГ, стк. 136, можно интерпретировать как результат религиозного гонения, которое повлекло за собой переход целых мандейских общин в зороастрийскую веру. Такое истолкование этого сообщения было бы вполне естественно. С другой стороны, могли иметь место и перемещения мандеев в сасанидские времена. Из опасных мест преследуемые мандеи могли уйти в те места, где уже существовали другие мандейские общины, и влиться в них, тем самым еще более усилив последние. Конечно же, речь идет в первую очередь о южноавиловских общинах. Впрочем, к тому времени мандеи уже привыкли странствовать. Даже в начале двадцатого века наблюдалось вполне аналогичное явление. Так, известная мандейская община покинула Шўштар, где сегодня не сыскать ни одного мандея, и переселилась в Мухаммару (современный Хуррамшахр, Хорремшехр или Хорреишахр).

МАНДЕИ В РАННЕИСЛАМСКИЕ ВРЕМЕНА

Сильнейший удар был нанесен мандейству арабским завоеванием, после которого, по данным НГ, стк. 139, уцелело всего лишь «60 хоругвей». С этих пор ненависть иудеев к мандеям как бы нашла сильнейшую поддержку и со стороны мусульман. Мандеи последним ответили полной взаимностью, что нашло свое отражение в стереотипной фразе, заключающейся в любом колофоне сразу же после датировки произведения в арабском летосчислении: *bšidta d-qabiliun arbaia arab alma ʕaiuihun ubaʕlḥ manda d-ḥiia lruḡzaihun mn kana rba d-nišmata* — «В год ... летосчисления арабского — пусть пройдет мир над ними (= арабами) и удалит Мандā д-Хийя гнев их (= арабов) от племени великого духовного (= мандеев)». Точно так же как слово «иудеи» (*iahuʕaiia*) возводилось мандеями к корням НҒА—УНҒ (см. выше), так и слово «арабы» (*arbaia*) ассоциировалось ими с корнем ARB — «переходить, преходить, гибнуть, исчезать, пропадать». Обозначение основоположника исламской религии как «арабского палача», а его отца — как *bizbaʕ sahra* (Gj 29.21; Johannesbuch 199.13) — «демон Бизбат», а в магических текстах даже и как *abuhun d-sahria*, дословно «отец их, то есть демонов», — все это свидетельствует о дикой ненависти мандеев к исламу, который нанес им последний (и сокрушающий — А. Ч.) удар. Арабская *ḥātimi l-anbiyā'i* — «печать пророков» для мандеев является чем-то куда более худшим, чем все ложные пророки вместе взятые, то есть тем, чему весь мир обязан за зло, творящееся в нем, ср. Gj 29, внизу.

Когда «арабский палач» обнажил свой меч и предал ему сирийский город Дамаск вплоть до *bit dubar* или *bdīn* (в котором я усматриваю мандейское написание ʕAbdīn, точнее — *Tūr ʕAbdīn*), он лишил власти и Сасанидов (НГ, стк. 139 и сл.). В это время жил полулегендарный, полуисторический Аннōш бар Данқā, который установил «модус вивенди» для «великого народа Җизни» (там же, стк. 149) под арабским владычеством. Такое невероятно важное событие мандейской истории в нашей легенде изложено, к величайшему сожалению, столь хитроумным способом, что остается лишь догадываться о том, что именно имел в виду автор и что действительно имело место (ср. Е. С. Дровер, ук. соч., с. 15, прим. 6 и 8).

Если уж и пытаться хоть как-нибудь интерпретировать соответствующий отрывок нашей легенды, то я сделал бы это так:

В годы арабского завоевания появляется (*atia*, стк. 141, то есть «приходит») Аннōш бар Данқā. Никто толком не знает, откуда он взялся. В нашем тексте на этот счет имеются сразу две расходящиеся версии. В соответствии с одной, он пришел с Аршакидских гор, то есть Мидийского нагорья (*tura d-arsaiia*, там же), согласно другой — причем эта версия помещается сразу же под предыдущей, без какого-либо перерыва или отступления и даже без союза «и»! — из города Багдада, где каким-то чудом сохранился «царь» (*malkia*, стк. 142, формально — «цари», но понимать следует, видимо, как форму единственного числа, то есть на новомандейский манер) из давно уже не царствующего потомства Артабана. Этого мифического царя звали *Behnoš* (*bihnuš*). В обоих случаях рассказ опирается на мандейскую традицию, которая при любом «удобном» случае прославляет династию Аршакидов. Но мы должны с пониманием относиться к историческим чувствам мандеев и простить за это составителя данного текста. Далее наш герой явился к самому ненавистному для мандеев человеку — Мухаммаду бар Абдулла, когда тому исполнилось уже 800 лет (именно так! Стк. 143). После такого сообщения (лучше бы сказать — от такого сообщения) составитель нашей легенды теряет нить повествования и даже путает нашего героя с одноименным Утрой (= ангелом), который наставляет «арабского палача» в том же духе, в каком он до этого наставлял Аннōша бар Данқā. В строке 150 и следующих нить повествования обрывается вновь: *haizak apriš uamar anuš br danqa d-lašbaqtih lbrh d-šhaṭ arabaia d-haṭa bkana d-nišmata bhaila d-malka gama d-nhura* — «затем выступил и сказал Аннōш бар Данқā: «силой Высшего Царя Света палачу арабскому я не позволил племя душевное предать тени», более дословно: «не позволяя я тенью палача арабского погубить племя душевное силой царя высшего света».

Ключ к разгадке этого сказочного сообщения был предложен Е. С. Дровер, которая по этому поводу высказала такое мнение: «Этот эпизод намекает на то, что Аннōш-Утра вдохновил своего тезку Аннōша бар Данқā на то, чтобы убедить мусульман в том, что мандеи

тоже являются «людьми писания», и велел, чтобы тот продемонстрировал им Великую Гинзу или какое-нибудь другое мандейское священное писание, дабы мусульмане воочию убедились в том, что мандеи вовсе никакие не язычники» (Е. S. Drower. *The Haran Gawaita*, р. 16, п. 2). В те времена Гинза была, естественно, не такой, как в наши дни. Но при всем том уже существовали богослужебные (литургические) тексты и значительная часть Левой Гинзы, а возможно, и большая часть Правой Гинзы. Всего этого было уже вполне достаточно для того, чтобы мандеи могли претендовать на «звание» членов «семьи писания», ибо, в отличие от тогдашних мусульман, у мандеев свое писание действительно было. И вот тогда мандеев пощадили и не принудили перейти в ислам.

То, что этот Аннōш бар Данқā является отнюдь не мифической фигурой, а старшим современником вышеупомянутого переписчика Рāмовй, жил в раннеисламские времена и действительно сделал нечто в высшей степени важное для своего народа, вытекает из такого свидетельства нашего копииста: *ktabta lhazin diuan bʿib mata bšnia d-paraq auiš br danqa briš amin bšnia d-qabiliun arbaia* (СР 99.6 и сл.) — «Я написал этот Диван в Тибе граде (= Тибгороде) в годы (в год?), когда пришел Аннōш бар Данқā с главами общин, в годы (в год?) летосчисления арабского» (по форме — «в годы», но, может быть, понимать следует как «в год» на позднемандейский манер?). Ну а то, что Рāмовй не стал уточнять, в каком именно году все это имело место, объясняется, скорее всего, двумя причинами. Во-первых, это происходило в самом начале установления исламского владычества, может быть, буквально в первые год-два, так что мандеи просто еще не успели переориентироваться на новый отсчет времени. Во-вторых, выступление Аннōша бар Данқā в защиту интересов своего «великого народа Жизни» настолько врезалось в память современников, что просто не было никакой нужды датировать это событие по какому-нибудь календарю, дабы увековечить память о нем не только для современников, но и для потомков. Вообще-то, датировки по событиям — дело обычное. Точно так же как для граждан Римской Республики достаточно было того, что события датировались по годам правления того или иного консула, а еванге-

листу Луке (2.1) достаточно было упомянуть повеление императора Августа о начале всеобщей переписи населения, чтобы датировать по нему рождение Христа, так и Рāмовī вполне хватило упоминания о выдающемся поступке Аннōша бар Данқā, о котором помнили и могли рассказывать и столетия спустя, хотя бы и в легендарной манере.

Исторический облик этого персонажа, важнейшего для мандейской истории, я могу представить себе следующим образом, основываясь, по крайней мере, на двух источниках. Так, речь, вероятно, идет о самом старшем мандейском предводителе (*riš ama*) тогдашнего времени. В соответствии с нашей легендой (НГ), которая буквально по любому поводу старалась опереться на аршакидские времена и потому, с одной стороны, упоминает «Аршакидское нагорье», а с другой — некоего аршакидского царя в Багдаде, что само по себе должно рассматриваться как анахронизм, не соответствовавший историческим реалиям того времени, можно все-таки предположить, что Аннōш бар Данқā руководил общиной, которая располагалась в Багдаде. Основанием для такого предположения является то, что, во-первых, этот город упоминается в связи с деятельностью самого Аннōша бар Данқā, а во-вторых, потому, что данный город упомянут как стольный, где якобы правил *Behnoš*, «царь», а точнее — «наследный принц» из династии самого царя Артабана. Но это сообщение, если не читать его между строк, относится, конечно, к области мифотворчества, и его можно смело игнорировать как не отражающее реальное положение дел. Зато можно допустить, что в конце сасанидской эпохи в этом городе жил некий человек по имени *Behnoš* (*Behnūš**), который мог возводить свой род к царю Артабану. Дело в том, что на Востоке до сих пор можно найти сколько угодно случаев, когда тот или иной человек помнит свое древнее и знатное происхождение, так что в этом нет ничего удивительного. Подобно тому как мусульманские Сейиды причисляют себя к потом-

* Мое прежнее предположение, что *bīhnuš* можно понять как частичный перевод персидского *Behzād*, где перс. *-zād* = манд. *-(a)niš*, я больше не отстаиваю, см. ZDMG 1955, с. 361. Теперь я склонен считать, что это имя «целиком» иранского происхождения, и сохранилось оно в своем исконном облике.

кам Пророка, так же и *Behnoš* ведет свое происхождение от царя Артабана (в данном случае, по-видимому, от последнего, то есть Пятото). И то, что такой человек вполне мог бы пользоваться у мандеев настолько большим почетом, что его почитали бы как своего законного царя (хотя бы и не царствующего фактически), — случай вполне реальный. Поэтому даже спустя несколько столетий составитель нашей легенды счел нужным упомянуть, что в Багдаде в то время жил подобный человек. Опять же поскольку мандеи называли Тиб «городом Ашганда» (= «Ашгандаградом»), то почему бы не назвать им и Багдад «городом *Behnūš'a*? И если мандеи из Тибса своего верховного священнослужителя могли именовать «царем», то кто бы мог возбранить багдадским мандеям величать так человека, который, по-видимому, имел основания претендовать на вышеупомянутую родословную, даже не имея формально никакой светской власти?

Таким образом, Аннōш бар Данкā происходил, по всей вероятности, из Багдада и был главой, то есть этнархом (= вождем, предводителем, руководителем) тамошних мандеев. Как только над его «племенем душ» (= *Stamm der Seelen* = *kana d-nišmata*) нависла смертельная опасность вследствие исламской экспансии, он собрал вокруг себя всех остальных этнархов Багдада (то есть всей Месопотамии) и согласовал с ними программу своего визита к верховным арабским властям. Целью этой встречи на высшем уровне было объяснить новым хозяевам основы назарейско-мандейской веры и продемонстрировать им свои священные книги, прежде всего — древнейшие литургические тексты, дабы мандеи могли быть причислены к «Семье Писания» и пользовались бы подобающими им правами. Благодаря своей хорошо продуманной позиции мандеи сумели защитить свою веру вопреки оказывавшемуся на них давлению, и несмотря на все невзгоды, выпавшие на их долю из-за смены верховной власти в стране, и, соответственно, господствующей религиозной доктрины, выжили как религиозное движение и народ. Всего этого было более чем достаточно для Рāмовй, чтобы вполне определенно датировать время окончания своего труда по переписыванию мандейских литургий.

Деятельность назареев, связанная как с написанием новых про-

изведений, так и с переписыванием старых, продолжалась и в исламские времена. Старые доисламские копии рано или поздно, но в конце концов приходили в негодность. Они быстро истрепывались, а сама форма свитка при ежедневном употреблении во время богослужения просто не могла выдержать такой нагрузки сколько-нибудь долго. Каким бы прочным ни был писчий материал, при таком интенсивном использовании больше четырехсот лет он продержаться все равно не мог никак. Имена первых переписчиков исламской эпохи известны только по упоминаниям в самых этих копиях, больше мы ничего сказать о них не можем.

Если судить по большинству колофонов литургических текстов (ML 231.7, ср. CP 199.6 и сл., 212.22), то возникает впечатление, что копия Ашганда с копии Зāзаи прямо попала в руки Рāмовй и что других «посредников» из числа переписчиков не было. В колофонах повествуется об этом так: «Рāмовй переписал ее (= книгу) с Ашганда, а Ашганда — с Зāзаи из Гавазтā; Зāзай же переписал ее с листа Первой Жизни». Нижние строки колофона CP 98 сообщают нам, однако, что между Рāмовй и Ашгандой были и другие копиисты-посредники: Рāмовй, сын Эққаймат и Яхья, переписал эту книгу с экземпляра Дивана Сāм'а, сына Аннōш-Яхья, а тот — с экземпляра Бэхрām'а, сына Брйқ-Алāха. После этого в списке переписчиков стоит, по-видимому, лакуна, ибо последующего копииста звали Аннōш-Алāха. Возможно и то, что он переписывал этот Диван для человека по имени *Bachram br Brīk-Alāha*, а сама копия стала именоваться не по тому, кто ее переписывал, а по тому, для кого она была переписана. Это могло бы быть отмечено в колофоне, как это сделано в ряде подобных случаев. Аннōш-Алāха переписал с экземпляра Собрания Эққайм'а, сына Шāрат. Эққайм — с Қайōма сына Брйқ-Алāха, и только Қайōма переписал с Ашганды. Между Рāмовй и Ашгандой стояли четыре, а то и пять переписчиков. Исходя из списка данного экземпляра, можно предположить, что в колофонах других экземпляров, где имена Рāмовй и Ашганды стоят рядом, имена других копиистов просто выпущены. Таким образом, нам остается довольствоваться предположением, что копия Рāмовй дословно совпадает с таковой Ашганды, а потому все

прочие имена оказались как бы излишними и, стало быть, ненужными. Другая возможность, а именно — что ряд разделов этой богослужбной книги попал в руки Рāмовī в копии самого Ашганды, а какая-то часть — только пройдя через четвертые или пятые руки, — представляется менее вероятной.

Хотя еще в доисламские времена мандеи усердно трудились над изготовлением копий тогдашних священных книг, после арабского завоевания их оказалось не так уж много из-за того, что мало внимания уделялось их распространению. Иметь собрание мандейских книг значило то же, что обладать сокровищем. Именно так и переводится слово «гинзā», ср. СР 199, 5. Копия Рāмовī сохранилась в домашней библиотеке *Naūna*, дочери *Yahyā*, и *Bayān'a*, сына *Zākyā*, в Тйбе. Из СР 199.4; 212.18 мы узнаем, что Хаёна была матерью Байна. Это объясняет, почему (кроме СР 212.18) ее имя идет первым. К тому времени, когда ее экземпляр послужил оригиналом для следующей копии, упоминаемой в колофонах, ее супруг, отец Байна, *Закьйā*, по-видимому, уже умер. Титул *gbaian* — «наш владыка», который присвоен в СР 98.27 *Bayān br Zākyā*, свидетельствует о том, что он был очень видным представителем назарейства. Он сам и его тезка *Bayān* (*-Hībēl*), сын *Bṛīk-Yāwar*, сделали копию с этой копии (СР 98.27 и сл.). И только последний из них потрудился распространить ее текст среди назареев (ML 60.4; 121.3 и сл.; СР 98.29 и сл.). После *Зāзай* из Гавазтā, Ашганды и Рāмовī, которым мы обязаны сохранением этих древних памятников назарейской литературы, *Bayān-Hībēl bar Bṛīk-Yāwar* был именно тем, кто распространил их среди мандеев. Подобно апостолу, он ходил от одного места к другому и таким образом посетил множество верующих. Он распространял среди них свои ортодоксальные писания, сравнивал их с теми, что находил у них, но нигде не обнаруживал более достоверных мистерий, чем те, коими он обладал сам, и распространял их (ср. СР 99.9 и сл.). Байн *Хйбель* по этому поводу бросает такое замечание: (*u*)*hua alma furašlam mdinta d-iahuṭaiia kd hazin razaihun* (ML 121.7 и сл.), что можно понять и так: «(и) были вплоть до Иерусалима, града иудеев, подобные им мистерии», то есть «мистерии, подобные им, существовали (теперь)

вплоть до Иерусалима, града иудейского». Эта замечточка осталась непереуведенной Лидзбарским. Вместо этого он отмечает: «здесь стоит кака-то не вполне понятная мне замечточка, в которой упоминается Урашлям (Иерусалим), град иудейский» (ML, 121, прим. 1). К. Рудольф тоже гадал, чему бы она была посвящена, и додумался до того, что Иерусалим фигурирует здесь просто как символ иудаизма, само же место не имеет никакого смысла. В отличие от *Bayān-Hībēl*, который понимал, и притом прекрасно, что мистерии, подобные тем, что содержались в литургиях его копии, достигли стен иудейского града Иерусалима. Тожественность вавилонско-назарейских таинств и палестинских теперь гарантировалась благодаря распространению копий литургических текстов, освященных такими именами, как Рāмовй, Ашганда и Зāзай из Гавазтā, ибо именно их имена свидетельствовали о том, что все это восходит к «листу Первой Жизни». То, что этот «лист» был занесен именно из Палестины, установить, конечно, было нельзя. Но то, что его содержание, вплоть до более поздних поправок, было по своему происхождению палестинским, демонстрировалось самими богослужебными текстами.

То, что «Гинзā» = «Сокровище», точнее, «Бит Гинзā» = «Дом Сокровищ», имевшийся в распоряжении у Хаюны и Баяна, состоял не только из литургий, но и из других религиозных текстов, совершенно очевидно. Ясно и то, что такие «сокровища» имелись и в других мандейских семьях. Итак, слово «гинзā» означает здесь собрание книг. Сочетание «Гинзā Раббā» хотя и не существовало в те времена, но многие из ее трактатов — названия которых были известны уже Феодору бар Кони (Pognon, ук. соч., с. 155, внизу) — возникли задолго до этого. Но и они первоначально хранились в виде свитков и только позже приобрели форму книги. Баян-Хйбел пишет: *uasgit bligrai alma lnaṣurāiia uqarbit diunan napṣata mn duk duk* (CP 99.9 и сл.) — «Я пошел пешком к назарейам и сблизился со многими диванами в различных местах (Ich ... näherte mich vielen Dīwānen an verschiedenen Orten)», а не «таскал много диванов с места на место (took many dīwāns from place to place)», как переводит леди Дровер (CP, перевод 71, внизу). Основа «паэль» от корня QRB обычно означает «приближаться, сблизаться», что дает впол-

не приемлемый смысл в данном случае. То, что Байн-Хйбелъ одновременно был занят распространением ортодоксальной версии среди назареев, становится понятно двумя строками ниже. Если бы среди тех многих диванов, которые упоминаются им и к которым он «приближался», нашлись бы, с его точки зрения, «правовверные», то он не был бы вынужден распространять свои собственные версии среди назареев. Существование многих копий литургических собраний или сборников в середине VII в. н. э. удостоверяется именно этим сообщением. Эти версии восходили не к оригиналу Зāзаи, а были, вероятно, записаны «на слух», или «по памяти» со служб в различных мандейских общинах, либо с каких-то иных копий. После канонизаторской деятельности Байн-Хйбеля эти версии вышли из употребления.

Огромное значение литургических текстов, теснейшим образом связанных с самим отправлением культа, стало причиной тому, что они раньше других религиозных сочинений вошли в каноническое собрание. В его основу были положены копии Зāзаи из Гавазтā, переписанные Байн-Хйбелем и распространенные им среди мандеев. Материал легенд и преданий, представленный в других книгах и трактатах, мог еще долгое время дожидаться своей канонизации. Количественное увеличение такого материала вовсе не рассматривалось как нечто опасное. Но отправление культа без четкого канона было делом рискованным. По своей природе культ консервативен, легенды же не могут вызвать нежелательной реакции из-за того, что количество их растет, а распространение не контролируется. Если литургические тексты оформились окончательно уже во второй половине третьего века и примерно в таком виде дошли до нашего времени, то редакция всей Гинзы была произведена на 400 лет позже. И датировать ее можно довольно точно лишь после завершения редакции восемнадцатой книги «правой части», содержащей апокалиптическое повествование о длительности правления арабских царей, где указан 71-й год их правления (см. Розенталь, ук. соч., с. 252, прим. 5). Если дату считать реальной, то получается, что эта важнейшая работа была проведена еще при жизни Байн-Хйбеля, либо вскоре после его кончины. Именно тогда-то и закончилась деятель-

ность по канонизации всего этого собрания, дивана или «сокровища». При этом не исключено, что именно тогда разрозненные прежде сочинения были сведены в единый сборник. Произошло это впервые, и сборник принял форму книги. Собрание, каковым оказалась Гинза, уже невозможно было хранить в прежнем виде, то есть в форме свитка. Это очевидно, если, во-первых, учесть общий объем произведений, вошедших в это собрание, а во-вторых, что Гинза распадалась на две вертикальные половины — правую и левую. Чтобы пользоваться ею именно в таком составе и виде, ее было просто необходимо переоформить из свитка в книгу. Поскольку страницы (*kurasa*) оказались удобней, то соответствующим образом были переписаны и литургии. И с тех пор литургический текст уже не писался на свитке, и за ним окончательно закрепилось новое книжное оформление. Такую же форму приняли сочинения, которые прошли редакцию еще позже, а именно — Книга Иоанна (*Johannesbuch* = *drašia d-iahia/drašia d-malkia*) и еще более поздняя книга Зодиака (*Zodiakbuch* = *aspar maluašia*). Тем не менее многие старые, но менее употребительные сочинения сохранили свою прежнюю форму свитка, унаследованную еще с доисламских времен. Это относится к самому длинному мандейскому свитку, озаглавленному как *alp trišar šuialia* «Тысяча двенадцать вопросов».

Но форма свитка оказалась предпочтительной и для ряда поздних сочинений, составленных уже в исламские времена либо прошедших окончательную редакцию в этот период. Это довольно позднее сочинение, колофоны которых не содержат списки переписчиков, уходящие своими корнями в раннеисламские, тем более в доисламские времена, ср. *šarḥ d-lāga d-šišlām rbā, Dīwān Harān gawaitā* и другие.

Уже в доисламские и раннеисламские времена иерархическая система организации мандейской церкви достигла своего полного развития. Высшие ступени иерархии были в те времена представлены большим разнообразием чинов и должностей. Сегодня же многие из них остаются свободными (из-за массового оттока из мандейской веры) либо вообще постоянно незанятыми из-за того, что фактически упразднены, — например, такая должность, как *ḡš*

атта — «этнарх, глава мандейской общины». В этом смысле позднейшие времена обрекли мандейство на деградацию, перекрыв пути к дальнейшему развитию этого религиозного течения.

Но до тех пор, пока существовала высокоразвитая иерархическая структура, было и много ученых, занимавшихся переписыванием, сочинением и распространением мандейской литературы. Поэтому-то большая часть мандейских произведений написана в доисламские времена. Ухудшившиеся условия жизни и деградация мандейской учености привели к тому, что какие-либо новые дополнения в сокровищницу мандейской литературы стали просто нежелательны. Окончательную редакцию Гинзы во второй половине седьмого века н. э. следует, скорее всего, воспринимать как конец попыток внести что-либо новое в развитие мандейской религиозной мысли. Старая точка зрения, согласно которой мандеи тем и доказали свою принадлежность к «Семье Писания», в отличие от мусульман, терпят крах уже хотя бы потому, что они были признаны таковыми уже Самим Пророком в вышеуказанных местах Корана, а это, в свою очередь, предполагает, что назарейско-мандейская письменность и литературное творчество были известны на всем тогдашнем Востоке и пользовались определенным успехом. В «Семье Писания» мандеи могли оказаться как раз в начале исламской эпохи, то есть при вышеупомянутом Аннōше бар Данкā. Так или иначе, но редакция корпуса мандейских сочинений могла иметь, по меньшей мере, две цели. С одной стороны, благодаря ей спасались от забвения многочисленные свитки, сохранявшие древние мандейские предания. С другой стороны, эту работу следует рассматривать как попытку создания канона, к чему побуждали (причины) только внутреннего характера, но отнюдь не внешнего. Таким образом, едва ли существует «определенный вывод Лидзбарского, что мандейские писания были сведены в единый корпус под натиском ислама», на что ссылается Розенталь в ук. соч., там же, прим. 4. Гинза действительно вобрала в себя большую часть мандейских сочинений. Но и при всем том целый ряд произведений оказался как бы сокрыт для широкого читателя, то есть для рядового верующего. Эти произведения в Гинзу так и не вошли, но позже были несколько расширены за счет комментариев.

Эти произведения предназначались не для мирян, а только для лиц духовного звания. Кроме того, существовали различные предания, которые тоже не вошли в Гинзу, но вошли в Книгу Иоанна, подвергнувшись редакции уже в эпоху зрелого средневековья или даже несколько позже. На позднюю дату редактирования данного сочинения намекает следующее. Во-первых, явное влияние ислама и арабского языка, чего в Гинзе нет и в помине. Во-вторых, колофон этого сочинения не содержит данных, которые указывали бы на переписывание этой книги не то что в доисламские времена, но даже и в раннеисламские. Перечисление списка упирается в *sku(ia) hiia* (283.4) или *suk hiia* (290.2), который переписал все это с некоей старой копии, кроме которой никакой иной просто не существовало. Подобным образом обрываются колофоны Книги Зодиака и нашего собрания (дивана) НС. То обстоятельство, что они возводятся не к Зāзаи из Гавазтā, а посредством него — к Первой Жизни, весьма показательно само по себе. Сочинения, которые мы вынуждены считать позднейшими, едва ли могут реально претендовать на почтительный возраст и, вероятней всего, были написаны уже в исламские времена. Авторы таких сочинений остались безымянными, а возраст прототипа определен ими как «древний», и всё.

Уже при своем возникновении мандейская община представляла собой теократическую организацию. Ее священники были «царями» (*malkia*), которые хотя и не пользовались светской властью, но авторитет их был поистине «царским». Внутренний взор мандеев был всегда устремлен в потусторонний мир, тогда как все мирское и светское имело для них второстепенное значение. Их община должна была быть закрытой для посторонних. От мира сего можно было ожидать только неприятностей и надругательства, ср. Евангелие от Иоанна 16.33: «В мире будете иметь скорбь». Пассивное отношение мандеев к мирским делам не изменилось и в наши дни.

Мандейские источники уделяют мало внимания мирской стороне жизни своих прихожан, а то, как они жили в древности, их особо не интересует. Если колофоны сообщают нам имена тех, кто прославился переписыванием священных книг и преданий, то о простых мандеях история умалчивает вовсе. И хотя поздние колофоны иногда

уделяют внимание тем или иным историческим событиям, влиявшим на судьбу мандейского движения в целом, доисламские времена мандейской истории теряются во мраке неизвестности. Но красной нитью через все предания проводится следующая идея: мандеи должны всегда жить на Иордане, то есть на проточной воде, поблизости от реки, независимо от того, как такая река именовалась в действительности немандеями, и заниматься такими видами деятельности, которые обусловлены проживанием в долине, то есть возделывать поля, ловить рыбу, строить суда, мосты и т. д. Знаменитое ремесло по изготовлению серебряных изделий появилось у них довольно поздно. В древние времена, когда принадлежность к духовному сословию была наследственной, а назареи составляли некую правящую касту, едва ли можно было представить себе назарея (= духовное лицо), занимавшегося каким-либо мирским делом. И в настоящее время многие мандеи возводят свой род к духовному сословию, но мне известен один священник из Ахвāза, работающий серебряных дел мастером в своей собственной мастерской.

Вышеуказанное положение наследного духовного сословия продолжилось до 1247 года хиджры, то есть мусульманского летосчисления, или до 1831 года по нашему календарю. И вот тут на мандеев обрушилось страшное бедствие — эпидемия холеры. Эта эпидемия свела в могилу всех ганзибаров и священников, и мандеи впервые за свою многовековую историю были вынуждены передать корону мандейского духовного сословия, или касты ученых, то есть умеющих читать и писать, простым неродовитым горожанам. С этого момента считается, что истинное назарейство (*naṣiruta*) закончило свой земной путь и на смену ему пришли выходцы из простых прихожан. К этому см. DC 35, стк. 1476 и сл. в работе E. S. Drower. *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibel-Ziwa*, перевод на с. 87 и сл.

РЕЗЮМЕ

Представленная нами картина древнейшей мандейской истории является первой в своем роде. Рисуя ее, я в значительной степени опирался на представления Лидзбарского. Я никогда не перестану изумляться тому, насколько точно соответствует вырисовывающаяся

здесь картина той, которую представлял себе Лидзбарский, хотя, в отличие от пишущего эти строки, он не располагал многим из того, что стало достоянием науки уже после его кончины. Конечно, теперь можно спокойно отклонить целый ряд лингвистических аргументов Лидзбарского, которые пришли в противоречие с историческими данными. Но что касается основных понятий мандейской религии и истории, таких, как *manda(ia)*, *paṣraia*, *iardna* и некоторых других, то та интерпретация этих терминов, которая была в свое время предложена Лидзбарским, сохраняет свою актуальность и по сей день.

Материал мандейских легенд, основы интерпретации которого заложил еще Лидзбарский, хорошо анализируется благодаря стараниям этого исследователя и поныне, и никак не может быть отброшен «не глядя». Истинно историческое содержание выступает в мандейской литературе исключительно в форме мифов и легенд. Если исследователь не пытается читать между строк, а вычитанное не стремится толковать через призму исторических реалий того времени, это значит, что он нигилист, а вся литературная мандейская традиция для него — ничто (*nihil*).

В отличие от таких исследователей, мы осмеливаемся заявить, что даже поздняя легенда, претендующая на историчность всей своей формой, несмотря на весь свой фантастический облик и на назойливые, с точки зрения европейского исследователя, претензии, все равно содержит зерно истины, только надо суметь его увидеть. То же можно сказать и о колофонах даже в тех случаях, когда они уводят нас в мир фантастики. Если легенда опутывает колофон буквально со всех сторон, то для того, чтобы установить историческую канву, необходим совершенно непредвзятый подход, предполагающий поиск рационального начала. Без этого такой материал неизбежно останется «вещью в себе». То, что изложено здесь, представляет собой всего лишь беглый набросок реальной исторической картины, основные черты которой устанавливаются все же достаточно четко. Не имеет значения, как мы их назовем: канва, вехи или сеть координат. В любом случае можно считать установленным, что в начале первого века н. э. значительная часть назареев покинула Палестину, точнее — Заиорданье, двинулась через Сирию и при парфянском царе

Артабане Третьем вступила в пределы Северной Месопотамии и начала оседать здесь. В конце правления парфянских царей мандеи двинулись в сторону Южной Месопотамии, прошли в Элюмею и Харакену, где расселились и осели окончательно. В эти местности они принесли и письмо, имевшее набатейское происхождение, но модифицированное ими. Во втором — третьем веках оно, с легкой руки мандеев, получило значительное распространение. Ну и уж, конечно, нет никаких сомнений в том, что заслуга по распространению этого письма принадлежит именно мандеям, и никому другому.

Судя по мандейским колофонам, именно в эти века были созданы их древнейшие произведения, значительная часть которых приобрела окончательный облик еще в доисламские времена. Благодаря этим священным книгам под руководством полулегендарной-полуисторической личности Аннōша бар Данкā мандеям удалось засвидетельствовать перед мусульманами свою принадлежность «Семье Писания». Что же касается редактирования Гинзы в раннеисламские времена, то нам представляется, что этот труд был обусловлен внутренними, а не внешними причинами, то есть потребностью самой мандейской религии, а не факторами внешнего характера, не давлением со стороны иноверцев.

Мандейская культура оказала существенное влияние на своих северных соседей сразу по двум направлениям — по линии развития пехлевийского письма и по линии становления целой религии. Влияние на пехлевийское письмо ощущается в мандейской трактовке арамейских идеограмм, закрепившихся в этом письме. Во втором случае речь идет о том, что манихейство в процессе своего становления во многом опиралось на мандейский гностицизм. Можно смело утверждать, что мандеи сыграли весьма заметную роль в духовной жизни Месопотамии в третьем веке н. э.

Вышеприведенные факты позволяют составить довольно целостное представление, в основе которого лежит материал мандейской традиции. Легендарный характер этой традиции вовсе не дает нам права отмахнуться от нее как от чего-то несерьезного. Наоборот, он заставляет нас еще вдумчивее и серьезнее относиться к мандейскому материалу. Лидзбарский в ZNW 27/1928, с. 322, стк. 29 и сл. был

абсолютно прав, требуя с большим пониманием относиться к мандейским источникам. Требование это в высшей степени справедливо, и хотелось бы верить, что оно будет поддержано будущими поколениями исследователей. Если же этого не произойдет, нам придется отказаться от надежд на то, что когда-нибудь мы будем иметь гораздо более правдоподобную и детальную картину мандейской истории, начиная с момента ее зарождения и до наших дней, чем тот жалкий набросок, что мы имеем сегодня. Целостность, логичность и детальность этой картины, то есть ее правдоподобность, — все это может быть гарантировано только в том случае, если данные самих мандейских текстов будут рассматриваться на широком фоне исторических событий ближневосточного региона.

Грядущим поколениям мандеистов выпадает на долю задача поисков новых исторических фактов, которые смогли бы способствовать дальнейшему исследованию мандейской традиции. Вышеизложенные соображения нуждаются в доработке: слишком многое представляется достаточно сомнительным, слишком много еще темных мест, а про лакуны и говорить не приходится — их больше, чем материала.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Начала мандейской истории

в изложении современного мандейского священника

Три года назад тармйда из Ахвāза по имени Шейх ʿАбдуллā Хаффāджй по моей просьбе написал краткий очерк мандейской истории. Этот небольшой текст написан им на местном говоре иракского диалекта арабского языка и насквозь пронизан мандейскими словами и выражениями. В основу данного конкретного очерка им положен материал мандейских легенд, в том числе той, в которой рассказывается о преследовании мандеев в Шўштаре. Из-за чрезмерной краткости изложения и весьма просторечного языка, на котором изложен данный текст, я никогда не задумывался над тем, публиковать его или нет. Да и подходящего случая как-то не подворачивалось. Но, закончив работу над резюме и собираясь поставить точку, я подумал: а почему бы не опубликовать и этот текстик? Ведь он тоже содержит кое-какую информацию. А если учесть крайнюю скудость материала по интересующей нас теме, равно как и то обстоятельство, что мандейская история хоть и предстает перед нами в таком виде, но зато — и это немаловажно — излагает ее настоящий современный мандейский священник, то почему бы и не опубликовать этот материал, небезынтересный во всех отношениях. Рассудив таким образом, я все-таки решился на публикацию данного текста. Ниже, ради удобства читателей и издателя, я подаю его в транскрипции, естественно, с переводом и, конечно же, не без комментариев, которые просто необходимы для лучшего понимания содержания текста. Относительно

преследования мандеев в Шушгаре см. мой материал, который должен вскоре выйти в работе F. Rosenthal. Aramaic Chrestomathy. O. Harrassowitz. Wiesbaden. Стр. 14 и сл. Итак:

ТЕКСТ

hādā tārīḥ al-māndāyī

Min baʿd¹ yahyā² šarat³ qitlat at-tarmīdā⁴. lammā⁵ qatalūhum⁶ al-yahūd⁷ ʔlat miyah uḥamsah usittin tarmīdāh⁸ wazalat⁹ sūfat¹⁰ mā¹¹ bīhā¹² māndāyī ḥamsīn sanah¹³ wa-awāṭar mūzaniyyah¹⁴ ištakah¹⁵ ʿind beyt heyyi. qāl lahum¹⁶ nišimṭah¹⁷ min sūfat mā taḡī¹⁸. qālū lahu¹⁹ iṣbir²⁰ inḥuṭṭ²¹ ilak māndāyī²². wa-iḡah²³ annoš uṭrah²⁴ wa-aḥada²⁵ sittīn beyt²⁶ min tūrah ad-maddāy²⁷ wa-ḡā bihim²⁸ ḥaṭṭahum(ʿ)²⁹ baḡdād. wa-lammā šāfūhum³⁰ al-yahūd ḥāfūhum³¹ biquwwat(i)³² annoš uṭrah. wa-min baʿd ḥams miyat sanah talaʿa³³ muḥammad al-arbāyah³⁴. wa-iḡah³⁵ aršamah³⁶ min al-ma³⁷ emišwīn³⁸ kašaṭahu³⁹ wa-haḡḡa⁴⁰ maʿa muḥammad wa-šāna⁴¹ ʿalā ḥifz⁴² al-māndāyī. wa-qāmū⁴³ min baḡdād wa-ḡaw ilā ʿt-ṭīb⁴⁴ māṭah⁴⁵ mā⁴⁶ beyna baḡdād wa-bayna⁴⁷ ʿlāmārah qarīb⁴⁸ ḥudādī⁴⁹ ʿirān. wa-firqah minhum iḡat ilā ʿirān wa-firqat⁵⁰ baqat⁵¹ bilʿirāq wa-lammā iḡaw⁵² sakanū(ʿ) bišuštar⁵³ wa-bilḥuwayza(ʿ)⁵⁴ biḥukmi siyyid sulṭān muḥsin ḥakim ʿarab⁵⁵ min baʿd muḥammad bimiyatayn (200)⁵⁶. wa-baqaw⁵⁷ bišuštar wa-ḡallū ilā mūdaiʿ (= muddat)⁵⁷ bitārīḥ al-ḥiḡrīy ṭaman miyah uḥamsah uṭmānīn sanah⁵⁸. wa-l-māndāyī ʿllaḏī bišuštar miqdār⁵⁹ arbaʿ tālāf⁶⁰ beyt wa-arbaʿ miʿyat tarmīdā wa-ḥamsīn qanzawrah⁶¹. wa-taʿaraku⁶². wayāhum⁶³ ahlu⁶⁴ ʿl-ḡazāyir⁶⁵ wa-qatalūhum⁶⁶. baqah minhum ḥamsīn beyt. wa-ʿafaw ʿanhum⁶⁷. wa-hādā⁶⁸ ʿt-tārīḥ mālalum⁶⁹ maktūb bilisāni⁷⁰ ʿl-māndāyī.

ПЕРЕВОД

Это история мандеев.

После Яхьи (= Иоанна Крестителя) началось убийство учеников. После того, как поубивали их иудеи, 365 учеников достигли воды Сүфата, у которой мандеи (уже жили) 50 лет. И Абатар весов севовал возле Дома Жизни. Он сказал ей (= Жизни): «Душа от воды Сүфата идет (сюда)!» Она (= Жизнь) ответила ему: «Потерпи!

Поселим мы к тебе мандеев». Вот приходит Аннōш-Утра, и взял он 60 домов с нагорья Мидийского и привел их, (и) заселил ими Багдад. И когда увидели их иудеи, они испугались их из-за силы Аннōш-Утра. А спустя 500 лет восстал Мухаммед-Араб. И вот приходит этнарх из страны Мезены, с трудом доискался он до него (= Мухаммеда) и успешно поспорил с Мухаммедом, и он всесторонне гарантировал защиту мандеев. И выступили они (= мандеи) из Багдада, и пришли в район Тйба, что между Багдадом и между Амāрой, около границ(ы) Ирана. И вот часть из них (= мандеев) приходит в Иран, а часть осталась в Ираке. И не успели они прийти, (как тут же) поселились в Шўштаре и в Хувайзе в правление Сейида Султана Мухсина, правителя арабов, после Мухаммеда через двести (200) лет. И они оставались в Шўштаре и пребывали (там) до отрезка истории по хиджре — 885(-го) года. И мандеи, которые в Шўштаре, число (их) (было) 4000 домов, 400 учеников (= священников) и 50 высших иерархов церкви (= ганзибров). И бились друг с другом (мандеи и мусульмане). И их-то люди Месопотамии и поубивали. Осталось из них (= мандеев) 50 домов (= семей). Они (= мусульмане) помиловали их (= оставшихся мандеев).

Вот такова история их, написанная на языке мандеев.

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

¹ *min bqaʿd* — составной предлог, каждая часть которого может значить «с (такого-то времени)». Букв. «от-после», то есть «опосля».

² *Yahyā* = манд. *iahia*, в отличие от арабского *Yaḥyā*, фарингального *ḥ* не содержит.

³ *šāra, yašṭu* — «становиться, делаться; происходить, случаться». Здесь перфектная финитная форма 3 л. ед. ч. ж. р., согласованная с последующим существительным (точнее — масдаром) «убийство» (ж. р.).

⁴ *at-tarmīdī* = манд. *tarmidia* (форма множественного числа), что должно произноситься как *tarmīdī*. Примечательно, что Шейх написал это слово через арабский межзубный звонкий спирант *ḍ* (ориентируясь, вероятно, на арабское *tilmid* «ученик», которое само по себе является заимствованием из арамейского, тем более что в арабском корня *lmd* нет, см. S. Fränkel. Die aramäischen Lehnwörter im klassischen Arabisch. S. 254), хотя *ḍ* в этом слове в современном мандейском произношении утратило спирализацию и упростилось до *d*. Но спирализация в этих обоих случаях, безусловно, является древней чертой. Написание *tarmīdī* можно посчитать гиперкорректным, усиленным аналогией с *tilmid*. Написание последнего в арабском можно считать палеонтологическим. Отметим также сохранение мандейской морфемы множественного числа в вышеотмеченной форме. Видимо, и в других текстах того же рода и написанных тем же автором можно было бы ожидать точно такого же написания в аналогичном случае.

⁵ *lammā* — «когда»; после того, как», но «пока не, еще не» с условным (или усеченным) наклонением. И хотя наш Шейх стремится ори-

ентироваться на литературную норму, сохраняя где только можно внешнюю флексию, можно все же полагать, что в данном случае союз означает «когда; после того, как», поскольку далее следует явно перфектная форма. Сомнения могут возникнуть ниже, см. прим. 52.

⁶ *qatalūhum* — «убили их», «поубивали их», «их» — мандеев, — перфектная форма 3 л. мн. ч. м. р. с личностоименным суффиксом 3 л. мн. ч. м. р. По классическим канонам могла бы стоять и форма ед. ч., поскольку грамматический субъект стоит в постпозиции к финитной глагольной форме. Эксплицитно выраженное множественное число по классическим канонам необходимо в двух случаях: а) если грамматический субъект не выражен существительным, б) если субъект мн. ч. предшествует грамматическому предикату.

⁷ *al-yahūd* (в арабском основа может быть сокращена до *hūd*) — «иудейство, иудеи» — форма внутренней множественности. Морфология множественности, выраженная внешней суффиксацией, отсутствует.

⁸ «365 учеников» внешне выглядит так, словно после числительного стоит существительное ж. р. На самом же деле исчисляемое имеет м. р., а конечное *-ah* в слове *tarmidāh* является рудиментом старого показателя определенности *-ā*, унаследованным от староарамейского.

⁹ Форма *wašalat* — «она пришла, достигла» написана как *wažalat*, как если бы *ž* озвучилось в интервокальном положении. Но почему «она» пришла, а не «они»? Речь ведь идет о «365 учениках». Во-первых, после сотен и в интервале от 11 до 99 исчисляемое стоит в единственном числе. Во-вторых, поскольку исчисляемое в ед. ч. имеет м. р., то число, обозначающее единицы в составе этого сложного количественного числительного, должно иметь противоположный род, то есть женский. Таким числом является *ḥamsah* — «5». В-третьих, формальным грамматическим субъектом является число, и именно число «5», трактуемое как «пятерка», а не «ученики», в какой бы форме это имя ни стояло. В-четвертых, финитная форма глагола, если она стоит в постпозиции к имени (в том числе и к имени числительному) и выполняет функцию сказуемого к этому имени как к подлежащему, то она обязана согласовываться с ним. С «пятеркой» согласуется форма «пришла, достигла».

¹⁰ *sūfat* = *supat zaba* легенды НГ.

¹¹ *mā* = арабск. *mā'* «вода» = манд. *zaba* (из акк. *zābu* — название реки, образованное от глагола «протекать»). *Sūfat mā* переводим как «воды Сūфата».

¹² *bīhā*, досл. «у нее», а переводить следует «у которой», поскольку указательные семитские морфемы обладают еще и скрытой релятивностью. В данном случае на нее указывает синтаксическое окружение.

¹³ *C bīnā po sanah* — формально адвербиальное предложение, которое может обходиться без глагола, но может быть дополнено и глаголом «быть». Эллиптическим такое предложение считать не обязательно. Но если «быть», то здесь «жить, проживать», стало быть, «были», «жили», «проживали». То, что они жили там и раньше, ясно из других источников. В данной фразе указаний на это нет.

¹⁴ *awālar mūzaniyyah* — максимально точное фонетическое написание мандейского *abatur d-muzania* в современной речи в интерпретации нашего Шейха: *abatur* = *abatur* = *awālar*. Мандейское несогласованное определение передано на арабский лад, то есть *d-muzania* = *mūzaniyyah*, но и здесь *-ah* не показатель ж. р., а рудимент показателя «эмфатического состояния». Данное словосочетание обозначает высшее существо (высшую сущность) мандейской религии, которое помещается между караульными помещениями (*Wachthäuser* = *maḥarata*) и Миром Света. Это существо взвешивает души новопреставленных, определяя вес их добрых дел. Название этого существа имеет мужской род, см. след. прим.

¹⁵ *iṣṭakah* — так трактуется форма перфекта 3 л. ед. ч. м. р. VIII породы от глагола *ṣakā, yaṣkū* — «жаловаться; приносить жалобу; болеть». Если «жаловаться», то, вероятно, «сообщать о результатах взвешивания», если «болеть», то, вероятно, «переживать за судьбы душ усопших при их взвешивании». Мы бы выбрали второе, если бы контекст не намекал на иное толкование, см. ниже. Поэтому ограничимся нейтральным значением «сетовать».

¹⁶ В издании написано слитно: *qāllahum*, хотя это *qāl lahum* — «сказал им», букв. «для них». Может быть, издатель хотел подчеркнуть слитность произношения этих форм? Тот, кто «сказал», — *Абатар* весов, «им» — «Жизни», ибо манд. *hiia* — «жизнь» — форма множественного числа, отсюда и суффикс имеет форму «(н)их», а не «ее», то есть «ей», хотя переводить приходится именно так — «ей».

¹⁷ *nišimlah* = манд. *nišimla* «душа». Понимать следует в собирательном смысле. Абатор сетует, видимо, на то, что к нему направляются души мандеев, причем в массовом порядке. Души мандеев, убитых иудеями. Едва ли он сетовал бы из-за какой-то одной души, хотя кто его знает?

¹⁸ *laḡī* — имперфектная форма 3 л. ед. ч. ж. р. от глагола *ḡā'a* — «приходить, прибывать, являться», поэтому можно перевести «идет сюда».

¹⁹ *qālū lahu*, досл. «они сказали ему», где «они» = «Жизнь», то есть «она» в нашем переводе. Во избежание тавтологии «сказала» переводим как «ответила». См. прим. 16. В афразийских языках, к коим относится и эта «помесь», имеются глаголы со значением «отвечать». Несмотря на это, тавтология типа «сказал» ... «сказала» ... «сказали» очень характерна для повествовательных текстов. В коптском языке то же самое.

²⁰ *iṣbir* (императив от *ṣabara*, *yaṣbiru* — «быть терпеливым, терпеть, переносить, ждать». Ответ Жизни Идеальному Воплощению Весов можно понимать в духе «То ли еще будет».

²¹ *inḥuṭṭ*, класс. арабск. *naḥuṭṭu*, имперфектная форма 1 л. мн. ч. явно в значении будущего времени. Если брать самое нейтральное значение, то «мы поместим». Согласно толковому словарю Lisan al-ʿArab. Beyrut. 1956. VII. С. 272 и сл., данный глагол в общем и целом означает то же, что и многозначный глагол *waḍaʿa*, основными или исходными значениями которого являются «класть, помещать, ставить» и т. д. Можно, конечно, понять и как «wir einsetzen» = «мы поставим, доставим», но можно понять и как «wir ersetzen» = «мы возместим» (убыль, утрату, гибель). К последнему толкованию склоняется издатель текста. Если связать с предыдущей фразой, см. прим. 20, то общий смысл может быть и такой: «Подожди, будут тебе и еще мандеи!» В том смысле, что жертвы мандеев отнюдь не последние, погибнут многие. Но если стараться держаться ближе к тексту, то будем ориентироваться на то, что стоит ниже, см. прим. 29, и переведем как «мы поселим».

²² *mandāyī* = манд. *mandaiia*, фонетическое написание мандейской формы мн. ч. от слова «мандей». Ср. конец прим. 4.

²³ *iḡah* = класс. арабск. *yaḡī* — имперфектная форма 3 л. ед. ч. м. р., см. также прим. 18. Наша форма *wa-iḡah*, досл. «и приходит он», напоминает еврейский имперфект с вав консекутивум в тексте повествова-

тельного характера, см. E. Kautzsch. Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik. 27. Aufl. Leipzig. 1902. С. 131 и 326. На с. 131 (§ 49. 1. а) Евгений Кауч отмечает: «Использование перфекта и имперфекта с *waw consecutivum*, как показывает древнееврейский синтаксический материал (§ 106, 107, ср. также выше § 47, прим. к разделу а), вовсе не ограничивается выражением прошедшего или будущего грамматического времени — описанием событий в прошлом или будущем. К удивительным особенностям еврейских грамматических времен с *waw consecutivum* (то есть к *consecutio temporum*) относится то, что при последовательном описании событий в прошлом только первый глагол стоит в перфекте, а дальнейшие описания осуществляются через имперфект с *waw* и, наоборот, при последовательном описании грядущих событий первый глагол стоит в имперфекте, а затем идет ряд перфектных форм с *waw consecutivum*». В примечании к этому месту Е. Кауч пишет, что в остальных известных ему семитских языках он не заметил подобного явления, за исключением разве что финикийского и моавитской надписи *Mēšaʿ*. Тем любопытнее внешнее сходное явление в нашем тексте. Примечательно также, что союз *wa-* в таких случаях имеет явное значение «и вот», «вот», тогда как в тех случаях, когда он стоит не перед финитной глагольной формой, а при простом перечислении, он имеет редуцированную форму *u(-)* и значение «и», а то и просто «запятой». В этом ничего странного нет, если учесть, что происходит он из дейктической морфемы, выступающей в функции разграничительной в целях разбивки синтаксического периода. См. также прим. 25.

²⁴ *annoš-utrah* — фонетическое написание мандейского ангела-хранителя, защитника мандеев от иудеев, ср. НГ 63 и сл.

²⁵ *wa-aḥada* — «и взял он» — внешний аналог еврейского перфекта с «*waw consecutivum*», см. прим. 23 и сноску на издание Kautzsch-Gesenius. На с. 331 (§ 112. 1 а) Е. Кауч пишет: «Как и имперфект с *waw consecutivum* (§ 111), так и перфект с *waw consecutivum* (ср. § 49 а; относительно формального отличия перф. конс. благодаря измененному ударению см. § 49 б) служат для выражения действий, констатаций и состояний, которые должны рассматриваться как логическое и временное следствие по отношению к описанному ранее, поскольку находится в более или менее тесной связи с ним. И точно так же, как то, что начато перфектом, затем описывается посредством имперфекта с *waw*, так и, наоборот, то, что начато имперфектом, затем описывается через перфект

с вавом». Фактически же оба «времени», что перфект, что имперфект, в повествовании функционируют как «исторические повествовательные времена», которые имеют место во многих языках и выражаются по-разному (аорист, имперфект и т. д.). См. также прим. 35.

²⁶ «Домов», то есть «семейств».

²⁷ Почти буквально с манд. *tura d-mandai* — «гора, которая мандеев», что дало «das medische Gebirge». Примечательна арабская транскрипция *ad-* мандейского относительно местоимения *d-*.

²⁸ *wa-ğā bihim*, досл. «и пришел с ним» = «и привел/доставил их».

²⁹ *ḥaṭṭahum*(') — «поселил их», к значению см. прим. 21. К предыдущей глагольной форме она примыкает без союза. Это так называемое бессоюзное или асиндетическое примыкание, весьма характерное для афразийских языков вообще и для семитских языков в частности. Примеры такого соединения в мандейском, сирийском, еврейском и в арабском см. в работе Th. Nöldeke. *Mandäische Grammatik*. § 292, в особенности примечания на с. 442 и сл. Здесь, ввиду того, что следующее слово оформлено не как косвенный объект—обстоятельство места, а как прямое дополнение, то можно перевести и как «заселил ими (Багдад)».

³⁰ *šāfa, yašūfu* — «(у)видеть»; *šāfūhum* — «они увидели их».

³¹ *ḥāfa, yaḥāfu* «бояться, страшиться, пугаться, опасаться»; *ḥāfūhum* — «они испугались их».

³² *bi-qiwwat(i): qiwwatun* — «сила, мощь», а предлог *bi-*, стоящий впереди, имеет явное значение «из-за, благодаря, вследствие». В скобках стоит окончание родительного падежа, характерное для арабского классического и сохраняемое в выпрессенной литературной речи и декламации. Падежная флексия в арабском языке не дожила и до тысячного года, а в арамейском, к которому восходит мандейский, она исчезла, по самым оптимистическим оценкам, на, как минимум, 1000 лет раньше. Достоверный намек на ее былое существование датируется VIII в. до н. э.

³³ *ṭala'a, yaṭla'u* — «восходить, подниматься; становиться видимым/видным, появляться; неожиданно прийти». Мы предпочитаем старинное «восставать», сохранившееся разве что в выражениях «восстать из мертвых», «восстать из пепла», «восстать ото сна», но не в смысле «вос-

стать на/против кого-нибудь». Думается, что и здесь это признак «высокого штиля».

³⁴ *al-arbāyah* — типичнейший арабско-мандейский гибрид. Окончание *-ah* — рудимент древнего маркера *status emphaticus*, а вовсе не окончание женского рода, выветрившееся до такого обличья вследствие утраты падежной флексии и оголения *-at*, хотя и такие случаи уже встречались выше, см., например, числительное *miyah*, восходящее к *mi'atīn* «сотни» (род. пад.). Иными словами, *-ah* восходит не к арабскому *-atun*, но этимологически родствен арабскому *hā*, то есть междометию, указательной частице и указательному местоимению одновременно (= составной дейктико-релятивной морфеме), но восходит не к арабской, а к арамейской морфеме, имеющей, впрочем, общеафразийское происхождение — уже хотя бы потому, что такая же морфема встречается и в египетском (естественно, начальная «хамза» ни автором, ни нами не обозначена). Вышеуказанная дейктико-релятивная морфема выступала некогда в функции постпозитивного определенного артикля. Эта функция затем утратилась, но рудимент данной морфемы сохранился. Теперь эту функцию выполняет арабский определенный артикль, ставящийся в препозицию к определяемому существительному и имеющий форму *al-*. Нечто вроде конфиксного дейксиса, что тоже характерно для афразийских языков. Написание *al-arbāyah* представляет собой транскрипцию, демонстрирующую падение гутурального, то есть ʿ.

³⁵ *wa-iḡah* — см. прим. 23. Если исходить из данного текста, то создается впечатление, что «вав + имперфект» обозначает глагольное время, начинающее новый период в повествовании и несущее на себе эмоционально-выделительную эмфазу, чего нельзя сказать о конструкции «вав + перфект», которая по степени эмфазы значительно уступает предыдущей. (Естественно, а в слове «вав» имеет долготу, нами не обозначаемую.)

³⁶ *aršamah* = манд. *riš ama* (*riš ammā*) — «глава народа, этнарх». Этим термином характеризуется вышеупомянутый Аннōш бар Данқā из легенды НГ, стк. 141 и сл.

³⁷ *al-mal*, вероятно, конструктивная форма мандейского *mala* (*māla*, *status constructus māl* — «страна, земля»).

³⁸ *emišwīl* (если, конечно, написание корректно) отражает, по-видимому, искаженную форму, прототипом которой должна быть форма

maišāp — «Мезена». Однако, по легенде НГ (стк. 141 и сл.), Аннōш бар Данкā приходит с Аршакидских гор, или со стороны города Багдада.

³⁹ *kašaṭahu: qalaʿahu wanazaʿahu wakašafa ʿanhu* (Lisan al-ʿArab. VII. 387, 5) «*kašaṭahu* означает, что он отрыл, вытащил, выкопал его, либо что он обнаружил и отрыл, вынул, вытащил его, либо что он обнаружил, выявил его». Издатель дает такой комментарий: «Da die ersten zwei Bedeutungen keinen passenden Sinn geben, darf man wohl nach der dritten «aussuchen, finden, aufsuchen» annehmen» = «поскольку первые два значения (! = группы значений) не дают подходящего смысла, можно остановиться на третьей группе значений — “выискивать; отыскивать; разыскивать, навещать, посещать”». Так-то оно так. Если подходить буквально, то первые две группы дают слишком вульгарный способ выражения и только третья — литературный. Но вместе с тем отбрасываются очень важные нюансы. Ведь ясно, что Аннōш бар Данкā должен был приложить все свои усилия, чтобы, во-первых, узнать, где находится Пророк, а потом — чтобы прорваться к нему и получить у него аудиенцию. В сознании потомков сохранилось воспоминание об этих усилиях, но в несколько видоизмененном образе: Аннōш бар Данкā буквально «достал из-под земли» того, кто был ему нужен. А что мы имеем в переводе? «Er suchte ihn auf» = «он разыскал/посетил/навещал его»! Естественно, все эти нюансы невозможно отразить именно в переводе. Но на то и комментарий. Немецкие «aufsuchen» и «aussuchen» — бледная тень арабских форм. Тем более «finden». Не думается, что немецкий язык по своей выразительности беднее, чем арабский и русский. Позволим себе отметить, что именно на подобных нюансах и строится работа историка на таком материале, как мандейский. Еще большим филологическим чутьем должен обладать исследователь религиозных текстов. Жаль, если и мандейские предания интерпретируются подобным же образом.

⁴⁰ *ḥaḡḡa, yaḥaḡḡu/yaḥuḡḡu* — «побеждать доводами, аргументами; убеждать». Lisan al-ʿArab. 11.228, 22: *ḥaḡḡahu: ḡalabahu ʿalā ḥuḡḡatihi* — «он одержал верх над его аргументами; он победил его в споре; он убедил его своими доводами».

⁴¹ *wa-šāna (yašūni)* — «и он сохранил, охранил, защитил».

⁴² *ḥifz* — имя действия или масдар от глагола *ḥafīza, yaḥfazu*, который обладает тем же значением, что и предыдущий, см. прим. 41. Если

бы не предлог *ʿalā*, то выражение *wa-ṣāna ʿalā ḥifẓ* можно было бы полностью приравнять к конструкциям с абсолютным масдаром типа наших «бить битьем», «лежать лежмя». Но во устранение тавтологии и ради большей цветастости выражения наш Шейх использовал имя действия близкого по смыслу глагола, что, видимо, было продиктовано и тем, что глагол *ṣāna* в его интерпретации употреблен с управляющим предложением (хотя мог бы быть использован и беспредложный способ управления). Поэтому выражение типа нашего «лежать лежмя» трансформировалось как бы в «лежать в лежку», а то, в свою очередь, в «лежать плашмя/пластом». Интерпретировать все это можно так: либо «он абсолютно и всесторонне защитил», либо, если пренебречь нюансом усиленного значения, но сделать упор на передаче лексического различия компонентов данного словосочетания, как «гарантировал защиту». Что лучше — пусть решает читатель. Важно лишь, чтобы эти нюансы были отражены в комментарии. Но возникает вопрос: кто — «он»? Кто тот, кто организовал эту защиту? Можно, конечно, счесть, что имеется в виду сам Пророк. Фактически это так, ибо кто еще мог причислить мандеев к «Семье Писания» после беседы с национальным героем мандеев? Но, исходя из народной психологии, думается, что это Аннōш бар Данқā, ибо, если бы он не добился аудиенции у Пророка, прорвавшись к нему, никакой защиты мандеи не получили бы. Непосредственно из форм текста этого понять никак нельзя. Ответить на вопрос, кто же именно имелся в виду, мог бы только сам составитель текста, то есть Шейх ʿАбдулла́ Хаффа́джий. Не исключено, что автору публикации он и указал, кто именно имелся в виду, но автор не пояснил это в своих комментариях. Так что вопрос остается открытым. Следовать же формальной логике в подобных случаях не приходится. Здесь важна не столько логика исследователя, сколько точка зрения составителя текста.

⁴³ *wa-qātī tīn*, досл. «и встали они от/из», то есть «и отправились они из», «и выступили они от/из».

⁴⁴ Об огромном значении этого города для мандеев см. выше в разделе «Древнейшие мандейские письма».

⁴⁵ Несмотря на плохо поставленную диакритику, можно прочесть как *mālah* (= *mala* — «страна, местность, местечко, город, деревня»). Автор публикации предпочитает термин «Ortschaft» = «район, округ(а), урочище, местность, окрестности».

⁴⁶ *mā* — дейктико-релятивная морфема «что», «который», по роду и числу не согласуется, имеет общеафразийское происхождение.

⁴⁷ Поражает, что предлог «между» первый раз пишется как *beuna*, а второй раз — как (*wa-*)*bauna* («фатха нормальная» сохранилась под влиянием союза *wa*?). Если написание отражает произношение, то это весьма интересный факт для лингвиста. Но как удалось передать арабской графикой такое различие? Трудно себе представить, что в связанном написании в середине слова можно передать различие между «фатхой нормальной» и «фатхой суженной». Из-за краткости гласного вертикальную фатху тоже поставить нельзя. Загадка. Ср. также евр. *ubēṭ* и *wabbaiṭ*, см. Генезиус, ук. соч., с. 304–305.

⁴⁸ *qarīb* «около», диалектизм. Класс. *qurba*, *qurbata*.

⁴⁹ *hudādi* выглядит как форма мн. ч. («границы») с рудиментарным показателем родительного падежа (под влиянием литературной нормы), хотя может иметь значение и ед. ч. в данном случае. Класс. *ḥaddun*, мн. ч. *ḥudūdun*. Наша форма — диалектализм.

⁵⁰ *firqah*, *firqat* «часть». В одном случае «та марбута», показатель женского рода, «выветрилась» в *a* с придыханием (если *h* не чистая графика), в другом — сохранилась. Если это явление рассматривать с позиций классического учения о статусах, то не получится ничего. Но то, что сохранность *-at* все равно зависит от положения в синтаксической синтагме и от частных условий его просодии, сомнения не вызывает.

⁵¹ *baqat*, класс. *baqiyat* «осталась». Отметьте «игру» имперфекта с вавом чуть выше и перфекта с вавом здесь. Наше предположение, видимо, остается в силе. Ср. также ниже.

⁵² Если *yağaw* = *yağī ū*, то *wa-lammā yağaw* выглядит почти классически. А если так, то это можно перевести: «пока еще не пришли они». Отметьте замену гласной *u* этого глагола в формах конфиксального (неправильно — префиксального) спряжения в иракском диалекте.

⁵³ После Тйба Шүштар считается вторым по важности мандейским городом. Из него происходит большинство наших рукописей. Шейх пишет дефектно название этого города: вместо Шүштар пишет Шуштар.

⁵⁴ И город Хувайза известен благодаря переписчикам, хотя по своей славе и уступает Шүштару.

⁵⁵ *hakim* выписано дефектно, следовало бы писать *hākīm* — «правитель», а не то сойдет за философа — *hakīm*. Зато слово *ʿarab* — «арабы» выписано на арабский манер, то есть с сохранением ʿ. У мандеев ʿ давно пропал.

⁵⁶ Шейх, автор рукописи, видимо, не был уверен, что двойственное число от «сотни» будет правильно понято. Это указывает на то, что такая форма, то есть «двести», написанное словом, уже находится на грани исчезновения либо выбыло из разговорного языка. Как бы то ни было, наш автор над строкой надписал и цифру «200».

⁵⁷ *mūdatʿ* — «период, промежутки времени, срок». Непонятен конечный алеф. Не реминисценция ли показателя статус эмпатикус? В любом случае характерно соответствие классической форме *muddat*, что подтверждает общефонологическое положение о возможности чередования долготы гласного и долготы согласного в одной и той же словоформе в пределах слога.

⁵⁸ Само выражение, переведенное нами максимально дословно, можно упростить так: «до 885 года хиджры». Эти и последующие данные взяты из колофона сочинения *pašar haršīa* — «Защита от заклинаний», которое переписал со старого оригинала *Rām Zihrūn bar Sām Behrām* из семьи ʿАзйза (*mn bnīa ʿaziz* — «из сынов с Азиза») по прозвищу *Ḥaffāḡī* или *Durāḡī* (*laqab kupašīa udurašīa*, стк. 732), дедушка нашего Шейха с *ʿAbdullāh Ḥaffāḡī*, нынешнего мандейского священника из Ахвāза и автора данного сообщения, составленного на арабском языке. Оригинал сочинения теперь находится у его племянника, то есть у нашего Шейха Абдуллы. Он был столь любезен, что даже подарил мне фотокопию этого сочинения. Часть этой рукописи, а именно та, что содержит интересные сведения по истории шуштарских мандеев, будет опубликована мною в подготавливаемой к изданию Ф. Розенталем «Арамейской хрестоматии», принятой к производству издательством Отто Харрассовиц в Висбадене. Полностью этот интересный колофон я собираюсь издать в работе «Из мандейских колофонов» («Aus den mandäischen Kolophonen»), которая должна стать составной частью книги «Арабы в древнем мире» («Araber in der Alten Welt»).

⁵⁹ *miqdār* — «число, количество». Ожидалось бы *bimiqdār* — «в количестве», и тогда все предложение формально становилось бы двусоставным адвербиальным. Либо *miqdārhum* — «число их», тогда пред-

ложение могло бы рассматриваться как двусоставное именное. В таком же виде оно скорее односоставное (именное назывное), чем нормативное двучленное предложение. Примета очень разговорного стиля, либо наоборот, канцелярско-телеграфного.

⁶⁰ *arba' īlālāf* (написано именно так) = «4000». По классическому канону писалось бы *'arba'atu 'ālāfin*.

⁶¹ *qanzawrah* = манд. *ganzibra*, произносится как *ganzowra*.

⁶² *wa-ta'ārakū* — «и дрались друг с другом», «и бились друг с другом», «и сражались друг с другом». Перфектная форма 3 л. мн. ч. м. р. VI породы от основы *'araka*. Сама по себе эта порода, или основа, означает взаимно-возвратное направленное действие, поэтому последующее прямое дополнение едва ли относится к этой форме, см. следующее примечание.

⁶³ *wa-yāhum* = класс. *wa-'iyūāhum* — «и их» — акцентированный винительный падеж личного местоимения» ради усиления прямого объекта, то есть постановки логического ударения именно на нем, чему также способствует и союз «*wa-*». Сама форма дейктической «подставки» для личностоместомименного суффикса в функции аккузатива, то есть *ya-*, либо имеет поздний, усеченный вид из-за отсутствия начального *'iy-*, либо наоборот, это признак пережиточной архаичности данной формы. В любом случае на прасемитском уровне здесь мыслится только *ja-*, и не более того.

⁶⁴ *ahlu*, в данном случае «люди, население, жители», то есть «мусульмане», а не «семья», как в составе выражения «Семья Писания», встречавшегося нам выше.

⁶⁵ *'l-ğazāyir* часто используется для обозначения Месопотамии и соответствует более нормативному *al-ğazirah*. *Lisan al-ʿArab*. IV. 133 b, ввиду: *al-ğazirah: mawḏʿun biʿaynihi wahuwa mā bayna diğlatin wal-furātī* — «Аль-Джазира: располагается подле истока своего, и это то, что между Тигром и Евфратом».

⁶⁶ Начиная от *wa-yāhum* и кончая *wa-qatalūhum* — все это мы рассматриваем как одно предложение, которое содержит как бы два логических ударения одновременно: выделен и прямой объект, и глагол. Не исключено, хотя и маловероятно, что *wa-yāhum* имеет оттенок «сколько их...!», но на этом мы не настаиваем. Впечатление такое, что состави-

тель текста желал выделить все словосочетание «убили их», «поубивали их», но, поскольку и то, и другое в одной синтагме подчеркнуть нельзя, он расчленил ее, вынес вперед личноместоименный объект, а глагольную форму, где также наличествует личноместоименный объект в виде суффиксального местоимения, повторяющего то, что вынесено вперед, предварил союзом «и», расчленив фразу и проакцентировав глагольную форму. В переводе второе «их» мы элиминируем, а во всем остальном наша фраза в точности соответствует арабской. Издатель объединяет предыдущую фразу с этой и переводит: «Und die Menschen Mesopotamiens kämpften gegen sie und töteten sie». Тем самым он объединяет *wa-taʿārakū* с *wa-yāhum* («und sie kämpften gegen sie»), с чем мы согласиться никак не можем. Общий смысл, конечно, сохраняется, но прелесть оригинала выхолащивается.

⁶⁷ *ʿafaw* — перфект, 3 л. мн. ч. м. р. от *ʿafā*, *yaʿfū* — «миловать».

⁶⁸ Следует иметь в виду, что афразийские местоимения типа «этот», «тот» в предикативной конструкции вовсе не обязательно имеют значение «это», «то», и все тут. Зачастую они имеют значение «вот», а в ряде случаев — «таков, такова, таково». Название текста мы перевели «по-школьному»: «Это история мандеев», хотя правильнее было бы: «Вот история мандеев». Так и здесь, если переводить «школярски», то получим: «и это — история...» О том, что *wa-* может иметь значение «и вот», «вот», мы говорили выше.

⁶⁹ *bilisāni*, досл. «языком» либо «посредством языка», ибо предлог *bi* в данном случае обладает инструментальным значением.

⁷⁰ *mālahum*, досл. «богатство их», где «богатство» — *māla* сохраняет рудиментарный «адвербиальный» падеж, но семантически опустошено и низведено до уровня «подставки» для личноместоименного суффикса *-hum*, приобретя функцию экспонента генитива или отношений принадлежности — притяжательности. Именно это существительное и именно в такой роли — прием, характерный для иракского диалекта. В современных арабских диалектах для точно такой же роли используются и другие существительные. Причина та же, что и для использования *de* во французском или *of* в английском — в падении системы именной флексии. Здесь, правда, используется не предлог, а десемантизированное имя. Таким образом генитивную синтагму можно образовать не только из имени и личного местоимения, но и из двух имен. Прямое со-

положение двух имен или прямое примыкание имени и старого притяжательного местоимения — приемы, унаследованные от старой эпохи, — вытесняются в современных арабских диалектах именно такими конструкциями. Но что характерно, данный текст избегает пользоваться ими и ориентируется на прямое соположение, что демонстрирует приверженность автора к архаичной и вместе с тем литературной форме. Использование разговорной конструкции обусловлено, по-видимому, тем, что автор захотел проэкционировать притяжательное местоимение, а сделать это можно только так: поставить экспонент генитива, содержащий долгий гласный и, стало быть, имеющий самостоятельное ударение, и приставить к нему искомое местоимение. Интересно еще вот что: результирующая форма *mālahum* приобретает значение, очень близкое к нашему «ихняя». И получается: «вот такова история ихняя...»

К. Рудольф

МАНДЕЙСКАЯ
ЛИТЕРАТУРА

*Публикация
мандейских текстов
и подготовки нового
издания Гинзы*

Перевод с немецкого
А. С. Четверухина

Kurt Rudolph
Bemerkungen zum Stand ihrer Textausgaben und zur Vorbereitung
einer Ginza-Edition. S. 147–170

Мандейские тексты относятся к обширному кругу гностических источников. Написаны они на Востоке и дошли до нас из рук последних представителей этого религиозного движения, которое приобрело довольно своеобразную форму¹. И хотя исследование этих текстов нельзя считать завершенным, выводы — окончательными, а результаты — достаточно убедительными, мандейская литература — как и в прежние времена, начиная с В. Буссе (W. Bousset), В. Бауэра (W. Bauer) и Р. Бульманна (R. Bultmann), посвятивших себя толкованию круга источников, связанных с Евангелием от Иоанна, — представляет собой неотъемлемый источник наших знаний о религиозных веяниях эпохи раннего христианства². Мы сильно обеднили бы себя, если бы не учитывали этот круг источников и круг теорий, возникающих в результате анализа этих источников, даже если не все из них представляются плодотворными. Мандейские тексты представляют собой бесценный материал не только понятийного и терминологического характера, который необходим для исследователя раннехристианской литературы. Гораздо больший вклад эти тексты вносят в изучение христианско-гностической литературы, да и вообще в исследование гностицизма как такового и мира его представлений. В этой краткой работе обзорного характера я не могу себе позволить во всех необходимых деталях рассмотреть то многообразие спорных и сложных вопросов, которое царит в научно-исследовательской литературе, и особенно очевидно, когда речь заходит о возрасте и об истории мандейских преданий. Надо сказать, что сравнительно недавно в этих областях наметились

кардинальные сдвиги, которые должны помочь гораздо надежнее, чем прежде, разграничить между собой более ранние и относительно поздние сочинения, а более ранние произведения мандейской литературы сопоставить с прото- и раннехристианскими источниками³. Более того, мандейские тексты содержат большое количество мест, имеющих прямое отношение к проблеме развития христианства на Востоке, например, первая, вторая и девятая книги Правой Гинзы⁴. Для изучения вышеуказанных проблем, в частности, проблемы отражения раннего христианства в нехристианских источниках, мандейские тексты представляют широкое поле деятельности, которое, к сожалению, по большей части пустует до сих пор.

Вне узкого круга семитологов, в особенности арамеистов и историков религии, в первую очередь тех, кто занимается гностицизмом и преследует свои узконаправленные научно-исследовательские цели, едва ли кто-либо еще имеет более или менее ясное представление о том, каков реальный объем этой литературы и что представляют собой предания и традиции мандейской литературы. Исходя из этого, представляется необходимым дать хотя бы краткий обзор сведений по вышеуказанным предметам, отталкиваясь от уже опубликованных источников⁵. Как по содержанию, так и по форме эти литературные памятники следует отнести к религиозной литературе. Мандейские источники можно в целом классифицировать как трактаты мифологического и богословского содержания, катехизисы и правила поведения членов общины, то есть как наставления, регламентирующие образ жизни. Далее можно выделить литургико-богослужебные тексты, тексты, объясняющие правила отправления культа. К ним примыкают комментарии богослужебных книг, сказания, исторические предания и, наконец, произведения, которые можно условно отнести к народному творчеству. Несколько особняком стоят сочинения по астрологии и оригинальные, украшенные изображениями «свитки», или диваны (персидское слово здесь следует понимать в своем изначальном смысле как «собрание», а не как «поэтический сборник»). Кроме того, известно некоторое количество текстов магического характера, состоящих из заклинаний.

Обзор начнем с «комментариев к церковному ритуалу», которые

и сейчас являются руководством для мандейских священнослужителей при отправлении культа, переписываются чаще, чем прочие тексты, и очень бережно хранятся мандейским духовенством. К важнейшим и древнейшим памятникам литературы этого жанра относится сборник молитв, гимнов и песнопений, которые декламируются по воскресным службам, посвященным таинству крещения (*Maṣbūtā* — «окувание») и при заупокойной службе (*Masiqtā* — «вознесение» души усопшего в Царство Света). Произведение, названное Е. С. Дровер «Каноническим молитвословом», представляет собой самое полное — из известных в настоящее время — собрание (*Qolastā*) текстов такого характера (а их около 400!), хранящихся в форме книги, а не свитка, как целый ряд произведений. Этот ценнейший источник был опубликован и переведен в 1959 году. В основу публикации были положены две рукописи — D. С. 3 и 53 Oxford Bodleiana, — приобретенные самой леди Дровер⁶. Менее значительные по содержанию рукописи вышеуказанного характера хранятся в Париже и в Лондоне. Самая ранняя из до сих пор найденных мандейских рукописей датируется 1529 годом (Oxford Bodleiana Marsh 691). Она тоже содержит части вышеуказанного литературного памятника. Все это произведение состоит из отдельных, вполне законченных произведений, опирающихся на свою собственную традицию. Поэтому в разных книгах (которые, таким образом, представляют собой сборники) последовательность этих сочинений может быть разной. Некоторые сочинения могут вообще отсутствовать в том или ином сборнике. Но если брать идеальную, максимально полную композицию такого сборника (сборников), то речь может идти о следующих руководствах по ведению богослужения. В первую очередь это «Книга душ» (*Sidra d-nišmata*), которая содержит литургию, совершаемую при крещении (*Maṣbūtā*), а также тексты, используемые при отпевании новопреставленного мандея ради вознесения его души в Царство Света и обеспечения ей достойного места в указанном царстве (*Masiqtā*). Затем идут отдельные молитвы при крещении и успении. Сюда же относятся «Песнопения и гимны», декламируемые при совершении обряда крещения и отпевания. Далее можно назвать ежедневную очистительную

молитву и «Приветствие Царям» (ангельская литания). Дневные молитвы (*Rahmī*). За ними следуют «Молитва Первому Праотцу» и шесть малых молитв. Затем идут гимны и песнопения на свадьбу и на рукоположение в священнический сан, см. ниже. Песнопения, посвященные хоругвям (*drabša*). После них располагаются молитвы, читаемые во время службы, посвященной «Благословенной Милостыне» (*Zidqa brika*), то есть церемонии поминок. К ним примыкают песнопения Миртовому Венцу (*klila*). Между отдельными, зачастую весьма поэтическими, произведениями вставлены указания на то, как именно править данную службу. Это пометки, предназначенные для духовенства. О возрасте тех или иных частей вышеуказанного сборника в форме книги более точно пока что судить трудно. И хотя списки переписчиков достигают порой значительной протяженности, они редко уходят в доисламские времена. Только первые две части (*Maṣbuta* и *Masiqtā*) содержат указания на то, что их первая редакция была проведена еще на рубеже третьего и четвертого веков н. э., что в общем вполне соответствует древности самой церемонии крещения, которая своими корнями уходит, скорее всего, в дохристианские времена⁷. Древний возраст целого ряда гимнов подтверждается и манихейскими псалмами Фомы, берущими свое начало в третьем веке н. э.⁸

Итак, название этих двух самых ранних частей собрания, относящееся к сочинениям, посвященным обряду крещения и к обряду вознесения души усопшего (*Maṣbūtā* и *Masiqtā*), то есть Канонического молитвослова, звучит как Коласта. Это слово первоначально обозначало «славословие» или «восхваление», затем им же стали называть «собрание писаний», в особенности богослужебного характера. Эта часть общего сборника, представляющая собой фактически отдельное сочинение, оформленное в виде книги, впервые стала известна по текстам Парижской и Лондонской рукописей благодаря J. Euting в 1867 году⁹, а затем, уже в 1920 году, была переиздана Лидзбарским, причем сам текст был передан еврейским шрифтом, и снабжена переводом¹⁰. Часть сборника, посвященная крещению, восходит, по-видимому, к «Дивану Великого Источника», а та, что касается службы по душе, восходит, вероятно, к «Книге Гадана (Блаженного)». Как

уже отмечалось, первая редакция этого сборника, которую пока что удастся проследить, была проведена где-то в третьем или в четвертом веках н. э. Можно предположить, что эти части молитвослова с самого начала писались на свитке наподобие некоторых литургических текстов, которые именно таким образом переписываются и сегодня. Но уже в доисламские времена мандеи пришли, вероятно, к пониманию того, что для сравнительно объемного сочинения предпочтительней книжная форма как наиболее удобная в обращении. Именно форма книги в настоящее время является самой распространенной у мандеев, тем более что таково веяние эпохи, см. ниже. Для своих практических нужд мандейские священники и в наши дни делают выписки из вышеуказанного молитвенника, в чем я мог убедиться лично. Такие «фрагментарные» собрания различными путями попадают и в европейские библиотеки, например, рукопись D. C. 1.

Целый ряд свитков с богослужебными текстами носит название «изъяснение», «комментарий» или «толкование», что обозначается одним и тем же словом *šarḥ*. В таких случаях речь идет в первую очередь о ритуалах различных церемоний, коих у мандеев великое множество. Такие тексты снабжены «промежуточными» примечаниями для самих священнослужителей ради правильного и точного соблюдения ритуала и даже пестрят всякими толкованиями по ходу чтений во время службы, так что если подходить к этим текстам с наших европейских позиций, это вовсе не то, что мы привыкли понимать под комментариями или толкованиями к Священному Писанию. Кроме того, для этих «толкований» характерно то, что они цитируют лишь «азы» тех текстов, что содержатся в Молитвослове, которые священник должен был заучить наизусть и декламировать без запинки, а подробнее разбираются лишь по большей части весьма незначительные фрагменты, но зато те, которые имеют непосредственное отношение к той или иной церемонии, которую намечено проводить в данный момент. Из таких «комментариев», известных к настоящему времени, опубликовано приблизительно две трети. Среди них так называемое «Изъяснение свадебного ритуала Великого Шишлама» (*Šarḥ d-Qabin d-Šišlam rba*), которое, насколько я могу

судить, в Европе имеется лишь в двух экземплярах. Один из них представляет собой свиток и известен как Oxf. Rolle F., Z. 1223—1404 lt. Lidzbarski. Другой экземпляр сохранился в виде кодекса, то есть книги, и известен как Bodl. Oxford D. C. 38. Этот кодекс был опубликован леди Дровер, которая привлекла и параллельные тексты из других литургических собраний¹¹. Ритуал мандейской свадьбы насквозь религиозен и посвящен существу (сути, сущности) Света, а центральной фигурой является священник, ведущий данную церемонию, которая называется «Великий Шишлам». Жених выступает в роли царя. Самую интересную для нас часть представляют собой многочисленные гимны и свадебные песни (*hadaita*), которые наряду с замечаниями по ведению ритуала составляют основной корпус текста. Пассажи аналогичного содержания в большом количестве встречаются и в Каноническом молитвослове. Отдельные фрагменты используются и при посвящении в сан священнослужителя. В конце свитка содержится и еженедельный астрологический календарь, который поясняет, какие дни той или иной недели являются благоприятными или неблагоприятными для бракосочетания, что, разумеется, очень важно знать при вступлении в брак и при проведении свадебных торжеств. Между прочим, такие указания содержатся и в Каноническом молитвослове.

«Изъяснение о возложении короны Великого Шишлама» (*Šarḥ d-ṭraša d-Šišlam rba*) представляет собой описание мандейского ритуала рукоположения в сан священнослужителя, что следует понимать как «коронацию», поскольку мандейский священник (*tarmida*) при этом увенчивается специальной повязкой, символизирующей корону, и получает знаки царской власти — скипетр и державу (кольцо), а сам новоиспеченный священник теперь именуется «царь» (*malka*). К описанию этого ритуала мы теперь имеем доступ благодаря двум рукописям — British Museum Or. 6592 из d. J., 1872 и Oxford Bodleiana D. C. 54, 1599. Они имеют форму свитка и достигают метровой длины. Последняя из вышеупомянутых рукописей содержит, например, 807 строк¹². Мифическое существо «Великий Шишлам» трактуется здесь как прообраз коронованного священнослужителя, над которым совершается обряд посвящения. Малое со-

чинение содержит в основном указания для ганзибра («хранителя сокровищ»), то есть высшего иерарха мандейской церкви или по-нашему, епископа, а также некоторые гимны, которые надлежит петь по этому случаю. Они представляют собой молитвы, которые почти целиком позаимствованы из Канонического молитвослова.

До сих пор не опубликовано произведение *Šarḥ d-Parwānāja*, представляющее собой ритуал празднества пяти дополнительных дней (именуемого также «Панджа», то есть «Пять» по-ирански) или мандейского праздника по случаю окончания года, отмечаемого в конце года. Этот праздник относится к числу самых значительных и сопровождается самыми разнообразными ритуалами и церемониями, в частности, освящением культовых сооружений, приношением в жертву скота, крещением, заупокойными и поминальными службами. Известен этот текст из свитков, хранящихся в собрании Bodleiana Oxford (D. C.24 и Oxf. R. F., строки 1–1222 по Лидзбарскому), самый старый из которых датируется 1788 годом¹³. Другой «комментарий» посвящен «Великому Крещению» (*Šarḥ d-Mašbuta rba*), который вместе с двумя другими текстами (*Hamša Mašbutiata*, *Raza rba d-Zihrun*) занимает все пространство свитка, приобретенного леди Дровер (D. C.50). К кругу ритуалов *Parwānājī* далее относятся *Šarḥ d-Tabahata* (D. C. 42), «Комментарий (церемонии ради/в честь) Праотцев», далее — особая форма *Masiqā* (= шестая часть *Šarḥ d-Parwānājī*), затем — приобретенная мною лично в Багдаде рукопись *Šarḥ d-ptaha d-bimanda*, то есть, если буквально, «Толкование открытия от/посредством манды» = «Комментарий на ритуал при открывании мандейского храма». Отметим, что в D. C. 24 речь идет о *traša d-manda* — «сооружении манды». После этого можно назвать сочинение *Šarḥ d-Dukrana d-Lhadaia Zadiqa*, что можно перевести как «Комментарий по поводу поминальной церемонии Единственного Истинного». Это сочинение находится пока что в личной собственности у леди Дровер и представляет собой копию из библиотеки Отца Анастаса-Марии. Эта копия идентична четвертой копии сочинения *Šarḥ d-Parwanaiia*. В Багдаде мне как-то попало сочинение *Šarḥ d-miša dakia*, что можно перевести как «Толкование масла чистого».

Некоторые тексты этого жанра считаются «сокрытыми», «тайными» или «сокровенными», ибо изначально они были предназначены только для духовенства. В наши дни это уже нельзя считать актуальным и для самих мандеев. Сегодня практически любой мандейский текст попадает в эту категорию, ибо грамотных прихожан почти уже не осталось. Эти сочинения, представляющие собой свитки, можно с полным на то основанием назвать настоящими комментариями по ведению службы и по интерпретации ее содержания. Самым объемным толкованием является сочинение «Тысяча двенадцать вопросов» (*Alp triṣar šūialia*), которое дошло до нас в полном «издании» — рукопись Oxford Bodleiana D. C. 36, 1677 года, а также в неполном «издании», зато более старом — рукопись D. C. 6 от 1557 года¹⁴. Такое же имя носит и весьма неоднородное собрание сочинений, названное так по первому разделу, озаглавленному как «Диван тысячи двенадцати вопросов». Вышеуказанное собрание содержится в одной из парижских рукописей, известной как Cod. sab. 16. Сочинение «Тысяча двенадцать вопросов» составлено по схеме «вопрос—ответ», а по сути своей представляет собой наставление по большей части ритуально-культового характера. Адресовано оно тем, кто готовит себя к службе священнослужителя. Участниками такой «беседы» являются мифические существа *Jāwar*, *Nbaṭ*, *Adam-S'haq*, *Šišlam* и *Hibil*. Другое сочинение содержит фрагментарное рассуждение о взаимоотношении «макрокосма» и «микрокосма», а называется оно *Tafsīr pagrā* — «Толкование тела»¹⁵. Следующие пять трактатов (после D. C. 36) комментируют вопросы культовой скверны и устранения оной («Удар и излечение»), толкуют тайный смысл культовых обрядов, в особенности заупокойной службы (*Masiqātā*) и крещения (*Maṣbūtā*), а также смысл свадьбы, посвящения в сан священнослужителя и похоронного ритуала. Неунифицированный, местами очень запутанный, полный ошибок и лакун, текст сочинения свидетельствует о позднем происхождении этого писания, но когда именно был написан этот текст, сказать затруднительно, ибо, как и в большинстве случаев, никаких указаний на то не найти. Предположительно данный текст можно отнести к раннеисламским временам, но эта самая ранняя датировка из мыслимых.

В этом тексте, правда, попадаетея и довольно ранний материал, но только в выдержках из ранних мандейских сочинений.

Другой свиток в 658 строк, который предназначен исключительно для духовенства — «учеников» или «назареев», — это так называемый «Великий Первый Мир» или «Первый Макрокосмос» (*Alma ḡišaia rba*). Мы премного обязаны леди Дровер тем, что теперь это сочинение для нас доступно и известно как Oxford Bodleiana D. C. 41 из d. J, 1809¹⁶. Написанное невероятно замысловатым и причудливым языком, это сочинение содержит фантастическую, часто отрывочную и путаную интерпретацию мандейской церемонии *Masiqlā*, которая направлена на то, чтобы способствовать вознесению души усопшего в Царство Света. «Таинства» сообщаются «Великим Эфиром» Адаму-Шақ-Зйве как представителю мандейского духовенства, которое и является объектом церемонии. С их помощью осуществляется возрождение души в Царстве Света. Относительно времени сочинения этого комментария пока что толком ничего сказать нельзя. В любом случае он сочинен на позднем этапе развития мандейской религиозной мысли, имеющей довольно длительную традицию и уходящей своими корнями во времена куда более древние, чем доисламские. Рукопись обильно украшена всякими изображениями.

Другой «сокровенный» свиток содержит 469 строк и называется «Малый Первый Мир» или «Первый Микрокосмос» (*Alma ḡišaia zuḡa*). И это сочинение получило известность благодаря леди Дровер. Теперь он фигурирует как Oxf. Bodl. D. C. 48, а время его изготовления датируется 1564 годом¹⁶. К сожалению, его начало отсутствует. Насколько можно судить из содержания уцелевшей части, речь идет о поучении Хибиля (Авеля) относительно церемонии поминовения души (*Dukrana d-nišmata*) «Великого Единственного Истинного» (имеется в виду Адам-Шақ), который берет свои начала из Царства Света. И тут речь идет о вознесении истинной души. Всякое ритуально-церемониальное действие обладает как символическим, так и магическим содержанием. Таков главный принцип, действующий, естественно, и в отношении предыдущего свитка. Как и в предыдущем случае, ничего сказать нельзя о возрасте дан-

ного произведения. Гадательно можно датировать этот свиток доисламскими временами. Данный текст тоже сопровождается изображениями.

Можно назвать и другие свитки того же жанра, которые пока что остаются неизданными. Собственно говоря, их два. Первый — это «Диван Возвышенного Царства» (*Diwan Malkuta Ġaita*, D. C. 34), который предназначен для молодого священника. Второй — «Зихрун — сокрытое таинство» (*Zihrun raza kasia*, D. C. 27).

К литургическим текстам можно причислить и «Диван Крещения Хибля Сияющего» (*Diwan Maṣbuta d-Hibil—Ziwa*), написанный на свитке, который тоже приобретен леди Дровер и ею же опубликован, а ныне хранится в Оксфордской Бодлеянской коллекции — Oxf. Bodl. D. C. 35¹⁷. Это сочинение датируется 1831 годом н. э., или 1247 годом по мусульманскому летосчислению. Судя по содержанию, это описание ритуала крещения (*Maṣbūtā*), который должен совершаться над священником, допустившим осквернение своей ритуальной чистоты. Прототипом для этой церемонии взят Посланец Света Хибиль, то есть Авель, который осквернился, спускаясь в «Миры Тьмы» (= при сошествии в преисподнюю), но вновь обрел свою чистоту (= святость) при возвращении в Царство Света, пройдя обряд крещения и причастившись поминальной трапезы (*Zidqa brika*). Вот это небесное очистительное крещение и взято за прообраз соответствующего земного ритуала. Составители данного текста исходят, естественно, из древних ритуальных текстов, а именно из «Молитвослова» и «Қоласты». Как и почти любой мандейский диван, данный текст тоже опирается на некий «небесный прецедент», причем события, происходившие на небесах, описываются так, как если бы это имело место в конкретных земных условиях. Здесь небесное культовое место обслуживается священнослужителями, которые одновременно являются и сутями (сущностями, существами) Света.

В богослужебных целях, а именно при церемонии *Masiqtā*, использовались также части так называемой Лево́й Гинзы. Ее отдельные части встречаются как в Молитвослове (литургии), так и в вышеуказанном случае. Но об этом мы поговорим ниже.

Одним из самых интересных и вместе с тем уже давно известных диванов является «*Diwan Abatur*». Он представляет собой свиток длиной около шести метров, который пока что известен в двух экземплярах, дошедших до нас от разных эпох. Первый из них был доставлен в Рим кармелитским миссионером Игнатием а Езу (во Иисусе) еще в 1652 году и с 1902 года находится в Библиотеке Ватикана под сиглом Borg. sirgiaco 175. Другой свиток приобретен леди Дровер и подарен Бодлеянскому собранию в Оксфорде, где фигурирует под сиглом Oxford Bodleiana (= Oxf. Bodl.) D. C. 8. Более старая рукопись является и более полной. Она была опубликована уже в 1904 году Ю. Ойтингом по фотовоспроизведениям Б. Пертнера. К сожалению, комментарии Игнатия а Езу, написанные по-латыни, не только не точны, но просто сбивают с толку¹⁸. Оксфордский же экземпляр леди Дровер опубликовала сама, приложила факсимиле и даже перевела¹⁹. Свиток, получивший свое название по одному из существ Света мандейского пантеона, которое обслуживает весы, взвешивающие души новопреставленных, помимо целого ряда текстов, содержит многочисленные рисунки, долженствующие изобразить «отстойники» и «очистные сооружения» (то есть «караульные помещения») в сфере, находящейся между Землей и Царством Света. Такими местами являются Солнце, Луна, планеты и т. д., то есть прежде всего — демонические существа. Все это наглядно рисует путь, по которому, согласно мандейским верованиям, проходит душа новопреставленного, прежде чем попасть в Царство Света. Своего рода это «Мандейская книга мертвых», как верно подметил В. Брандт. Особенно поражают фигуры воображаемых демонов и существ Света, изображенные в лучших традициях кубизма²⁰. Сопроводительные надписи поясняют, что именно изображено, а также дают краткие сведения по мандейской космогонии, базирующиеся на более ранних источниках. Даже в языковом отношении это сочинение относится к сравнительно позднему пласту мандейской литературы.

Ничуть не менее интересным и тоже до сих пор не опубликованным является «Диван рек» или «Диван потоков» (*Diwan d-nahrawata*), который тоже входит в коллекцию леди Дровер (№ 7)

в Оксфорде и датируется 1843 годом. Этот диван я рассматривал еще в Багдаде. Свиток состоит из сравнительно небольшого текста и прекрасно иллюстрирован. На свитке изображена речная система и ирригационная сеть бассейна Тигра и Евфрата, включая окраинные горы, источники, истоки и даже лесные массивы. Невероятно наблюдать, как переплетаются между собой география и мифотворчество, что дало леди Дровер повод шутливо заметить, что это «полурелигиозный географический свиток». При ближайшей же возможности я постараюсь опубликовать его. Ведь он наглядно демонстрирует, как именно мандеи представляли себе свою страну и окружающий ее мир.

Единственный свиток (в 248 строк) историко-легендарного содержания, который мы пока что имеем в своем распоряжении, носит название «Внутренний Харан» (*Haran Gawaila*), полученное им по двум первым словам начала текста, поскольку реальное начало не сохранилось. Этот свиток именуется так же и как «Диван Откровения Великого» (*Diwan d-galalta rabita*). И опять-таки именно благодаря леди Дровер мы получили доступ к этому уникальному источнику, который она приобрела сразу в двух рукописях, передала в собрание Oxf. Bodl., где они фигурируют ныне под индексами D. C. 9 и 36, и опубликовала²¹. Обе рукописи совершенно явно восходят к копии 1877 года (1088 год по мусульманскому летосчислению). Текст имеет исключительное значение в том смысле, что в настоящее время он представляет собой единственное сообщение об истории мандейской секты. Совершенно однозначно интерпретировать этот текст невозможно из-за лакуарности текста и сбивчивости его повествования, тем более, что самое начало текста отсутствует вовсе²². В этом тексте сообщается о передвижении некоей группы назареев (старое самоназвание мандеев) с запада (из Палестины-Сирии?) на восток во времена царя Артабана (Ардбана, какого именно — Третьего, Четвертого или Пятого, — остается неясным) в «Мидийское нагорье» (*tura d-Madai*) или во «Внутренний Харан» (восточнее города Харрāна?), откуда они затем расселились по всей Месопотамии, оставшись в конечном итоге только в ее южной части. Затем следует описание отдельных эпизодов переменчивой

судьбы мандейской общины вплоть до начала времен ислама. В самом конце помещено откровение Хибиль-Зйва о конце света.

Но самой главной книгой для мандеев, сопоставимой с нашей Библией, является «Сокровище», ибо именно так переводится ее название «Гинзā». Она имеет и название «Книга Великая» (*Sidra Rba*). Эта книга представляет собой сборник, который всегда оформляется в виде кодекса или книги, но не свитка. Он подразделяется на две большие части: на Правую Гинзу и на Левую Гинзу. Первая именуется в оригинале как «Гинза ямина», вторая — «Гинза смала». Правая Гинза включает в себя трактаты преимущественно мифологического, космологического, нравоучительного и моралистического характера, коих насчитывается до восемнадцати по подсчету Лидзбарского. Левая Гинза содержит прозаические произведения, повествующие о смерти Адама и трактующие суть этого события. Помимо того, Левая Гинза содержит и две книги песнопений, посвященных погребальным и заупокойным церемониям, которые именуются Масиктā. В этих книгах повествуется о судьбе души после смерти и о ее вознесении в Царство Света. Отдельные трактаты (которые, по-видимому, изначально писались на свитках) были собраны воедино, скорее всего, уже в раннеисламские времена. Они были скомпонованы как единое целое, но при всем том это собрание так и не приняло устоявшийся вид, так что был ли строгий порядок расположения частей этого собрания или не был, и если был, то каков он был, — на все эти вопросы пока что ответить не удастся, по крайней мере, из тех списков Гинзы, которыми мы располагаем на сегодняшний день. Содержание Гинзы характеризуется не только невероятным жанровым разнообразием, но и стилистическим различием отдельных текстов. Не говоря уже о том, что поэтические тексты запросто перемежаются с прозаическими. Возраст тех или иных частей, в прошлом отдельных произведений, определить трудно. Самые старые произведения находятся, по-видимому, все-таки в Лево́й Гинзе. Это гимны на вознесение души и литургические тексты. Поскольку они перекликаются с манихейскими псалмами Фомы, датируемыми третьим веком н. э., то соответствующие произведения Лево́й Гинзы мы считаем едва ли не самыми ранни-

ми из сохранившихся. Но и в Правой Гинзе попадают тексты, содержащие легенды и представляющие собой явно древние произведения. Правда, и они не избежали более поздних переделок и насыщены поздними элементами. Всем этим, видимо, и можно объяснить невероятную сложность и неоднородность содержания литературной мандейской традиции²³. В начале Правой Гинзы помещаются две версии «Книги Господина Величия» (*Sidra d-mara d-rabuta*), что по самой своей форме является не чем иным, как откровением, явленным Адаму высшими силами космологической и моральной мудрости. К этим трактатам восходит сочинение Гинзы, которое было неверно истолковано европейцами как «Книга Адама» (*Liber Adami*). Ниже мы отметим наиболее примечательные черты сочинений, вошедших в это собрание, либо просто кратко охарактеризуем содержание той или иной книги. Так, в Третьей книге рассматриваются проблемы происхождения высшей божественной сущности, верховной иерархии, космогонии и антропогонии. Очень интересным представляется повествование о сошествии в преисподнюю Хибиля (Авеля), содержащееся в первой части Пятой книги. Важнейшую роль в мандейской религии играет повествование о крещении и смерти Иоанна Крестителя, что помещено в четвертом разделе. Нельзя обойти вниманием и специальное сочинение, посвященное полемике вокруг догматов мандейской веры в первом разделе Девятой книги. Судя по всему, в этом сочинении отражена реальная полемика, имевшая место в мандейской церкви. Для понимания мандейской религии важной представляется и легенда об Адамитах, содержащаяся в Одиннадцатой книге. Великолепно составлены и поэтические произведения Пятнадцатой и Шестнадцатой книг. Особое значение имеет «Мандейская всемирная история» в Восемнадцатой книге. Песнопения, гимны и молитвы относятся к произведениям «изящной словесности» мандейской литературы и лучше всего вводят нас в мир мандейской поэзии и духовности. Гинза представлена многими рукописями, некоторые из них уже с семнадцатого века находятся в европейских библиотеках — в Лейдене, Лондоне, Оксфорде и Париже. Древнейшие рукописи хранятся в Парижской национальной библиотеке. Так называемый «Code

sabéen 1» написан в 1560 году (968 год по мусульманскому летосчислению), а в библиотеку Кольбера попал в 1674 году. «Code sabéen 2» датируется 1632–1633 годами, или 1042 годом по мусульманскому летосчислению, «Code sabéen 3» закончен в 1680 году, или в 1091 году по мусульманскому летосчислению, а «Code sabéen 4» относится, по-видимому, к 1688 году, или к 1100 году по мусульманскому летосчислению. Из трех великолепных экземпляров Гинзы, хранящихся в Британском музее, один относится к семнадцатому веку, а два других датируются соответственно 1735–1736 годами, или 1148 годом по мусульманскому летосчислению, и 1825–1826 годами, или 1240–1241 годами по мусульманскому летосчислению. Самым объемным кодексом является тот, что приобретен леди Дровер (D. C. 22, 1837 года). Еще в 1815–1816 годах швед Маттиас Норберг издал этот текст в сирийской транслитерации, ориентируясь на второе по возрасту сочинение из Парижской национальной библиотеки (Code sabéen 2), снабдив его параллельным переводом на латынь²⁴. Но поскольку он еще не считал мандейский язык самостоятельным семитским, точнее — арамейским диалектом — заслуга чего принадлежит Теодору Нёльдеке, — но полагал, что это испорченный сирийский, а потому пытался «улучшить» текст, его издание в наше время не представляет ценности. Для своего времени его перевод явился величайшим достижением и до появления выборки Брандта²⁵ оставался единственным источником подобного рода в XIX веке. Но еще большим достижением явилась публикация Хайнриха Петерманна, увидевшая свет в 1867 году²⁶. В автографической форме он свел в единую публикацию сразу четыре древнейшие парижские рукописи, опираясь на одну из них, а остальные давая в виде вариантных и отклоняющихся чтений. И по сей день это издание остается самым надежным, но, естественно, уже более не удовлетворяет возросшим современным научным потребностям и должно быть заменено новым, гораздо более научным изданием, см. ниже. Несмотря на отсутствие критического издания текста, мы располагаем прекрасным переводом Марка Лидзбарского, который учитывает все рукописи, бывшие в то время доступными в европейских библиотеках, вплоть до рукописи D. C. 22²⁷.

Мандейским двучастным сводным сочинением нравоучительного характера является так называемая «Книга Иоанна» (*Drašia d-Jahja*), она же «Книга Царей» (*Drašia d-malkia*). Это сочинение объединяет различные трактаты, собранные воедино, вероятно, уже после утверждения ислама. В книжный вид они приведены для того, чтобы соответствовать формальным требованиям, предъявляемым исламом к «Семье Писания» или к «Семье Книги», которая, как указывает само название, должна была иметь свои «книги». И сегодня мандеи не испытывают серьезных притеснений со стороны ислама только потому, что рассматриваются как «сāбии», которых еще сам Пророк причислил к «Семье (небесной) книги», что указано в Коране (6.62; 5.69; 22.17)²⁸. Их же пророком мусульмане считают Иоанна Крестителя (раньше именовавшегося как Юхана, потом как Яхья), который, идя навстречу пожеланиям мусульман, этой книге дал свое имя. Данное сочинение сохранилось в пяти рукописях, старшая из которых датируется 1617 годом. Рукописи хранятся в библиотеках Парижа и Лондона. Именно эта книга стала первым мандейским сочинением, которое было образцово исследовано Лидзбарским и увидело свет в виде критического издания, то есть с текстом и его полным переводом²⁹. Судя по содержанию, книга создавалась без всякого плана. Сложность содержания соответствует многообразию сюжетов. То же самое можно сказать об отсутствии стилистического единообразия. Разные части книги имеют разновременное происхождение. Разделы, посвященные мифологии и космологии, соседствуют с гимнами и молитвами, наставлениями и поучениями и с просто легендарными повествованиями. Господствует популярный стиль изложения. Возраст разных частей этой книги варьирует в довольно широких пределах, потому что эти части или разделы некогда были вполне независимыми друг от друга произведениями, а вот когда именно был создан тот или иной раздел, пока что сказать едва ли возможно. Часть заново отредактированных преданий восходит к сочинениям, имевшим весьма почтенный возраст. Это сочинения богословского характера. Теперь отметим наиболее значимые тексты. Например, рассуждения и предсказания Иоанна Крестителя (главы 18–33 по схеме Лидзбарского). Иоанн Крес-

титель выступает здесь как мандейский пророк, относящийся к Христу абсолютно отрицательно. Именно Иоанн Креститель дает название всей этой книге. Затем следует легенда об обращении Марии (главы 34–35). Есть предание о появлении вестника Света Аноша (библейский Енос) в Иерусалиме (гл. 76, см. также главу 54). Далее следует упомянуть гимны о «Добром Пастыре» (главы 11–12) и о «Ловце душ» (главы 36–39). Нельзя обойти вниманием и «манихеизированное» сочинение о «первоистоках» (глава 13). Само же старинное название, условно переводимое как «Книга Царей» (мандейское слово «царь» обозначает и ангела), относится, очевидно, к главе с весьма воинственным содержанием (главы 3–9 по схеме Лидзбарского), где описываются деяния существа Света по имени Иōшамй̄н.

К величайшим произведениям мандейской литературы относится, наконец, и «Книга знаков Зодиака» (*Sfar* или *Asfar Malwašia*). Это собрание астрологических текстов, которое до сих пор было известно только в четырех рукописях. Эти рукописи едва ли дошли до нас в полном виде. Самая старая из них датируется 1797 годом и находится в Париже (Code sabéen 26), другая хранится в собрании Bodleiana Oxford (D. C. 31), датируется 1831 годом, еще одна нашла свое пристанище в Восточном отделе Государственной библиотеки прусского культурного наследия в Западном Берлине (Cod. Petermann I, 155, датируется 1853 годом), последняя пребывает в частном собрании, вероятно, в Багдаде. Трудно сказать о ней что-либо более конкретное, но, по сообщениям, эта копия имеет «свежее» происхождение и датируется аж 1931 годом. Первое издание вместе с переводом было осуществлено в 1949 году стараниями леди Дровер, хотя, правда, без учета Кодекса Петерманна³⁰. В наиболее полной форме это сочинение насчитывает до 289 страниц. Его основной текст (с. 1–256) состоит из двадцати разделов различной протяженности. Все разделы так или иначе связаны с гороскопами (*madnia*), выбором дней, предзнаменованиями (*atuata*) и заклинаниями. Сравнительно небольшое дополнение (с. 257–289), которое неполно представлено в Кодексе Петерманна, имеет то же содержание, что и основная часть, включая даже указание по поводу того, как

лечить больные глаза. Самыми содержательными и, вероятно, наиболее ранними представляются два первых раздела (с. 1–106), которые именуются как «Книга знаков Зодиака (*malwašia*) для мужчин и женщин» и как «Книга звезд (*kukbia*)». Помимо того, в этой части содержится гороскоп для новорожденных и для выбора имен оным. Дело в том, что каждый мандей, помимо официального светского имени, должен был иметь и имя по знаку Зодиака, под которым он родился, или «имя Мальвāша», которое новорожденному давал священник, руководствуясь именно этой книгой. Данное имя, в отличие от официального, было освящено религиозной традицией³¹. Далее следует отметить любопытный раздел 14-й (с. 179–195), содержащий иранский сасанидский гороскоп, которому предшествует описание «летосчисления греков» (раздел 13, с. 168–179). Тематически к этим разделам примыкает «подсчет» и «определение» семи «областей Земли» на основании их соответствия «семи» (планетам) и «двенадцати» (знакам Зодиака). Все это содержится в разделе 17-м (с. 186–206). Многочисленные предзнаменования и предсказания, на них основанные, которые можно сделать на основе наблюдения над природными, атмосферными и небесными явлениями, содержатся в разделах 15, 18, 19 и 20, а также в приложении. О возрасте тех или иных разделов судить практически невозможно, ибо нет никаких исследований относительно них. С точки зрения языка, эта работа была создана в переходный период между старомандейским и новомандейским этапами его развития, то есть где-то между шестым и шестнадцатым веками. Язык местами подвергся уже довольно ощутимой деградации, что весьма затрудняет понимание этого памятника мандейской литературы³². Едва ли речь может идти здесь о собственно мандейских преданиях или традициях. Е. С. Дровер, например, полагает, что «данная книга не может рассматриваться иначе, как простой набор переводных текстов, ибо в данном случае нельзя проследить ни мандейских идей, ни каких-то моментов, связанных с их религиозными представлениями, ни даже просто обычаев, кроме разве что ссылок в избитых цитатах в заключительной части, да и то это, возможно, глоссы, и не более того»³³. Некоторые тексты определенно представляют собой переводы с

иранского и арабского, другие с той или иной степенью вероятности восходят к старинным греческим текстам либо к иудейским, касающимся астрологии и учения о предзнаменованиях, что в конечном итоге восходит к древней вавилонской премудрости. Правда, в старинных мандейских преданиях неоднократно высказывается отрицательное отношение к халдеям и прорицателям, что, однако, не помещало мандейскому духовенству в позднейшие времена перенять всю эту астрологическую практику и даже обратить ее себе на пользу.

Не столько из-за литературных достоинств, сколько вследствие филологической и религиоведческой значимости этих памятников мандейские магические тексты можно отнести к числу весьма важных произведений литературного творчества этого народа. Произведения такого жанра записывались на любом материале: на свинцовых пластинках, на глиняных чашках, чашах и мисках, на бумаге и даже на пергаменте. И это происходило на протяжении всей истории данного религиозного движения. Древнейшие памятники начертаны на свинцовых пластинках и на глиняных чашах. Они обнаруживаются в различных районах нынешнего Ирака, в частности в Ниппуре и в Вавилонии, но отнюдь не все из них опубликованы в настоящее время. Эти произведения тесно связаны с иудейско-арамейскими и сирийскими произведениями того же жанра, которые встречаются на том же самом пространстве. По форме и содержанию они очень напоминают старовавилонские (шумеро-аккадские) магические надписи³⁴. Чаще всего нам приходится сталкиваться с заклинаниями защитного свойства, которые были призваны оградить от воздействия злых духов, каковое проявлялось в виде болезней или неприятных событий. Дабы то или иное не произошло, на помощь призывались всевозможные сверхъестественные существа. Их умоляли «связать, запечатать, замотать, ослепить, замуровать и заткнуть» многочисленных злых демонов. Изображаемые при этом фигуры как раз и представляли собой этих (обузданных) демонов. Любопытно, что они очень похожи на изображения в позднеантичных магических папирусах, см. прим. 20. Начало и конец такого текста были представлены вполне стереотипными формулами, составленными высокопарным слогом, а внутри текста, естественно, помещались имена лиц,

ради которых и составлялись эти заклинания. Мандейские магические тексты хранятся во многих крупных европейских музеях, особенно в Берлине, Лондоне, Оксфорде и в Париже. Теперь рассмотрим эти тексты подробнее с учетом того, на чем они написаны и что они содержат.

1. Свинцовые таблички, пластинки, пластины и даже «свитки» можно отнести к числу самых древних памятников этого литературного жанра. Они датируются III—V веками н. э., а в общих рамках того, что мы понимаем под мандейской литературой, они представляют собой самые ранние тексты, отвлекаясь от содержания этих текстов. Именно поэтому как в языковом отношении, так и с точки зрения их содержания они представляют собой большую ценность для мандеистики. Текст такого произведения гравировался, точнее — процарапывался по поверхности, но более поздние тексты могли быть написаны и чернилами. Тексты эти использовались как амулеты. Из них к настоящему времени опубликовано только шесть³⁵. Два самых длинных и лучше всего сохранившихся свинцовых «свитка» (в 279 и в 489 строк!) описывают действия сил Света ради помощи двум мандейским семьям, на которые обрушились злые силы. В этих описаниях привлекаются многочисленные сюжеты из мандейской мифологии.

2. Глиняные чаши (*kasa d-pahra*) найдены в большом количестве. Так, только Поньон опубликовал надпись такого рода, обнаруженную в окрестностях Вавилона³⁶. На простых глиняных чашах помещены краткие заклинания. Они пишутся чернилами, а затем либо закладываются под дверной порог, либо закапываются в могилу. На некоторых содержатся изображения фигур. Многие происходят еще с доисламских времен, иные были изготовлены уже в раннеисламскую эпоху. Таким образом, они датируются V—VII веками.

3. Наряду с вышеуказанными, встречаются надписи магического характера, выполненные на бумаге и пергаменте. По большей части они имеют уже иной характер и датируются более поздним временем³⁷. Количество формул, чисел в виде букв и изображений на них возрастает. Попадают и сильно искаженные стихи из Корана. Следует различать большие тексты (*Qmahia* — «талисманы,

амулеты») и малые тексты (*Z(a)razata*, мн. ч. от *z(a)razta* — «средство защиты»). Малые тексты могут быть свернуты в трубочку, засунуты в чехольчик и повешены на шею, дабы носить их подвешенными за веревочку. От них ожидалась защита от болезней, несчастий, невезений, неудач (от дурного глаза или сглаза) и от прочих всевозможных неприятностей, зол, бедствий и страданий. Есть заклинания, адресованные и богине любви по имени Либат. Да и вообще, здесь чего только не встретишь. Мандейские священники и сегодня готовы за плату изготовить такие амулеты, руководствуясь целым набором уже готовых образцов и рецептов.

Вообще же, мандеи — невообразимые фантазеры и сказочники, что становится очевидно не только при самом поверхностном взгляде на их обильное духовное наследие, представленное письменной традицией, которая выводит нас в бескрайние просторы переднеазиатского фольклора. Мы даже представить себе не можем того изобилия фабул и сюжетов, которые до сих пор бытуют в их устных преданиях и которым уж никак не меньше веков, чем тому, что сохранила для нас их письменность. Петерманн в 1854 году, а затем и леди Дровер (начиная с 1923 года) записали целый ряд легенд, сказаний и сказок, поведенных им местными мандеями на арабском разговорном языке. Подобное было записано не только на арабском, но и на современном разговорном мандейском языке. И этому мы обязаны прежде всего де Моргану и Р. Мацуху³⁸. Таким образом, известный нам мандейский фольклор «имеет подпитку», с одной стороны, из собственных мандейских литературных преданий, которые видоизменяют, варьируют и весьма вольно обращаются с его содержанием, а с другой — со стороны богатого наследия иудейских, иранских и арабских сказаний, которые тоже оказывают на мандейский фольклор исключительно сильное влияние и привносят в него все многообразие своей собственной специфики. Кроме того, существует целый ряд повествований о событиях «местного масштаба», которые отражают судьбы той или иной мандейской общины, намекая как бы пунктиром главные события в ее истории. Такой материал нередко находит свое отражение в заключительных частях — колофонах — рукописей при их очередной редакции и переписке.

К первой из вышеуказанных групп относятся рассказы (мифы, легенды) о сотворении мира и человека, о всемирном потопе (о Ное и о ковчеге), об Аврааме и Юрбе (это «великий Йō», бог солнца), о событиях на море Тростников (*jama d-suf*) и о Мидийском нагорье (*Tura d-Madai: Haran Gawaita*) — последнее сказание связано с историей мандейской общины. Затем стоит упомянуть легенду об обращении в мандейскую веру иудейки Мирьяи (Марии), которая, согласно одной из версий, выступает как дочь царя Навуходоносора. Далее следует легенда о сошествии в ад Хибиля (Авеля). К этому же кругу относятся и легенда о посещении небес мудрым Дана Нуком (*Dīnānukht*), и, наконец, легенда о смерти Иоанна Крестителя. Большая часть этих повествований имеет свои соответствия в Гинзе.

Вторую группу составляют легенды, повествования и рассказы, не мандейские по происхождению, но подвергшиеся «мандеизации», то есть переработке и истолковыванию в мандейском духе, и уснащенные мандейским материалом. Таковыми являются рассказы о Величайшем Оге (*Auḡ*), о царе Соломоне и Давиде, о Саме, Зале и Рустаме, о птице *Simurgh* и о легендарном властителе Хирмиз Шахе.

Еще одну группу составляют многочисленные «истории», повествующие о магической силе ученых и высокочудных мандейских священнослужителей и отдельных выдающихся личностей из среды мандеев, живших преимущественно в южноиракских и юго-западных иранских местностях, например, в Шўштаре, Ахвāзе, Амāре, Хорремшахре (бывшей Мухаммере), то есть в старых центрах мандейских общин, и там проявивших свои чудодейственные способности. В какой степени эти легенды опираются на древние местные предания, сказать трудно. Борьба со злыми духами и привидениями (*šibīāhī, ḡann*), мольба о помощи к добрым силам (*malikī, uthrī, naṭrī*), удивительные случаи (например, воскрешение мертвых) и видения (например, существ Света) — вот главные сюжеты, при литературной обработке которых составители вольно или невольно вкрапляли разного рода намеки на переменчивые судьбы самих мандейских общин. К интереснейшим рассказам такого жанра относятся следующие: «Мост Шўштара», где описывается противоборство со злым

демоном, которому приглаголся этот мост, и изгнание оногo; рассказ о состязании между персидским магом и Адамом буль Фараджем, которые долго разбирались между собой, кто же из них обладает большей магической силой. Сюда же можно отнести и рассказ о еретике Қиқеле, о котором повествуется и в Харан Гавайте, а также повествование о «Мучениях Шұштара». К этому жанру принадлежат и рассказ о чудесных подвигах Аэйза Азўна и Шейха Зибида, и, наконец, повествование о Шāхе ʿАделе (издано J. de Morgan).

Таким образом, освоение сокровищницы мандейской литературы, как можно судить из нашего сверхкраткого обзора, проделало уже значительный путь. Впрочем, сделать осталось в этом направлении значительно больше. В частности, наше заявление справедливо и в отношении того литературного богатства, которое представлено в научном наследии леди Дровер — в ее поистине бесценной коллекции. Этим начали заниматься автор настоящей публикации и Р. Мацух. Другое важное направление — это, конечно же, переиздание уже опубликованных текстов. Старые публикации уже давно перестали удовлетворять современным научным требованиям. При этом следует учесть то обстоятельство, что многочисленные мандейские тексты — в основном короткие — доступны нам зачастую лишь в одном-двух экземплярах, будучи разбросаны по разным европейским библиотекам, тогда как другие, может быть, гораздо более ценные экземпляры тех же текстов продолжают находиться в Ираке и в Иране, то есть в самих мандейских общинах, еще точнее — во владении тамошних мандейских священников и их семей. Но чем именно они располагают на самом деле, остается только догадываться³⁹.

Систематический учет, а по мере возможности и приобретение таких собраний по самым разным причинам до сих пор не было возможным, но тем не менее становится все более очевидной необходимость такой работы, и откладывать ее нельзя, это задача ближайшего будущего. И когда дело сдвинется наконец с мертвой точки, только тогда мы сможем помышлять о более или менее нормальном процессе систематического исследования истории богатейшей мандейской литературы и надеяться на успех в этой научной области.

Несколько лет назад мне поступило предложение со стороны

J. Immscher заняться подборкой мандейских текстов, дабы затем опубликовать их вместе с переводом для научной серии «*Schriften und Quellen der Alten Welt*» («Письмена и источники древнего мира») ⁴⁰. Для плодотворной работы над этим проектом сначала следовало бы реинтерпретировать значительную часть Гинзы, Книги Иоанна и литургий. Но вот тут и оказалось, что настоящее практическое издание текста Гинзы просто отсутствует как таковое. Между тем вышеупомянутая серия в значительной степени ориентируется на использование греко-римских источников, так что мне сразу же пришлось произвести тщательную подборку переведенных текстов для включения их в двухтомное издание В. Ферстера, посвященное изданию источников по гностическому учению ⁴¹. Этот подбор позволяет читателю ознакомиться только с важнейшими сочинениями из корпуса мандейских текстов (представленными выдержками из Гинзы, Книги Иоанна и литургий), что же касается прочих сочинений, то представлены лишь такие, которые имеют значение для ориентации в так называемой «мандейской проблеме». В первую очередь были отобраны сочинения, играющие важнейшую роль при изучении мандейского гносиса, и потому интересуют они в первую очередь исследователей гностицизма.

Две из самых значительных и наиболее удачных работ М. Лидзбарского («Мандейские литургии» и «Книга Иоанна») стали вновь доступны благодаря их переизданию, осуществленному сравнительно недавно, см. прим. 10 и 29. Теперь на повестке дня настоятельнейшим образом стоит новое издание Гинзы. Потребность в таком критическом издании не то что назрела, но давно перезрела. Единственное издание подобного рода, осуществленное еще Петерманном в 1867 году, не только перестало удовлетворять элементарным потребностям современной науки из-за своих многочисленных несовершенств, но попросту перестало быть доступным даже для научного работника, см. выше, прим. 26. Простое воспроизведение текста вышеупомянутого издания едва ли имеет смысл, ибо подобное удовлетворило бы лишь самого невзыскательного читателя и отнюдь не удовлетворяет современным научным требованиям, предъявляемым ныне к такого рода изданиям. Именно поэтому, вместо того

чтобы подключиться к участию в предложенном мне проекте билингвистической публикации подборок из мандейских источников, я вознамерился предпринять все, что от меня зависит, ради осуществления критического издания Правой илевой Гинзы. Это дело, которое должно иметь самые благоприятные последствия для успешного продолжения исследований по гностицизму, никак нельзя осуществить за сравнительно короткий срок уже хотя бы потому, что для этого необходимо обеспечить себя всем необходимым и провести большую подготовительную работу. Несмотря на то, что сам Лидзбарский сделал многое в этом направлении и помог нам уже тем, что опубликовал свой перевод, все равно необходимо тщательнейшим образом исследовать целый ряд доступных нам рукописей Гинзы, включая и ее фрагменты, в противном случае мы не сможем представить более или менее солидный сводный текст, что, однако, не так уж трудно осуществить, имея дело с мандейскими текстами, поскольку само предание сохранилось все же достаточно хорошо, дабы осуществить его последовательную реконструкцию путем реинтеграции всех доступных составляющих и их версий. И само собой разумеется, что должны быть учтены по возможности все манускрипты, местонахождение которых можно уже считать установленным фактом, имея в виду прежде всего юг Ирака⁴². Насколько мне известно, существует девять полных кодексов Гинзы, и не где-нибудь, а в европейских библиотеках — четыре в Париже, три в Лондоне и два в Оксфорде⁴³, а один неполный — в Лейдене (который мне уже приходилось читать⁴⁴), а также целый ряд фрагментов, хранящихся в Лондоне (в Британском музее) и в Мюнхене, но в последнем я не совсем уверен⁴⁵. На трудности, с которыми сталкивается исследователь при составлении «генеалогического древа» того или иного рукописного произведения, в свое время вполне справедливо указал еще сам Лидзбарский, издавая «Книгу Иоанна». На основании колофонов, которые зачастую достигают значительной протяженности и в которых переписчики указывают предшествующие «издания», а заодно и всю цепочку предыдущих переписчиков, «было бы очень легко сгруппировать списки одного и того же сочинения, если бы не дурная привычка самих мандейских переписчиков, веду-

щая к обесцениванию таких данных. Мандеи считали вполне похвальным делом либо самим переписывать свое «священное предание», либо заказывать эту работу тем, кто мог бы ее исполнить. Сам факт переписывания дает возможность получить благословение как работодателю, так и исполнителю, что фиксируется в начале и в конце рукописи. А дело это богоугодное, и к этому стремились. Таким образом, начало и конец сочинения, по мере того как рукопись разрасталась из-за этих приписок, все больше и больше отдалялись друг от друга. На практике же нередко оказывалось так, что только эти две части дописывались как бы заново, тогда как между ними оказывался старый текст. Приписки писцов составлялись в такой манере, как если бы вся работа целиком была переписана заново, чего на самом деле не было»⁴⁶. Это подтверждается путем самого элементарного наблюдения, тем более когда имеешь дело со свитками: начало и конец такой рукописи написаны иным почерком, чем то, что находится между ними. И к таким вот фальсификациям всегда следует быть готовым, а потому к подобного рода данным относиться следует с осторожностью.

Особую трудность доставляет передача мандейских текстов в печатном издании. До настоящего времени эту проблему положительно решить не удалось. Лишь некоторые из мандейских текстов набраны мандейским же шрифтом, например, надписи на чашах, изданные Поньоном, или магическая свинцовая табличка, опубликованная Лидзбарским⁴⁷. Текст оригинала «Книги Иоанна» издан фотомеханическим способом в чудеснейшем исполнении — в автографии самого Лидзбарского⁴⁸, что демонстрирует со всей очевидностью его невероятные способности как истинного каллиграфа. Все более поздние издатели, не обладая талантами и прилежанием Лидзбарского, прибегали к использованию транслитерации либо европейским, то есть латинским, шрифтом, либо еврейским. Способ передачи мандейского текста латинским письмом является излюбленным приемом прежде всего в работах леди Дровер, а также Р. Мацуха, не считая, разумеется, факсимильных или фотографических воспроизведений, публикуемых в виде приложений. Поскольку набор мандейским шрифтом, увы, слишком труден, мы можем пользоваться преимуще-

ственно тем, о чем уже говорилось выше, либо фотографическим воспроизведением соответствующего текста рукописи. Последний способ, пожалуй, самый практичный, хотя бы по соображениям финансового характера. К тому же он дает возможность в любом случае обойтись без весьма сомнительной транслитерации мандейского текста посредством абсолютно чуждого ему письма. Но это означало бы отказ от реконструкции прототекста, и, как следствие, такое издание по самой своей сути продолжало бы традиции издания Петерманна, с той лишь разницей, что на сей раз мы располагали бы копией подлинного текста, а не ручным воспроизведением самого издателя. В качестве исходного текста можно было бы взять древнейший из до сих пор известных кодексов Гинзы, а именно Code sabéen 1 из Парижской национальной библиотеки, датируемый 1560 годом, или 968 по мусульманскому летосчислению. Варианты и расхождения можно было бы вынести в отдельный том и оформить его как приложение. И все равно, так или иначе, но вопроса о шрифте нам не обойти. Думается, однако, что при вышеуказанном подходе данный вопрос решается проще, ибо для отдельных слов и выражений можно было бы либо применить транслитерацию, либо, в конце концов, пойти на то, чтобы заказать клише или даже полиграфический мандейский шрифт⁴⁹.

Этих предварительных замечаний, пожалуй, достаточно. В ходе самой работы станет ясно, какой именно путь явится оптимальным выходом из положения и каким именно способом можно будет когда-нибудь издать эту работу. Исходя из собственного опыта, в настоящее время автор, и, соответственно, издатель не может сказать по этому поводу своего окончательного слова. Рано пока. Но какое-то время спустя наверняка представится возможность сообщить что-нибудь более определенное о состоянии и процессе, в котором окажется данный проект. Как бы там ни было, автор будет премного обязан всякому, кто найдет возможность указать на необходимость привлечения к данной работе тех или иных мандейских сочинений и тем более за поддержку как самой идеи, так и ее осуществления.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. мои работы: K. Rudolph. *Die Mandäer*. 2 Bände. Göttingen. 1960–1961; *Die Religion der Mandäer* // H. Gese, M. Höfne, K. Rudolph. *Die Religion Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. Stuttgart. 1970 (*Die Religionen der Menschheit*. Bd. 10/2). S. 403–462; *La religion mandéene* // H. Ch. Puech (Ed.). *Histoire des religions*. Vol. II. Paris. 1972 (*Encyclopédie de la Pléiade*). P. 498–522. Осовременном состоянии исследования истории мандейской религии см. *Gnosis und Neues Testament*. Herausgegeben von K.-W. Tröger. Berlin. 1973. S. 121–148.

² См. мою работу *Mandäer I. Prolegomena: Das Mandäerproblem*. Göttingen. 1960. S. 17 ff., 60 ff. Данное издание уже нуждается в переработке, ибо оно достаточно устарело в свете новых данных.

³ См. там же, с. 23 и сл. И в особенности R. Macuch. *Anfänge der Mandäer* // F. Altheim und R. Stiehl. *Die Araber in der Alten Welt*. 2. Bd. Berlin. 1955. S. 76–100, в частности с. 137 и сл., 158 и сл., 178 и сл., Кроме того, см. *Handbook of Classical and Modern Mandaic*. Berlin. 1965. P. LVIII ff. Далее см. мои работы, которые представляют собой текстологические и исторические исследования, а именно: *Theogonie, Kosmologie und Anthropologie in den mandäischen Schriften*. Göttingen. 1965; *Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion* // *History of Religions*. Vol. 8. No. 3 (Febr. 1969). P. 210–235; *Gnosis und Neues Testament*. Berlin. 1973.

⁴ К этому см. K. Rudolph. *Das Christentum in der Sicht der mandäischen Religion* // WZ Karl-Marx-Universität Leipzig. *Geschichtlich-sprachwissenschaftliche Reihe*. 1957–1958. S. 651–659; *Die Mandäer I*. S. 47 ff.; 101 ff.

⁵ См. также мои статьи и заметки в справочнике Kindlers Literatur-Lexikon. Обзор литературы см. в работе E. S. Drower. A Mandaean Bibliography // JRAS 1953, S. 34–39, прежде всего о ее собственной коллекции мандейских рукописей, ныне переданной в Bodleian Library, Oxford («Drower Collection» = D. C., относительно содержания которой можно судить по изданию E. S. Drower — R. Macuch. A Mandaic Dictionary. Oxford. 1963. P. IX. Целый ряд этих текстов, которые пока что не опубликованы, Р. Мацух и я собираемся опубликовать в серии «Studia Mandaica» (Berlin. W. De Gruyter) при участии Е. С. Дровер. Большое количество рукописей до сих пор находится у своих хозяев, то есть хранится в мандейских семьях, в чем я мог лично убедиться, будучи в Ираке. Очень трудно судить о том, много ли таких рукописей и что именно они собой представляют. Ничего конкретного сейчас сказать невозможно. Но я надеюсь, что при ближайшей возможности выберусь в Ирак и займусь поплотнее решением этих вопросов.

⁶ The Canonical Prayerbook of the Mandaeans. Leiden. 1959 (с копией рукописей D. C. 3. и 53 Oxford (Bodl.)). См также К. Rudolph // OLZ 56, 1961, Sp. 155–163.

⁷ См., например, R. Macuch, Anfänge, S. 158 ff.; Rudolph, Zum gegenwärtigen Stand, S. 1361.

⁸ T. Säve-Söderbergh. Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook. Uppsala. 1949. К этому см. также К. Rudolph, Die Mandäer I, S. 185 ff. C. Colpe. Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis // Jahrbuch für AC. Bd. 7. 1964. S. 77–93; Rudolph // Thr. 37, 1972, S. 354 ff

⁹ J. Euting. Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele. Stuttgart. 1867. Отдельные части этого произведения, а также некоторые дневные молитвы изданы в работе J. de Morgan // Mission scientifique en Perse. Tome V. 2-e partie. Paris. 1904. P. 1–252 (Textes mandaïtes).

¹⁰ M. Lidzbarski. Mandäische Liturgien. Berlin. 1920 // Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-historische Klasse. Neue Folge. Bd. 17. Nr. 1); стереотипно переиздано в Hildesheim. 1962. По данному вопросу см. также Th. Nöldeke // Zeitschrift für Assyriologie. Bd. 33. 1929. S. 72–80; К. Rudolph // OLZ 59, 1964, Sp.

479—482. Старый перевод, грешащий многими несовершенствами и выполненный на основе издания J. Euting, см. выше, предложил Sch. Ochser // ZDMG 61, 1907, S. 145—177; 357—369. Увы, он не идет ни в какое сравнение с тем, что сделал Лидзбарский в ук. соч., с. 689—698.

¹¹ E. S. Drower. *Šarḥ d Qabin d Šišlam Rba* (D. C. 38). Explanatory Commentary on the Marriage of the Great Šišlam. Roma. 1950 // *Biblica et Orientalia* 12. Ср. также Лидзбарский, Мандейские литургии, с. IX и сл. о народных свадебных песнях и их значении для арамейской поэзии в целом. Мандейская свадьба — это такая церемония, которая до сих пор соблюдается всеми мандеями, поскольку иначе, пребывая в данной вере, в законный брак вступить невозможно. Шишлям Рабба представляет собой довольно позднее явление в мандейской мифологии и только вторично связан с некоторыми ритуалами.

¹² Опубликовано с факсимиле рукописи Or. 6592 и переведено леди E. S. Drower. *The Coronation of the Great Šišlam. Being a Description of the Rite of the Coronation of a Mandaean Priest*. Leiden. 1962. См. также R. Macuch // *ThLZ* 89, 1964, Sp. 413—418; Rudolph // *OLZ* 60, 1965, Sp. 56—58.

¹³ См. также Lidzbarski, *Mand. Lit.* S. XXVI. Публикацию подготавливает Р. Мацух. Он же сообщил мне в письме от 30 апреля 1973 года, что указанный Лидзбарским Оксфордский свиток F найти уже не удастся.

¹⁴ См. издание, осуществленное Е. С. Дровер в транслитерации, факсимиле рукописи D. C. 36 и с английским переводом, а именно: *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Šiualia)*. Berlin. 1960 (DAW Berlin, Institut für Orientforschung 32). См. также E. S. Drower. *The Alf Trisar Šiualia* // *JRAS* 1941, p. 101—126; *The Secret Adam*. Oxford. 1960; K. Rudolph, рецензия в *OLZ* 57. 1962. Sp. 273—278.

¹⁵ Этот трактат я нашел и в одной из багдадских церковных библиотек под названием «*Diwan tafsir pagra*», как и следующий за ним «*Diwan asuta umhita*», см. ниже прим. 39.

¹⁶ E. S. Drower. *A Pair of Naṣorean Commentaries. Two Priestly Documents*. Leiden. 1963 (с факсимиле в виде особого приложения в виде свитка, имитирующего оригинал). См. также E. S. Drower. *The*

Secret Adam; R. Macuch // ThLZ 91. 1966. Sp. 19 f. (рецензия); K. Rudolph // OLZ 61. 1966. Sp. 251–253 (рецензия).

¹⁷ E. S. Drower. The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa. The Mandaic Text reproduced together with Translation, Notes and Commentary by E. S. Drower. Città del Vaticano. 1953 // Studi e Testi 176. P. 30–96 (английский перевод). В виде приложения факсимиле рукописи D. C. 35.

¹⁸ J. Euting. Mandäischer Diwan nach photographischer Aufnahme von Dr. B. Poerther mitgeteilt von Julius Euting. Straßburg. 1904. В известных мне экземплярах произошла путаница при вклейке таблиц, так что встречаются повторы изображений.

¹⁹ E. S. Drower. Diwan or Progress through the Purgatories. Text with Translation, Notes and Appendices by E. S. Drower. Città del Vaticano. 1950 // Studi e Testi 151.

²⁰ Эти рисунки, характерные для всех мандейских диванов, рассыпаны и по магическим текстам, содержащим заклинания. Они восходят к аналогичным изображениям позднеантичной магической литературы. Их можно даже обнаружить в коптских и эфиопских текстах. См. также K. Rudolph. Mandaism. Leiden. 1976 = Iconography of Religions, ed. Th. P. Van Baaren. Sect. XXI. Plates III, IV.

²¹ E. S. Drower. The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil-Ziwa (см. прим. 17), с. 1–29 (англ. перевод), а также факсимиле рукописи Oxf. Bodl. D. C. 9. Факсимильное изображение D. C. 36 приложено к ее же изданию The Thousand and Twelve Questions (ed. Drower, см. прим. 14). С. 57–63. Этот текст частично переведен мною в издании W. Foerster (Hrsg.). Die Gnosis. 2. Bd. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause und K. Rudolph. Zürich. 1971. S. 397–400.

²² К дискуссии на эту тему см. Drower, op. cit., Introduction; The Mandaean of Iraq and Iran. Leiden. 1962. P. 5–10; 309–326 (Folklore); R. Macuch. Alter und Heimat des Mandäischen nach neuerschlossenen Quellen // ThLZ 82, 1957, Sp. 401–408; Anfänge der Mandäer (см. прим. 3). S. 76–190; Gnostische Ethik und die Anfänge der Mandäer // F. Altheim und R. Stiehl. Christentum am Roten Meer. 2. Bd. Berlin. 1973. S. 254–273. На с. 258 и сл. а также на с. 263 и сл. см. дискуссию с E. M. Yamauchi. Gnostic Ethics and Mandaean Origins. Cambridge. 1970.

P. 68 ff.; E. Bammel. Zur Frühgeschichte der Mandäer // *Orientalia* 32. S. 220—225; K. Rudolph. Mandäer I, S. 55 f., 99 ff., 133 ff.; *Problems*, S. 221 ff.; Zum gegenwärtigen Stand. S. 131 ff.

²³ Исторический анализ этих преданий, прежде всего на материале Гинзы, я предпринял в книге K. Rudolph. *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie* (см. прим. 3). Очень важные указания по этому поводу можно найти у Лидзбарского в весьма содержательных введениях к отдельным трактатам, см. прим. 24

²⁴ Matthias Norberg. *Codex Nasaraeus. Liber Adami appellatus, syriace transcriptus, loco vocalium ubi vicem literarum gutturalium praestiterint his substitutis*, latineque a Matth. Norberg. Tomus I—III. Londini Gothorum. 1815—1816. См. также *Lexidion Codicis Nas. Cui Liber Adami nomen*, ebd. 1816, а также *Onomasticon Cod. Nas. ...* ebd. 1817. Cp. S. A. Pallis. *Essay on Mandaean Bibliography 1560—1930*. London—Copenhagen. 1933. S. 37 f.

²⁵ W. Brandt. *Mandäische Schriften*. Göttingen. 1813; перепечатано: Amsterdam (Philo Press). 1973.

²⁶ H. Petermann. *Thesaurus sive Liber magnus vulgo «Liber Adami» appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis descripsit et edidit. Tomus I. Textum continens. Tomus II. Lectiones codd., additamenta et corrigenda continens*. Lipsiae. 1867.

²⁷ M. Lidzbarski. *Ginzā. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt*. Göttingen — Leipzig. 1925 // *Quellen der Religionsgeschichte herausgegeben im Auftrag der Religionsgesch. Komm. Bei der Ges. Der Wiss. zu Göttingen*. Bd. 13.

²⁸ К этому Rudolph, *Mandäer I*, S. 36 ff., *Die Religion der Mandäer*. S. 411 f.; Macuch, *Anfänge*, S. 177 ff. То, что преобразование свитков в книги или кодексы было предпринято скорее ради избежания быстрой порчи текста, чем из соображений канонического характера с оглядкой на мусульман, можно предположить хотя бы из того, как формировался Молитвослов. Тем не менее ислам усилил эту тенденцию, по крайней мере, в отношении Гинзы и Книги Иоанна. Следует учесть и то обстоятельство, что прежде всего небольшие по объему литургические тексты оказались среди тех сочинений, которые и по сей день продолжают сохранять свою изначальную форму свитка, тогда как форма книги или кодекса характерна

именно для объемных собраний, таких, как Молитвослов, Гинза, Книга Иоанна и астрологическое сочинение под названием «Сфар Мальвāшē». Что касается Молитвослова, то в данном случае нет никаких сомнений, что его книжное оформление обусловлено прежде всего практическими соображениями. В отношении других книг, таких, как Гинза и Книга Иоанна, то можно сказать, что здесь практические соображения тесно переплелись с соображениями политико-религиозного характера.

²⁹ M. Lidzbarski. Das Johannesbuch der Mandäer. I. Teil (Text). Gießen. 1905; 2. Teil (Übersetzung). Gießen. 1915. Переиздано в одной обложке в Берлине в 1965 году. Другая рукопись, которую не успел учесть Лидзбарский (напомним, что он работал над следующими «изданиями» — тремя парижскими списками — Godes Sabéens 8–10 и одним оксфордским — Cod. Hunt 71 Bodl.), — это D. C. 30 (Oxf. Bodl.), составленном в 1752 году, или в 1166 году по мусульманскому летосчислению. Важные замечания дает Теодор Нёльдеке в своей рецензии, опубликованной в Zeitschrift für Assyriologie. Bd. 30. 1915—1916. S. 139–162.

³⁰ E. S. Drower. The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia). Translated by E. S. Drower. London. 1949 (Oriental Translation Fund. Vol. XXXVI). Ее издание включает в себя уменьшенное факсимиле рукописи 31 в виде приложения. В библиотеках мандейских священников наверняка имеются и другие копии этого текста, и искать их следует в Басре и в Амаре.

³¹ См. Drower, The Mandaean, p. 73–84.

³² См. T. Nöldeke. Mandäische Grammatik. Halle/Saale. 1875 (перепечатано в Дармштадте в 1964 году), с. XXIV и сл.

³³ См. Drower, The Book of Zodiac, p. 3.

³⁴ См. Rudolph, Die Mandäer I, S. 209 ff., E. M. Yamauchi. Mandaic Incantation Texts. New Haven/Conn. 1967 (American Oriental Series. Vol. 49). P. 62 ff.; Aramaic and Mandaean Magic and their Demonology. Ph. Diss. Dropsie College. 1956 (машинопись).

³⁵ M. Lidzbarski. Ein mandaisches Amulett // Florilegium au recueil de travaux de érudition ded. à M. M. de Vogüé. Paris. 1909. P. 349–373; R. Macuch. Altmandäische Bleirollen // F. Altheim und R. Stiehl. Die Araber in der Alten Welt. Bd. 4. Berlin. 1967. S. 91–203. Bd. 5. Berlin. 1968. S. 34–72, 454–468 (Abb.); A. Caquot. Un phylactère mandéen en plomb

// *Semitica* XXII. 1972. P. 67–87. Yamauchi, op. cit., p. 234–255 передает «Амулет» Лидзбарского в еврейской транслитерации и в английском переводе, но, увы, не без погрешностей.

³⁶ Н. Pognon. Une incantation contre les génies malfaisants en mandaïte // *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*. Vol. 8. 1892; *Inscriptions mandaïtes des corpus de Khoubbir*. 1-e Partie. Paris 1898. Partie 3-e. Paris. 1899 (Glossar). — М. Lidzbarski. Отзыв на работу Поньона в *ThLZ*, 1899, Sp. 171–174; *Mandäische Zaubertexte* // *Ephemeris für semitische Epigraphik*. 1. Bd. Gießen. 1902. S. 89–106. — J. A. Montgomery. *Aramaic Incantation Texts from Nippur*. Philadelphia. 1913 (University of Pennsylvania. The Museum Publications of the Babylonian Section. Vol. III). P. 244–255. Tables 34–37 fax. — С. Н. Gordon. *Aramaic and Mandaic Magical Bowls* // *Arch. Orient.* Vol. 9. 1937. P. 84–106; *Two Magic Bowls in Teheran* // *Orientalia*. Vol. 20. 1951. P. 306–315. — G. R. Driver. *A Magic Bowl* // *Revue asiatique*. Vol. 27. 1930. P. 61–64. — Е. Н. Yamauchi. *Mandaean Incantation Texts*. Diss. Brandeis Univ. 1964 (это до сих пор самое полное собрание уже опубликованных текстов, но издание, к сожалению, содержит ошибки в транслитерации); печатное издание: *Mandaic Incantation Texts*. New Haven. 1967. Данное издание хотя и включает в себя сравнительно небольшое количество текстов, зато свободно от многих прежних погрешностей и упущений, тем не менее оно не может ни в коем случае заменить прежние публикации (см. мою рецензию в *OLZ* 65, 1970, Sp. 265–269 и рецензию М. Smith // *AJA* 73, 1969, S. 95–97.). Yamauchi до сих пор издал только один текст, который не был известен прежде, см. *Berytus* XVII. 1967–1968. P. 49–63, а также ук. соч., с. 296–305 и 404–415 (Fax. Yale Babylonian Section 2364). Три других глиняных сосуда с заклинаниями опубликовал W. S. McCullough. *Jewish and Mandaean Incantation Bowls in the Royal Ontario Museum*. Toronto. 1967 (Near and Middle East Series. Vol. 5). P. 11–57

³⁷ J. De Morgan. *Mission scientifique en Perse*. Vol. V. Partie 2. Textes mandaïtes. Paris. 1904. P. 255–270 (Qmaha d-Hibil-Ziwa); E. S. Drower. *Shafte d Pishra d Ainia* // *JRAS* 1937, p. 589–611; 1938, p. 1–20 (тексты на свитках, направленные против дурного глаза); *A Mandaean Phylactery* (Qmaha d-Bit mišqal ainia: Amulett «Ich wollte die Augen erheben...») // *IRAQ*. Vol. V 1938. P. 31–54; *A Mandaean Book of Black Magic* // *JRAS* 1943. S. 149–181 (Oxf. Bodl. D. C. 45,

46); A Phylactery for Rue. An Invocation of the Personified Herb (*Pišra d-šambra*) // *Orientalia* N. S. Vol. 15. 1946. P. 324–346. Одругих текстах, которые пока что не опубликованы, см. E. S. Drower. A Mandaean Bibliography // *JRAS* 1953. P. 34–39, особенно с. 38 и сл. (Oxford Bodleiana D. C. 12. 18. 20. 23. 33. 43. 44. 51). Ср. также ниже прим. 39 (магические свитки в библиотеке Шейха Дахия в Багдаде) D. C. 44 *Zrazta d-Hibil-Ziwa* принадлежит мне лично и написан на длинном свитке, который содержит целых пять *Zaraziata*, следующих один за другим. Все они первоначально не были связаны друг с другом, представляя собой совершенно отдельные произведения. Этот текст опубликовал де Морган. Не исключено, что он относится к числу наиболее популярных произведений этого жанра.

³⁸ Н. Petermann. *Reisen im Orient*. Bd. 2. Leipzig. 1861. S. 100–115, 452–458; M. M. Siouffi. *Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens*. Paris. 1880; J. De Morgan. *Mission scientifique en Perse*. Tome V, 2-е partie: *Textes mandaites*. Paris. 1904. P. 273–286 (пять рассказов на иракском мандейском разговорном диалекте, без перевода); E. S. Drower. *The Mandaean of Iraq and Iran*. Oxford. 1937 (Reprint. Leiden. 1962). P. 249–399 (самое полное собрание, хранителем которого является серебряных дел мастер *Hirmiz bar Anhar*); R. Macuch. *The Bridge of Shushtar* // *Studia Semitica J. Bakoš Dedicata*. Bratislava. 1965. P. 153–172 (транслитерация и описание мандейского разговорного диалекта, а также английский перевод); *Anfänge der Mandäer* // F. Altheim und R. Stiehl. *Die Araber in der Alten Welt*. 2. Bd. Berlin. 1965. S. 187–190 (Тексты перевод истории мандеев в изложении одного священника); *Mandaic* // F. Rosenthal. *An Aramaic Handbook*. Wiesbaden. 1967. Part X. P. 60 f. (Текст рассказа о преследовании мандеев в Шүштаре).

³⁹ См. прим. 5. Так, мне удалось 13 и 29 апреля 1969 г. просмотреть библиотеку покойного ганзибра Дахия в Доре под Багдадом благодаря дружеским отношениям с его семьей. И оказалось, что эта домашняя библиотека содержит сорок свитков и пять кодексов. К последним относятся: одна Гинза, два полных Молитвослова и две выписки из них. Среди свитков мне на глаза попались следующие: *Diwan d-tafsir d-abahata* (ср. D. C. 42. Я так и не смог установить, идентичен ли этот текст тексту *Diwan razia d-abahata*, который был приобретен в 1955 году и передан в собрание Bodleiana Oxford и теперь фигурирует там как Bodl. Libr. Record V. No. July 1955, p. 167, датируемый 1823 годом),

Diwan nahrawata (D. C.7), *Diwan asuta umhita* (часть пятая сочинения ATŠ), *Diwan d-m(h)ita uasuta* (ср. ATŠ, §209), *Diwan d-malkuta l'aita* (D. C. 34), *Alma rišaia rba* (D. C. 41), *Alma rišaia zuṭa* (D. C. 48), *Diwan qdaha rba (d-Dmūt-kušā)* («Диван Великого Благовещения (Dmūt-kušā)», о котором известила леди Дровер в JRAS 1953, S. 39, приобретенный в 1955 году Оксфордской библиотекой, см. Bodl. Libr. Record V, 1955, p. 167 f. с уменьшенной репродукцией одного изображения, датируется 1818 годом), *Diwan d-zihrun raza kasia* (D. C. 27), *Diwan lhada rba zadiqa* (часть сочинения Šarḥ d-Parwanaiia, D. C. 24), *Diwan Masiqtā d-mitqaria juma d-dukrana d-parwanaiia utafsir pagra* (то же, последнее сочинение в ATŠ II), *Šarḥ d-ptaha d-bimanda d-hu d-dukrana d-masiqtā d-hu d-parwanaiia lh(a)daia rba zadiqa uahaba d-mania* (D. C. 24), *Šarḥ d-miša dakia*; некоторые выписки из Молитвослова и Гимнов, один фрагмент без названия с описанием какого-то ритуала (*Šganda*, а также *Mara d-Rabuta*).

Из магических текстов, содержащихся на свитках, среди прочего мне попались такие: *Šafta d'šabia mia*, *Šafta d-pašar aina* (D. C. 21), а также *Qmaha d-pašar aina*, *Šafta d-pašar haršia* (дважды; D. C. 12), *Šafta d-gaṣṭata*, а также *Qmaha d-gaṣṭata krun* (D. C. 43 F et 23 rev.), *Šafta qmaha d-šuba* (D. C. 43 I), *Qmaha d-pašir mahla upašir haršia* (ср. D. C. 12 et 40), *Šrita d-šipula d-ṣnta*, *Pišra pugdama d-mia* (D. C. 51), *Raza šir sabra zuṭa* (дважды, ср. D. C. 43 A), *Zrazta d-Hibil-Ziwa* (D. C. 44; ср. выше прим. 37); некоторые анонимные свитки с заклинаниями в ближайшее время идентифицировать удастся едва ли.

⁴⁰ Я уже упоминал это обстоятельство в работе *Die Mandäer* I, с. 14, прим. 4.

⁴¹ *Die Gnosis*. 2. Bd. Koptische und mandäische Quellen. Eingeleitet, übersetzt und erklärt von M. Krause und K. Rudolph, mit Registern zu Bänden I und II versehen und herausgegeben von W. Foerster. Zürich. 1971 (Bibliothek der alten Welt). S. 173–418, 491–495 (Reg.). Английский перевод см. в W. Foerster. *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts*. Vol. 2. Oxford. Clarendon Press. 1974. P. 123–319.

⁴² Местонахождение трех экземпляров я сам смог установить весной 1969 года. Так, первый хранится у шейха (ганзибра) Абдуллы в Багдаде, второй — в собрании покойного шейха (ганзибра) Дахйя в Доре около Багдада, а третий — у шейха (ганзибра) Наджма в Бас-

ре. Хотелось бы надеяться, что при ближайшей поездке в Ирак можно будет хотя бы снять фотокопии или микрофильмы с этих сочинений, если не удастся приобрести эти произведения в оригиналах.

⁴³ См. также Lidzbarski, *Ginzā*, S. XIII, R. Macuch сообщил мне в письме, что в Лондоне должны находиться еще восемь экземпляров Гинзы. Лидзбарский, который, по его же собственным словам, подолгу работал в Британском музее и мандейские тексты знал, что называется, «в лицо», рассказывает лишь о трех «полных» рукописях и о нескольких фрагментарных. Это тексты, описанные в работе W. Wright. *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum III*. London. 1872. P. 1210–1216. Да и издание G. Margoliouth. *Descriptive List of Syriac and Karshuni MSS in the British Museum acquired since 1873*. London. 1899 не сообщает ничего нового на сей счет. Поэтому речь может идти только о тех экземплярах, которые приобретены или обнаружены благодаря стараниям Лидзбарского, что приходится лишь констатировать.

⁴⁴ Речь идет о Ms 125 (3038) der Acad. lugd. nat. bibl., написанной в 1752 году, или в 1166 году по мусульманскому летосчислению в Шүштаре, содержащей 155 страниц in folio, которые, к сожалению, не сшиты по порядку, но все же в какой-то относительный порядок приведены, по крайней мере, пронумерованы на полях красными чернилами. При этом от Правой Гинзы (по Петерманну) сохранились страницы 1–18, 3; 59, 2–150, 4; 205, 9–256, 14; 289, 8–388, 11. А отлевой Гинзы (*Draša d-nišmata*) сохранились страницы 37, 23–114, 5; 129, 12–138. Лидзбарский эту рукопись использовал (вышеуказанное сочинение, с. XV, 23 и сл.).

⁴⁵ Об этом говорит Лидзбарский в ук. соч., с. XIII, 34, но я не смог обнаружить никаких указаний на то в работе J. Assfalg. *Syrische Handschriften*. Wiesbaden. 1963 (= *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*. Bd. V). Здесь приведены только новейшие списки мандейских текстов с тех, оригиналы которых находятся в Оксфордской и Парижской национальных библиотеках. Сами же поздние копии хранятся ныне в университетских библиотеках Востока и Тюбингена, см. J. Assfalg, *op. cit.*, S. 101–103. Мне неизвестно, где находится экземпляр, о котором упоминает Лидзбарский в *Ginzā*, S. XV, 30–34. Научное и литературное наследие (архив) самого Лидзбарского хранится в Халле-Заале (Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesell-

schaft), там же находится и его собственный экземпляр Гинзы с многочисленными заметками на полях. Я сам мечтаю когда-нибудь получить возможность заняться оценкой его научного наследия по материалам данного архива.

⁴⁶ Johannesbuch. 2. Teil. S. IX.

⁴⁷ См. прим. 36. Напечатано в Imprimerie nationale Paris (Парижской национальной типографии) с использованием великолепного набора шрифтов, о наличии которых в наши дни ничего сказать нельзя. Но выдержки в каталоге рукописей Цотенберга (Zotenberg) намекают на то, что эти шрифты еще существуют.

⁴⁸ Ср. издание Книги Иоанна, часть 2, с. XV, стк. 2.

⁴⁹ Такую систему передачи мандейского текста, отдельных мандейских слов и выражений можно было бы, конечно, применить и в критическом издании текста, но подобная работа является очень трудоемкой, требует отличной квалификации от наборщика, а также весьма «набитой руки». Не стану таить, что именно к этому меня подталкивает мой коллега Р. Мадух, с которым я поддерживаю постоянный контакт и держу совет в самых трудных случаях. Пользуюсь приятным случаем, чтобы выразить ему самую сердечную признательность за ту помощь, которую он мне постоянно оказывает при решении самых разнообразных вопросов.

МАНДЕЙСКАЯ
БИБЛИОГРАФИЯ
С 1965 ГОДА

Alonso C. Los mandeos y las misiones católicas en la primera mitad del s(iglo) XVII. // OrChristAnal 179. Roma. 1967. Pont. Inst. Orient. Studiorum. XX. 263 p.

Altheim F., Stiehl R. Spirantisierung der Emphaticae. Aramäische Inschriften aus Šimbār // *eidem*. Die Araber in der alten Welt. III. 1966. Berlin. Walter de Gruyter. S. 59–73 (особенно разделы 4–5, с. 66–73).

— Buchreligionen, ebda. S. 419–435.

— Das Heidenlied, ebda. S. 101–114.

— Ergänzungen (zu 2, 84–89 et 2, 169), ebda. IV. 1967. S. 53 f.

— Zu einem Buch Widengren's (Die Religionen Irans), ebda. S. 299–305.

— Aramäische Inschriften, ebda. V, 1. 1968. S. 72–85 (особенно разделы 3–4, с. 77–84).

— Рецензия на: R. Macuch. HCMM // BO 23. 1966. S. 325 ff.

— Zu einer Besprechung Krotkoff's // *eidem*. Christentum am Roten Meer. Berlin. 1971 (Walter de Gruyter). S. 558–564.

Baumgartner W. Hebräisches und aramäisches Lexicon. 3. Aufl. Leiden. 1967. Einleitung. S. XIV f.

— Рецензия на: Altheim F., Stiehl R. Die Araber in der alten Welt. Bd. II // Neue Züricher Zeitung. 28. Dez. 1965. Blatt 4.

— Ein neues mandäisches Lexikon (рецензия на: Drower-Macuch. MD) // OLZ 63. 1968. S. 229–234.

Bernhard-Maître H. Рецензия на: C. Alonso. Los mandeos... // RHE 64/3. 1969. S. 684.

Bogaert M. Рецензия на: Drower-Macuch. MD // RBén 75. 1965. S. 188 f.

— Рецензия на: R. Macuch. HCMM // RBén 76. 1966. S. 376 f.

Brandt W. Die Mandäer. Ihre Religion und ihre Geschichte. Unver. Nachdruck d. Ausg. 1915. Wiesbaden. 1967 (M. Sändig). VII. 62 S.

— Das Schicksal der Seele nach dem Tode. Nach mandäischen und persischen Vorstellungen. Unver. repr. Nachdruck: Mit einem Nachwort v. G. Widengren. Libelli 172. Darmstadt. 1967 (Wiss. Buchgesellschaft). 70 S.

— Mandäische Schriften. Unver. Nachdruck d. Ausg. 1893. Amsterdam. 1973 (Philo).

Bultman R. La simbologia della luce nell'antichità // id. Exetica I. Torino. 1971. Borla. P. 69–107.

Caquot A. Рецензия на: F. Rosenthal (ed.). AH // Syria. 45. 1968. P. 422.

— Un phylactère mandéen en plomb. Sem 22. 1972. P. 67–87, IV Tabl.

Cohen D. Рецензия на: R. Macuch. HCMM // GLECS 12–13. 3. 1967–1968. P. 17 ff.

Conzelmann H. φῶς, φωτίξω, φωτισμός... Theol. Wb. zum NT. Stuttgart. 1971. S. 302–349.

Coxon P. W. Script Analysis and Mandaean Origins. JSS. 15. 1970. P. 16–30 (ср. также R. Macuch // JSS 17. 1971. P. 174–192).

Crehan J. H. The Madaeans and Cristians Infiltrations (Interpolation der Wunder eines armen. Bischofs Johannes Baptista, der unter den Mandäern im 16. Jh. gelebt hat) // JTS 19. 1968. P. 623.

Degen R. Рецензия на перепечатку издания: Th. Noldeke. MG // Mundus 1. 1965. S. 318 f.

— Рецензия на: K. Rudolph. Theogonie ... // Mundus 2. 1966. S. 231 f.

— Рецензия на: F. Rosenthal (ed.). AH // ZDMG 119. 1970. S. 169–176.

— Рецензия на: W. S. McCullough. Jewish and Mandaean Incantation Bowls // OLZ 65. 1970. S. 472 f.

Dietrich M. Zum mandäischen Wortschatz (рецензия на: Drower-Macuch. MD) // BO 24. 1967. S. 290–305.

— Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // WO 5. 1970. S. 282 ff.

Dommershausen W. Рецензия на: Gese — Höfner — Rudolph. Die Religionen Altsyriens... // ArLitg 13. 1971. S. 233.

Donner H. Рецензия на: F. Rosenthal (ed.). AH // BO 25. 1968. S. 377 f.

Drijvers H. J. W. Рецензия на: Gese—Höfner—Rudolph. Die Religionen Altsyriens... // NedTTs 26. 1972. S. 389 ff.

Driver G. R. Рецензия на: R. Macuch. HCMM // BL. 1962. S. 52.

Dumont H. Рецензия на: C. Alonso. Los mandeos... // NZMissWiss. 24. 1968. S. 68 f.

Eißfeldt O. Рецензия на: F. Rosenthal (ed.). AH // OLZ 64. 1969. S. 356.

Fitzmyer J. A. Рецензия на: F. Rosenthal. AH // ZATW 80. 1968. S. 132.

Gese H. — Höfner M. — Rudolph K. Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer // Relig. d. Menschheit. 10. 2. Stuttgart. 1970 (Kohlhammer). VIII. 491 S., 3 Karten.

Goppelt L. Рецензия на: K. Rudolph. Theogonie... // LuthMonth 6. 1967. S. 380 f.

Gordon C. H. Рецензия на: R. Macuch. HCMM // JNES 26. 1967. P. 133 f.

Görz G. Рецензия на: K. Rudolph. Theogonie ... // BO 25. 1968. S. 405 ff.

Grant R. M. Рецензия на: E. M. Yamauchi. GEMO // JBL 91. 1971. S. 281.

Graziano di S. Teresa. Рецензия на: C. Alonso. Los mandeos... // EphCarm 20. 1969. P. 222 ff.

Greenfield J. C. (/ H.) Рецензия на: W. S. McCollough. Jewish and Aramaic Incantation Text... // Archaeol. 23. 1970. P. 65 f.

— Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // Archaeol. 23. 1970. P. 69.

— Рецензия на: R. Macuch. HCMM // Oriens 20—21. 1968—1969. P. 391—394.

Grelot P. Рецензия на: F. Rosenthal. AH // R 1967. S. 585—589.

Haardt R. Mandäismus // Sacram. mundi 3 (L/NY 1968). P. 370—372; Sacram. mundi 3 (Fr. 1969). P. 322—326.

— Рецензия на: K. Rudolph. Theogonie... // Kairos 11. 1969. P. 74 ff. WZKM 62. 1969. S. 335—338.

Halleux A. de. Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // Muséon 81. 1968. P. 271 ff.

Hartmann S. S. Mandeismen // Illustret Religionshistorie, red. af. J. P. Asmussen o. a. (K 1968, Gad). S. 269—292, 7 Taf.

Janssens Y. Рецензия на: E. M. Yamauchi. GEMO // Muséon 85. 1972. P. 297 ff.

Lidzbarski M. Das Johannesbuch der Mandäer (Unver. Nachdruck der Ausgabe 1905—1915). Berlin. 1966 (Töpelmann — de Gruyter).

— Mandäische Liturgien ... (Unver. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1920). Göttingen. 1970 (Vandenhoeck & Ruprecht).

Lopez E. Mandeismo y Nuevo Testamento // Studium Ovetense. Oviedo. Seminario Metropolitano 2. 1974. P. 179–289.

McCollough W. S. Jewish and Mandaean Incantation Bowls in the Royal Ontario Museum // Near and Middle East Series 5. Toronto. 1967. University of Toronto Press. 70 p. 6 Tables.

MacRae G. Рецензия на: E. M. Yamauchi. GEMO // TS 32. 1971. P. 729 f.

Macuch R. Handbook of Classical and Modern Mandaic. Berlin. 1965. (Walter de Gruyter). LXVIII, 649 p.

— Zur Frühgeschichte der Mandäer // ThLZ 90. 1965. S. 649–660.

— Рецензия на: E. S. Drower. A Pair of Naṣōraean Commentaries // ThLZ 91. 1966. S. 19 f.

— Mandaic // F. Rosenthal. AH. (PLO X. 1967). Part II. 1. P. 146–161 (Texte); Part II. 2. P. 67–81 (Glossar).

— Altmändäische Bleirollen. I. Teil // F. Altheim und R. Stiehl. Die Araber in der alten Welt. IV. 1967. S. 91–204. Taf. 626–631; Fortsetzung ebda. V. 1. 1968. S. 34–72. Abb. 8–22 auf S. 454–468.

— Der gegenwärtige Stand der Mandäerforschung (к работе K. Rudolph. Theogonie ...). OLZ 63. 1968. S 5–14.

— The Origins of the Mandaeans and their Script // JSS 16. 1971. P. 174–192 (Ср. P. W. Coxon und J. Naveh, s. v.).

— Gnostische Ethik und die Anfänge der Mandäer // F. Altheim und R. Stiehl. Christentum am Roten Meer. II. 1973 (Berlin— de Gruyter). S. 254–273. (Ср. E. M. Yamauchi. GEMO).

— Lady Ethel Stephana Drower (1879–1972). ZDMG 124. 1974. S. 6–12.

Malone J. L. A Morphologic Grammar of the Classical Mandaic Verb. Dissertation. University of California, 1967, машинопись.

— Рецензия на: R. Macuch. HCMM // Language 45. 1969. P. 191–203.

— Rules of Synchronic Analogy. A Proposal Based on Evidence from three Semitic Languages (Tiberian Hebrew, Classical Mandaic, Classical Ethiopic) // *Foundations of Language* 5. 4. 1969 (Dordrecht). P. 534–559.

— Systematic Metathesis in Mandaic Language 47. 1971. P. 249–315.

Marcocchi, M. Рецензия на: C. Alonso. Los mandeos... // *AugRom* 8. 1968. 578 f.

Meeks W. A. The Man from Heaven in Johanine Sectarianism. *SocBibLit. Proceedings* 108. 1. 1972. 285–313.

Meinandrus O. Рецензия на: E. S. Drower. Water into Wine. *BSocArch Copte* 18. 1965–1966. P. 300–304.

Ménard J. E. Рецензия на: K. Rudolph. Theogonie ... // *RHR* 170. 1966. P. 71–75.

— L'origine mandéenne d'un mythe manichéen. [*Dātistān-i dēnik. Вопрос* 18]. *RHR* 174. 1968. P. 161–167.

Naveh J. The Origin of the Mandaic Script. *BASOR* 198. 1970. P. 32–37. (Ср. с этим R. Macuch // *JSS* 17. 1971. S. 174–192).

Nober P. Рецензия на перепечатку издания: Th. Nöldeke. *MG* // *Or.* 34. 1965. P. 492.

Nola A. M. di. Mandeī. *EncRel* 4. 1972. P. 30–49.

Peral A. Рецензия на: F. Rosental (ed.). *AH* // *Sefarad* 28. 1968. P. 342–345.

R. Testi aramaici (рецензия на: F. Rosental. *AH*.) // *Biblia e Oriente* II. 1969. P. 42.

Röllig W. Рецензия на: E. M. Yamauchi. *MIT* // *ZA* 61. 1971. S. 177 f.

Rosenthal F. Рецензия на: R. Macuch. *HCMM* // *JAOS* 86. 1966. P. 54–57.

— (ed.) *An Aramaic Handbook*. I. 1–2, II, 1–2. // *PLO* X. 1967 (Wiesbaden — O. Harassowitz).

Rudolph K. Theogonie, Kosmogonie und Antropogonie in den mandäischen Schriften. Eine literarische und traditionsge­schichtliche Untersuchung // FRLANT 88. 1965 (Göttingen — Vandenhoeck & Ruprecht). 393 S.

— Рецензия на: E. S. Drower. A Pair of Naṣōraean Commentaries // OLZ 61. 1966. P. 251 f.

— Probleme einer Entwicklungsgeschichte der mandäischen Religion (als Beitrag zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus) // StHistRel 12. 1967 (Leiden — E. J. Brill). S. 583–596.

— Problems of a History of the development of the Mandaean Religion // HistRel 8. 1968. P. 210–235

— Рецензия на: R. Macuch. HCMM // OLZ 64. 1969. P. 39–44.

— Die Religion der Mandäer // Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. S. 405–491.

— Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // OLZ 65. 1970. S. 265–269.

— I Mandaiei // Storia delle Religioni a cura di G. Castellani. Torino. 1971 (UTET). P. 749–771. 5 Tab.

— Mandäische Quellen // M. Krause und K. Rudolph. Die Gnosis. II. Koptische und mandäische Quellen. Zürich und Stuttgart (Artemis). 1971. S. 171–495 (hrsg. v. W. Foerster).

— Kritik einer ungerechtfertigten Kritik. Aus Anlaß G. Krotkoff über R. Macuch. Handbook of Classical and Modern Mandaic. Berlin 1965 // WZKM 1970. S. 348 ff.; WZKM 63–64. 1972. S. 306–311.

— La religion mandéenne // Hist. des relig., dir. H. C. Puech. II (Paris — Gallimard). P. 498–522.

— Рецензия на: E. M. Yamauchi. GEMO // ThLZ 97. 1972. S. 233–237.

— Zum gegenwärtigen Stand der mandäischen Religionsgeschichte // Gnosis und Neues Testament, hrsg. v. K. W. Tröger. Berlin. 1973. S. 121–148.

— (ed.) *Gnosis und Gnostizismus // Wege der Forschung* CCXII. Darmstadt. 1975 (Wiss. Buchgesellschaft). S. 853 a.

— *Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer // J. Neusner (ed.). Cristianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty. Pt. 4 (Studies in Judaism in Late Antiquity XII)*. Leiden. Brill. 1975. S. 112—142.

— *Mandaism // Th. P. Van Baaren (ed.). Iconography of Religions*. Leiden. 1976. Sect. XXI. Plates III—IV.

Segal J. B. Рецензия на: R. Macuch. HCMM // BSOAS 32. 1969. S. 374 f.

— Рецензия на: W. S. McCullough. *Jewish and Mandaean Incantation Bowls...* // BSAOS 33. 1970. P. 611.

— Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // BSOAS 33. 1970. P. 609 ff.

Segelberg E. Рецензия на: K. Rudolph. *Theogonie ...* // ThLZ 93. 1968. S. 492 f.

— *The Ordination of the Mandaean tarmida and its Relation to Jewish and Early Christian Ordination Rites* // StPatrisc 10. 1970 (Berlin-Ost). S. 419—425.

Smith M. Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // AJA 73. 1968. S. 95 ff.

— Рецензия на: McCullough. *Jewish and Mandaean Incantation Bowls...* // AJA 74. 1970. S. 219 f.

Sokoloff M. *Notes on some Mandaic Magical Texts*. Or 40. 1971. P. 448—458 (рецензия на E. M. Yamauchi. MIT).

Stogioglou G. A. Μαυδαίου. Thèsk. EthEnk 8. 1966. P. 548—553.

Strugnell J. Рецензия на: McCullough. *Jewish and Mandaic Incantation Bowls ...* // JAOS 92. 1972. P. 191.

— Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // JAOS 92. 1972. P. 192 f.

Ullendorff E. Рецензия на переиздание: Th. Nöldeke. MG // JSS 10. 1965. S. 298.

— Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // JRAS 1969. P. 82 f.

Vajda G. Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // REJ 128. 1968. P. 126.

Wagner E. Рецензия на: R. Macuch. HCMM // Mundus 2. 1966. P. 293–327.

Wallis W. B. Рецензия на: McCullough. Jewish and Mandaean Incantation Bowls ... // Or 38. 1969. P. 489.

Рецензия на: E. M. Yamauchi. MIT // Or 38. 1969. P. 591 f.

Widengren G. Рецензия на: K. Rudolph. Die Mandäer I—II // JSS 10. 1965. S. 293–298.

— Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions // StHist Rel 12. 1967 (Leiden — Brill). P. 28–60.

— Heavenly Enthronement and Baptism // StHistRel 14. 1968 (Leiden — Brill). P. 551–582.

— Nachwort zu W. Brandt. Das Schicksal der Seele... (s. v.).

— Рецензия на: R. Macuch. HCMM // ThLZ 62. 1969. P. 348 ff.

— Aramaica et Syriaca // Hommages à André Dupont-Sommer. Paris. 1971 (Adrien — Maisonneuve). P. 221–231.

Рецензия на: McCullough. Jewish and Mandaean Incantation Bowls... // ThLZ 97. 1972. S. 175–178.

Yamauchi E. M. The Present Status of Mandaean Studies. JNES 25. 1966. P. 88–96.

— Mandaic Incantation Texts. Amer. Oriental Series 49. 1967 (New Haven — AmOrSoc). X. P. 422, offset.

— Рецензия на: McCullough. Jewish and Mandaean Incantation Bowls... // JNES 29. 1970. P. 141–144.

— Gnostic Ethics and Mandaean Origins // Harv TS 24. 1970 (Cambridge, Mass/London — Harvard Univ. Press/Oxford Univ. Press); VIII, 102 P-s.

— Pre-Cristian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences. London — Tundale Press. 1973.

— Some Alleged Evidences for Pre-Cristian Gnosticism // New Dimensions in New Testament Study, ed. R. N. Longenecker and M. C. Tenney. Grand Rapids. 1974. P. 46–70.

Дополнение

К сожалению, из списка выпала работа, поступившая ранее, а именно: Naveh J. Another Mandaic Lead Roll. Israel Oriental Studies. Vol. V. 1975 (Tel-Aviv University). P. 47–53, 2 plates.

Е. С. Дровер

СОКРЫТЫЙ
АДАМ

*Назарейский
гносис*

Перевод с английского
Н. Н. Каменской

При участии
А. С. Четверухина

The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis

by

E. S. Drower. Hon. D. Litt.

Hon. Fellow of the School of Oriental and African Studies University of London
Oxford: At the Clarendon Press, 1960

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- A-N Ante-Nicene.
- ARR Alma Rišaia Rba, Bodleian Library MS. DC 41.
- ARZ Alma Rišaia Zuṭa, Bodleian Library MS. DC 48
- ATŠ Alf Trisar Šuialia, trans E. S. Drower. 1012 Questions. Institut für Orientforschung. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin. 1960.
- CP The Canonical Prayerbook of the Mandaeans: Text, notes and translation by E. C. Drower. E. J. Brill. Leiden. 1959.
- DA Diwan Abatur, trans E. S. Drower. Studi e Testi. 151. 1950.
- GR Ginza Rba, trans. M. Lidzbarski. Göttingen, 1925. GRr (правая сторона); GRl (левая сторона).
- H Clementine Homilies and Apostolic Constitution, A.—N. Christian Library. Vol. 17. Clarke. Edinburgh. 1870.
- J M. Jastrow. Dictionary of the Targumin, Talmud Babli, etc. Pardes. New York. 1950. 2 vols.
- JB Das Johannesbuch der Mandäer, trans. M. Lidzbarski. Töpelmann. Giessen. 1915. 2 vols.
- JRAS Journal of the Royal Asiatic Society.
- MdHZ Mašbuta d-Hibil-Ziwa, trans. E. S. Drower. Studi e Testi. 176. 1953.

- ML Mandäische Liturgien, trans. M. Lidzbarski. Berlin. 1920.
- MMII E. S. Drower. The Mandaeans of Iraq and Iran. Clarendon Press. Oxford. 1937.
- N T. Nöldeke. Mandäische Grammatik. Halle. 1895.
- OT Old Testament = Ветхий завет.
- ŠdQ Šarḥ d-Qabin d-Šišlam-Rba, trans. E. S. Drower. Biblica et Orientalia. No. 12. Pontificio Istituto Biblico. Roma. 1950.
- V Vendidād.
- WW E. S. Drower. Water into Wine. J. Murray. 1956.
- ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Примечание: с прописной буквы пишутся имена божеств и названия божественных качеств. Еврейский и арабский «ґайн» передаются как ґ.

ВВЕДЕНИЕ

На берегах рек Ирака и, особенно, на наносных землях Аль-Хаура, где воды Тигра и Евфрата теряются в болотах, встречаясь и соседствуя на всем протяжении от Курнаха до впадения в Персидский залив, а также на равнинах Ирана вдоль реки Карун, которая, как и две ее сестры, впадает в Персидский залив, до сих пор живет красивый, немногочисленный уже народ, называющий себя «мандеями» (*Mandaiia*). Это название буквально переводится как «гностики». Носители этого самоназвания говорят на одном из диалектов арамейского языка. В те времена, когда исламские войска воевали с Сасанидами, они уже проживали здесь, и в таком количестве, что Коран объявил им свою защиту как «людям Писания», именуя их Сабеями (*Sabaeans*). Они до сих пор придерживаются этого названия как в его литературной форме, так и в местном звучании ас-Субба (*aş-Şubba*), поскольку именно оно гарантирует их существование как официально дозволенного сообщества на фоне исламского окружения. Это слово происходит от корня SB' и означает «погруженные», что связано с их обычаем водного крещения (масбута) и частого окунания в воду. В девятой книге своего труда *Fihrist al-ʿulūm* аль-Надīm называет их *al-Mugḥtasilah*, то есть «совершающие омовение».

Едва ли имеет смысл отдавать предпочтение какому-либо из этих имен, упоминая их в этой книге, ибо, как это ни парадоксально, те члены общества, которые обладают тайным знанием, называются *Naşurāiia* (*Nasoraean*s, *Nazorenes* = назореи, назареи либо назореяне,

назарейне). В то же время те, кто не обладает этими знаниями либо владеет ими недостаточно, именуются «мандеями», то есть «гнос- тиками». Если «мандей» принимает священнический сан, он поки- дает «мандеизм» и вступает в *tamiduta*, то есть в священничество. Но это еще вовсе не означает, что он достигает «высшего просветлени- я» и причисляется к «назарейству» (*Naṣirutha*). Стать «назаре- ем» — удел немногих, избранных. Ими становятся только те, кто овладел всеми тайнами данного вероучения. В наше время «наза- реем» называют только того, кто строго соблюдает все правила ри- туальной чистоты, и того, кто постиг все тайны этого вероучения.

Когда верховные священнослужители мандейской общины не- сколько лет тому назад узнали, что два священника из их среды пе- редали несколько священных свитков мне, фактически отдав в мою собственность, они страшно разгневались и возмутились. По их сло- вам, в этих свитках содержатся таинства их священного знания, а они могут быть доступны только священнослужителям, посвященным и ни в коем случае не должны разглашаться мирянам, тем более постор- онним людям. Такое отношение понять можно. Когда мне удалось настолько освоить их язык, чтобы прочесть эти рукописи, мне тут же попались на глаза неоднократные предостережения о необходимос- ти строго блюсти тайну. Только «один из тысячи, а из двух ты- сяч — двое» могли быть признаны достойными посвящения в не- кие тайны, а посвященный, который допустил их разглашение, дол- жен был понести наказание как в этом, так и в будущем мире.

Свитки, которые попали мне в руки, были двух видов. В таких рукописях, как «Тысяча двенадцать вопросов» (*Alf Trisar Šuialia*), «Диван возвышенного царства» (*Divan Malkuta 'laita*), «Великий первый мир» и «Меньший первый мир» (*Alma Rišaia Rba* и *Alma Rišaia Zuṭa*), учитель, который слышит вопросы и отвечает на них, — это возвышенный дух света; эти рукописи помещаются в хижину (дом) для посвящений, когда послушник готовится к приня- тию священнического сана. Вторым видом «тайной» рукописи, в ко- тором объяснение мистерий дается реже, является *šarh*, или компо- зиция, предназначенная исключительно как инструкция для священ- нослужителей по правильному проведению ритуала. Само это сло-

во означает «объяснение, комментарий». Инструкция обычно имеет форму описания церемонии, выполняемой духами-обитателями божественного эфирного мира как образец для будущих священнослужителей в еще не созданном земном мире. В них даются указания по выполнению различных видов крещения (*masiqta*) и причащению Святых Даров. Третий вид рукописей содержит разрозненные тайные учения, например, кодекс с каноническими молитвами и песнопениями. Поскольку эти кодексы являются личной собственностью священников и постоянно используются ими, прошло много лет, пока мне наконец удалось получить цельный (неразрозненный) экземпляр.

Лишь по мере изучения рукописи за рукописью постепенно формируется картина древней теософии, соответствующей типу, который мы называем гностическим и который развивался синкретически в течение веков, предшествовавших падению классического язычества. Эта теософия была разнородной. В нее входили астрология и мудрость Вавилона и Египта, дуализм иранских сказаний и учение Платона, возвышенные размышления греков и суровая мораль иудеев с их Книгой Книг. Более глубокие корни уходят, возможно, еще дальше на восток.

Если будет позволено развить еще одну гипотезу, то почвой, на которой вполне могли взойти семена назарейского вероучения, были цветущие еврейские (иудейские) колонии торговых поселений в Парфии, Мидии и Вавилонии. Они, конечно, имели постоянную связь не только между собой, но и с Иерусалимом. Можно предположить, что такая секта была распространена в долине реки Иордан, в Галилее и Иудее, где она могла естественным образом расколоться на более мелкие секты, одной из которых стало христианство, которое в лице Иисуса признавало своего коронованного и помазанного царя — Мессию. Поразительным фактом является то, что во всех мандейских текстах слово *mšiha* (Мессия, Христос) употребляется только с эпитетом «ложный» или «поддельный» в отношении Иисуса, и это тем более удивительно, что каждый священнослужитель — это царь (*malka*), коронованный и помазанный, как микрокосм от макрокосма Адам Касия, коронованный и пома-

занный Антропос, Архипастырь и творец вселенной, созданной по его подобию. Слово, обозначающее масло или елей (помазание), — *mīša*, а глаголы по его употреблению — RŠM и ADA. Можно предположить, что название *mšīha* (помазанник) настолько тесно срослось с ненавистными понятиями «еврей» («иудей») или «христианин», что корень MŠH был под запретом в обиходе назареев.

Ступив на скользкий путь предположений, не столь уж невероятно, что после разрушения Иерусалима, когда евреи-христиане селились преимущественно на восточном берегу Иордана, наши назареи, ненавидящие иудеев и христиан и ненавидимые ими, вынуждены были искать прибежище в более веротерпимой атмосфере предгорий Парфии и Мидии, — в точности, как о том повествует Haran Gawaita, и, согласно этому манускрипту, часть их позднее мигрировала под защиту Парфии в Вавилонию и в Хўзистан. Нашли ли они там, в сырых болотистых местностях, соблюдающую крещение гностическую секту, подобную их собственной, или дочернюю по отношению к ней? Ответ на этот вопрос мог бы многое прояснить, но здесь я могу только отослать читателя к главе X данного сочинения.

В «тайных свитках» не упоминаются ни Иисус, ни Иоанн. В двух кодексах, доступных для непосвященных (GR и *Drašia-d-Yahia*), первый представлен как извративший учение назареев.

В отличие от них, когда Иисус появляется в коптских рукописях¹ христиан-гностиков, он предстает как глашатай гносиса. Там не делается попыток представить его как историческую фигуру. Но именно благодаря его имени коптский гносис приобретает христианский аспект. Доктор Гиллес Квиспел недавно писал²: «То, что гносис по своей сути и по происхождению является отнюдь не христианским, становится все яснее и яснее. Ну а возник ли он в дохристианскую эпоху или нет, предстоит еще выяснить и доказать».

Свитки назареев первого типа, упомянутые на предыдущих страницах, находились в книгохранилищах высшего духовенства и копировались редко, поэтому между одной копией и другой, последующей, часто оказывался интервал в несколько поколений.

К какому времени их можно отнести? Родословная каждого сборника очень длинная. В выходных данных указывается, что такие рукописи уже в эпоху ислама были древними, фрагментарными, а в некоторых местах и трудными для расшифровки и прочтения. Можно предположить, что пришествие ислама, несшего новую веру в Месопотамию и Иран, вывело назареев и мандеев³, проживавших в этих странах, из сонного благодушия и комфорта, в котором они пребывали благодаря привычной защите в эпоху Селевкидов, Парфян и Сасанидов. Реформаторы — автор литургий Рамуя и его коллеги — поставили перед собой задачу собрать манускрипты и создать нечто вроде летописи по их выходным данным. В поисках материала они странствовали по разным странам, от одного священника к другому и от *bimanda* к *bimanda*⁴. В результате была собрана разнородная, но тем не менее такая литература, которую можно было канонизировать. Следует заметить, что реформаторы не проявили большого интереса к тому, чтобы упорядочить теологию, хотя религия к восьмому—девятому векам обросла, как корабль ракушками, различными, зачастую противоречащими друг другу догматами, дополнениями и легендами. Реформаторское рвение сосредотачивалось исключительно на правильности ритуала, на мелочном соблюдении ритуальной чистоты и единообразии отправлений таких таинств, как крещение и причастие. За этим последовал период строгого соблюдения правил для духовенства и мирян. Выработывались подробные указания на то, как соблюдать те или иные обряды и ритуалы назарейской церкви. Все это вошло в канонический сборник, то есть требник. Произошло также некоторое оживление литературной деятельности, что дало в результате «шархи» и такие труды, как «Харан Гаваита», «Диван Абатур» и другие, более поздние сочинения.

Значительную часть дошедшей до нас литературы можно датировать ранними фазами развития назарейства. Большинство ученых ныне признает открытие профессора Сэве-Сёдерберг, состоящее в том, что коптско-мандейские «Псалмы Фомы» являются адаптацией, почти переводом ранних мандейских гимнов (песнопений)⁵, а не наоборот, как предполагалось до этого. Таким образом, получает допол-

нительное подтверждение история, переданная аль-Надймом⁶, смысла которой в том, что Фатик, отец Мāни, принадлежал к секте *Mughtasilah*, поскольку не может быть сомнения, что члены этой секты, практиковавшей крещение, были с̄абии (или с̄абей = *Ṣābians*), иначе говоря, мандеи и назареи.

Когда мне удалось обнаружить вышеупомянутое сказание «Харан Гавайта» и опубликовать его в издании «Ватикан Пресс», появились новые предполагаемые свидетельства по истории этой секты. Это сказание претендует на то, чтобы быть историческим, и повествует нам в полуполюгендарной форме о том, как назареи бежали от преследований в Иерусалиме и искали убежища на мидийских холмах (*Tura d-madai*) и в *Haran Gawaita*, который, как мне представляется, обозначает город Харрāн. Их преследователи были наказаны разрушением Иерусалима. Этот факт позволяет предположить, что бегство имело место до 70 года н. э. В «Харане» они нашли единоверцев и со временем мигрировали под защиту дружески расположенного к ним парфянского царя Ардбана (Артабана) в Нижнюю Месопотамию, где они образовали свою «штаб-квартиру» в местности, называемой Тйб, между Вāsитом и Хўзистāном. Хотя этот документ и нельзя считать серьезным источником в передаче событий, он важен как подтверждающий устную традицию, поскольку мандеи утверждают, что они переселились в свое нынешнее место из Харрāна, а до того проживали в Палестине. Большинство переиздаваемых рукописей, согласно выходным данным, происходит из Тйба.

Доктор Рудольф Мацух⁷ указывает, что фразу, относящуюся к Харрāну, можно читать так: «в котором находятся назареи», что показывает, что во времена, когда жил и творил автор, назареи, носящие это имя, действительно проживали в этом городе. На протяжении всего текста рукописи употребляется термин «назареи», а не «с̄абии», а термин «мандеи» упоминается всего лишь один раз. В связи с этим возникает серьезная проблема, которая обсуждается в приложении.

На то, что назареи были изначально еврейской — или отчасти еврейской — группой, указывает их утверждение, что Иоанн Креститель был членом их секты, а также тот факт, что Иордан⁸ был

одним из важных и даже центральных моментов их традиции. В наше время слово *Yardna* превратилось в имя нарицательное «иордан», которое обозначает не только проточную воду, используемую при крещении и погружении, но и любой водный поток вообще. Тем не менее сочетание в одном и том же предании Иоанна Крестителя и Иордана очень знаменательно. Епифаний (Против Ересей, XXIX: 6) утверждает, что среди евреев «назарей» (Ναζαραῖοι) были еще до появления Христа⁹. Это название, возможно, применялось к любой строго соблюдающей правила иудейской секте, так как корень *NSR* означает «держатъ, соблюдать, хранить». Он мог использоваться как хвалебный термин у различных групп отступников от иудаизма, особенно у тех, кто претендовал на обладание тайными знаниями¹⁰. Назареи мандейского типа «хранят и блюдут» ритуальный канон с большим рвением и «скрывают» его даже от собственных мирян. Это тайны, которые считаются заповедными и могут быть неправильно поняты и истолкованы непосвященными.

Ненависть назареев к иудеям возникла, вероятно, в тот период, когда назареи были в тесном контакте с ортодоксальными иудеями, и в то время, когда ортодоксальные иудеи оказывали на них некоторое влияние. Все это указывает на подлинность традиции Харан Гаваиты. Неоднородный иудаизм в Галилее и в Самарии, по-видимому, принял форму того учения, которое мы сейчас называем гностическим, и оно вполне могло возникнуть еще в дохристианские времена. В «Швайхских лекциях»¹¹, прочитанных доктором Мозесом Гастером в 1923 году о самаритянах, лектор, говоря о поселениях евреев и самаритян в диаспоре, упоминал о сходстве, имевшем место между парсеизмом, иудаизмом и самаритянством, и указывал на возможность того, что мандеизм также мог произрасти на этой почве.

Фигура Птахила и его связь какдемиурга с египетским богом Птахом, см. ниже, убеждение мандеев в том, что они некогда имели своих единоверцев в Египте¹², и явно идущая из древности традиция, передаваемая изустно, согласно которой голубь, приносимый в жертву перед *masiqṭā*, называется «*ba*»¹³ (хотя это, возможно, не вполне надежные доказательства, ибо в текстах мне не удалось найти сколько-нибудь веских тому подтверждений), — все это следует считать

если не доказательством, то, по крайней мере, доводом при оценке возможности возникновения назарейства в недрах полуязыческих — полуиудейских кругов.

Эта книга не претендует на большее, нежели общий обзор назарейского гносиса в целом. Но при всем том мы уверены, что тайное учение, основанное на мистическом Адаме, восходит к первому или второму векам. Жизненно важные аспекты этого гносиса ясно изложены в неопубликованных свитках, сохраняемых как бесценное наследие замкнутым кругом назарейских священников. Простому прихожанину, каким бы благочестивым он ни был, не позволено было видеть их или слышать их пересказ. В этих рукописях содержатся догматы, предназначенные лишь для немногих посвященных. Назарейскую веру можно с полным правом назвать истинно эзотерическим учением, то есть верой внутри веры, гносисом внутри гносиса. Сердцевиной этого учения является толкование, которое разъясняет священные ритуалы.

Чтобы выразить вкратце основные принципы назарейского гносиса, можно сказать следующее: назарейская вера — «назирута» или «назирутха» — сохранила для нас, как я попытаюсь показать в последующем изложении, полную и гармоничную систему. Ее главные черты проявляются в различных формах и в других гностических сектах. Все эти черты можно суммировать следующим образом:

1. Высшая бесформенная сущность, проявлением которой во времени и в пространстве является создание духовных, эфирных и материальных миров и существ. Эта сущность поручает создание всего сущего создателю или создателям, которые порождены Ею самой. Космос создается Архетипным Человеком, который творит его по своему подобию.

2. Дуализм: космические Отец и Мать, Свет и Тьма, Правое и Левое, сизигии в космической и микрокосмической форме.

3. Характерной чертой этого дуализма является система прототипов, мир идей.

4. Душа представляется как изгнанница, пленница. Ее дом и начало — Верховная Сущность, к которой она в конечном счете возвращается.

5. Планеты и звезды влияют на судьбу и человеческие существа, а также являются местами вынужденного пребывания их после смерти.

6. Дух-спаситель или духи-спасители, помогающие душе пройти путь жизни, а по ее окончании вступить в «мир света».

7. Культовый язык символа и метафоры. Идеи и качества персонифицированы.

8. «Таинства» или «мистерии», то есть священные ритуалы с целью поддержать и очистить душу, обеспечить ее возрождение в духовном теле и помочь ее восхождению из материального мира. Они часто представляют собой адаптацию существующих сезонных и традиционных обрядов, которым придается эзотерическая интерпретация. У назареев это базируется на сюжете о Сотворении, особенно на представлении о Божественном человеке, Адаме, как коронованном и помазанном царе-священнике.

9. Посвященным предписывается строгое соблюдение тайны. Полные же разъяснения по пунктам 1, 2 и 8 предназначены для тех, которые, как полагают, способны понимать и сохранять гносис.

В различных синкретических и гностических системах встречаются и другие особенности и пояснения, но в целом отличительными чертами назарейского гносиса (*Naṣirutha* или *Naṣirūṭa*) являются именно вышеперечисленные пункты.

В приводимых примерах мы не ограничиваемся одними только тайными писаниями. Достаточно того, что Гинза (называемая также «Книга Адама», см. «Источники»), литургические молитвы и песнопения¹⁴ полны ссылок на гносис. Один из цитированных свитков¹⁵, а именно сборник, содержащий семь фрагментарных книг (во время написания этой книги то издание еще проходило корректуру), по моему убеждению, будет признан одним из важнейших мандейских документов, сохранившихся для нас в книгохранилищах священников. Стилль этой и других цитируемых рукописей сделан малопонятным, возможно, умышленно. Переписчики, они же составители, представляются добросовестными буквоедами-ремесленниками. Они подробно распространяются о предметах, которые западному восприятию кажутся отталкивающими. Например, когда речь идет об орга-

нах и функциях тела Тайного или Сокрытого Адама. Для назарея человеческое тело — это точная копия чудесного космического тела, священнейшего из тайн, и все его органы, в том числе необходимые для пищеварения, размножения и выделения, имеют для него глубочайший символический смысл и достойны почитания как выражение Божественной алхимии, очищения и катарсиса.

Глава I В НАЧАЛЕ

*Не было ни Несуществующего, ни Существующего тогда;
Не было ни воздуха, ни неба за ним.
Что оно содержало? Под чьей защитой?
Была ли то Вода неизмеримой глубины?*

Ригведа. Х. 129 (Макдонелл)

Когда драматург уже набросал примерный сценарий, обозначил персонажей и расставил декорации на сцене — «Да будет свет!» — он как бы занимает место в зрительном зале, а те, кого он, как автор вызвал к жизни, разыгрывают пьесу в его присутствии. Зачастую, однако, его куклы действуют в непредсказуемом направлении, но основной сюжет не меняется, и драматург остается высшим хозяином положения.

Такова, в космическом масштабе, назарейская концепция Существующего, явившегося в самом начале из Несуществующего. Назарейский «Автор Бытия», если пользоваться западным выражением, — это существующее *in excelsis*. Оно абсолютно лишено пола и другой человеческой атрибутики, и, говоря о Нем, используют местоимение «Они», ибо «Хййа» = «Жизнь» — это абстрактное множественное. Творение идет посредством эманаций, а просьбы бывают обращены к Нему через две великие творческие силы, которые суть первые манифестации Самого, а именно Разум — инструмент творчества — и воплощение активного Света, то есть Зйва или Явар-Зйва (Пробуждающее или Ослепительное Сияние). Когда Явар еще собирался вызвать к жизни «эфирный мир», а также духов, чтобы населить его, он обращается к Автору-Зрителю смиренно, как проситель: «Молю (тебя), о Великая Жизнь; молю тебя, о

Могучая Жизнь!», чтобы ему позволили начать выполнение задания, которое ему же и предназначено.

Мы находим, что идеи, которые назарейские авторы пытаются донести до нас, часто бывают выражены в противоречивых формах. Картина меняется, сливается с другой, расплывается перед нами по мере того, как автор рассматривает каждый раз под новым углом зрения *Parşuta Rba* — «Великую Имманентность» или «Великое Спокойствие» — эпитет, относящийся к Великой Жизни. Иногда Причина как бы становится Причиняющим, а Причиняющий — Причиной; Мыслитель становится Умом, а Ум — Мыслителем. Великая Жизнь описывается как *nukraia*, буквально «чуждый», в смысле «отстраненный, непостижимый, невыразимый». Слово, означающее «Ум» — *mana*¹⁶, в этом смысле является не семитским, а иранским, что наводит на мысль, что это слово было впервые принято под иранским влиянием. Назарейский гимн восхваляет Явар-Зйву — Первое Сияние, озарившее сцену жизни и Ум, который ее произвел:

Я поклоняюсь, возношу хвалу и прославляю
Четыреста сорок четыре имени
Явар-Зйвы, сына «Озаряющего Сияния»¹⁷
Царя Утр¹⁸, великого Вице-регента шесинахов¹⁹,
Повелителя могущественных небесных миров
Сияния, Света и Славы.
(Он тот,) кто под Покрывалом,
Внутри своего шесинаха,
Он, прежде которого ничего не существовало.

Еще я поклоняюсь, прославляю и возношу хвалу
Единому великому Имени, которое велико,
Имени, которое могущественно.

Еще я поклоняюсь, возношу хвалу и прославляю
Этот таинственный Первый Ум («Мана»),
Слава которого не была передана
Ни от самых крайних концов земли,
Ни через врата в ней.

Ибо это Ум, Великий, Таинственный, Первый,
 Слава которого была передана
 Удвоениями сияния
 И усилением Света.
 (СР 374)

Гинза (GRr) описывает сотворение как «воскликание» или «крик», «зов». «Через Слово Твое» (*mimra*) вещает GRr 12, обращаясь к царю Света, «все было явлено к жизни». Первые две страницы этой книги описывают Высшую Жизнь, Великую Жизнь, пользуясь в основном негативными терминами. «Великий *Paršufa*» не имеет ни партнера, с которым он мог бы разделить свою Корону, ни помощника для исполнения Своей Власти. Это «Свет без Тьмы», «Жизнь выше живущих», «Слава выше славы», «Жизнь без смерти» и многое другое в том же духе. Такие описания могут понять даже непосвященные, но гностическая метафора — «язык таинства» — время от времени вновь появляется в GR.

Это Таинство и Книга Сияния, пылающего в *pihta*, лучезарное в своем собственном сиянии и сильное в своем свете (GRr 238).

*Pihta*²⁰ в данном случае означает не обычный «священный хлеб», а нечто «открытое» или «откровение», использованное в речи таких священных гимнов, как 358—9 (СР), начинающихся с таких слов: «Когда Он раскрыл Свое Одеяние», что подразумевает первую эманацию и акт творения. В слове *lbuša* «одеяние, покрывало, плащ» мы имеем типичный случай игры слов на основе «мана». Таким образом, «когда он раскрыл свое *lbuša*» в действительности означает «развернул Свой Ум» или «Мысль». В первом гимне «мана» упоминается непосредственно вслед за этим:

«Ибо Первый Ум (*mana*) начался (*pta*) и пребывал там».

Некоторые слова в языке таинства не поддаются адекватному переводу, например, слово *tana* (*Tanna*²¹). Если исходить из контекста, то в некоторых пассажах оно, по-видимому, имеет значение матрицы, то есть словообразующего центра²¹. В том же гимне нам встречается «танна», и оно же упоминается в одном из песнопений при обряде крещения:

Сияние пылало в великой лучезарности.

Tanna растворилась, и возникла *škinta*,

И была установлена в Доме Жизни.

В GR 238:6 *Tanna* упоминается в описании сотворения первых вещей:

...и из «пихта» изошло сияние; свет покоился на «пихта» и исходил из него. Оно создавало свою собственную эманацию, сияние и свет, который шел сам из себя. Сияние пылало, свет пылал. «Танна» нагревалась, «Танна» растворялась.

Первая молитва в литургии крещения, Книге Душ, начинается так:

Во имя Жизни и во имя Первой Сущности, которая была Старейшей и предшествовала появлению Воды, Света и Славы; Сущность, которая кричала Его голосом и (произносила) слова. Виноградные лозы выросли и стали живущими; и Первая Жизнь была установлена в своей *škinta*... Первая Жизнь была раньше Второй жизни на шесть тысяч мириад лет; а Третья Жизнь древнее любого Утра (= Духа) на шесть тысяч мириад лет. Есть то, что бесконечно. В то время не было твердой земли и не было обитателей в темных водах. Из них, из этих темных вод, образовалось и появилось Зло.

В книге Бытия, 1, в первом акте творения тоже присутствуют «воды». Назарейская концепция, по-видимому, такова, что «темные воды» либо уже существовали как форма хаоса, либо сопровождали проявление Невыразимого. Зло изображается как неизбежно сопутствующие материи: оно появляется как бы само собой в результате дуализма, который есть первое выражение Единства во Множестве. Это с неизбежностью появляется снова и снова в тайном учении:

Ибо тьма и свет неразрывно связаны: если бы не было тьмы, тогда и светне возник бы (ATŠ, p. 134).

Мир тьмы и миры света — это тело (*'štuna*)²² и его Двойник:

они (дополняют) друг друга. Ни один не может удалиться от другого или приблизиться к нему; нельзя и отделиться от своего партнера. Более того, каждый получает силу от другого (ATŠ, p. 213).

В других отрывках того же свитка подтверждается неизбежность, зависимость одного от существования другого:

О видение Утр, о Слово, из Ума которого эманировали все цари! Вот: Свет и Тьма — братья. Они произошли от одной Тайны, и Тело (*'ṣṭuna*) удерживает обоих. И для каждого знака в теле (*ragra*)²³, принадлежащего Свету, имеется соответствующий знак Тьмы. Если бы оно не было отмечено знаком Тьмы, оно не могло бы ни утвердиться, ни выдвинуться для крещения, ни быть отмеченным Знаком Света (ATŠ, p. 261).

Тьма и Свет — почти синонимы, как в китайском «Инь — Ян»:

Поведай мне о Сиянии (*ziwa*) и Свете (*nhura*); о Свете и Тьме, Добре и Зле, Жизни и Смерти, Правде и Лжи (ATŠ, p. 211).

И ответ:

Сияние (*ziwa*) — это Отец, а Свет (*nhura*) — Мать. (И о Свете и Тьме:)... Ты, Хибиль-Зйва, есть Свет, а Қин — Тьма. Между ними я посеял раздор, (но) их голос один: унижающий либо возвышающий, побуждающий к Добру или Злу. Добро и Зло, о которых ты говорил, я смешал воедино. Это Живая Вода и Стоячая Вода, это Жизнь и Смерть, Ложь и Правда, Рана и Исцеление. Это Птахиль и Хибиль-Зйва, это Дух и Душа (ATŠ, p. 211).

Утверждение, что «зива» («сияние» — так приблизительно переводится это слово), сизигий «нхуры», — это активное, творческое мужское начало, а свет — начало воспринимающее, пассивное, женское, — встречается неоднократно. В ATŠ Хибиль-Зйва говорит следующее:

Что касается этих двух тайн — «зива» и «нхура», — знай, что они древние Праотец и Праматерь. Чистое золото — таинство (символ) Отца, его имя — Сияние. Серебро — таинство (символ)

Матери, и его имя — Свет. Символ Отца — Корона, и ее имя — Сияние; миртовый венок — символ Матери, и его имя — «Да будет Свет». «Владелец короны» (священнослужитель) связан с таинством Отца. Мандей (то есть мирянин) и его жена связаны с таинством Матери.

Постоянно разъясняется общая взаимосвязь и в то же время противостояние партнеров. Учитель говорит (ATŠ, p. 145):

Внимай и знай, что между Тьмой и Светом не может быть ни союза, ни договора, наоборот, только ненависть, вражда и распри, хотя Нам известно обо всем, что происходит и что должно произойти. Ибо Тьма — противник Света. Они как Правое и Левое, как «руха» (жизненный дух) и «нишимта» (душа); и еще это — те, кого зовут Адам и Ева.

Первой эманацией было сияние, активный свет. Его полное имя Явар-Зива означает «ослепительный» или «пробуждающий» свет. Начальные строки целого ряда гимнов (СР 358–369) таковы:

Когда Он раскрыл Свое Одеяние
и когда образовалось Сияние,
Когда Он раскрыл Покрывало Жизни
И появилось сияние могучей Жизни.

И дальше:

Кому был дан Свет
И кому открылось Просветление?
Свет был дан Явару, Свет Явару дарован был.

И еще:

Творение было поручено Явару,
Явару было дано созидать.
Он был создан как Владыка могучих:
Он вселил силу размножения в своих собратьев.

Дуализм может быть выражен многими путями и метафорами. Постоянное противостояние и взаимозависимость двух сил, как от-

рицательный и положительный заряды в электричестве, объединяются для производства энергии. Взаимно дополняющие друг друга пары соединяются для этой цели, в частности, двое, по-видимому, символизируют первый «священный брак» (и та же схема повторяется во всем космосе).

Таковы, например, *Aina usindirka* — «источник и финиковая пальма». У современных мандеев слово «синдирка» традиционно рассматривается как обозначающее и «финиковую пальму» (мужского рода), и «финики», а «синдирка», которую ритуальные тексты предписывают помещать с другими символическими плодами на алтарный стол и поедать, выжимать с виноградом для свадебного напитка или размалывать с кунжутом, чтобы получить масло для помазания при «масикта», просто не может быть никаким другим фруктом.

Лидзбарский (ML, р. 28) переводит это слово как «пальма», но на с. ХХI говорит: «Такое слово, как *sindirka*, нельзя перевести как «пальма». После же обсуждения всех прочих вероятностей он приходит к выводу, что Древом Жизни первоначально мог быть, видимо, можжевельник и что слово «синдирка» могло прийти из Ирана и обозначать «сандарах» (в персидском *sandarah* и *sandarūs* обозначают смолу можжевельника). Мандейское слово *sindarus* часто встречается в ритуальных манускриптах (и в GRr 23). Это ароматическая смола, используемая для воскурений, но преобразование *sindarus* в *sindirka*, которая означает съедобный плод и символ жизни, представляется сомнительным, особенно когда оба эти слова стоят в непосредственной близости в описаниях ритуала²⁶.

Выбор финиковой пальмы как символа Древа Жизни и мужской плодовитости оправдан во многих отношениях. В Вавилонии она долгое время служила священной эмблемой²⁷. В Эфесе финиковая пальма как символ плодородия и фертильности фигурировала в храме Артемиды Многогрудой. Мужское дерево финиковой пальмы с его оплодотворяющей пылью, прямостоячим, парящим в небе стволом, естественно подразумевает фаллический символ, и в секретных текстах об этом говорится прямо. Вообще же, на Среднем Востоке финиковая пальма ассоциируется с питанием и плодородием. Древние египтяне тоже воспринимали финиковую пальму в этом смыс-

ле. Для них она тоже символизировала бессмертие души и как часть души, которую представляли в виде птицы и называли *bai* или *ba*²⁸. В дополнение к этой запутанной символике — подлинной или мнимой²⁹ — во дворе каждого парсийского храма огня должны была расти финиковая пальма, а возле нее должен был быть источник с проточной водой, так что здесь уже в наше время мы наблюдаем и родник, и пальму по соседству в священном месте. Родник — это символ Жизни, из которого все эмануирует и к которому все возвращается (см. WW, p. 221), а полоску от пальмового листа используют парсийские *zoti* для связывания символического пучка веток, который можно описать на древнееврейский манер как «связку жизни». Эта параллель вполне может быть случайной. Она предполагает контакт между людьми, использующими такие сравнения (подобия?) в одно или другое время, а также синкретические разветвления, гораздо более широкие, чем до того предполагалось. Гносис определяется одним из учеников³⁰ школы Юнга как «мифическая проекция самосознания». До некоторой степени это справедливо: идеи воспринимаются только в том случае, если их настрой совпадает с внутренними убеждениями, но это не исключает историчности или развития идей в соответствии с окружающими условиями и контактами.

Упоминание Источника и Финиковой Пальмы встречается в крестильных молитвах. Пока кандидат после крещения еще стоит в воде перед тем, как подняться на берег, его креститель кладет руку на склоненную голову кандидата и произносит благословение, известное как «Имена». Оно начинается так:

Имя Великого Тайного Первого Источника да пребудет с тобой!
Имя Великой Тайной Первой Пальмы («синдирка») да пребудет с тобой!

Во всех канонических молитвах при благословении призывают эту пару творческих и дающих жизнь сил. В АТŠ, p. 110, мы встречаем:

И тот великий и возвышенный, который есть Дух, сидящий в небесной тверди, заговорил и сказал: «Хвала Первому Великому Сиянию! Я — Мара-д-Рабута, Отец Утр! Хвала Первому Великому

Свету, Источнику Света, матери двадцати четырех букв алфавита, кто есть моя супруга. Хвала Великому Первому Источнику и Финиковой Пальме, ибо Пальма — это Отец, и Я, Мара-д-Рабута, был создан Им. Хвала сокровенному *tapā*³¹, который живет в великом сокровенном Первом Источнике. Ибо из этого таинства семян, помещенных в Иордан, происходят все миры и поколения: плодовые деревья, виноград, деревья, рыбы, крылатые птицы, роящиеся твари и растущие побеги. Они пьют из него и разделяются на мужские и женские; они зачинают, плодятся и размножаются. Хвала Шишлам-Рба³², сидящему (на) краю Источника и Пальмы». Тогда он сказал: «Корона состоит из четырех таинств: это Источник и Пальма, Плодородие, Слава и Свет» (ATŠ, p. 117).

И в той же книге, после того, как Великая Мать задала вопрос Отцу Утр, говорится следующее:

Тогда Отец Утр встал и скрылся в Яйце (= в доме). И Великая Мать встала. Она пошла к Источнику и Финиковой Пальме и скрылась там. И она созерцала и видела виноградные лозы, растущие возле Источника, их прекрасные плоды и их тенистый свод над струящимся потоком (ATŠ, p. 120).

Затем он произнес поучение о Великом Тайном Источнике: что это есть Чрево, Врата Таинств, через которые пришли цари. Затем он учил о Великой Первозданной Финиковой Пальме, состоящей из Света и из Тела (*‘šūna*)³³ (ATŠ, p. 174).

И в описании венчания Шишлама (*Šišlam*) с его небесной невестой «'злат» (*‘zlat*) читаем такое:

Тогда Великий Первый Отец, Чистое Сияние, заговорил и сказал стражу, хранителю *ginzia* (= тайных ритуалов): «О Великий Страж! Высокая и несказанная Лоза! О благодатная Лоза! Обрати свои взоры и воззри на Источник и на Пальму, от которых Шишлам и 'злат происходят. Вот эти (двое) взяли друг друга в супруги, точно так же как поступили перед этим их родители, когда их Отец взыскал спутницу и пожелал создать Утры» (ATŠ, p. 267).

Истолкователи космического партнерства заключили свои рас-

суждения в тайные свитки. «Диван Малькута 'лайта» напрямик объясняет, что Финиковая Пальма — это фаллический символ, см. выше, а сексуальные метафоры и изображения, которыми пользуются посвященные, защищены специальными обетами молчания:

И будь осторожен, будь осторожен. Триста шестьдесят раз будь осторожен, как я предупредил тебя, когда объясняешь, что такое Источник и Пальма и что значит: «когда я встал на ноги и когда я (все же) не создал компаньона для себя» (Диван Малькута 'лайта, строки 331 и сл.).

Секс для благочестивого мандея — самое священное таинство жизни, и ему предписывается рассматривать его как таковое и перед соитием произносить самое священное имя — «Великая Жизнь». Воздержание похвально, но безбрачие (целибат) считается неестественным и нечестивым состоянием и осуждается в GR, особенно в полемических пассажах, касающихся и женских монастырей.

В ежедневных молитвах, особенно произносимых при восходе солнца (CP 106), содержится восхваление Божественного и Космического Союза:

Хвала и Великому Явару и 'злат Великой,
Хвала и Симат-Хийа (= Сокровищу Жизни), от коих
Все миры возникли.
Хвала и Источнику, и Финиковой Пальме,
От которых произошел Отец Утр.

И в одной важной молитве, известной как *Šal Šulta* (CP 171), Божественный Космический Брак олицетворяется тремя аллегорическими парами — это Сияние и Свет, Явар-Зйва и Симат-Хийа, Финиковая Пальма и Источник:

Хвала Первому Великому Сиянию,
Хвала и Первому Великому Свету.
Хвала сокровенной Тайне,
Что живет в великом сокровенном Первом Источнике
И (при) Первой Финиковой Пальме.
Хвала Великой 'злат.

Хвала Великому Явару, порожденному
 От чресл Сияния.
 Хвала Симат-Хийе, Матери Царей —
 Ведь от Нее все миры произошли,
 Ибо Она была избранной в результате
 Тайных Священнодействий.

Глава II

ОТЕЦ И МАТЬ; АЛФАВИТ

В назарейской космологии женский принцип продления рода — Мать — очень сходна со Спандармат у магов. Как указывал недавно профессор Цехнер (Zaehner)³⁴, Спандармат имеет двойственный характер:

Это аспекты одного и того же принципа — вечной женственности, так же, как Ормузд и Ариман — два аспекта вечного мужского начала.

Спандармат — это Мать Земля, и она же — «Первая Распутница». «Мать» в назарейском гностицизме — нечто большее, чем эти две, так как в своей высшей ипостаси она — божественная Мать, дополнение к высшему Отцу. В небесном образе у нее несколько аспектов и несколько имен: она — «Источник» (*Aina*), Мать Жизни; она — Симат-Хийа, «Сокровище Жизни», супруга великого принципа духовного просветления; она — 'злат, архетип чистой Невесты, и она же является как Назирута, истинная назарейская вера. В первом и втором аспектах она — Мать всех духов жизни и света:

Я — Мара-д-Рабута³⁵ (Властелин Величия), Отец Утр, а Источник — моя Супруга. Хвала великой 'злат, ибо она — источник Света, она — моя Супруга, (моя). Ваш Отец, Мара-д-Рабута... Да славится Сокровище Жизни, Мать всех миров, Та, от которой эманировали высшие, средние и низшие миры, ибо она моя Супруга, (супруга) Мара-д-Рабута, поскольку имя ее — Назирута (ATŠ, p. 11).

Она также и Мать-Земля, она земная и обладает всеми свойствами, которые притягивают обратно к земле. Она — *Ruha*³⁶ и

олицетворяет ту часть человеческого характера, которая любит легкомыслие, пляски, песни и вожделения плоти. Если человек стал священником, он должен совлечь с себя Матерь и «облачиться в Отца». Иначе говоря, он должен отбросить все земное и отождествить себя с духовным началом. В одном из аспектов Мать-Земля напоминает индийскую богиню Кали: она рождает и питает своих детей, но она же и пожирает их:

Видишь, все имеет основу в Земле, и происходит из нее, и держится на ней, и ничто не может покинуть ее, кроме души и духа: то, что Иордан забирает у нее и освобождает от ее ловушек и оков. Ибо Земля — это Руха, которая ловит в тенета и запутывает все таинства и любые существа, если они не стремятся покинуть ее. Взгляни на это прекрасное тело, которое она вырастила! (Со смертью) она обволакивает его и поглощает, и делает так, что его как бы никогда и не было. И все удивительные явления, которые она производит и оберегает, как человек оберегает огонь масляной лампы, — и вдруг она набрасывается на них и пожирает зубами ярости. Такова Земля Прародителей. Она произвела физическую жизнь, и она — Великая Мать, от которой происходит всякое размножение, в том числе мельчайших существ, и распускаются почки, и чья сила их всех сохраняет (ATŠ, p. 238–239).

Мать — это «Левое», Отец — «Правое». Мать — это Земля, Отец — Небо. Мать — Материя, Отец — Нематериальное, Мать — Руха (Жизненный Дух), Отец — Нишимта (Душа). Их союз необходим для мироздания. Он необходим для жизни этой и жизни грядущей:

Ибо Каплю (*Niṭuṭta*) Отца³⁷ и (Чрево) Матери можно поставить в один ряд с духом и душой в человеческом теле. Ибо Капля объединяет две тайны (в одну), и это тайна Отца и Матери, (как уже) объяснялось относительно их. Далее, две тайны — дух и душа — появились, сформировались и получили название «четыре тайны». Итак, Капля и Капля уловили тайный смысл друг друга, и произошло затверждение во чреве. Не может существовать никакое тело (*ʾšṭupa*), которое не было рождено (= зачато) двумя тайнами и

не построено из четырех тайн. И когда четверо придали ему форму, семеро поднялись и подразделились на девять, а затем двенадцать стали сиять в нем³⁸. И за шестьдесят дней на него было поставлено шестьдесят печатей. Тридцать дней ставили на нем печать Отца и тридцать дней ставили на нем печать Матери, пока его не передали одному из них.

Если Отец ставил свою печать на нем в Иордане, оно принадлежало Отцу. Если Мать ставила на нем печать в огне, оно принадлежало Матери. Оно будет принадлежать одному из этих двух, который поставил на нем печать, и между ними не будет ни ненависти, ни скрытой вражды, ни разногласий по поводу того, что они сказали или сделали.

Соглашение и граница между ними устроены таким образом, что ни один из них не будет противодействовать другому. Это похоже на строительство дома, для которого используется чертеж. Его называют «дом», поскольку все произошло из него и сформировалось в нем.

Таким образом, вся земля — дом: это великий дом, в котором таинства сохраняются и отбираются путем проб. Это Яйцо Жизни (= Дом Жизни) для Великого Отца (ATŠ, p. 182–183).

Самый первый союз космической пары имел место в начале начал:

И Он взял Себе Супругу, и создал растения³⁹, и создал миры (ATŠ, p. 182–183).

Есть те, которые восхищаются Отцом, и те, которые восхищаются Матерью. Те, кто поклоняется Отцу, принадлежат к Правым, а кто поклоняется Матери — к Левым. Эти две части — *malkia* (= «цари»). Одна из них рождена (от) *Paršufa*, (но) снизилась, а другая часть рождена низшей и возвысилась (ATŠ, p. 201).

Отец иногда приравнивается к Аяру (Эфиру). К этому имени могут добавляться эпитеты, и тогда оно звучит как: Аяр-Рба (Великий Эфир) и Аяр-Зйва (Эфир-Сияние). Аяр (или Айар-Эфир) — первый разбавленный чистый элемент, в котором духи существуют, движутся и могут жить. Это самый редкий из всех элементов — «самый тонкий воздух» ессеев⁴⁰. Он пронизывает более грубый воздух вокруг Земли и очищает его. Он соответствует Вайю

зороастрийцев и Риг-Веды. Он был почти первой эманацией или, по крайней мере, одной из первых. В СР, в молитве 233 Явар-Зйва⁴¹, который в стихе именуется как «испытанный, чистый», сообщает о своем творении, которое было необходимо завершить до создания Утр⁴². Последние должны были населить «эфирный мир»:

В нем Сияние (*ziwa*) сформируется,
И возвышенный Свет (*nhura*) будет утвержден там.
В нем будут Утры^{42*},
И лучи Света будут установлены там,
Явления, которые светят чудным сиянием.

В рукописях, посвященных ритуалам и описывающих празднование божественных таинств, Аяру (или Аяр-Зйве, либо Аяру-Рба) отведена роль главного распорядителя торжества, соответствующая роли *ganzibra*⁴³, или главного священника на Земле. Аяр — это олицетворение божественной и абсолютно чистой атмосферы, самой сущности Жизни, втянутой в тело Света путем процесса, сходного с дыханием. Душа приносит его с собой в мир. Мы знаем также об *ayar baraia* — «внешнем эфире» и об *ayar gawaia* — «внутреннем эфире», причем последний, возможно, означает вдыхание чистого воздуха Жизни внутри души:

Мы посылаем им (то есть человеческим существам) чистый эфир, который построит ткани их тела и смягчит их скверный запах. (Но) они неблагодарны Жизни и жалуются, что это вещество (слишком) холодно и сильно. И Мы посылаем им Живую Воду, светлую и укрепляющую, чтобы они благодаря ей могли жить и возвышаться. (Но) они не погружаются в нее (при крещении) и не получают Чистого Знамени (ARR, строка 221 и следующие).

В ATŠ, p. 173 мы находим:

Внешний Эфир находится выше небес и существует под землей. Члены сообщества — живые существа, и деревья (он их не имеет), и рыбы — не могут двигаться в эфирной воде: они не могут ни существовать, ни перемещаться в ней, поскольку это возвышенная эфирная атмосфера, в которой держат совет цари. И они придержи-

* Сноску 42 повторил сам автор — А. Ч.

ваются этой сферы и называют ее *qina* (= «гнездо, дом»), поскольку в ней созревают таинства.

Персонифицированный Эфир самоэманирован, что буквально передается выражением *malka d-mn nafšh praš* — «царь, который от души своей отделен (= отделился)». Он также и учитель: в ARR он не только действует как главный распорядитель на торжествах в божественных обрядах, но и объясняет их цель и тайное значение. Душа, для которой выполняются эти «образцовые ритуалы», — это Адам-Шақ-Зйва, то есть Адам Қадмая, или Первичный Адам, архетип еще не рожденного человечества. Иллюстрирующий это отрывок приводится в следующей главе. В «Диване Малькута 'лайта» (строки 165–176), в отрывке, описывающем церемонию введения в сан священника, экзаменационная комиссия из духовных лиц задает вопросы претендентам (на корону священства):

«Расскажи нам о тайне *ruha* (духа) и о тайне *nišimta* (души). Скажи нам, кто твой Отец и кто твоя Мать?». И они (экзаменуемые) отвечают: «Мой Отец — наш Отец — Эфир, а наша Мать — Йордан»⁴⁴.

Когда (см. СР. Гимн 239) Явар-Зйва с мандатом от Великой Жизни создал «эфирный мир», то другой священный элемент еще не был создан. И он сказал: «В Эфире нет воды. Как же будут процветать Утры?» Тогда «Великий Предопределяющий» создал небесный Йордан или, вернее, многие Йорданы Воды Жизни, чтобы крещение праздновалось в совершенном мире:

Они создали запас Живой Воды (= Воды Жизни).

Они дали ей пролиться вниз в Эфир.

Они послали ее вниз, заставили ее пролиться
в Эфир, в обителище Утр.

Все они обоняли ее, и она была ароматной.

Все Утры обоняли ее, и она была приятной.

Все Утры пили ее и стали процветать.

Они пили и оттого возвеселились,

И в их сердца влилась Назирута.

(СР 239)

Теперь об алфавите.

Содержание еврейской книги *Sefer Yeširah* подразумевает Книгу Творения. Профессор Шолем⁴⁵ полагает, что она была создана в период от третьего до шестого века. Он пишет:

...элементы мироздания... находятся в десяти элементарных и изначальных цифрах — Сефирот, как они названы в книге, — и в 22 буквах древнееврейского алфавита. Вместе они представляют таинственные силы, конвергенция которых в одной точке произвела различные комбинации, наблюдаемые на протяжении всего творения. Это «тридцать два тайных пути мудрости», посредством которых Бог создал все сущее.

Такая концепция неоднократно проявляется в тайных мандейских текстах, где описывается процесс формирования вселенной в антропоморфном виде. Это вид аллегии, которая могла быть привлекательной для книжников духовного звания и раввинов, а ее происхождение можно проследить в философских школах пифагорейского толка. Во всех гностических писаниях «Слово» («Логос») исполнено творческой силы, поскольку акт произнесения и был актом творения. Слово «было с Богом», утверждает евангелист Иоанн, и «было Бог». В мандейском это *mimra* или *malalta*, что означает «изреченное слово». Как «Махзиан—Слово», оно иногда персонифицируется в виде посланника, который передает Утрам божественные решения.

В магии произнести или написать имя означает вызвать его носителя. Первый этап концепции — Идея. Произнесение вслух (то есть «слово») — это следующий шаг. Слово придает идее форму и бытие. Отсюда, написанное слово обладает магической, мистической и даже святой силой, и вера в это отражает суеверный страх, с которым люди неграмотные относятся к людям образованным. Да и каждая буква в слове сама по себе имеет динамичное свойство, как числовое, так и магическое⁴⁶. Этим объясняется наличие в некоторых гностических писаниях бессмысленных на первый взгляд имен. Мандеи носят буквы как амулеты, и мне говорили, что некоторые из них кладут алфавит на ночь под подушку как защиту от зла. Большинство мандейских талисманов начинается с каймы из двадцати двух или, как они сами говорят, двадцати четырех букв алфавита, так как, чтобы довести

это число до солнечного 24, первая буква добавляется в конце и добавляется частица «д». Буква «Алеф» представляется в виде круга, символа совершенства, или бесконечной жизни, или солнечного диска, как света на земле. Этим символом божественного совершенства («Альфа и Омега») алфавит начинается и заканчивается, так что он сам по себе символизирует возвращение всего сущего к своему Первоначалу.

Поэтому при описании сотворения в тайных книгах используется символика алфавита, и несомненно, что мистики, которые усматривали скрытые намеки (иносказания) в этих отрывках, провели многие часы в размышлениях и дискуссиях на эту тему.

В гимне ATŠ (который представляется вариантом *Šal Šulta*, см. выше) алфавит включен в хвалебную песнь о сотворении:

И великий и возвышенный⁴⁷, который есть Душа, сидящая на небесной тверди, заговорил и сказал: «Хвала Великому Сиянию! Я — Мара-д-Рабута, Отец Утр. Хвала Великому Первому Свету, Источнику Света, Матери двадцати четырех букв алфавита, которая есть моя Супруга. Хвала Великому Первому Источнику и Финиковой Пальме, ибо Пальма есть Отец, и я, Мара-д-Рабута, создан Им. Хвала Сокровенной Тайне, которая обитает внутри Великого Сокровенного Первого Источника. Ибо от этого таинства Семени, помещенного в Иордан, происходят все миры и поколения: плодовые деревья, виноградные лозы, деревья, рыбы, крылатые птицы, кишашие твари и растущие побеги. Они пьют из него и становятся разнополыми: они образуют зародыши, плодятся и размножаются. Хвала Шишламу-Рба⁴⁸, сидящему на берегу Источника под Пальмовым Древом...» (ATŠ, р. 110–111).

В описании первого присвоения короны священства в эфирном мире, у Адама Касиа — как и у Мара-д-Рабута, — не было никого, кто бы посвятил или наставил его, поскольку Он сам и Посвящающий, и Учитель одновременно:

Итак, когда Он, Отец Утр, сформировался и появился, Он возник и снизошел. Он возвестил (?) и излился на колодец Шарат (*Šarat*)⁴⁹, Хаг и Маг⁵⁰ — его имя, Захриель (*Zahriel*)⁵¹ — его имя, Бихрам⁵² — его имя. И вот, внутри него обитают триста шестьдесят тысяч таинств, из которых Она (= река, струя, вода, источник) эманировала.

И Он (хорошо произносил) алфавит (АБГД) и испытал в этом свое умение: он изучил и измерил его высоту и его глубину. Он изложил по памяти Книгу Душ и все другие книги⁵³.

Другой мистический и темный для понимания отрывок в той же книге представляет буквы алфавита⁵⁴ как средство формирования Первого Человека (Адама Касиа) — вселенной в образе физического человека:

И вот когда они узрели таинства своего Гнезда (то есть дома или происхождения), они поняли и каждый из них порознь взялся за себя, пока они не выстроились в должном порядке и не уяснили свое направление. И мистерии правой стороны направляли себя и знали, что мистерии левой стороны уже выразили себя⁵⁵. И когда они это постигли, в этой точке произошло разделение.

Возникла буква «Л», — и до «Ла» их было двенадцать. И от полпути «Ла» и до конца живых (мистерий) их было (также) двенадцать, так как они разделили этот Колодец, в котором четыре угла. Таким образом, видно, что двойник, принадлежащий той, которую именуют «Л», находится ровно посреди алфавита.

Когда дело дошло до буквы «Х», мистерии вели себя нерешительно, но ободряли себя, говоря: «Если мы разделимся и расположимся на расстоянии друг от друга, здание не удержится на своем основании. (Но) если мы сблизимся и соединимся друг с другом, мы будем сооружать здание на прочном фундаменте и выстроим его должным образом. Мы вкусим от Его щедрот. И когда каждый из нас расположится в этом здании в надлежащем порядке, то Он примет на себя руководство. Если мы не объединимся друг с другом, Правое будет бесполезно, Левое разрушится, а голос (высказывание) каждой из мистерий пойдет во вред».

Когда они так обсудили свои действия, они взялись за руки на этих углах и направились к Нему. И Он оборотился в Своем Величии, и повелел им приблизиться, и дал им Свое утверждение, и поставил их выполнять работу по Его Дому (ATŠ, p. 181 ff).

Затемненность смысла этого отрывка и сходных с ним текстов очень затрудняет работу переводчика, озабоченного тем, как избежать искаже-

ний через парафраз. (По сравнению с древнееврейским *Sefer Yeširah* этот текст кристально ясный!) В равной мере малопонятный отрывок встречается в другом фрагменте из той же коллекции: в нем рассказывается о мистическом бракосочетании Шишлам Рба с Великой 'злат:

Это Источник, из которого Назирута⁵⁶ эманировала и распределялась между *škinata*⁵⁷. Она убедила Утр и обратила мысли царей (= священников) к Назируте. И Утры и цари сказали Великому Первоотцу, Сокрытому Сиянию: «Молим Тебя объяснить нам, что такое этот Колодез (Источник) АБГД⁵⁸, из которого появились все животные, домашний скот, рыбы, крылатые птицы, все почки на растениях, струящиеся потоки (*yardina*) и лучи света, озарившие жизнь. И Эфир заговорил в АБГД, но не явился из АБГД. Какова его глубина? Какова высота? Насколько велика его протяженность и сколько было подъемов воды, которые внезапно вырывались из него? Ибо здесь ни один из царей этого не знает, (а между тем) ни один из царей, кто не свидетельствует об этом (согласно) Назируте, не будет утвержден царями Света.

«О Отец, Сокрытое Сияние, Свет, более могущественный, чем все миры! Научи нас так, чтобы наше понимание сделало все это ясным для нас и вдвойне успокоило наши сердца. И поэтому наставь нас по поводу размножения и преумножения, первого великого (Акта) воспроизведения, благодаря которому размножение процветает».

Глава III

АДАМ КАСИА: ТАЙНЫЙ ИЛИ СОКРЫТЫЙ АДАМ

Первый человек (Адам) стал душою живущего.

(Быт. 2.7)

Первый человек, Адам, стал душою живущего; а последний Адам есть дух животворящий.

(1 Кор. 15.45)

Выше мы уже касались термина *'štūna*. Слово *'štūn* или *'štūna* на мандейском означает «туловище» (тело человека) или «колонна, опора». Применительно к космическому существу это слово имеет первое значение, а не второе⁵⁹.

Тело (и для большей ясности я буду писать его с заглавной буквы, чтобы отличить от обычного «тела», которое в мандейском будет *ragra* или *'štun pagria*, — это атрибут Адама Қадмая⁶⁰, «Первого Адама», Адама Касиа, Мистического или Сокрытого Адама, который предшествовал Адаму — человеку, называемому *Adam pagria* («физический человек»), с разницей во много мириад лет, поскольку макрокосм предшествовал микрокосму и идея космоса была явлена в форме человека, так что через создание одного последовало и создание другого. Подобным же образом, как мы увидим в следующей главе, именно при посредстве и благодаря Адаму Касиа освобожденная от физической оболочки душа получает свое духовное тело. Детальное описание построения тела Адама Касиа поясняется при чтении ритуальных писаний, поскольку каждое действие в «масикта» символизирует часть процесса, при котором в космическом Чреве для отошедшей души образуется новое, духовное тело из плазмы и доводится до совершенства.

Как Изначальный Человек, он скорее гностическая фигура, чем производное чисто еврейской или иранской концепции⁶¹. Истолкования Адама и его (космического) Тела являются тайной:

Толкование для этой мистерии — это Голос, который объясняет голоса, это Слово, которое объясняет все слова: оно (подобно) доброму человеку, который учит всех и обращается к каждому в отдельности. Это крик, который раздался на рассвете, и последний крик, услышанный ночью. Ибо с ним явилось понимание, оно и вынесло решение, которое упразднило все другие решения. И оно все возросло и (наконец) поднялось на приличествующее ему место (ATŠ, p. 168).

Поскольку Адам — это Все и охватывает каждое духовное проявление Великой Жизни, а также Вселенную, то мистик, который пытается выразить идею столь всеобъемлющей и многосторонней личности, часто становится в тупик при попытке ее истолкования⁶²:

И тогда Он учил их об Адаме, который во всех мирах именуется Адам, и во всех книгах его называют Адам. Адам — имя ему. Тогда он сказал: «Я — Адам Могущественной Жизни. Я — Адам, (сын) Могущественной Жизни, ибо я несу свет во славу моего

Отца. Знайте, что когда Адам соединился с Хавой (= Евой), Адам был Душой, а Ева — Телом. Она — Земля, а Адам — Небо. Вот имя было им предопределено, когда они ввели (в действие) мистерии царей, и облачились в Тело, и родили детей, и умножили поколения» (ATŠ, p. 173).

Физический человек или «Адам пагриа» возник в результате союза космической пары:

Когда они созерцали детей при реализации божественных таинств, возникли Адам и Шитиль (= Сет), и вот они назвали Сета (= Сифа) «мистериями души» и назвали Адама «телом», потому что в том месте Адам был кровью, а Сет — душой. А в другом смысле Адам был тьмой для очей, а Сет был зрением. Адам был Землей, а Сет во всех мистериях был Иорданом, ибо все они связаны с Иорданом (ATŠ, p. 173).

Первый творческий импульс, когда Великая Жизнь стала активной, а Несуществующее стало Существующим⁶³, принял антропоморфную форму. Толкование этого приводится в Назируте, и изложено оно скорее теологическим языком, нежели метафизическим:

Во имя великого, могущественного Мана (= Разума),
 Который помыслил, и создал сообщество для себя, и сказал:
 «Будет мне сообщество для общения».
 (CP 375)

В ARR (строка 24, справа) в иносказательной форме повествуется о вызывании Первого Адама из Источника — Чрева Творения. Эта задача поручена космическому Свету, Явар-Зиве, который сначала рассказывает о своем собственном появлении на свет от двух великих порождающих сил — Мужской и Женской:

Тогда я образовался от Источника и Пальмы, Я, Царь, который есть Всякий Свет. И прошли тысячи тысяч лет, лет бесчисленных и бесконечных, пока я задумал создать отпрыска (букв. «ростки»).

Тогда заговорил Отец и сказал Мне: «О величественный Царь, о Древо, в тени которого они будут сидеть! Восстань, вызови к жизни сыновей, которые будут названы «цари»⁶⁴...

О сотворении Адама повествуется в третьем лице, и рассказ начинается, как и всякий раз, когда речь заходит о божественных деяниях, с погружения (то есть с крещения?) и молитвы. Поскольку кушта⁶⁵ в назарейском храме представляет собой ритуал, который должен предшествовать всякой священной церемонии и завершать ее, то призывается персонифицированный Эфир, чтобы он присутствовал на ритуальном рукопожатии, символизирующем правдивость и честность:

И Он (= внутренний Эфир) протянул руку и вложил ее в руку Царя-Который-Есть-Всякий-Свет и сказал Ему: «(Пусть) Правда укрепит и утвердит тебя! (*Kušta asiak uqaimak*). И Он сказал Ему: «Ищи и найдешь, говори и будешь услышан! Утры, которым ты поклоняешься, будут тебе помощью, опорой и спасением в Великой Области Света и в Вечном Жилище»⁶⁶.

Тогда были отверсты скважины (уста?) шестидесяти источников, и они в один голос стали благословлять его и выражать ему свое почтение. И они воспевали ему гимны и возглашали:

Во имя Жизни!
В тот день, когда Он проявился,
В тот день, когда обозначилась Истина (*kušta*),
Свет был усилен Иорданом,
Свет воссиял и был мощным.
Он был передан царям,
И Царям было наставление о Знаке⁶⁷.
И Они укрепились и возросли чрезвычайно.

Затем следует сотворение Первого Адама:

Тогда Он стал на краю Источника, у Финиковой Пальмы, и вгляделся в Источник, и узрел в нем нечто чудесное. Тогда внутри Источника образовалось Семя, и (= ибо) Он замыслил создать Адама, Своего Старшего Сына, которого будут почитать все миры и от которого народится множество (живых существ), и будут существовать для Него.

И тогда Он поднялся на ноги и сказал: «Во имя Великой Жизни

ответь мне и поддержи меня, (о) Великий, Сын Могуущественной (Жизни). Помоги мне!» И Он (Мана?) ответил: «О, Мой добрый Отпрыск, чего же ты хочешь?» И Он сказал Ему: «Я хочу создать сыновей». (И вот) тогда было брошено Семя и упало в Источник, называемый Чревом. Там оно оставалось в течение трехсот шестидесяти дней, пока не стало всесторонне сильным.

Тогда ему была послана великая сила, которую называют Чистым Эфиром (Аяр-Дакия), — у нее триста шестьдесят имен, триста шестьдесят крыльев и триста шестьдесят ипостасей (*parşufia*) (ARR, строка 67 и следующие).

При появлении из Колодца Творения Адам Қадмая познает, насколько он велик и насколько мал, ибо он одновременно макрокосм и микрокосм:

И он (Адам) взошел на верхний край Источника, и его слава воссияла над всеми мирами. Тогда он поднялся и сел у колодца тщетных замыслов и сказал: «Я царь, не имеющий равных! Я господин всего мира!»⁶⁸

Он странствовал по всему свету, а потом пришел и сел отдохнуть на склоне горы. Там он осмотрелся и заметил родник, пробивающийся под горой. Тогда он повергся на землю ниц и сказал: «Есть ли кто-нибудь выше и могущественнее меня? Вот Поток Живой Воды, Светлой Воды, которая струится из дальних миров без конца и края!» Затем им овладело беспокойство. Он поразмыслил и сказал: «Я думал, что нет властителя выше меня, (но) теперь я знаю, что существует Некто еще более великий, чем я. Буду же молиться, чтобы мне позволено было увидеть Его и взять Его в товарищи».

Тогда раздался Голос свыше, от которого он пал ниц и был не в силах подняться, и (оставался) лежать лицом вниз, пока не пришел Аяр-Дакия (= Чистый Эфир): в правой руке он держал Букву (священный Знак)⁶⁹.

Тогда он (Адам) взял Букву в правую руку, вдохнул ее запах, чихнул⁷⁰, вознес молитву и восславил Владыку, Который есть всякий Свет, и сказал: «Молю Тебя о высшей силе, подобной Твоей!»

Тогда ему раздался Голос свыше и послал ему Махзиан-Слово. В

руке он держал Послание. И он подошел к нему и передал ему (Адаму) Послание в правую руку, и он (Адам) поцеловал его триста шестьдесят раз, потом открыл его, но не мог понять, что в нем. Он возрадовался умом и простерся ниц перед Махзиан-Словом, а потом, когда поднялся, понял и алфавит (АБГД), и понемногу постиг всю Назируту.

В этой аллегории показан Первый человек со своей гордыней, которую смело без остатка зрелище Воды Жизни; познание через Махзиана-Слово (которое могло быть предвестием письменного откровения) ритуалов, которые в будущем физическом мире Он и люди-священники должны будут выполнять в грядущих веках, отражая Его Самого.

Первый Адам — это громадная сущность⁷¹, охватывающая все, что должно существовать в будущем космосе. Как Первосвященник, он отождествляется в одном отрывке из АТŠ с Мара-д-Рабута, и он сам надевает на себя корону священства, которая является символом посредничества между мирами Света и материальными мирами. Священническое испытание на грамотность и знание священных книг подтверждено заранее; он «хорошо произносил алфавит и излагал по памяти Книгу Душ»⁷².

И Он поднялся, и набрал (ветвей с листьями?) от Финиковой Пальмы, и сплел себе корону, и сказал:

«Ты — Отец, Ты — Брат, и Ты — Сын⁷³, Ты — Ветвь, и Ты — Корень Первой Жизни! Ты — Первый, и Ты — Последний! Ты, о Пальма, — мой Отец, и (Ты), Источник, — моя Мать, от которых я произошел».

Тогда Он сказал: «Во имя Великой Жизни, которая есть дух и душа, здоровье и чистота, печать и готовность во всеоружии. Да будет речь, и выслушивание, и отпущение грехов для меня, Мара-д-Рабута—АДАМа, сына Хибиль-Зйвы, который пришел в мир в результате мистерий, в результате очищения души. Ибо я очистил мистерии Тела...» (АТŠ, р. 118 ff).

Второй абзац начинается со слов «Во имя Великой Жизни». Это формула, которая предшествует любому священному изречению в священных книгах. И повсюду Адам предстает как архетип духов-

ных людей и священства, Адама как коронованного и помазанного Человечества.

Космическое Тело, *’štupa*, в облике которого Адам Кадмая появляется в АТŠ и других текстах, содержит и миры света, и миры тьмы. Человеческое тело имеет органы и части, выполняющие то, что считается низшими функциями, а космическое Тело Адама, хотя и нематериальное, поскольку это идеальная копия (двойник) вселенной, тем не менее тоже имеет органы пищеварения и выделения. Эти сферы предназначаются для духов тьмы и скверны, но также и для очищения (катарсиса). Возьмем, например, такой пассаж:

... и так, когда пища спускается вниз и достигает внутренностей и нижней части живота, приходит Шдум-Дайва (= обитатель Преисподней) и, приложив силу и старание, выносит экскременты посредством Карафиуна и двух миров, так что они выходят и сваливаются в Сихиун (Сион)⁷⁴ — в долину, которая служит свалкой одновременно для навоза и мочи. Это мир, который находится под Океаном (АТŠ, р. 163).

Таким же образом более «благородные» части тела человека отнесены к великим духам света и жизни, или мирам света:

...и каждому из них взаимно виден их свет, проявленный и доставляющий радость. Их лучи образуются подобно один другому, ибо все они из света: все образуют часть единого Тела. И каждый из них — это мир. И если бы случилось так, что эти миры разделились, то это значило бы, что один из них разделился. Тело Одно, и разделение одно.

Голова — это один мир, грудь — один мир, и каждая нога — это мир. То же самое — печень, селезенка, кишки, желудок, мужской детородный орган, матка, кожа, волосы, ногти, спина и внутренности. Каждое из них — отдельный мир⁷⁵. И когда они совместно общаются — это как среди людей, между которыми нет ненависти, зависти или разногласий. И если среди этих всех миров окажется один лишний или какой-нибудь другой, отсутствующий в системе Тела, тогда все Тело целиком будет ущербным, так как они уравнивают друг друга и Душа живет среди них, как они друг с другом. И если бы они не были уравновешены, один из них портил бы

других, и тогда они вместе с Телом и Душой не могли бы взаимно образовывать устойчивое Целое. Ибо, когда образовалось Тело, образовалась и Душа, и когда Душа сформировалась в Теле, Тело образовало жизненный дух (Руха). И когда то и другое приняло форму, то образовалось Чрево (= Матка), ибо Чрево — это великий мир, больше и мощнее которого ничего нет (ATŠ, p. 163 ff).

Мистический Адам — гермафродит, и мужской орган представляет отцовский принцип: он распределяет (Диван Малькута 'лайта) «потoki живой воды» (то есть Воды Жизни), и в ATŠ об этом говорится так:

И мужской орган — мощный в своей силе и царственном величии, и Тело, которое есть и земля⁷⁶, и небо, и миры света и тьмы, — вооружено им соответственно. Это сильное орудие, сходное с малькута (= царственностью)... Ибо в нем заключено семь царей⁷⁷, стоящих в семи одеяниях и написанных семью буквами: ГА-БАРУТА (= Мужественность) (ATŠ, p. 166).

В ARZ мужской половой орган закреплен за «Абатуром весов» — небесной сущностью, которая взвешивает души умерших на своих весах, причем «гирькой» является душа Сета (= Сифа). Сперма же приписывается Хибиль-Зйве — «Ибо Ты, Хибиль-Зйва, есть Живое Семя: Ты правишь нами и всеми мирами». В этом свитке также определена принадлежность таких органов, как кишечник, селезенка и печень (строки 177 и следующие), владыкам преисподней, таким, как «великий Гиу» и «великий Гаф» и т. д.

В книге «Диван Малькута 'лайта» и в ARZ определение (отождествление) и наименование органов и частей тела (например, духовное Тело, как у отошедшей души, так и у Адама Касиа) связываются с чтением литургических молитв, поскольку последние обозначают постепенное формирование духовного тела усопшего во время церковной службы — масикта. В ARZ эти молитвы читаются в «прославление и почитание» различных поименованных органов и членов:

Когда ты читаешь главное — «Благословение и восхваление Жизни»⁷⁸, ты воздаешь хвалу и почитание кишечнику, а когда ты чи-

таешь Таб таба лытаба⁷⁹, ты воздаешь хвалу и почитание печени (ARZ, строка 20 и следующие).

Священнослужитель верит, что при чтении молитв и песнопений во время масикта, когда перед ним на алтаре находятся хлеб и винная чаша, эти самые органы образуются для души усопшего в Космическом Чреве, символизируемым винной чашей. Тело эмбриона в процессе формирования состоит не из материи, а из ее духовного эквивалента⁸⁰. Какие функции должны выполнять эти духовные органы?⁸¹ Как и у Божественного Человека, Адама Касиа, это функции постепенного очищения и устранения элементов тьмы и грубой материальности, нанесенных во время соединения с плотью. Ибо духовное тело должно пройти через миры очищения, называемые «матарата», прежде чем оно достигнет миров света⁸².

Тело пронизано светом и держится вместе благодаря свету. Согласно АТŠ, кровь, которая циркулирует в Теле, —

...это прекрасное сияние, а Кровь, находящаяся в Сердце, — это драгоценное и высокое Сияние. Кровь, находящаяся в его Печени, — это прекрасное и изобильное Сияние, которое движется по всему Телу. Есть четыре света, которые управляют Телом. Если бы их было всего три, то тело нельзя было бы сделать устойчивым (АТŠ, р. 164).

В той же книге Тайный Адам, называемый здесь Адам-Шақ (Адам-был-сверкающим) и Адам-Шақ-Зйва, или Священник, показан в роли проводящего церковную службу таинств, а также в роли Творца:

И тогда он установил порядок проведения масикта⁸³ и қнаса⁸⁴ (= искупительного ритуала) мистерий. И он принес пшеницу с таинствами и провел обряд масикта «Хибиль и его братья»⁸⁵.

И он разделся и вновь облачился, а затем погрузился в воду 360 раз и запечатлел на себе 360 имен. Он погрузился еще семь раз, (а затем) крестился крещением «Хибиль-Зйвы и его братьев».

И он поднялся, Адам-Шақ-Зйва, и таким образом он образовал свое Тело (‘стуна) и учредил все мистерии.

И Тело приняло форму, воссияло и стало само лучезарным и излучающим свет.

И он оставался один тысячу тысяч лет, бесконечное (время), пока не активизировалось Живое Семя и мистерии не раскались (от жара) и не собрались воедино в Кимса⁸⁶.

И он изобрел и создал семь миров сияния (= Зйва) справа от себя и семь миров свете (= Нхура) слева от себя; и создал семь миров иллюзии, при созерцании которых глаза Утр и царей повернулись с благоговением (ibid., trs. p. 297–298).

Для обозначения крещения употребляется слово *mašbuta* (букв. «погружение»), и эта первая акция была проведена в одиночку и представляла собой самокрещение. Вторая потребовала содружества священников.

Слово «қнаса» означает искупительное жертвоприношение, и эти «жертвоприношения» происходят до фактического масикта и близко соответствуют парсийскому Парагна⁸⁷, так как относятся в основном к размалыванию зерен пшеницы и к дроблению и измельчению вместе кунжута и фиников. В последнем случае при процеживании получается священное масло для помазания — «миша».

Сам обряд масикта проводится внутри культового помещения (*škinta* или *bimanda*), и именно в этом *sanctum sanctorum* (= святая святых), куда миряне не могут заходить, проходят церемонии, изображающие, согласно тайным комментариям, священное формирование светового тела внутри и посредством Адама Касиа, ныне называемого Адакас Зйва. Мы вернемся к этому в последующих главах.

Ко всему этому следует сделать такое примечание:

Кровавое жертвоприношение вызывало осуждение у ессеев и, по видимому, у всех практикующих крещение иудейских и иудо-христианских сектантов. Считалось, что крещение заменило жертвоприношение. «Система жертвоприношений, — говорит W. D. Davies в книге «Paul and Rabbanic Judaism» (S. P. C. K. 1955, p. 254), — не удовлетворяла полностью религиозных чувств приверженцев фарисейского иудаизма первого века». Когда после разрушения Храма кровавые жертвоприношения в Храме стали невозможны, им надо

было подыскать замену. Н. J. Schoeps в книге «Theologie und Geschichte des Judentums» (Tübingen, 1949, S. 225) напоминает, что отвращение к жертвоприношению животных не было каким-то новым явлением в первом веке: оно идет от пророков и «еще, кажется, ессеи вслед за эбионитами заменили принесение в жертву животных в Иерусалимском Храме на символическое посвящение посредством ритуального омовения».

Среди мандеев существует устное предание, что многие из них когда-то были вегетарианцами. Поскольку они, помимо всего прочего, принимают крещение, то приношение в жертву голубя совершенно выпадает из общей картины. Об этом акте не упоминается ни в Великой Гинзе, ни в литургиях, и молчаливое убийство голубя перед проведением масикта, и частица его мяса, поставленная вместе с ритуальными плодами и орехами на *faṭīria*, так же как и традиция, по которой он называется «ба», — просто необъяснимы.

Имеются изображения голубя и ягненка (агнца) на ритуальном столе в иллюстрированном *šarḥ*, описывающем Святое Причастие. Ежегодное закалывание ягненка в Парванай⁸⁸, которое обычно проводится перед масикта, однако, не имеет ничего общего с описанным обрядом, хотя кусочек сала и кладут потом на стол Причастия. Закалывание (или «заклание») (обычная формулировка для умерщвления птицы или животного) осуществляется на пятый день ежегодного праздника. По-видимому, это не более чем ежегодно проводимое закалывание ягненка мужского пола, которое практикуется многими религиозными общинами по всему Среднему Востоку (например, езидами) и считается весенним обычаем.

Обычная формула, которую беззвучно произносит священник, когда он режет голубя на специально вымытом прямоугольном столике в священной ограде, имеет небольшое добавление, когда священник обещает ему, что он воскреснет вместе с поминаемыми душами.

Слово «жертвоприношение» применительно к размалыванию и дроблению зерен и плодов не упоминается в канонических общедоступных текстах. Нет и намека на жертву в комментариях или ли-

тургических молитвах, относящихся к ритуалам масикта в храмовом помещении биманда.

О природе умиловительных и искупительных обрядов на Среднем Востоке вообще мной писалось в WW, в главе IX.

Глава IV АДАМ И ЕГО СЫНОВЬЯ

Как уже было сказано в начале предыдущей главы, Сокрытый Адам является также архетипом Адама — модели человека, которому в браке с Хавой (Евой) суждено было стать Отцом человечества. Этот Адам в полной мере отражает человеческую природу с его стремлениями, недостатками и безрассудством, и предостережения Адаму в изобилии встречаются в таких книгах, как GR. Его себялюбие стало темой для аллегорической истории, hieros-logos (священное слово), рассказанной в этой книге. Он уже достиг патриархального тысячелетнего возраста, когда небесные посланцы приносят ему весть, что пришло время оставить свое тело. Адам неприятно удивлен: у него нет желания покидать этот мир, он хочет прожить еще тысячу лет. «Идите, — говорит он, — к моему сыну Шитилу (Сету, Сифу) и призовите его взамен меня; он лучше подходит для иного мира: он никогда не имел дела с женщинами, никогда не проливал кровь и все свои восемьдесят лет вел праведную жизнь». Посланцы возвращаются к Великой Жизни и докладывают обстановку. Предложение Адама принимается Божественной Волей, и посланцы снова отправляются на землю. Придя к Сету Праведному, они призывают его оставить свое тело. Сет с удивлением говорит, что его отец, будучи гораздо старше, чем он, имеет право на первоочередность, и спрашивает: разве не лучше будет, чтобы Адам покинул землю, не дожидаясь, пока его постигнут старческие немощи или разочарование в своих потомках? К тому же, по его скромному заверению, он не совершил ничего великого, в отличие от своего отца. Посланцы объясняют, что Адам не хочет покидать мир, а потому и послал их к нему. Тогда Сет возносит молитву, радостно отбрасывает свое тело из плоти и крови и облачается в одежды славы и света.

Вот этот акт сыновней преданности, говорят священники, и делает Сета самым праведным из всех людских душ, самопожертвование и добродетель которого являются мерилом (эталоном) при взвешивании на весах в Судный день. Если отшедшая душа достаточно чиста, чтобы уравновесить душу Сета, то Абатур позволит ей проследовать от судейского кресла в Мшуныя Кушта⁸⁹. Если же нет, она должна вернуться в матарата⁹⁰ ради дальнейшего очищения.

О сотворении Адама имеется несколько противоречивых повествований. В GRr 13: 9 содержится просто краткое изложение:

Были созданы Адам-Человек и Хава, его жена, и душа (нишим-та) вошла в их тела. И как только душа попала в тело, они стали все различать и понимать.

В таком виде эта формулировка повторяется в той же книге, а с ней — естественный вывод, что «огненные ангелы» служили ему. В GRr 101–102 описывается и неудачное сотворение Адама Птахилем, и то, как несовершенное и безжизненное творение⁹¹ было успешно завершено Адакас-Маной, который добавил ему душу. В GRr 172: 13 на выручку приходит Явар-Зйва и вкладывает душу в инертное тело, сотворенное Птахилем. А в другом пересказе того же сюжета уже сам Птахиль, в ужасе от напрасных усилий вдохнуть жизнь в тело Адама, обращается к своему отцу Абатуру, который помогает достать из Дома Жизни *mana kasia* (окультурное «мана») и помещает его в тела первой человеческой пары. После этого Адам чихнул⁹² и ожил. Очень неохотно вышла душа из Дома Жизни (GRl 74: 18) и перед тем, как войти в тело Адама, горестно стенала и плакала.

Метафизический Адам появляется в Великой Гинзе и в других канонических книгах под другим именем — Адакас (сокращенная форма от Адам Касиа) или Адакас-Зйва, Адам Света. Адакас — это метафизический Адам, полностью духовное человечество. Он — макрокосм, воспринимаемый не только как Идея, но и как Идеал. Адакас — это Адам, страж микрокосма, его душа, его «мана», посланник, направленный к нему, «юный мальчик»⁹³, а в GRr 245: 13 ff. Адакас-Мана заявляет, что он:

Глава; Адакас — оккультный «мана», пришедший из своей сферы. Наше имя — Отпрыск, «Мир Закона» — зовут меня. Наше имя — Воскресение Жизни, наше имя — Танна, наше имя — «Живые Огни». Что до меня, то мое имя тайно: оно вышло из Дома Жизни. Я — Адакас, Сияние, которое вышло из Тайной Области.

Он также и Слово (GRg 235: 17 и GRg 236), которое приходит из окружения великого могущественного Маны.

Супруга Адакас-Зйвы именуется Анана-Зйва⁹⁴. Помимо этого, она называется и как Хава-Касиа (Оккультное Дыхание, или Пневма-Ева). Она производит три пары близнецов мужского и женского пола (GRg 104), которым даются имена, символизирующие жизнь и свет. Наконец, рождается триада: Хибиль (Авель), Шитиль (Сет, Сиф) и Ануш (Енос).

Хибиль, именуемый обычно как Хибиль-Зйва, — носитель света. Другие его имена — Хибиль-Явар (ослепительный Хибиль), Хибиль-Мана и Хибиль-Утра. В основном же он предстает в виде духа-спасителя: это он сходит во мрак преисподней, чтобы освободить души, заточенные там, и вернуть из великого «Колодца Тьмы» *gimra* (жемчужину), то есть душу, и таинственную *mrara*⁹⁵ (горечь). Под последней, может быть, имеется в виду та горечь, что предназначена судьбой для души на земле? Как именно он добивается своей цели, об этом говорится в нескольких вариантах текста; а ритуалы очищения, которые необходимо пройти, прежде чем он сможет быть вновь допущен в небесные сферы, описанные в свитках для священников, служат примером для тех, которые должны пройти через все испытания на земле для особо оскверненных людей (M_dNZ).

Шитиль (Сет, Сиф)⁹⁶ — *Šitil ṭaba*, то есть «доброе растение» — является как гений человеческой души, архетип духовно совершенной человеческой личности, иногда как сама вера. Именно Шитиль встречает «души» на их пути к крещению (ML, p. 31, No. 21) и учит их, что истинные свидетели священнодействия — не Солнце, Луна и Огонь, как предполагают некоторые, а Иордан, *pihta* (священный хлеб), *kušṭa* (ритуальное рукопожатие, символизирующее истинную веру и искренность), *tambuga* (священный напиток), Святое Причастие и само святилище.

Ануш (Енос в авторизированной версии Ветхого завета — слово, как и «Адам», означающее «человечество») — покровитель и проповедник Назируты (назарейского вероучения), а также назареев, то есть тех, кто исповедует и практикует это вероучение. Ануш действует как целитель и проповедник:

Я принял телесную форму и пошел в город Иерусалим; я возвысил свой голос и проповедовал, я стал целителем Мириаи... Я был целителем от *kušta* (то есть истинным целителем), который лечит и не берет платы. Я погрузил Мириан⁹⁷ в Иордан, и окрестил ее, и отметил ее чистым Знаком (GRr 332: 1 ff.).

В *Haran Gawaita* Ануш ведет изгнанных назареев в Харрāн, а в дальнейшем — в Вавилонию, и разрушение Иерусалима — справедливое возмездие за это.

В той же рукописи Ануш, или Ануш-Утра, как он также называется, в качестве основоположника назарейского вероучения оказывает покровительство, крестит, наставляет и посвящает в таинства Иоанна Крестителя. Как в Великой Гинзе, так и в Драшья-д-Яхья он предстает как заступник своих подзащитных — назареев.

Возвратившись к Адакас-Зйве, Тайному или Сокрытому Адаму, как к сверхдуше человечества, он «вошел в Адама» и Еву, прародителей человечества, после того, как у них родились близнецы (GRr 243 ff.):

Он поднял их и поставил на ноги, дал свет их глазам, дабы они могли видеть, придал устойчивость их ногам для движения вперед, открыл им рот для питания и назначил Адама господином над животными, плодами, виноградной лозой, деревьями, крылатыми птицами и морскими рыбами, которыми его отец Птахиль⁹⁸ обеспечил Адама согласно плану творения для него.

В том же контексте (GRr 244: 14) Адакас объявляется господином всех таинств (мистерий), защитником рода человеческого на всей земле, хранителем человеческого плода во чреве человеческих матерей и распорядителем при его рождении. Короче говоря, Адакас — охранительный дух, *dmuta*, Сверхдуша людского рода — всех потомков Адама Пагриа, его малого отражения на материальной земле.

Адам Пагрия, микрокосм, и его три сына — Хибиль, Штиль и Ануш — не имеют ничего общего с древнееврейским мифом об Адаме и его сыновьях и внуке, кроме имен. Эти трое братьев не принадлежат и к миру земных людей. Но они играют определяющую роль при крещении и участвуют в большинстве видов человеческой деятельности как покровители и хранители этих процессов. Их постоянно упоминают и призывают в мандейской литературе.

Глава V

МШУНЬЯ КУШТА: МИР ИДЕАЛЬНЫХ ДВОЙНИКОВ

Мшунья Кушта⁹⁹ — это идеальный мир; мир, удаленный от нашего мира. Это мир истинного бытия, сверхкосмический вышний мир идей, в котором пребывает дубликат, двойник всего того, что существует в материальном мире. Это обиталище Ануша (*Ануш*) или (Ануш-Утра), в которое он вернулся после своего телесного явления в Иерусалиме, ибо он:

... пришел и ходил по Иерусалиму, будучи облачен в облачную одежду, в телесное подобие. Он не был одет в физическое одеяние, в нем не было каких-либо страстей или волнений. Его пришествие случилось во времена Пилата (*Paltus*), земного царя.

Ануш-Утра пришел в мир в силе великого Владыки Света, исцеляя больных, даруя зрение слепым, очищая прокаженных, поднимая расслабленных, возвращая хромым способность ходить, заставляя глухонемых говорить, воскрешая мертвых и, обращая в веру иудеев, и показывая им, что «есть смерть и есть жизнь; есть тьма и есть свет; есть заблуждение и есть истина», и обращая иудеев во имя Высшего Царя Света.

Триста шестьдесят пророков покинули город Иерусалим, свидетельствуя во имя Мара-д-Рабу́та.

И Ануш-Утра вознесся ввысь и пребывал в Мшунья-Кушта (GRr 29).

Эта история, возможно, представляет собой полемику против христианства, в которой чудеса, совершенные Иисусом, приписываются Анушу, который, согласно мандейскому учению, был «сын челове-

ский», то есть сын Адама Касия, также представляющего собой двойника (*dmut*) и Сына Верховного Существа.

Название «Мшунья Кушта» следует переводить с помощью парафразы: это другой мир высшей реальности, ибо этот материальный мир — иллюзия, мир нереальный, временный.

В моей книге ММII дается представление об этом мире, как мне его изложили мандеи, живущие в Ираке:

Мшунья Кушта — это идеальный мир мандеев, населенный потомками Адама-Касия и Хавы-Касия (= сокрытых или мистических Адама и Евы), ибо, как сказал мне один священник, «все вещи существуют в двух экземплярах: одна — фактическая, а другая — *tabda* (= идеал или архетип)». Другой же объяснил, что у каждого человека, живущего на земле, имеется свой двойник (*dmuta*) или подобие в Мшунья Кушта, и в момент смерти человек покидает свое земное тело и принимает эфирное тело своего двойника (ММII, р. 54–55).

Часть этого объяснения, а именно последняя фраза, может быть изменена учением «Адама», о котором речь пойдет ниже. Теория двойников — иранская, а также платоническая. Сэр Дж. Модии пишет:¹⁰⁰

При кончине человека его душа (*urvân* или *ravân*) предстает перед правосудием и оценивается согласно своим достоинствам или недостаткам. Если он заслужил добро, он идет на небеса, если нет, то в ад. Его Фраваші, который вел его по жизни как руководящий дух, расстается с его душой и идет в свое местообитание или туда, где находятся все Фраваші. Именно душа (*urvân*) встречается с добрыми или злыми последствиями своих дел. Фраваші, или руководящий дух, был чист и совершенен, изначально бестелесен и незапятнан, и таковым он и оставался при уходе. Таким образом, эта чистая и духовная личность, то есть Фраваші, является как бы посредником, осуществляющим постоянную связь между живыми и мертвыми.

И Модии продолжает, что, согласно Авесте, все природные объекты имеют свои Фраваші, но только не те, которые были сделаны из природных объектов:

Например, деревья имеют свои Фравашы, но не стул и не стол, которые изготовлены из древесины. Бог создал Фравашы этих природных объектов уже с первых дней творения. Еще до создания того или иного объекта существовало Фравашы этого объекта, совершенное, законченное и правильное.

Фравардин Яшт, составляющий похвалу Фравашы, делает, по-видимому, основной упор на их функции как духов-хранителей. Их присутствие в материальном мире необходимо для борьбы с Ариманом (*Ahriman*) и злом, поэтому они витают повсюду как защитники и покровители людей, деревьев, солнца, луны, домашнего скота и всех полезных творений Ахура-Мазды, охраняя, предупреждая и благословляя. В Бундахишне Ормазд (пехлевийский вариант Ахура-Мазды) обращается к фравахрам (пехлевийская форма Фравашы) людей и взывает к ним о помощи. В момент смерти фравахр отделяется от тела (*tani* или *asta* — костей)¹⁰¹ и присоединяется к своим собратьям — духам-хранителям.

Идеальный мир Платона сродни как мандейскому Мшунья Кушта, так и парсийскому миру прототипов:

Климат их времен года таков, что они не знают болезней и живут гораздо дольше, чем мы; а их зрение, слух и обоняние и другие чувства также гораздо более совершенны, чем у нас, поскольку воздух чище, чем вода, и эфир чище, чем воздух. Кроме того, у них есть святилища и храмы, посвященные богам, в которых боги действительно живут (Федон, III б).

Воздух Мшунья Кушта также состоит из эфира, и поклонение божеству там совершается постоянно, — архетип земного богослужения.

Мшунья Кушта достигается после очищения и не является конечной целью¹⁰²:

И вот когда они отходят, отправляются в путь и летят в небеса, проделывая далекий путь, они видят Ворота Милосердия, открытые посреди Мшунья Кушта, и тогда они устремляются вперед и садятся у барьера, ограждающего Мшунья Кушта, который не может пересечь

ни одна земная тварь, если на ней нет подлинного знака Иордана (букв.: и там была бы кушта). И там дух-проводник и душа должны ждать, пока их пустят в миры света.

И начиная с того дня, как она оставила (тело), до того дня, как она отправляется в путь, она (= душа) зрит эти формы, деревья и души, которые живут на Мшунья Кушта. Если она успела получить «Напутствие помазания»¹⁰³, (то она проделает) путь в шестьдесят парасанг, отделяющих ее от этих Ворот, за 45 дней.

И начиная от этого места на каждом этапе (переходе) пути стоят ворота, через которые души должны проходить. Если душа имеет на счету добрые дела, ворота открываются за один день, и от начала пути до последних ворот Мшунья Кушты возникает чудесный свет. Она (= душа) зрит их в лучезарном свете и не знает, куда она идет, пока не выйдет оттуда, оставив у этих ворот (оставив позади?) муки (земного) существования.

И вот когда она удалась от этих мест, она приобретает прекрасную внешность и красивое одеяние. И когда она облачается в этот наряд, она там и остается.

И там есть жилища, ибо это место называется Жилище Абатура; это место, где души находятся, пока не удалятся оттуда.

И все души, которых мы привели сюда, пьют из здешнего Иордана и срывают и вкушают плоды со здешнего дерева. И они ходят повсюду свободно: в этих мирах нет ни печали, ни воздыхания¹⁰⁴, ибо тело души в том мире сходно с деревьями, которые пьют ветер и воду, тем и живут. Они едят фрукты, но у них не бывает отбросов, так же как нет огня пожирающего или пламени ослепляющего. Когда они воскурят фимиам, их сияние светит само по себе, и фимиам возносится клубами перед ними. А если они захотят приготовить *pihta*¹⁰⁵, они вымолачивают пшеницу от колоса и таким образом изготовляют (хлеб).

И те, кто привел их в небесные миры, очищают грецкие орехи и айву и готовят *pihta* со всеми *ginzia*¹⁰⁶.

Деревья, которые там растут, не имеют в плодах ни косточек, ни семян, и все же количество плодов на них не уменьшается, и они не теряют вкуса (ATŠ, p. 189–190)¹⁰⁷.

Автор этого сочинения описывает, как Хибиль-Эйва, выполняя обряд крещения Адама и Евы, приносит хлеб (*pihta*), священный напиток (*tambuha*), мирт и ладан из Мшунья Кушта:

Ибо души, заключенные в (земное) тело, не едят и не знают пищи и питья, которые свыше, (с) Мшунья Кушта; а тела, которые (существуют) на Мшунья Кушта, не вкушают пищи Второго (то есть материального) мира вследствие таинства смерти, присущего тому миру. Любой человек, который ест земную пищу, но стремится покинуть тело, не должен питаться ничем, кроме пищи *masiqā*, иметь «Напутствие», Поминование, «О Праотцах и прощении душ»¹⁰⁸, ибо она (= ритуальная пища) происходит оттуда и даруется душам¹⁰⁹ (ATŠ, p. 190–191 trs.).

Мысль о том, что эта сверхдуша, или духовный двойник, играет роль духа-хранителя, встречается тут и там в мандейских историях, как, например, когда Мириан, иудейская княжна, обращенная в назарейскую веру, засыпает в *bit maškna* (святилище). Ее спутники-богомольцы тихо уходят, не разбудив ее, но ее «сестра в Куште» поднимает Мириан, приказывая ей встать и удалиться до рассвета. Иногда и саму душу называют «сестрой в Куште», как, например, в ATŠ, c. 241, а позднее, в той же рукописи, слова *dmuṭ* или *dmuṭa* фигурируют в качестве «совести»:

Среди (них есть) такие, чьи ноги оступаются и чья «дмута» остерегает их, так чтобы они чувствовали ее и знали. Эти люди — избранные, искупившие свои грехи назареи (ATŠ, p. 369).

Дмутхия (Двойник Жизни) — имя одного из божественных близнецов мужского и женского пола, рожденных от мистических Адама и Евы. Близнец Евы назывался «Сын Жизни». О ней сказано: «от нее (Дмутхия) произошел мир». Если продолжать далее этот сюжет, она представлена как мать Хибилы, Шитили и Ануша вместо либо в качестве двойника Евы (Хавы). Ей, или ему, поскольку пол варьирует, часто возносят хвалу, поклонение или отождествляют с другими эманациями Великой Жизни. В предисловии в *Tafsir Paḡra* (часть вторая ATŠ, p. 168) автор-священник пишет о своем трактате:

И вот, здесь изображен аспект (*Paṣuṣa*) Мара-д-Рабуты

(= Властителя Величия). Он раскрывает все таинства, и объясняет их, и утверждает возвышенное объяснение об этом таинстве. И из этого возникает идеал (*dmuṭ*) жизни (*hiia*), ибо, хотя миры и поколения называют его *Dmuthiia*, они не понимают, что (они) говорят, ибо *Hiia* (Жизнь, Все Живое) означает наших Родителей (*abahatan*), и их *dmuṭ* — это таинство Назируты (= назарейского вероучения), в котором оно и выражается (ATŠ, p. 168).

Образ зеркала вновь и вновь используется в этой поэтической религии. Вода отражает свет; одна сущность отражает другую или является ее изображением. Для мистика реальность не Отражение, но Отражающий, не материальное, но Духовное:

В тот день, когда Сияние проявилось
И возникло из Внутреннего Сияния,
Образовался двойник (*dmuṭa*) Иордана
В его зеркале.
И в Эфире образовалась вода.
И вода в Эфире пролилась за его пределы:
Пролились за пределы воды в Эфире,
И мощь Света возвестила о Себе.
Она явилась, усилилась и умножилась.
И Корона утвердилась, и Венец удвоился.
Удвоился Венец, и ветви мирта расцвели:
Они расцвели, миртовые ветви,
И деревья принесли свой груз (плодов)¹¹⁰.
Назирута заговорила в них и опоясала их чистотой —
Царей от самого Начала и до Конца.
(ATŠ, p. 167)

Мир архетипов как религиозная концепция вновь возникает в средневековой Германии, и описание у Модии фраваров (*fravahrs*), о которых речь шла ранее в этой главе, с поразительной точностью совпадает с описанием архетипического мира, сделанным еще иудейским мистиком Елеазаром бен Иудой из Вормса, умершим в конце тринадцатого века. Он, по-видимому, подобно хасидам из Палестины, как считает профессор Шолем, находился под влиянием учения

неоплатоников. В этой связи, правда, напрашивается вопрос: а не могли ли иудейские каббалисты сохранить что-то от гностицизма прошлых веков? Но процитируем профессора Шолема:

Особый интерес в этой связи представляет доктрина архетипов... которая доминирует в работе Елеазара «Наука о Душе», но играет важную роль и в «Книге Благочестия». Согласно этой доктрине, любая низшая форма существования, включая неодушевленные предметы, «даже деревянный чурбан» («even the wood block»), не говоря уже о более низких формах жизни, имеет свой архетип, demuth (Scholem. Op. cit., p. 117).

Если предположить вместе с Шолемом, что евреи в тринадцатом веке заимствовали такого рода концепцию из неоплатонических учений, тогда позволительно задаться вопросом: в какой именно период времени идея архетипов проникла в мандейско-назарейскую философию? Не могла ли она войти в употребление в мусульманский период наряду с текстами, напоминающими герметическое учение? (см. Приложение).

Ответ будет решительно негативным. Вся теология назарейского вероучения имеет в основе двойной лейтмотив архетипов и сизигиев. Этот дуализм, возможно, изначально магический, возможно, пифагорейский, был уже прочно укоренившимся в Иудее в первые века христианства. Мы находим его в Поучениях Климентина, но в такой форме, которая, видимо, указывает на то, что это была часть Тайного Учения. Так, в Поучении II, гл. XV, мы читаем¹¹¹:

И вот потому Господь, просвещая людей относительно истины, держащейся в живых существах, будучи Сам Единственным, разделил все первоосновы на пары и противоположности. Сам будучи изначально единым Богом, сотворил небо и землю, день и ночь, свет и огонь, солнце и луну, жизнь и смерть... ибо поскольку существующий мир по природе женский... то грядущий мир будет мужской...

Поучение II. XVI:

Господь, который Един, сначала сотворил небеса, а затем землю, как бы правую руку и левую, и подобным же образом он привел все сочетания в порядок...

Поучение II. XXXIII:

Мы видим все вещи в парах и противоположностях.

Поучение III. XXXIII:

Он Единственный... сотворил из четырех¹¹² противоположных элементов... мириады соединений, которые, будучи обращены в противоположные сущности и перемешаны, могут дать радость жизни от сочетания противоположностей.

В поучении III приводятся примеры «закона соединений», например, Симона Волхва и его оппонента святого Петра (Симон Волхв назван учеником святого Иоанна Крестителя). Каждый «пророк истины» составляет пару с пророком в какой-то мере противоположного толка: Иисус составляет пару с Иоанном Крестителем, но и противопоставляется ему и т. п. Архетипы проявляются и у климентинцев. Как в книге «Elkasaite» (в которой В. Буссе усматривал связь с мандеизмом¹¹³), Адам — архетип не только человечества, но и Христа, который был проявлением Сына Человеческого, иначе говоря — Божественного Человека.

Что же касается такого предположения, что неоплатонизм оказал непосредственное влияние на назарейский гносис, именно «непосредственное», и никакое иное, то спрашивается, почему же назареи приняли для обозначения Творческого Разума (Мысли) слово «Мана» вместо греческого «Нус»?

Глава VI

ДУША

Три слова, употребляемые в мандейском языке в значении «душа» — *nafš*, *ruha* и *nišimta*, — происходят от семитских корней, имеющих значение «дышать». К ним можно добавить иранское слово *mana*. Слово *nafš* примерно соответствует слову «сам» (= *self*) и выражает индивидуальность, личность; оно лишь изредка употребляется в значении «душа». Люди как народ часто обозначаются словом *nišmata* — «души» или *almia* — «миры».

Ruha — это жизненный дух, вместилище желаний и похоти (см. середину гл. I). В персонифицированном виде, в текстах GR

и JB он изображен врагом *nišimta* (души), а в полемических пассажах как Руха-д-Қудша (Святой Дух), она изображается демоном, союзником и матерью планет. В эзотерических текстах полемическая Руха-д-Қудша вообще не появляется: «руха» иногда изображается как дрожащая сестра души, которая рассчитывает на ее помощь как «сестры в Куште», или же как кающаяся фигура, стремящаяся к искуплению:

Дух воззвал к Душе, говоря: «Ради самой жизни, ради самой жизни, (о) Душа, возьми меня с собой как спутника! Если я и подвергал тебя преследованиям, (то) из сострадания вспомни меня, ибо я не узнал тебя и не понял. Блажен тот, кто живет в доброте, ибо он найдет все, что ищет (Диван Малькута 'лайта, строка 213 и следующие).

Опять же, когда новопосвященный священник провел свое первое крещение и после него выходит на берег Иордана, то:

Дух (= рух) поднимается из глубин Тела (= 'стуна), и его окружает душа (= нишимта), которая есть Сипиль (= Сет, Сиф), и он говорит ей: «Возьми меня с собой в спутники!» (Там же, строка 507 и следующие).

Это место сравните с другим пассажем в той же рукописи:

И они сказали им (= готовящимся в священники): «Кто образовал тебя и на чьих коленях ты вскормлен?» И они ответили: «Мы вскормлены на коленях Рухи; но создал нас мой Отец, наш Отец, чье имя — Чистый Эфир». И они сказали: «Мы возненавидели детей мира и ложе (bed) Матери, Спутницы, прежде коей никого (спутницы, супруги) не существовало». И они сказали: «Будь проклята Руха и предана анафеме! Та, которая живет в страшной темноте, сидит у огня пожирающего и пьет красную воду. Она носит многоцветные одежды, ибо она не пересекала Великого Моря Конца (*yama d-suf*)¹¹⁴. Благословен тот, кто сбросит с себя ее многоцветные одежды и наденет одеяние из белого шелка, которое облачает нас. Мы возрадовались, почувствовав ароматы Явара: здесь мы пьем воду живую и освобождаемся от страшной темноты. Горе тем, кто возлюбил тебя (Руха) и не отстранился от тебя. Горе тем, кто возлюбил золото и серебро... кто не отверг земную жизнь и не ушел из-под власти своей Матери (Там же, строка 167 и далее).

Мы уже говорили о *мана*. Двадцать восемь гимнов в Гинзе (GR1 38: 18—74: 1 f. и перевод на с. 452—504) начинаются словами:

Я есмь Мана Великой Жизни,
Мана Великой Жизни я есмь,
Мана я есмь Великой Жизни.

Первый гимн открывается горькой жалобой: «Кто заставил меня жить на земле, кто бросил меня в физическое тело (*'ṣṭun pagria*)¹¹⁵, не имеющее рук и ног, которое не умеет ходить? Вот оно лежит здесь и пресмыкается», — это жалоба души, которую поместили в далекого от совершенства Адама. Ее утешают: Манда-д-Хийа, Знание Жизни, является в ответ на ее плач и смятение и побуждает ее встать и отправиться на поиски своего дома, возвращение в который ей гарантировано. И в каждом гимне мы последовательно встречаем сначала жалобу и плач плененной Мана, а затем утешение и обещание. Возможно, что эти гимны предназначаются для чтения антифонами: сначала плач души, а затем слова утешения, и священники придадут им особую интонацию, произнося эти молитвы на краю могилы или в домах оплакивающих.

Затем в Великой Гинзе следует вторая серия гимнов, в которой главной темой является искупление (освобождение?) и прославление; звучит это так: «Отыди с миром, Избранный, Чистый!», «Иди, душа ликующая, в Места Радости» и «Иди с миром, Чистая Жемчужина!» И в этой серии слово «нишимта» употребляется чаще, чем «мана». Все эти гимны о душе звучат искренней набожностью, трогательной печалью и верой в будущую жизнь.

Во всех священных книгах выражается ненависть и отвращение к физическому телу¹¹⁶, — ненависть, едва ли логичная у народа, вся литература которого показывает восхищение жизнью, цветами, деревьями и красотой природы. Но они и не считаются ненавистными. Когда душа покидает эфирный мир, она приносит с собой в качестве утешения некоторые прекрасные дары Жизни:

Когда Душа нисходит из миров Света и попадает в Тело, с ней вместе приходят и некоторые мистерии из тех, которые существуют в мире Света: что-то от его сияния и света, что-то от его искренности,

что-то от его единства, его стройности, его спокойствия и его правды; нечто из того, что существует в царстве Света, приходит, чтобы составить ей компанию, чтобы восхищать и очищать ее, окружать ее с тем, чтобы она могла общаться с ними, и чтобы с ней вместе было нечто могущее защитить ее от зла и искушений земной жизни. Но с ней приходит и злой дух (руха), сопровождаемый всевозможными мистериями, существующими во тьме; и в тело привносятся песни, легкомыслие, пляски, обманы и ложь, насилия и извращения... Ибо дух и душа различны, и Я положил раздор между ними (ATŠ, trs., p. 215–216).

По ARZ, приданое души составляют:

...ароматные цветы и травы, деревья и хорошие вещи, которые мы даровали душе как ее сопровождение, когда она пожелает пойти в дом свекра. Ибо она — наша венчанная Невеста: Я отдал им ее в Невесты, но они, по своей тупости, равнодушны к ней, ненавидят ее и усиленно отвергают; и хотя она приносит свет в их мрачное жилище, чистит его и подметает, ее свекровь ворчит на невестку. Ночью она развешивает яркие лампы, но они говорят ей: «От твоей лампы совсем нет света!» Она ставит перед ними вкусную еду и стелет для них (постели), но они отодвигают то, что она приготовила, и говорят ей: «Принеси лучше воды!»¹¹⁷ или «Стереги дверь от воров!», лишь бы только она вышла из дома. А ведь они не думают, что умрут, и, может быть, внезапно, уснув вечным сном в своей постели. Но в своем безрассудстве они убивают Живую Душу! И прежде чем убить ее, они неумышленно убивают себя. Тогда они узнают, что тело без души безгласно и что именно «мана» обеспечивает речь.

Истинно говорю вам, братья мои, Утры, мы не можем позволить, чтобы Душа удерживалась в крошечной тьме!

Если молодой муж любит свою жену, она тоже будет любить его и не захочет видаться с родителями: она отсечет себя от них, забывая материнскую грудь и дом, в котором она выросла.

Если она — невеста поневоле (букв. «ненавидящая невеста»), она отомстит своим убийцам. Ее будут побуждать к этому воспоминания о принуждении, которое она пережила, когда ее заставляли

забыть родителей и братьев и оставили ее лишенной защиты. Тем не менее Мы позаботимся об этом нашем достоянии (букв. «собственности»), с тем чтобы она могла вернуться и снова жить с Нами (ARZ, строки 227–240).

Следует иметь в виду, что цитируемые здесь рукописи предназначались только для священников, и приводимые отрывки встречаются в разрозненном виде. Да и по поводу всего гностического учения духовных лиц преследовали мрачные мысли об угрозе наказания в этом мире и в будущем, если будут, вольно или невольно, нарушены сто и одно правило соблюдения ритуальной чистоты и надлежащего выполнения обрядов. Может показаться, что будущая судьба души, как здесь, так и впоследствии, меньше зависит от добродетельных поступков, чем от соблюдения ритуальной чистоты и пунктуального и мелочного выполнения всех ритуалов назарейской церкви. Душа, умершая «нечистой смертью», такой, например, как при родах или на пожаре, от несчастного случая, нападения дикого зверя, либо при условиях, которые считаются ритуально нечистыми, становится «добычей Тьмы» (ATŠ, trs. p. 225) и обречена на *mařarata*, если родственники погибшего не уплатят определенную сумму за искупительный обряд «масикта». Не получив «напутствия» или «масикта», отошедшая душа имеет мало шансов избежать мук в загробной жизни и вынуждена длительное время пребывать в местах, соответствующих чистилищу. Умереть обнаженным или в повседневной одежде также означает умереть в состоянии нечистоты. Поэтому каждый год во время пяти дополнительно вводимых в календарь дней (*Pařwanaiia, Pañja*) — «Пять дней Света» — многие люди делают пожертвования в пользу бедных, известные как *Ahabad-Mania* (раздача одежды). Выбранное для этого лицо играет роль больного, который умер «неправильно одетым», и от имени якобы умершего проводится обряд крещения, надевается ритуальное платье (*rasta*, слово персидское), принимается ритуальная пища¹¹⁸. В то же время совершаются обряды масикта (за особую плату), а имена умерших оглашаются по списку во время поминальной службы *Lofanis* (от *laufa* — причастие, единение), при котором хлеб разламывают и в соответствии с обрядом поедают, а также пьют воду.

ATŠ в *Tafsir Pagra* представляет собой собрание текстов написание которых можно датировать временем после ввоза в Иран шелкопряда. Это собрание дает картину жизни после смерти, в которой *mafarata* вообще не упоминается:

Мы, Великая Жизнь, создали все мистерии (*ginzia*), и Мы освободили Душу, дабы она не оставалась в заточении (= в теле). Та сущность, что мы извели из Нашей среды, придет и вернется на свое место, но не в том обличье, в котором она когда-то изошла от Нас. Когда она вернется (и будет) с Нами, она уже не уйдет обратно.

Ибо когда Мы послали ее и поместили ее в Тело, как горчичное семя, — Мы послали ее, и поместили ее, и дали её Хибиль-Зйве, и она извивалась и изгибалась в его руке, когда почувствовала ее теплоту.

И вот он принес и поместил ее в тепло и холод, бросив семя так, чтобы оно упало в свое облачение из тепла и холода.

И тогда она появилась из Чрева, как цыпленок появляется из яйца. И Душа живет в окружении зла и даже производит мистерии, так что она воспринимается зрением и становится видимой (ATŠ, trs. p. 188).

Здесь в рукописи наблюдается пробел, так как по смыслу должно было бы появиться сравнение с шелкопрядом, но оно отсутствует. «Листья», с которыми мы сталкиваемся в продолжении, — это листья шелковицы (= тутового дерева) или, в переносном смысле, листья с дерева Назируты (= назарейского вероучения):

И вот они вскармливают ее листьями. И высаживают деревья с корнем, называемые «шелк» (= крепкий?)¹¹⁹, и они приносят плоды и цветы и мистерию крови и воды¹²⁰, благодаря которой сохраняются семена и саженьцы. Ибо имя ее — [*a*]tutia gawaita¹²¹, и миры и поколения называют ее tuta (= «шелковица» и «сострадание»).

И вот оно проросло и стало сильным под защитой священного трона Птахия. И так случилось, что за короткий срок — срок в пять дней — Я довел до совершенства эту мистерию, исполненную смысла, подобно посеянному семени. Отсюда, из того зародыша, из которого ожидают tuta, tuta и происходит. То, что называют шелковичным (червем), сам добывает себе пищу.

И Душа, подобно этой гусенице, создает себе небо и землю и образует из всего этого тело (*'šupa*), как кокон, образуемый из шелковой нити, которая тянется из рта гусеницы. Значит, речь гусеницы — это шелк, а речь души — молитва и хвала.

Таким образом, она (= Душа) сходна с гусеницей в шелковом коконе. Ее называют «небесное Яйцо», ибо в мистерии формируются два яйца.

Одно из них, которое образовалось из рта (гусеницы), состоит из шелка. А душа, которая была помещена в другую оболочку, плачет и рыдает, пока ее мера не исполнится. И (через) сорок пять дней¹²² она (= бабочка) появляется, прогрызая себе выход, уходит из оболочки и улетает в высший эфир.

И вот это семя и оболочку, куда она была заключена, бросают в землю. И она взмывает в небо, и никто не знает, куда она (или «оно») идет.

Итак, это сходно с тем, что происходит с Душой в Тела, которое она, как гусеница-шелкопряд, построила и поселилась там, ибо, когда она захочет оставить его, она продельывает для себя отверстие (для выхода) из Тела и затем упархивает, как голубь.

(Именно) так и делает Душа, подобно этому, улетая из Тела и открыв для себя дверь. И эта дверь мгновенно распахивается, потому что мы открыли ее затворы для Души, (иначе) она не могла бы выйти из дверей Тела.

Ибо, (входя в тело), она крепко запирает все двери Тела, закрывает ворота, закладывает на засов главный вход, запирает верхние и нижние замки и, таким образом, наглухо заворачивает свою оболочку.

И затем Тело разрывается трещиной, которая изначально существует посреди миров и поколений. Обруч, опоясывающий избранных, ослабевает, и при первой же трещине сначала образуется узел, который служит главным пограничным знаком между Светом и Тьмой. Если Душа намеренно пересекает его сверху вниз, она становится частью Тьмы, а если Дух (= Руха) переходит через него снизу, он(а) становится частью Света.

Итак, когда Дух и Душа достигают своего конца вместе и пытаются оставить свой дом — Тело, тогда оно — каждый из них от-

дельно — ослабляет свои собственные мистерии, и (затем) они, рука об руку, улетают в вышний эфир как одна Душа. Ибо, когда *guha* сопровождает *pišimta*, эти двое становятся как бы единым телом, как семя и ствол, образуемые двумя телами. Когда они смешиваются в едином ликовании, у них образуется единая форма.

И вот когда они отлетают, отправляются в путь и летят в небеса, преодолевая далекий путь, они видят Ворота Милосердия, открытые посреди Мшунья Кушта, и тогда они устремляются вперед и садятся у барьера, ограждающего Мшунья Кушта, который не может пересечь ни одна земная тварь, если на ней нет знака Иордана, подтверждающего ее искренность. И там они ждут, Дух и Душа, пока их пустят в Миры Света (Там же, с. 188—189).

О конечном единении, которое достигается уже за пределами Ми-ров Света, имеются лишь отрывочные сведения, главным образом в текстах гимнов. Один из самых красивых гимнов исполняется при обряде крещения. Возможно, он один из наиболее древних:

Во имя Жизни!
Что сделал твой Отец для тебя, Душа,
В великий день, в который ты поднялась?
«Он свел меня вниз к Иордану, окунул меня,
И поднял, и поставил меня на берег.
Он преломил¹²³ и подал мне хлеб (= пихта),
Благословил¹²⁴ чашу и дал мне ее испить.
Он произнес надо мной имя Могучей (Жизни).
Он пошел в гору впереди меня.
Он громко кричал, чтобы я его слышала,
Чтобы я услышала, он громко прокричал:
«Если у тебя есть силы, Душа, иди!» —
«Если я взберусь на гору, я упаду,
Я опрокинусь и погибну на белом свете!»
Я обратила взоры к небесам,
И Душа моя созерцала Обитель Жизни.
Я взобралась на гору и не упала.
Я пошла и обрела жизнь моего Я».

Вопрос повторяется, и начало ответа — то же самое, а затем следует вот что:

«Он пошел в огонь впереди меня
И громко кричал, чтобы я его слышала,
Чтобы я услышала, он громко прокричал:
«Если у тебя есть силы, Душа, иди!» —
«Если я войду в огонь, я сгорю,
Я обгорю и погибну на белом свете!»
К небесам я обратила свои взоры,
И Душа моя созерцала Обитель Жизни.
Я вошла в Огонь и не сгорела,
Я пошла и обрела Жизнь моего Я».

И вновь повторяются первые девять строк, а затем мы видим следующее:

«Он вошел в море впереди меня.
Он громко кричал, чтобы я его слышала,
Чтобы я услышала, он громко прокричал:
«Если у тебя есть силы, Душа, иди!» —
«Если я войду в море, я утону,
Я захлебнусь и погибну на белом свете!»
К небесам я обратила свои взоры,
И Душа моя созерцала Обитель Жизни.
Я вошла в море и не утонула.
Я пошла и обрела Жизнь моего Я».

Ей, Жизнь! О, Жизнь!
Жизнь торжествует над этим миром
И Жизнь побеждает.
(Молитва 30, СР. с. 24).

В GR мы находим сцену встречи архетипа — *dmul* — с душой по ее прибытии в Мшунья Кушта:

Я спешу навстречу моему Двойнику, и мой
Двойник идет навстречу мне.

Он ласкает и обнимает меня, как если бы я
Вышла из заточения.
(GRL.113: 11 ff.).

И о конечном Единении:

Жизнь поддерживала Жизнь.
Жизнь обрела Свое.
Свое Жизнь обрела.
И моя Душа¹²⁵ обрела
То, к чему она стремилась.
(GRL.90: 10 f., 101: 17 f.).

В «Диван Малькута 'лайта» сказано (строка 691 и следующие):

«Вот, это Жемчужина, которая явилась и принесла им свет! Это она превращает твой дурной запах в аромат. Если же ты не желаешь ее, она не останется с тобой!»

Тогда Аяр (Эфир) снял покрывало, которое он накинул на нее перед ними, и, когда он снял его, сияние души осветило их: все они пали лицом ниц и сказали: «Помилуй нас! В ее присутствии мы рабы, и мы будем служить ей».

И тогда он сказал:

«Место безопасности,
которое предназначено для сообщества Великой (Жизни)».

Они тут же поднялись на ноги. А когда они пожали руку Аяра в знак согласия (*kušṭa*), он сказал:

«Великая Жизнь простерла Свою правую руку к тебе!

Выбрось страсть из твоих помыслов!

Твои мысли должны быть заняты Нами,

а твоё одеяние и Наше Одеяние должны быть одним и тем же».

Слово «одеяние» здесь означает «мана», а поэтому последнюю строку этой гностической криптограммы читать следует так:

И твоя «мана», и наша «мана»

должны быть одинаковыми, едиными, одними и теми же, одним и тем же.

Иными словами, Душа достигла наконец Самости (*Self*).

Глава VII

ПЕРСОНИФИЦИРОВАННЫЕ ЭМАНАЦИИ И УТРЫ

Эфирный мир населен ангелоподобными существами, которые именуются «утры». Это слово произведено от корня, означающего «увеличиваться, быть изобильным». Они стали обитателями Эфирного Мира с того момента, как тот появился. Вместе с тем они не являются Первыми Эманациями, но были сотворены ими, хотя это часто вступает в противоречие с тем, что говорится о них в текстах. Термин «*Malkia*» означает «цари». Он может употребляться в прямом смысле, а в переносном он означает «священники». Но этим круг его переносных значений не ограничивается. Так, он может обозначать высшие существа, как злые, так и добрые. Например, он может вступать в такие сочетания: *malka d-nhura* — «Царь Света» и *malka d-hšuka* — «Царь Тьмы». Но это все-таки скорее эпитеты, чем названия существ собственно. Слово *gabra* — «муж», «мужчина», «человек», обозначает не материального человека, а нематериального, который тем не менее имеет внешние признаки человеческого существа. В мандейской литературе этот термин понимать следует, видимо, именно так, где бы он ни встретился. Мифы, в которых фигурируют подобные создания, обычно излагаются в аллегорической и фольклорной форме, поскольку они составлены в наизнание несведущим в сокрытом смысле такого рода иносказаний. В тайных (секретных, то есть составленных для священников) текстах на такие тексты обычно намеков не содержится, а если такое и случается, то очень редко. Исключением, пожалуй, является миф о духе-спасителе Хибиль-Зйве и о его нисхождении в преисподнюю. Два свитка, предназначенные только для духовенства, ставят этот миф в центр своего повествования, а от понимания повествования в целом зависит понимание описания ритуала Святого Причастия и «Великого Крещения» (360 крещений). Эти свитки называются *Šarḥ d-Mašbuta d-Hibil-Ziwa* и *MdHZ*. О последнем мы говорить не будем, поскольку его содержание вошло в состав Великой Гинзы. Что же касается стиля последнего произведения, то он столь же фольклорный, что и у сочинения первого свитка. Итак, Хибиль-Зйва

со своими спутниками отправляется в преисподнюю на кораблях. Их защищают магические талисманы, печати и оружие, имеющее магическую силу. Впереди красуются хоругви света, предназначенные для того, чтобы зачаровать духов Тьмы, которые могут увидеть их. Отчет об этом посещении владений Тьмы краток. Хибиль-Зйву, как только он оказывается в мире Анатана и Қин¹²⁶, встретили без задней мысли. Қин доверчиво показывает своему посетителю, Хибиль-Зйве, места, где она прячет драгоценный камень (*gimra*), горечь (*mrara*) и зеркало. Гость же похищает все это, не говоря худого слова. К тому же он прихватывает с собой и Руху, обрученную со своим братом и беременную Уром и «воинами Тьмы», то есть планетами. Обо всем этом повествуется в нескольких коротких строчках, поскольку рассказчика интересует вовсе не это, а возвращение и вознесение нашего героя из преисподней. Первой стадией вознесения является «Напутствие», символизирующее таинство смерти. Да и по сути своей, всю последовательность событий в этом повествовании следует рассматривать как цепь ритуалов, необходимых для вознесения души после смерти. Сами же церемонии расписаны весьма подробно.

Первая из упомянутых выше рукописей, а именно Мафбута Рабтиа, посвящена детальному описанию 360 видов крещения «Хибиль-Зйвы», а также церемоний и молитв, предшествующих обрядам крещения, и называет число «ганзибрия», то есть священников, «ашгандия» и хоругвей, которые должны принимать в этом участие. К тому времени, как этот текст был окончательно составлен, число священнослужителей значительно уменьшилось, и возникла необходимость изловчиться так, чтобы сократить 360 крещений до разумного числа. Большая часть рукописи отведена комментариям и объяснениям всевозможных ритуалов, в том числе Святого Причастия и Ма-сиқта.

В Великой Гинзе тема нисхождения, восхождения и возвращения излагается в совершенно сказочном духе¹²⁷. Это древний сюжет, одна из версий которого изложена в книге Апулея «Золотой осел» как история Эроса и Психеи, а частично, вероятно, основана и на вавилонских мифах. Пребывание Хибиль-Зйвы в преисподней длилось тысячи лет. В первом круге Ада он находит Руху. Дальше он

путешествует переодетым в одеяние, непроницаемое для любого Мана — в этой истории духи тьмы именуются «манами». У каждого владыки он получает пропуск на территорию следующего владыки. Одним из его талисманов является *skandola*¹²⁸. В царстве Анатана и Қин он ослепляет стражей Колодца Тьмы, «из которого мы произошли, в котором мы образовались и (посредством которого) вошли в жизнь»¹²⁹, так что они не смогли заметить, как он общается с *gimra* (= жемчужиной, перламутром, Душой), которая лежала там, вызывая к нему и стремясь последовать за ним. Он берет ее с собой вместе с *traga* (= горечью) и, явившись к Қин и Анатану в виде прекрасного странника, выдает себя за нареченного их дочери Захриели¹³⁰. Попутно отметим, что Руха, другая их дочь, обручена со своим братом Гафом¹³¹.

История свадьбы передана в динамичном стиле и уснащена всякими подробностями. Она вполне могла бы служить описанием помолвки и свадьбы жителей болот Двуречья в наше время. Қин очарована красотой жениха; Анатан обнимает его и принимает как будущего зятя. Захриель описывает матери кольцо необычайной красоты, которое он ей подарил. Приглашаются гости на свадьбу, готовится свадебный пир, а для молодых ставятся свадебный шатер и золотая кровать для брачной ночи. На свадебном пиру Хибиль-Зйва только делает вид, что ест и пьет, а на следующее утро, когда, как и в наше время, согласно обычаю, мать навещает дочь и расспрашивает, что и как происходило, то слышит в ответ, что жених даже не снял с невесты фату и, так сказать, оставил ее девственность нетронутой. Қин с беспокойством спрашивает, имеет ли жених то, что делает человека мужчиной? Захриель отвечает, что да, имеет. Тогда теща допрашивает Хибиль-Зйву. Тот поясняет, что в его стране мужчина ждет семь лет, прежде чем довести до конца брачную церемонию. Благодаря магии, осуществляемой посредством «Великой Тайны», которая сопровождает его, семь лет превращаются в семь тысяч мириад лет. Қин раскрывает своему странному зятю тайны Мира Тьмы и рассказывает, каким образом он возник: «Она сказала мне: “Мы возникли из Танны¹³², и порождения¹³³ Тьмы, и от всего *saka* (= крайнего предела) Темных Вод”».

И по слепой доверчивости она показывает ему колодец, в котором лежит магическое зеркало, глядя в которое можно «увидеть их лица и узнать, что они намерены делать». И опять он обманывает ее и уносит зеркало.

Конец этой аллегорической сказки, каковой она является, очень долгий и запутанный. Захриель исчезает со сцены, но, судя по другим пассажам в этой книге, незавершенный брак приводит все же к рождению Птахия, который в результате наследует «обе стороны семейства» как дитя Света и дитя Тьмы. Конец этой истории связан с бедами и злоключениями сестры Захриель Рухи, которая забеременела Уром от своего брата и, рыдая, потащилась вверх через другие миры Мрака. Много раз она донимает Хибиль-Зйву вопросами вроде: «Когда я найду моих родителей?» Но родители, о которых она тоскует, — это совсем не те родители, которых стоило бы искать. Что же касается Ура, Змеиног отродья, великана, то ему суждено родиться в мирах Тьмы.

Нет надобности пересказывать дальше этот миф. Его основные сюжетные линии переданы здесь только затем, чтобы показать, как история странствований Хибиль-Зйвы излагается в Великой Гинзе и в свитках шарх. Эта история практически отсутствует в тайноведческой литературе. В Великой Гинзе немного сказано об очистительных процедурах, которые необходимы для того, чтобы Хибиль-Зйва освободился бы от скверны (появившейся на нем в результате вышеуказанного путешествия). Капля (*Niṭuṣṭa*) вымачивает его в семи Иорданах после того, как он обнял своего Отца (GRr 152: 9), а после этих водных процедур он идет на Иордан «Маны и его двойника» (*mana udmuth*):

Мой Отец (имеется в виду Манда-д-Хийя) крестил меня и произнес тайные заклинания (*giṣumia* — символы) надо мной. Он крестил меня в трех сотнях и в шестидесяти тысячах мириад могущественных Иорданов светлой воды, а также и всех Утр, которые были со мною (GRr 153: 4 ff.)

Здесь не упоминается ни о «Напутствии», ни о «Святом Причащении», но только о крещении или окунаниях в Иордан.

Утра, известный по свиткам, предназначенным только для духовенства, — вне сомнения, тот же Утра, который является архетипом сразу и для священника, и для жениха (или новобрачного), то есть Шишлам-Рба. Это имя, как и имя Адакас, представляет собой, по-видимому, комбинацию со слиянием двух слов, но каких именно, непонятно¹³⁴. Шишлам-Рба — защитник назарейского вероучения. Он также обеспечивает благополучие назареев как в этом мире, так и в загробном. Он освящает и благословляет продолжение мандейского рода в целом. Будучи священником и новобрачным одновременно, он проходит обряд венчания. Но корона новобрачного представляет собой венец из фиговых и миртовых веточек с листьями, тогда как корона или венец священника — это шелковая повязка, символизирующая эфирную корону, покоящуюся на челе Адама Касия, см. выше. Церемонии возведения в сан священнослужителя и брачного ритуала описаны в трех свитках, предназначенных только для богослужебного пользования. Эти свитки называются *Šarḥ d-Taraša d-Taga d-Šišlam-Rba*, *Šarḥ d-Qabin d-Šišlam Rba*, а также фрагментарный раздел в ATŠ, сокращенно именуемый как Vb, где описывается свадьба с 'zlat-Rablia (Великой 'Злат). Описание же их брачной церемонии отражает Священный Союз:

И тогда Блюститель Таинств говорит, обращаясь к Великому Изначальному Отцу, Сокрытому Сиянию: «О Величественный Царь, которому подчиняются Утры! Яви этот мир и скажи мне, чему подобно это свидетельство, почему оно существует и чему подобен посев?»¹³⁵ Кто среди Утр исполняет действо размножения и кто выполняет это среди царей? И когда они предписывают то, что Утры должны свидетельствовать об этом, и кто не должен засвидетельствовать их слово?..»

И тогда Великий Изначальный Отец, Чистое Сияние, говорит, обращаясь к Блюстителю Мистических Обрядов (= Сокровищ): «О Великий Блюститель, чистая и святая Виноградная Лоза! О прекрасная Виноградная Лоза! Обрати свой взор и узри Источник и Пальму, от которых произошли Шишлам и 'злат. Смотри, эти (двое) соединились друг с другом в браке точно так же, как и их Родители, когда их Отец взыскал партнершу и возжелал сотворить Утры (ATŠ, trs. p. 266–267).

В седьмой части той же самой рукописи Шишлам-Рба именуется Сыном Жизни, «который стоит по ее правую руку». Будучи прообразом духовенства, он наставляет и вдохновляет священников, тогда как существо более низкого ранга, Юшамин или Юшамин-Рба (*Yušamin(-Rba)*), олицетворяет неумелого и нерадивого священника:

А если здесь есть нечто от Юшамина — существа, чей трон низвергнут, — в его уме, обрати на это внимание, (о) Шишлам-Рба! Ибо Ты — наше зрение, у Тебя нет причин для волнений, Ты не раздражаешься и не беспокоишься по поводу того, что с Тебя могут спросить за неправильно содеянное. Учи (же) своего священника! (ATŠ, p. 296).

В сочинении «Диван Малькута 'лайта» и в молитвах, посвященных «коронации», вся природа искрится радостью и ликует, когда венец священника возлагается на его голову: «белые воды, что в Источнике», резвятся и играют, Иорданы бурлят и пляшут (СР. Молитва 307). Они говорят:

Наша слава засверкала.
Она засверкала в этой новой короне,
Подобной которой не существует.
Благословенна эта новая корона,
И благословенны листья, которые не опадут.

Последняя строка ясно показывает, что изначально «корона» (или «венец»), символизирующая причастность к духовенству, сплеталась из живых веточек с листьями, а вовсе не делалась из металла или шелка. Знаком принадлежности к духовенству являлись венец, золотое кольцо, жезл (или посох), хорутвь и, естественно, слово, коль скоро он является царем. В молитвах, посвященных коронации, хорутви именуются *Šišlamiel*, а в каноническом молитвослове двадцать песнопений посвящены этой церемонии. С другой стороны, ни Шишлам-Рба, ни его хорутвь не упоминаются в Великой Гинзе (GR).

Мандейское слово, означающее «знамя, хорутвь», заимствовано из персидского, а не из семитских языков, как думают некоторые, и пи-

шется как *drabsa*, а произносится как *drafsa*. Оно также означает «луч света». В персидском языке *dirafs* переводится как «флаг, стяг, знамя, штандарт», но также и «вспышка света» и даже «восход солнца». В гимнах это всегда символ света. Сам факт того, что данное слово заимствовано из персидского, уже дает нам намек для датировки того времени, когда знамя было принято как символ, используемый в культе или в религиозных церемониях¹³⁶. Профессор Хеннинг любезно обратил мое внимание на персидские монеты. На монетах фарсийской династии Фратарака, относящихся примерно к 200 году до н. э., знамя изображено рядом с жертвенником. В наборе монет, датированных временем Автофрадата I, царь стоит у высокого жертвенника в молитвенной позе, по другую сторону жертвенника находится знамя, а над жертвенником — крылатое изображение Ахура Мазды. Знамя имеет квадратную форму со знаком креста и четырех точек, что, по-видимому, символизирует солнце.

Именно такое расположение атрибутов знакомо каждому, кто наблюдал современный мандейский обряд крещения, но здесь вместо «царя», естественно, выступает священнослужитель. Жертвенник¹³⁷ сократился до небольшой, но очень важной детали — дискообразной подставки для огня. Знамя (хоругвь) закреплено рядом с этим устройством в точности так, как изображено на персидской монете, хотя его полотнище стало намного длиннее.

На мой взгляд, это и есть ключ к разгадке. Символика знамени вместе с многочисленными названиями предметов культа, облачений и т. д. указывает на Персию (*Persis*) или Парфию. Если признать переселение возможным, то встает вопрос: все это было заимствовано до или после переселения? Допустим, последнее. Тйб¹³⁸ был центром культа во времена мусульманского завоевания, и Якут (*Yāqūt*) в *Muʿajjam al-Buldān* приводит сообщение о том, что Тйб «был одним из местопребываний Сета, сына Адама, и что жители города никогда не прекращали исповедовать религию Сета» (то есть мандейского Шитиля). Он говорит также, что это были набатеи, говорившие по-набатейски (то есть на арамейском).

Действительно, Фарс упоминается во втором из гимнов, посвященных знамени (СР, № 330):

Во имя Великой Жизни!

Когда появилось Сияние из белой земли Фариса

(= Фарса, Персии),

Отрок Арсфан развернул знамя:

Он развернул великое сияние,

Так что Утры и шкинты (букв. «скинии»)

засияли в его славе.

Они сияли в блеске его знамени,

Как сияние в Доме Могушества.

Можно ли на основании этого гимна, а также полного отсутствия в Великой Гинзе темы знамени и имени Шишлама сделать вывод о том, что и то, и другое явилось более поздними приращениями в результате воздействия иранского окружения после эмиграции мандеев на юго-восток и что Шишлам — это позднейшее возвеличение священнической касты?

Независимо от того, считаем ли мы Шишлама фигурой более позднего культа, Явар или Явар-Зйва, вне всякого сомнения, относятся к более ранней формации. Цикл гимнов «Когда приходит Испытанный, Чистый», часть которых вошла в Великую Гинзу, изображает Явара или Явар-Зйву как Утру, которому доверено создание эфирного мира и его обитателей. Большинство песнопений этой серии исполняются при каждом обряде бракосочетания и при «коронации» священника. Корень, от которого происходит это имя, 'UR или 'AWR, имеет двойное значение: «ослепить, поразить ярким светом» и «разбудить». Не исключено, что основная идея заключается в том, что свет, направленный в глаза спящего, заставляет его проснуться. Отсюда, в качестве духа ослепительного света, пробуждающего к жизни и к свету, он предстает в гностической космологии как одна из первых эманаций. В гимне 374 мы видим его во всей его славе:

Я преклоняюсь, восхваляю и прославляю

Четыреста сорок четыре тысячи имен

Явар-Зйвы, сына Нбат-Зйвы¹³⁹,

Царя Утр, великого помощника правителя

Шкинт (= святилищ, шекинахов),

Владыки могущественных небесных миров
Сияния, света и славы,
Который сокрыт Завесой в своем

собственном святилище,

Прежде которого ничто не существовало.

Выше уже упоминалась его супруга Симат-Хийа — «Сокровище Жизни». Молящиеся часто обращаются к ним обоим вместе.

Сложные теофорные имена, имеющие в своем составе имя «Зй-ва» — «Сияние», по-видимому, обозначают разные аспекты функций Первичного Света. Хибиль-Зйва, например, олицетворяет просвещение Человека, а Хибиль — один из сыновей Адама, который объясняет свои случайные совпадения с Манда-д-Хийа — «Знанием Жизни» (например, в АТŠ, на с. 140, № 114) — тем, что один Утра часто приравнивается к другому, если их соответствующие функции частично совпадают. Иногда Хибиль-Зйва предстает как двойник Явар-Зйвы (Ослепляющего или Пробуждающего Сияния). Иногда они беседуют друг с другом, как человек сам с собой (АТŠ, р. 210). Совпадение одного Утры с другим часто происходит у Мара-д-Рабу́ты (Господина Величия) отчасти благодаря двойному значению слова *rabiṭa*, которое означает не только «величие», «великолепие», но имеет и значение технического термина. *Rba* — это священник, который посвящает кандидатов в священнический сан в помещении, которое именуется «рабу́та». Тогда «Рба» становится синонимом слов «мастер», «владыка», «учитель», подобно еврейскому «рабби», а как титул пишется *Rbai* (= «владыка мой») такой-то и такой-то. Когда в тексте упоминается Мара-д-Рабу́та, то бывает крайне трудно разобрать, имеется ли в виду духовный наставник или же божественный Учитель, то есть Адам Касия.

На взаимоотношения одного Утры с другим часто указывают частицы «бр-» — «сын» или «'аб-» — «отец». Их, конечно, следует понимать не в буквальном смысле, но они показывают, что названные сущности состоят в персонифицированном родстве друг с другом или, скорее, являются аспектами друг друга.

Отсюда, Манда-д-Хийа, буквально «Знание Жизни», весьма часто отождествляется с Мара-д-Рабу́та. Его функция ясно выражена

в его имени: обычно он представляет собой Учителя Истинного Учения. Так, например, в Великой Гинзе, в Книге II, он поучает Ануша (библейского Еноса) таким образом: «Приди, я желаю поведать (= явить) тебе об отвратительных тайнах этого мира, который ты видел» и т. д. Любопытно, что в столь просторном и важном документе, как ATŠ (и в других тайных свитках), он едва ли упоминается вообще, за исключением разве что цитат, либо в тех случаях, когда он отождествляется с Мара-д-Рабута. Из этого можно предположить, что данный персонаж был введен в мандейскую традицию тогда же, когда и Птахиль, по отношению к которому выказывается такое же негативное отношение в тайных писаниях.

Abatur, произносимый как *Awatur*, — существо, фигурирующее в мистериях, и значение его имени является неопределенным. Иногда он именуется как «Третья жизнь». Andreas, вслед за Вильгельмом Брандтом¹⁴⁰, этимологизирует это имя от староперсидского слова со значением «снабженный весами» либо «обладатель весов»¹⁴¹. Если так, то вторая часть его имени представляет собой своеобразную тавтологию, ибо несогласованное определение *d-muzania*, которое отличает его от высшего Двойника, тоже означает «который весов», «относящийся к весам» или «весовой». Его идеального двойника зовут *Abatur Rama*, или «Высший Абатур». Параллель с египетским взвешивателем душ очевидна. Персидский *Meher Davar* в *Činvat* (Мост Воздающего) тоже взвешивает деяния усопших перед тем, как пропустить их в миры блаженства.

Чисто аллегорическими являются:

а) *Kušta*, персонификация правды, истины, искренности, обетов и клятв, а также ритуального рукопожатия, символизирующего честные намерения, а также

б) *Habšaba*, персонификация «первого (дня) недели», то есть воскресенья.

Аллегорическими фигурами меньшей значимости являются, например, *Nbat* или *Nbat-Hiia* либо *Nšab-Hiia* («Жизнь прорвалась», «Они взрастили Жизнь» и т. д.). *Abad-ukšar* («Он сотворил и преуспел») — одно из таких имен. Все они, или почти, все относятся к действиям и эманациям Жизни.

Один из наиболее значительных Утр, а именно *Bihram*, должен рассматриваться отдельно, поскольку он тесно связан с обрядом Крещения. Его имя имеет иранское происхождение (авестийское *Vədatraēna*), а мандейский Бихрам, возможно, является персидским духом (гением) победы, ср. новоперсидское *Bahrām*, среднеперсидское *Varhrān*. У него имеется Яшт, посвященный ему самому, а начальная форма его имени, то есть *Veretraēna*, согласно Эмилю Бенвенисту, означает «тот, кто преодолевает сопротивление», т. е. «победитель»¹⁴². Вода вошла в культ *Veretraēna*. Присутствие хорутви при обряде крещения у мандеев может быть связано с победоносным знаменем Бихрама, которое упоминалось выше.

Слова, произносившиеся святым Иоанном Крестителем над новообращенными, не занесены в Евангелия. Но мандейский креститель говорит следующее:

Ты отмечен именем Жизни: имя Жизни и имя Знания Жизни (*Manda-d-Hiia*) произносится над тобой. Ты крещен крещением великого Бихрама, сына Могушественного. Крещение будет защищать тебя и будет успешным (= действенным). Имя Жизни и имя Знания Жизни произносятся над тобой.

Глава VIII

МИСТЕРИИ И ВЕЛИКОЕ ТАИНСТВО

Свитки, предназначенные для инструкций священникам, в основном касаются таких предметов, как квалификация, статус, компетенция и правила посвящения (= коронации). Священники обращаются к ним в случае допущения ошибок при чтении священных текстов, или при совершении ритуала, чтобы узнать, чем это можно исправить, или же для выяснения, какое возмещение должен представить священник церковным властям в случае, если он допустил какое-либо осквернение или неумышленно нарушил законы ритуала. В них излагаются также правила выполнения всех обрядов и религиозных церемоний. Поэтому в таких свитках лишь изредка встречаются намеки на скрытый смысл или поясняется значение, приписываемое тем или иным ритуалам. Но если их рассматривать

как некую совокупность, то картина постепенно проясняется. Каждая *gaza*, каждая «мистерия» — это драма, и действия, разыгрываемые священником, выражают мимически и символически то, что представляет собой эта «мистерия», и то, какое действие оказывает каждое таинство на душу, во благо которой это все и исполняется. Свитки, предназначенные для прочтения в хижине для посвящения, более откровенны, но все же они изложены языком параболы и символа, таким неясным в выражении, что никто, кроме «истинного назаря», не может истолковать их значение. Мистерии Назируты (назарейского вероучения) предназначены для тех, кто осознает, что *arcana* должна быть скрытой от недостойных, хотя эти воплощенные истины важны для понимания религии.

Крещение — основа всей искупительной системы: это — духовное возрождение. Оно очищает душу и тело и символизирует побуждение к новой жизни: подъем на берег после погружения в этом смысле символичен. Это индивидуальный акт. И хотя кандидатов для крещения может быть несколько, в воду одновременно сходит только один, так же как впоследствии мужчина или женщина встретит смерть в одиночку. Они все еще находятся в физическом теле (*'šup ragtā*). Когда, стоя на берегу, они ждут вместе с другими, кто уже был помазан, священного хлеба, и воды¹⁴³, и помазания кунжутным маслом, до их сознания доводится урок, что, пока они еще «находятся в теле», они разделяют с братьями по вере высшую жизнь, куда допускает их крещение. Отсюда, помазание и принятие ритуальной крещенской еды представляют собой «лауфа» — едение или причастие. Даже хлеб, и тот сам по себе уже «таинство». Пшеницу приносят, сортирует, моет, потом сушит и размалывает на ручной мельнице священник в хижине «манди» или в другом освященном месте. Он перед этим совершил омовение, облачился и прочитал предварительные молитвы. Он смешивает муку с солью (которую называют «таинство души»), добавляет «Иордан» — (проточную) воду — и выпекает хлеб как раз к моменту крещения на металлическом диске, предназначенном для этой цели и для сжигания благовоний. О размалывании хлеба как символа творения мы уже говорили выше. Хорутвь, прикрепленная к шесту у огня, — символ

Света и Бихрама¹⁴⁴, а золотой шнурок, повязанный под ее наконечником, — солнечный металл, символизирующий Отца.

В этом мире крещение обеспечивает защиту: оно отгоняет злых духов, демонов болезни и защищает от действия враждебных планет. В будущем же мире оно имеет решающее значение, ибо душа, «которая сошла в воду и получила крещение», будет «отмечена Чистым Знаком», «отмечена Знаком Жизни». Когда отшедшая душа прибывает к границе, охраняемой Абатуром¹⁴⁵, она предъявляет этот Знак как пропуск. Делается это по указанию проводника души, который ей предоставлен.

Все эти души, которые были отмечены Знаком Жизни, встретят там проводника. Если же нет, то душу будут сопровождать ее деяния вплоть до пограничного поста, где обнаружатся ее дурные дела и задержат ее у порога (ATŠ, p. 264).

Лишь в одном случае обряд крещения¹⁴⁶ является и обрядом для пропуска через границу. Это первое крещение ребенка. Но крещение надо постоянно повторять как очищение от грязи¹⁴⁷ в прямом и в переносном смысле. Оно проводится до и после женитьбы, во время больших праздников и, что чрезвычайно важно, — перед смертью:

О, мое дорогое дитя! На эти вопросы, которые ты задал, узнай, что очищает Иордан: это Отец всех миров, средних и нижних. Это лекарство, превосходящее все средства исцеления (Там же. С. 150).

Обряды крещения обычно проводятся в воскресенье, а во время пяти дополнительных дней в календаре крещения совершаются ежедневно, поскольку эти дни — «дни Света»¹⁴⁸.

Мандейская символика образует последовательный ряд символических актов, каждый из которых должен совершаться в состоянии полной ритуальной чистоты и каждый из которых призван напоминать отдельному человеку, что он является членом *kana d-nišmata*, которую можно именовать как «Семья (букв. “ствол” или “группа”) Душ». К вышеназванным актам относятся, например, простой ритуал совместного принятия пищи, именуемой *Laufa*, что означает «единение» или «причастие», а на местном диалекте звучит как

*Lofani*¹⁴⁹. Данный обряд выражается в совместной трапезе, то есть в совместном поедании хлеба и питье воды, после чего едят и другие кушанья, символизирующие жизнь. Этот ритуал совершается у могилы на похоронах либо по прошествии ряда определенных сроков после смерти в память усопшего. При этом считается, что нематериальный двойник поедаемой ими пищи поглощается духом усопшего, которого поминают наряду с другими духами умерших людей. Поминовение всех этих усопших, включая новопреставленного, производится по формуле «*Laufa uruaha d-hiia ušabiq haṭaiih nihiuilh*», которая переводится примерно так: «Единение (или “причастие”), и подкрепление жизни, и отпущение грехов да будет для него (или “нее”)».

Следующим по значению после этого символического угощения ритуальной пищей является *zidqa brika* — «Святое Причастие». В это название входит несколько различных форм таинств. Во всех них, наряду с пресными (круглыми) хлебами (= опресноками), плодами и другой ритуальной пищей присутствует хлеб необычной формы. Это *ša*, символизирующий Отца. Он может представлять собой: а) две полосы теста, скатанных вместе¹⁵⁰ в плотный рулон, внутрь которого священник вкладывает кусочки ритуальной пищи, символизирующей плодородие, или же это б) цельный кусок из пресного теста в форме колбасы, четырех-пяти дюймов в длину. Оба эти вида ритуального хлеба выглядят как имитации фаллоса¹⁵¹. Первый тип *ša* используется при таинстве бракосочетания: его разламывают пополам, и одну половину съедает жених, а другую — невеста. Второй тип ритуального хлеба или причастия применяют после того, как обвенчанная пара очистится крещением. Подробное описание церемонии брачного причастия содержится в ММII на с. 52–72, так что нет особой надобности пересказывать его здесь. Комментарии, предназначенные для священников, по поводу небесной свадьбы, а также ее описания содержатся в специальном разделе в АТŠ и в ŠdQ.

Мне не удалось найти ни в одном из ритуальных свитков, из тех, что находятся в моем распоряжении, определенного указания на то, чем в этих ритуалах символизируется «Мать». Комментаторы ука-

зывают, что во время *masiqṭā* ее чрево представлено чашей или миской со свежей водой, в которую опущен виноград или изюм. Отсюда вполне вероятно, что винная чаша, подобным же образом приготовленная для Причастия, может представлять ее воспроизводящую силу. Финики (*sindirka*), добавляемые в свадебную чашу, лишь увеличивает эту силу, так как к «виноградной лозе» для «Матери» добавляется жизненная сила «Отца» (финиковой пальмы). *Zidqa brika*, совершаемая после смерти и далее в дополнение к *masiqṭā* на пятый дополнительный день в календаре, описаны мною в ММII на с. 190 и 205 и сл., так же как и Причастие во время *Ahaba d-mania* (Там же, с. 214–222). В Комментариях перечисляется, что должно стоять на столах при различных ритуалах Причастия. Так, на свадьбе (Bodleian Library MS. DC 38) подаются: соль, *ṭabuta* (хлеб), съедобная зелень, рыба, *sindirka* (финики), виноград, орехи, кунжут, смешанный с солью, а также *hamra* — вышеописанная чаша со смешанным содержимым; *ṣa* (по типу (6)) изготавливается во время церемонии. Для Причастия при Великом Крещении (для восстановления в правах провинившегося священника) — соль, «табута» (хлеб), зеленый салат или овощи, рыба, «синдирка» (финики), гранаты, айва, мирт, «хамра» (разбавленное вино) в бутылке и в чаше. Хамра готовится непосредственно перед церемонией. «*Ṣa*» изготавливается первым из описанных способов, и распорядителю говорят, чтобы он вложил в хлеб побольше фруктов. Оба этих вида причастия предназначаются для живых людей. «*Ṣa*», изготавливаемый для Причастия после похорон, представляет собой цельный хлеб, и в него не вкладываются ни орехи, ни фрукты, так же как и при «Ахаба-д-мания», поскольку обряд совершается для умерших, а не для живых.

Слова, приводимые в Бодлеанской рукописи DC 50, произносит священник, держа в руках «*ṣa*» и разламывая его на две (или больше) части (количество частей зависит от количества присутствующих священников):

«Во имя Великой Жизни! Единение (“лауфа”) и обновление (“руаха”) жизни и прощение грехов да будет для этой души Имя Рек». И преломляет (его) и говорит: «Посредством (при помощи)

этого сокровища («гинза»), этих молитв, и этого крещения, и Святых Даров, и при помощи этих даров Великой Первой Финиковой Пальмы¹⁵², совместно вкушаемых (*mitlif*); и при (помощи) этих укрепляющих плодов этой *masiqta*» (*Diwan Maşbuta Rabtia*, строка 135 и сл.).

Вполне понятно, что это обращение к «Отцу».

Чтобы показать, как в свитках описывается ритуал Причастия, я приведу цитату из ARR. Благодаря этой церемонии «возвышается» душа Адама Касия:

И вот он выслушал Слово и собрал белый кунжут на берегу источника и принес пшеницу, грецкие орехи, виноград, гранаты и айву, и принес (также) «доброго брата» (= голубя) для души¹⁵³.

Тогда Он (= Слово) пришел с Адамом, и тут они приступили и построили святилище (*bimanda*) из чистого хрусталя, ибо БИМАН-ДА пишется семью буквами. Потом они освятили «биманда».

И они взяли пшеницу, ручную мельницу и дрова от тутового дерева и всыпали белый кунжут, размололи его и извлекли масло. И они замесили хлеб и пропитали его маслом, подобно тому как ароматизируют венки.

Затем они сложили и повязали *pandama*¹⁵⁴, чтобы закрыть себе рот. Эти приготовления продолжались до рассвета.

Аяр-Дакиа (= Чистый Эфир) поднялся, и вошел в ручей, и вынул из ручья небольшую рыбу, и они сварили (ее) и накрыли стол из чистого хрусталя. Затем они принесли блюдо (*patura*)¹⁵⁵, тайный состав *sindirka*¹⁵⁶, зеленые овощи, и листья фасоли, и некоторые травы, растущие на берегу источника. Затем они встали и освятили свои венцы, пока на них были надеты семь облачений¹⁵⁷.

Затем они принесли символ (= *gaza*) души, то есть соль, каковое (слово) состоит из пяти букв, а именно MİHLA, — символ пояса души, ибо ничто, не будучи перепоясанным (букв. «скрепленным поясом»), не бывает устойчивым, твердым, а погибает и отступает назад (то есть во тьму).

Затем они поднимали и держали блюдо, два пресных хлеба — один для Матери и один для Отца¹⁵⁸ — и сказали: «Единение и

обновление (= *naaha*) жизни и прощение грехов да будет для этой души...» — и тут они остановились, не зная, что дальше говорить¹⁵⁹.

Но Высший Владыка знал, какие у них затруднения, и послал им Бихдада (= *Bihdad*), Посланника, и в руке у него было послание. Он приблизился к ним и вложил послание в руку Чистого Эфира, который поцеловал это послание 360 раз, открыл его, прочел и стал созерцать его возвышенные слова.

И вот таким образом ему (= Адаму Касия) было даровано имя «Адам-Шақ-Зйва, сын Химат-Разии», (и продолжилось) «его возвышение», и он сказал: «Единение и обновление жизни и прощение грехов да будет для души Адам-Шақ-Зйва, сына Химат-Разии».

И они разломали (хлеб) и съели три кусочка с солью; они съели их и выпили (воды). И затем они принесли три пресных хлеба и поставили их на Столе, и сказали: «Во имя Жизни и во имя Знания Жизни да будут приняты *tabuta* (= дар)¹⁶⁰ Жизни и *tabuta* Знания Жизни, а также *pihla d-l'sum hūa pla*»¹⁶¹ (ARR, строки 166–187).

Затем это повествование сразу же, без всякого перерыва, переходит к описанию первой *masiqta*, проводимой божественными священнослужителями для души Изначального Человека.

В этой книге я не ставлю своей задачей подробно описать, каким образом совершаются священнодействия, но хочу дать их истолкования согласно назарейскому вероучению (*Naşirūta*). Конкретное проведение *masiqta* детально описано в WW. Конечно, нетрудно распознать во многих деталях этих ритуалов древние магические обряды с целью повышения плодородия, — как, например, легко объясняется при свадебной церемонии вкладывание семян и кусочков фруктов в хлеб, поедаемый новобрачными, — они рассчитывают иметь детей. Истинный назарей, которого не волнует такое сопоставление, легко соглашается с этим обрядом и принимает его, так как он знает и понимает язык символа и не найдет ничего, что противоречило бы его поклонению Великой Жизни. Аскетизм вызывает у него отвращение: продолжать род человеческий — значит выполнять волю Великой Жизни. И хотя тело — это тюрьма для души, она принимает с благодарностью приятные дары, которые улаждают ее из-

гнание. Эти дары даются для того, чтобы ими пользоваться и наслаждаться, а не для того, чтобы ими злоупотреблять или полностью отвергать. Человеку дозволено получать удовольствие от тех вещей, которые радуют его душу. Вещи эти таковы: красота, тепло солнца зимой, чистый воздух, тенистая листва деревьев, аромат цветов, хорошие отношения в браке¹⁶², который должен быть ранним, рождение детей и радость от них; утонченные удовольствия для органов чувств¹⁶³, но не похоть; еда и питье, но не обжорство и не пост. В GR содержится множество правил, предписывающих умеренность и осуждающих безбрачие и умерщвление плоти. Когда человек молится о прощении грехов, то следующая его молитва — «о веселии сердца».

Приближение смерти должно быть встречено с радостью, если человек вел праведную жизнь. Но в большинстве случаев ее приход вызывает ужас, ибо, независимо от того, насколько добродетельной была жизнь человека, его подстерегает опасность. Его смерть должна быть ритуально «чистой», он не должен быть обнаженным или быть одетым в повседневную одежду. В момент кончины он должен быть повернут лицом к северу. Но главное — при нем должны находиться священник со своим помощником для проведения последних обрядов. В противном случае его душа может быть задержана или отправлена на мучения.

Священнодействие для умирающих, или так называемое «Послание», несомненно, имеет древние корни. Как нами уже говорилось выше, оно имеет связь с сирийской «Песней души». Последняя полностью описана в книге литургических молитв и гимнов, и мне передавали содержание этой «Песни», которую можно прочесть в ММII. Однако во время написания этой книги мне не представлялось, что данная церемония должна проводиться для каждого умирающего. Кандидат на посвящение в духовный сан должен был присутствовать на такой церемонии для «совершенных» до того, как он будет окончательно посвящен в официальной обстановке. В настоящее время эта церемония редко проводится «по полной программе», поскольку священники немногочисленны и часто находятся слишком далеко, так что вовремя вызвать священника с псаломщиком (ašganda) к смертному одру — зачастую невыполнимая зада-

ча. В большинстве случаев совершается лишь часть ритуала. Как только родственники тяжелобольного решат, что дело идет к трагической развязке, и часто, когда жизнь уже висит на волоске, умирающего (или умирающую) наряжают в уставную белую одежду (*rasta*) и трижды окунают в воду. Эта водная процедура должна проводиться в реке или в водоеме для крещения. В крайнем случае воду черпают из любого проточного источника и сразу же трижды обливают отходящего. Тогда смерть бывает «чистой». А то, что в ритуале было пропущено, можно возместить потом, обычно во время пяти дополнительных дней в календаре, путем «поминовения» (*dikrana*) при ритуальной трапезе и Святом Причастии. В случае, если смерть застигнет мандея не переодетым в «раста» либо вообще без одежды, должен быть проведен обряд *Ahaba d-mania*, а желательно и *masiqṭā*.

В главе, посвященной Адаму Касия, много говорится о *masiqṭā*, мистерии из мистерий. Мы уже видели, что оно символизирует сотворение Тайного (Сокрытого) Адама (Первочеловека), Космического Адама. Это происходит по частям в первобытной бесконечности космического Чрева, или Матери¹⁶⁴. Так же как зародыш Адама постепенно развивался и формировался, пока не был произведен на свет Изначальный Человек в своем полном виде, точно так же в результате ритуального обращения к этим могучим космическим силам душа усопшего постепенно приобретает духовное тело. С Человеком в Божественном Человеке усопший рождается заново. Если слегка перефразировать слова святого Павла (1 Кор. XV, 22), их можно отнести к назарейским: «Ибо если в Адаме все умирают, точно так же в Тайном Адаме все оживут».

«Масиқтā» — настолько священный обряд, что мирскими глазами увидеть его нельзя. В нем настолько опасны мельчайшие промахи и ошибки, что любая из них подлежит искуплению многочисленными крещениями и повторными «масиқтами»¹⁶⁵. Самые грубые ошибки в этой процедуре, например, связанные с «осеменением» (вливанием воды в винную чашу), могут привести к дисквалификации священника на всю оставшуюся жизнь. В WW мною была уже предпринята попытка передать, насколько возможно подробно, как современные священники совершают этот обряд. Но мне не объяс-

нили символическое значение выполняемых священнодействий, и в эпилоге мне пришлось выразить сомнение в том, знают ли они сами смысл того, что делают. В ATŠ, ARR и других тайных текстах описывается первое, изначальное «масиқтā», совершаемое в отношении Адама Касия. ARR начинается со «Святого Причастия» и тут же переходит к описанию совершения великой мистерии.

В наше время *masiqtā* совершают *ganzibra* (верховный священнослужитель, духовный руководитель), два священника и один *ašganda*¹⁶⁶. Для церемонии *masiqtā*, описанной в ARR, требуются, по видимому, только два священнослужителя — Аяр-Рба (Эфир Великий), который иногда именуется как Аяр Дакия (Эфир Чистый), играющий роль *ganzibra*, затем Махзиан-Слово в качестве его помощника и, наконец, дух, называемый Бихдад, в качестве «ашганда». Очевидно, тело Изначального Человека теоретически еще не сформировано, хотя очень трудно до конца объяснить это запутанное предположение. В продолжение церемонии «масиқтā» его называют Адам-Шақ-Зйва¹⁶⁷, сын Химат-Рази¹⁶⁸, поскольку при проведении земной *masiqtā* должно быть указано имя матери. Его душа, то есть душа будущего человечества, поскольку человек еще не сотворен, изображается как бестелесная, озабоченно наблюдающая за мистериями и с нетерпением ожидающая конца девятимесячного срока, когда по божественному замыслу должно родиться Тело. Ритуалы, проводимые до момента рождения, описываются как «материнские».

Вторая часть *masiqtā*, которая, как полагают, имитирует крещение души, ее миропомазание и соборование, подготавливающее душу к путешествию в Миры Света, называется, согласно существующим комментариям, «отцовской».

Это повествование начинают читать с того момента, когда уже совершена *qasa*, которую следует выполнять за пределами святилища в молчании, при этом принося в жертву голубя:

Они очищают его (= тело голубя), приносят соль и соединяют с ним, жарят его и передают в *bimanda*¹⁶⁹. Потом они входят в *bimanda*, и каждый (совершающий церемонию) надевает свое облачение, ставит перед собой столик и кладет на него *faḡria*¹⁷⁰, мясо голубя и мирт и наливает *miša*¹⁷¹ в хрустальную чашу. И каждый (из участников)

приносит ладан и ставит перед собой и кладет виноград в свою чашу. И он несет венец и свой жезл в левой руке, а два сосуда — в правой. И он наполняет их (у Иордана?) и ставит сосуд с *halalta* (= водой для полоскания) на берег ручья, а другой ставит перед собой на столик и кладет грецкий орех в отверстие сосуда.

Продолжать это описание нет необходимости, поскольку обряд проходит с незначительными различиями, так, как описано в WW на с. 242–258. В данном случае для объяснения смысла ритуала нас интересуют комментарии. Поскольку «масиктā», выполняемая Адамом, является первой в своем роде, и поскольку людей, как таковых, предположительно еще нет на свете, шестьдесят «фатириа» на ритуальном столике (которые теперь символизируют души усопших) изображаются как «души шестидесяти священников», которые должны будут отбывать свое земное бытие в далеком будущем: «тридцать из мира Отца и тридцать из мира матери». Литургические молитвы приводятся как своего рода вежи или верстовые столбы, а комментарии идут следующим образом:

И когда ты берешь сосуд и произносишь над ним: «Вы — Воды Жизни»¹⁷², ты поднимаешь Семя, которое стремится упасть в Чрево, ибо ты в молитве приказываешь пролить воды на землю».

(В ARR нумерация строк невозможна из-за иллюстраций.)

Комментарии ATŠ на этом этапе¹⁷³:

Таким образом прославляется Первое Семя, и создается сила более возвышенная, чем все силы, которые происходят из нее, ибо это — основа, это — то, что было создано прежде всех других мистерий. А затем идут семь (sic) других: кости, мышцы, сухожилия, вены, кожа и волосы (ATŠ, № 113–114).

Вышеописанная *masiqta*¹⁷⁴ — одна из тех, которые проводятся с участием семи священников и мистической восьмерки. Поэтому далее мы читаем:

... Эти семеро (представляют собой?) *fatiria*, над которыми они — семь священников — читают Писание. А двое других —

это Дух и Душа: восьмой хлеб символизирует дух, а седьмой — душу (ATŠ, pt. IV, № 114).

(Можно было бы ожидать, что Душа идет под номером девять!).

Сюда входят и разъяснения, даваемые священниками-толкователями: часто кажется, что они читали текст с палимпсеста, на котором просвечивал и первый текст, а затем еще один. Общий же смысл толкований состоит в том, что «фатириа», представляющая Тело Адама, символизирует не только души усопших, ожидающих своего светового тела, но также и то Тело, от которого они, как человеческие существа, составляют часть — члены и органы, а также и духи света, которые руководят ими, — духовные силы космоса.

ARR при описании «осеменения» пользуется персидской терминологией:

И когда Семя упадет на кровь Чрева¹⁷⁵, оно очистит кровь и сделает ее одной природы с Самим Собой так, чтобы внутри совсем не осталось тьмы. И когда ты делаешь тройные пассы¹⁷⁶, ты произносишь при этом (*faṭira*) три имени: MUHR, RŠT и RST¹⁷⁷. Это различные эпитеты Явар-Зйвы.

ARR чрезвычайно подробно перечисляет органы и конечности во избежание того, чтобы из-за какой-либо ошибки «световое тело» оказалось поврежденным.

После того, как вода налита в винную чашу, комментарии уподобляют то, что за этим следует, девяти месяцам беременности. Великий Эфир говорит Адаму Касия:

Заметь, что существует девять *Tab tabias*¹⁷⁸, по одному на каждый месяц, в течение которых развивается дитя, этап за этапом, пока наконец на девятый месяц не придет Чистый Эфир и не войдет в него и не склонит его голову. Ибо каждая душа, оставляя тело, нисходит вниз, а затем воодушевляется, взыскует благодати и, воспрянув, возносится ко мне.

Воззри, о мой Отпрыск, мой прекрасный Отпрыск! Ты сошел вниз, обрел свое величие и возвратился ко Мне. И тогда Ты создал миры — по правую и по левую руку от себя¹⁷⁹.

А Эфир (Аяр) все подготавливает (устраивает) на Твоем пути, и Отец Иордан подает живительную влагу следом за Тобой (ARR).

Затем происходит рождение, и ребенок начинает дышать:

И этот фимиа, который ты разбрасываешь на первом этапе пути, — это чистый эфир, который входит во младенца и переносит его из малого чрева в большое. И он жаждет обрести крещение так, чтобы он мог вдыхать Дыхание Жизни и (быть отмеченным) Знаком Иордана.

Вплоть до этого момента излагается первая часть, относящаяся к Матери¹⁸⁰. Мать — это Земля, которая дает плоды и семена и следит за облаками в небе, которые приносят дождь и росу, передавая Ей часть своих таинств. Если же облака не проливают на нее дождь, земля приходит в ярость и вымещает ее на своих (семенах), пожирая их.

Ты видишь: Земля — это Мать, а Миры Света — Отец. И эта (первая) часть — эти шестьдесят «фатирна» — касается Матери. Но раздел «*d-abahatan*»¹⁸¹ касается Отца: именно в этом разделе собрано много песнопений и магических жестов (ARR).

И вот душа освободилась от своей темницы — земли — и возродилась в духовном теле. Очищенная «руха» объединяется со своей «сестрой» — Душой. Получив крещение, знак Иордана и последнее причастие, обе они «как одно целое» воспаряют к небу.

И когда ты читаешь «Похвалу Внешней Жизни»¹⁸², она открывает глаза и взирает на небеса, на которые она уповает. И когда ты читаешь «Тебе, Жизнь»¹⁸³, она пускается в путь и взлетает к небесной тверди. И когда ты читаешь «Причастие и обновление жизни»¹⁸⁴ и «Воззреть ввысь», она облачается в мистерии Отца так, чтобы ни один из демонов чистилища (*maṭaraiia*)¹⁸⁵ не смог преградить ей дорогу (ARR).

И душа «на крыльях эфира» держит путь к весам Абатура, веря, что обряд «масиқтā» обеспечил ей очищение и искупление, ибо она облачена в чудесное одеяние Юзатақ Манды-д-Хийа (*Yuzataq Manda-d-Hiia*)¹⁸⁶.

В продолжение всей процедуры «масиктā» священник выступает в роли души, для которой разыгрывается священнодействие. Это передается на мандейском любопытным выражением: он «облекается», то есть замещает собой душу усопшего. Прежде чем фактически приступить к началу обряда «масиктā», священнослужители крестят друг друга и принимают обычное причастие крещения — хлеб (соленый) и воду. То же самое повторяют, но уже без крещения, в храмовом здании по окончании обряда «масиктā».

Pihta (священный хлеб), который служит для причастия священника, выступающего от лица усопшего, представляет собой часть «фатириа», куда входят, в частности, кусочки ритуальной пищи и частица мяса голубя. Все это священник соединяет с другими ломтями хлеба, добавляя к ним порции из двух приготовленных горок «фатириа», находящихся перед ним. Прежде чем принять причастие, священник обертывает его миртовой гирляндой, потом разворачивает, помазывает маслом («миша»), окунает в винный сосуд и проглатывает целиком. После этого священник выпивает «вино» и воду, которой ополаскивал сосуд.

В продолжение этого очень детально разработанного ритуала священник находится в постоянном напряжении, опасаясь совершить какую-нибудь ошибку. Если это произойдет, то будет нанесен не только ущерб душе, которую он представляет и духовное тело которой будет неизбежно покалечено, но пострадает и он сам. Его ожидает суровое наказание, а грубые просчеты и ошибки могут повлечь за собой лишение самого сана священника. Он несет такую же ответственность за свое дело, как, например, химик, который изготавливает взрывоопасное вещество. Он не только может попортить изготавливаемое, но и сам рискует взлететь на воздух!

Если он совершит ошибку в прочтении одной из них или в обеих (то есть в двух молитвах), то его постигнет слепота глаз и глухота ушей (ATŠ, p. 208).

Самым страшным грехом из всех считается любая ошибка, совершенная в тот момент, когда воду из сосуда, стоящего на столе, наливают в винную чашу. Если священник перепутает сосуды, или про-

льет воду, либо нальет ее в неподходящий момент — значит, весь обряд «масиктā» пропал впустую.

Если это случается, то священники лишаются права отправлять службу. Но они должны продолжить и завершить эту «масиктā». Однако душа, ради которой она проводится, становится как бы ущербной (*ganiba*), а священная вода (в винной чаше) уподобляется женщине, получившей семя не от своего мужа, а в результате прелюбодеяния: она беременеет, и дитя, которое она рождает, становится отверженным. Такой провинившийся священник должен быть окрещен в новых одеждах пятью священниками, и он должен прочесть шестьдесят молитв *Rahmia*, чтобы снять с себя пятно позора. А для (потерпевшей) души он должен отслужить шестьдесят «масиктā» (ATŠ, р. 207, № 35).

Комментарии различаются в деталях, но главная идея неукоснительно выдерживается. Для комментариев характерна чрезмерная усложненность, и часто бывает трудно уследить за смыслом или отделить одну метафору от другой. В тексте ARR наиболее простые комментарии, именно поэтому он здесь и выбран.

Самый торжественный из всех обрядов — масиктā — оказывает глубочайшее впечатление на благочестивых верующих как высший акт веры и поклонения:

И выше всех вознесен Мара-д-Рабута¹⁸⁷, ибо Он — Глава, Знак, Корона и Венец. В Нем — Слово и Прозрение, дивные ароматы и всеслышащее Ухо (ATŠ, р. 232, № 114).

Глава IX

ЯЗЫК НАЗИРУТЫ И ЕГО ОСОБЕННОСТИ

В искусстве Запада, в поэзии и в риторике часто обращаются к персонифицированным абстрактным категориям, таким, как Свобода, Истина, Милосердие: они изображаются спящими, улыбающимися, плачущими, обманутыми или торжествующими. Но им не поклоняются. Гностицизм же намеренно использовал антропоморфизм. Это не было бессознательным выбором. Отнюдь не случайно появилась София у валентиниан, Энная (Идея, Мысль) у маркионитов

и Мана (Разум) у назареев. Все это возникло в результате рационального логического обоснования: создателям гностических систем нужен был новый язык для передачи метафизических концепций, они искали способы донести философские идеи при помощи религиозных терминов, дабы выразить уверенность в том, что материальный мир — это иллюзия, созданная органами чувств.

Этот процесс шел постепенно. Трудно даже сказать, где кончается язык поэзии¹⁸⁸ и начинается язык еврейской эклетики. Вот последняя и трансформировала иудаизм в гностицизм. Мы видим ростки этого процесса в дохристианской Книге Еноха и в Премудростях Соломона. В последней Книге, например, Мудрость — это «дыхание силы Божией», «отблеск вечного света»; «она может все», и, «переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков»¹⁸⁹. Обращаясь к Богу, поэт говорит: «(Ты), сотворивший все словом Твоим и премудростью Твоею устроивший человека... Даруй мне приседящую престолу Твоему премудрость»¹⁹⁰. Такой язык, порвав с иудаизмом и обрубившись с синкретизмом, и породил гностицизм.

Филон, а еще раньше — Аристобул, оба александрийские евреи, уже были на полпути к этому. Хотя они оба сохраняли иудейскую веру и обычаи отцов, они незаметно достигли такой точки, на которой иудаизм мог воспринять несколько синкретических теорий. А отсюда было уже рукой подать до гностической теологии назареев. Филон тогда уже представил идею макрокосма-микрокосма, столь характерную для *Назируты*, таким образом, чтобы она была бы одинаково привлекательной как для евреев, так и для иноверцев: в Книге Еноха уже появляется метафизический Адам. Гностики ранней назарейской школы нашли как бы уже готовые для их целей, фигуры Ветхого завета, такие, как Адам¹⁹¹ («человек»), Енос («человечество») и Ева, или Хава (что по-манейски ассоциируется с понятиями «ветер, дыхание, дух»)¹⁹².

К этим персонифицированным фигурам отнесены и аллегорические повествования. Искусство толкования (экзегеза) практиковалось уже с давних пор: Филон пользовался им, чтобы согласовать стоицизм с древнееврейскими сюжетами, которые он пересказывал

в форме комментария. *Haggadah* — так называли евреи этот хорошо им знакомый метод повествования и пересказывания различных историй, при котором разъяснялся их скрытый (сокровенный) смысл. Этот метод широко практиковался не только у евреев диаспоры. Иисус учил притчами, и некоторые истории о Нем, рассказанные в Евангелиях, уже высокообразованный Ориген считал исторически недостоверными¹⁹³.

Продолжая традиции символизма с целью сокрытия тайной доктрины от непосвященных, гностики изобрели свой собственный кодовый язык, к которому еврейские мистики добавили *Gematria*, где присвоили номер и скрытое значение каждой букве алфавита. И, наконец, пифагорейцы со своей магией цифр снабдили их еще одним способом мистификации. Право же, исследователю, который ищет тайные значения в такого рода литературе, все это часто напоминает пресловутую русскую матрешку, в которой, если ее открыть, оказывается другая, потом третья и, наконец, внутри их всех — крошечная фигурка, которая тоже имеет свой образ!

Всякий назарей сам пользуется этим языком символов, и иногда сам предлагает ключ к нему. Например, в АТŠ (р. 179, № 236) он объясняет, что выражения «Адам и Ева», «Рам и Руд», «Шурбай и Шархабиель»¹⁹⁴, «Эфир и Огонь», «Солнце и Луна» означают для него «душа» и «дух». В другом месте «душа и дух» отождествляются с изначальной космической парой — Отцом и Матерью, а эта пара отражена сама в нескольких «парах и противоположностях», таких, как Солнце и Луна, Сияние (*ziwa*) и Свет (*nhura*), Небо и Земля, Дождь и Земля, или Вода и Земля, Финиковая Пальма и Источник, Золото и Серебро. В этом языке скрытых значений «могила» может означать «лоно», и наоборот. «Переплыть *Yama d-Suf*»¹⁹⁵ означает перейти из материального мира в духовный.

Иногда можно бывает распознать ключевые слова в других гностических системах. Например, из манихейских текстов¹⁹⁶ нам известно, что души умерших поднимаются к луне, которая от этого полнеет, как беременная женщина, пока, начиная с пятнадцатой ночи, очищенные солнцем души не возносятся по «столпу славы» в мир

совершенства. Знакомая схема: период созревания во чреве «Матери», рождение, очищение с помощью «Отца» и восхождение в 'šūn'e до высшего совершенства — по назарейскому выражению, восхождение через Мистического Адама в Мир Света. Короче говоря, мы имеем здесь ссылку на манихейскую «мистерию», должную помочь восхождению отшедшей души.

Риторические фигуры, используемые назареями, уже известны нам по Ветхому и Новому заветам — это те, которые сами приходят на язык земледельцам, находящимся в постоянных заботах о воде для орошения своих полей, садов и виноградников и зависимым и от горных потоков, и от ближайших рек, и от дождей, питающих пастбища их скота. В Библии, как и в назарейской литературе, виноградник становится символом всей общины, а виноградная лоза — символом правоверного¹⁹⁷. Это сравнение еще больше усиливается в мандейской поэзии. Там слово *gufna* — «виноградная лоза» — относят и добавляют к именам ангельских сущностей как почетный титул в таких сочетаниях, как, например, Аяр-Гуфна, Руаз-Гуфна, Шар-Гуфна и других. Явару (GR 321, ult.) присваивается звание «Первой Лозы»:

Явар, Великое Сияние Жизни,
Первая Лоза (*gufna qadmaia*),
Установленная (= посаженная) на Земле
Могущественной Первой Жизнью.

Это и другие сравнения¹⁹⁸ едва ли могли возникнуть в обиходе нынешней мандейской секты, где сбор урожая финиковой пальмы давно уже заменил сбор винограда в более теплых краях. В одном из гимнов прямо упоминается гора Кармел:

Я поднялся на тебя, гора Кармел,
На тебя я поднялся, гора Кармел.
Двенадцать лоз ожидали меня:
Они увидели меня, лозы узрели меня!
Увидев меня, лозы радостно оживились.
Свою листву они распростерли.

В СР, в молитве 212, описывается восхождение души в виноградник:

Там лоза для Шитиля и дерево для Ануша.
Шитиль владеет лозой в том краю, Стране (Верных)¹⁹⁹,
Обильной воздаяниями, обильной дарами,
Обильной Назирутой.
Усики, которые вьются на концах листочков,
Несут молитвы, гимны и возвышенные речения.

Когда я взошел на мое место,
Я попросил о великой милости:
Я попросил большую лестницу,
Чтобы я мог прислонить ее к Лозе,
Чтобы я прислонил ее для опоры
И смог подняться в листву Лозы,
Смог бы укрепиться духом и удержаться за листву,
Смог бы вкушать плоды, отдыхать в тени
И наслаждаться густой листвой.
Смог бы сплести себе венок из их усиков
И надеть себе на голову.

Виноградник как сообщество правоверных встречается в первом из гимнов Крещения:

Во имя жизни,
И во имя Знания Жизни,
И во имя Первой Сущности,
Старейшей, которая была прежде Воды,
Сияния и Славы, — Сущности, которая
Взывала Своим голосом и произносила слова.
По ее Словам возникали и росли виноградные лозы,
И Первая Жизнь утвердилась в своем жилище.

Слушателей призывают вырывать с корнем дурную лозу и заменять ее доброй лозой (GRr 22, ult.). Если лоза вянет и засыхает, ее также следует вырвать с корнем (там же, 48: 15). В «Великой Гинзе» не встречается священный символ для виноградной лозы —

*hamar-kana*²⁰⁰. Как объясняется в другом месте, вино для причастия — это не забродивший виноградный сок, но вода, подкрашенная вымоченным в ней виноградом или изюмом²⁰¹. «Хамар-кана» имеет и другое значение, поскольку «кана» означает «группа», «собрание», а также «корень». Отсюда выражение *kana d-nišmata* («религиозная община», а буквально — «корень душ»). Благодаря двойному смыслу это слово связывают с виноградной лозой, как, например, в Псалме IXXX. 8 сл. лоза выступает как символ народа Израиля²⁰².

Действительно, и у Синоптиков, и в Четвертом евангелии²⁰³ в изобилии содержатся фразы и символы, знакомые и понятные назареем, такие, как «дети света и дети тьмы»²⁰⁴, «живая вода», «вечная жизнь», «хлеб жизни», ссылки на зерно и пшеницу, овец и пастыря, рыбу и рыбака и т. д. Имена «вычеркиваются из скрижалей» (имен божественных сущностей); постоянно упоминаются Судный день и День Страшного суда. Есть «те, кто имеет уши, но не слышит». Души оступаются и нуждаются в поддержке; блуждают, потеряв правильную дорогу; но есть путь, по которому надо идти, не сворачивая. Все эти и подобные им выражения вновь и вновь встречаются в назарейской литературе.

В ритуальных текстах и комментариях в качестве формулы посвящения²⁰⁵ использованы слова: «Ищите и обрящете, говорите и будете услышаны» (и впоследствии: «стучите, и отворят вам», ср. Лука, XI. 9). В мандейских повествованиях часто встречается эквивалент «голоса с неба» (*baṭ-qōl*), а также скорбный плач и ответ на него, особенно в магических текстах. У назареев в ходу некоторые слова, которые можно назвать «притчи в миниатюре». Дети и ученики называются «ростки»; женитьба (под которой подразумевается создание семьи) именуется «насаждением растений» или «основой размножения», поскольку слово *niṣubla* как в мандейском, так и в сирийском языках означает «воспроизведение», «оплодотворение» и «размножение», а в таких текстах, как ATŠ, оно часто означает «невеста».

Нет точного объяснения символического значения мирта, который непременно присутствует во всех мандейских ритуалах²⁰⁶. Возмож-

но, что в ранних формах «мистерий» мирт вовсе не был обязательной принадлежностью, а может быть, дело в том, что ритуальное вдыхание его запаха (до сих пор практикуемое у евреев, см. WW) было очень сходным с ритуальным воскурением магов. В таком случае, возможно, проявляемая скрытность, как и молчание по поводу священного огня, были уместны из-за опасного соседства магов. Но молитвы, связанные с миртом, являются, по-видимому, древними. Мирт используется в еврейских ритуалах, и в моей книге WW, гл. VI, с их описанием, указывается на их сходство с обрядами персов. Так, в MMII, с. 206, мною констатируется следующее:

После *Abahatan'a*²⁰⁷ следует питье *hamra*, и это обрядовое питье свежесжатого фруктового сока с водой на всем протяжении сочетается с использованием мирта и предписанием вдыхания его аромата, что таким образом усиливает символику бессмертия благодаря присутствию вечнозеленых листьев. Это усиливает и символику воскресения, весны, прорастания и дальнейшего роста.

Обилие символических фраз, символических слов, символических актов персонификации, а также ссылок вроде «ушей, которые слышат, и глаз, которые видят» и т. д. в том же духе, делают Назируту, даже в ее самом экстравагантном выражении, религиозной поэзией.

Глава X

КРЕСТИТЕЛИ И СОКРЫТЫЙ АДАМ

Рискуя навлечь на себя шквал суровой критики, я приступаю в этой главе к обсуждению предметов, не относящихся к моей собственной области исследований. Поэтому я просила бы о снисхождении и хотела бы надеяться, что исследователи, более компетентные в этом вопросе, чем я, возможно, найдут в нижеследующей попытке осветить фигуру назарейского Адама хоть какие-то основания для дальнейшего изучения раннееврейского гностицизма.

В главе V были приведены цитаты из диспутов Псевдо-Климентина. Как уже отмечалось выше, датировка этой сомнительной истории, равно как и источников, на которых она основывается, все еще представляет собой весьма спорный вопрос. Тем не менее

можно, по-видимому, согласиться с тем, что эти споры отражают мнения и верования иудеохристиан в промежуток между первым и четвертыми веками н. э.²⁰⁸, и к ним, как к таковым, следует относиться со всей серьезностью. Беллетристический спор между Петром и Симоном Волхвом представляет для нас определенный интерес. Этот факт едва ли можно считать оспоримым. Этот диспут традиционно излагается как ведшийся в духе Сократа, учтиво и в рамках логики со стороны каждого из его участников²⁰⁹.

Несмотря на более поздние наветы и разного рода клевету, которыми изрядно обросло его имя, Симон Волхв, ересиарх и самаритянин, произвел неизгладимое впечатление не только на своих современников, как это засвидетельствовано в Деяниях Апостолов, VIII, но и на своих последователей. Более того, ему удалось создать целую школу, а его ересь намного пережила его. Очень многие поверили тогда в то, что он и есть Мессия. И хотя его чудеса или то, что было за них принято, были заклеены его противниками, объявившими все это магией, тем не менее нет сомнений, что его *tu quoque* (ты тоже) не осталось без внимания, хотя и не сыграло должной роли²¹⁰.

Для исследователя мандейского вероучения — Назируты — значение личности Симона заключается в том, что как Ипполит, так и Евсевий, равно как и автор Н., — все они описывали этого волшебника как крестителя и ученика Иоанна Крестителя. По свидетельству этих обвинителей получается, что то, что писал Климентин о Симоне Волхве, представляет для нас определенную информативную ценность уже хотя бы потому, что дает нам представление о человеке, которого издавна прозвали «первым гностиком». Главное расхождение между спорщиками заключалось вовсе не в том, признавать ли Иисуса Мессией или Сыном Божиим, что пришло бы на ум тому, кто заподозрил бы позднее происхождение оригинала. Ведь Петр называет Иисуса «этот благой царь», «пророк Истины», «истинный пророк», одним из «череды пророков, являвшихся сынами мира и имевшими человеческие знания». Именно здесь заключается различие между пониманием Адама и его Творца Петром и пониманием их же Симоном. Согласно Петру, Бог — Творец, который сначала создал мир и все, что в нем, а уж под самый конец создал

Адама. Петр — однобожец, монотеист, а потому и защищает свою позицию как таковой, тогда как Симон, согласно Петру, — многобожник, политеист, который помещает еще одно Непознанное и Непознанного Бога над еврейским Богом — Творцом, превращая Яхве в Его посредника.

Ну а каково в действительности было учение Симона? Ипполит в шестой книге своего сочинения «Ниспровержение всех ересей» дает на этот счет довольно путаное объяснение, хотя в качестве источника пользуется собственным сочинением Симона под названием «Великое Возвещение», ныне утраченным. Согласно этому сочинению, над нашим миром располагается сонм великих созидательных сил. Те, что «сверху», — мужские по характеру, а те, что «снизу», — женские. Первую пару он именует «Разум» и «Знание» (или «идея», или Энная). Они порождены «Великой Неведомой Силой», лежащей в основе всех вещей. Симон уподобляет их огню, который бывает как бы двоякого рода²¹¹: тайный и явный. Тайный огонь может быть постигнут верующим, но «ускользает от органов чувств». Порождаемый мир возникает из «Нерожденного Огня», то есть от Бога (Второзаконие. IV. 24):

Тот, кто был порожден от основы этого огня, пустил шесть корней... первичные корни из основного закона порождения. И он говорит, что корни сделаны из огня попарно, и эти корни он именует «Разум» и «Знание», «Голос» и «Имя», «Рассуждение» и «Размышление»²¹² (Refutation, etc., A—N Library. Книга VI. Глава IX. С. 201).

«Древо Жизни» Симона имеет еще один, седьмой, корень, который проникает в остальные и покоится там: «великая, неопределяемая сила», сила сущая и обополая. Симон именует ее «Отцом» и «Тем, кто стоял, стоит и будет стоять»²¹³. Эта обополая созидательная сила представляет собой эманацию преэксистентного неопределяемого существа или сущности²¹⁴. «Всевышний», «Единый Корень» представляет собой Sige (Молчание, Тишину), Незримого и Непостижимого. Он существует в изоляции, даже породив Себя в созидательных эманациях «в положении дуальности». Ипполит усматривает в мистическом огне Симона плагиат из Гераклита. Но мы не

должны забывать, что Симона звали Волхвом (= Магом), а потому здесь может быть отражена попытка примирить Пятикнижие Моисеево со священным и очищающим огнем мобедов. Сам метод идентификации можно назвать поистине гностическим, а методы ученого резонерства наверняка позаимствованы у греческих (александрийских?) академиков. Мистицизм под маской философии у Симона составляет основу его, безусловно, искренней интерпретации тех положений, которые он считал истинными.

Согласно традиционному мнению Климентина, непосредственным преемником Иоанна Крестителя стал еще один самаритянин — Досифей, поскольку во время мученической кончины Иоанна Крестителя Симон (Волхв) находился в Египте. Н. II. XXIV вспоминает, что, когда Симон вернулся, Досифей и Симон поссорились. Превосходство Симона было доказано при помощи магии, и Досифей уступил Симону свое привилегированное положение главы секты. В этой легенде может отражаться зерно истины, ибо нам известно из патристических источников, что секты исповедующих крещение симонианского толка в течение какого-то времени определенно существовали. Евсевий в своей «Церковной истории» (IV. XI) перечисляет руководителей филиалов сект симонианского толка. Непосредственный преемник Симона, самаритянин Менандр (Ук. соч. III. XV), Сатурнин в Антиохии и Сердо в Риме — все они входят в этот список. Последний из вышеперечисленных, согласно Евсевию, поселился в Риме во времена «Гигинуса, который занимает девятое место в последовательном ряду апостолов». Современником Сердо и Валентина был Марк, ритуальные мистерии которого в сатирической форме описываются у Ириния²¹⁵. В церемонии, которая, по-видимому, представляет собой ритуал «священного брака» (*hieros gamos*), «чаши перепутали с вином»²¹⁶. Евсевий дает более снисходительное описание:

Некоторые из них (то есть маркосиан) строят помещение для новобрачных и разыгрывают мистирию посвящения с молитвенными возгласами, приговаривая, что то, что они совершают, — это духовный брак, подобный союзу на небесах. Другие ведут их к воде и крестят со следующим призывом: «Во имя Неведомого Отца Все-

Ипполит, описывая появление секты элькаситов в Риме на второй год правления императора Адриана, говорит, что сириец по имени Алкивиад

...принес некую книгу, утверждая, что некий праведный муж, Эльхасаи, получил ее из Серы, города в Парфии, и что он передал ее человеку по имени Собиаи (Σοβιαῖ) (Ук. соч., кн. IX, гл. VIII: A—N Library. Vol. I. P. 345)²²⁰.

Ипполит продолжает свое изложение рассказом о том, что книга была явлена ангелом огромных размеров, сопровождаемым «женской сущностью» той же величины. Те, кто обратился, подчиняясь этой книге (писанию), должны были получить отпущение грехов посредством крещения. Это крещение (Ук. соч., кн. IX, гл. X. A—N Library. Vol. I. P. 348) требовало свидетелей, которых Ипполит именует как «небо, вода, святые духи, ангелы молитвы, масло, соль и земля».

Здесь явные параллели с мандеизмом. Мандеи тоже обращались к свидетелям крещения, каковыми являлись *pihta* (соленый хлеб), *tambuha* и Иордан (то есть проточная вода для питья и погружения в нее), *Habšaba* (персонифицированный первый день недели, то есть воскресенье) и *Zidqa* (причащение)²²¹ (см. CP 21).

Свидетели, упомянутые Ипполитом, использовались элькаситами в тех случаях, когда людям, покусанным бешеной собакой или каким-либо диким животным, приказывалось немедленно броситься в проточную воду и как следует окунуться в нее, причем «прямо в одежде». После подобных несчастных случаев и мандеи немедленно лезли в воду, надев *gasla*, то есть белые одежды, которые, согласно их преданию, они когда-то постоянно носили, как и ессеи. Более того, если мандей после такого несчастного случая и соответствующей процедуры все же умирал, то тогда требовалось совершить обряд «масикта», именуемый в данном случае как *Zihrun Raza Kasia*, который предназначался для очищения души новопреставленного, поскольку она была очень скверно запятнана подобной смертью. Мандеи, как и элькаситы, по утверждениям ересиологов, должны были окунаться в проточную воду сразу же после совокупления, то есть

pollutio noctis — «ночного загрязнения», а также при любом заболевании, дабы избавиться от демонов болезни.

Но вернемся к Ипполиту, который пишет:

А он (= Эльхасан) утверждает, что Христос был рожден человеком таким же образом, каким на свет появляются все прочие люди, и что Он не был Первым, кто на земле был рожден девственницей, но как прежде, так и нередко впоследствии он рождался и будет рождаться. И если такому надлежит быть и существует неизбежность метаморфоз рождения, то Его душа перейдет из одного тела в другое. (Ук. соч., кн. IX, гл. IX. A—N Library. Vol. I. P. 347).

Фраза «рожден(ный) девственницей» может быть, конечно, и интерполяцией (= более поздней вставкой), поскольку рождение от девственницы всегда категорически отрицалось иудео-христианами всех мастей, но все они охотно соглашались с идеей периодического возвращения «истинного пророка» или «пророка Истины». В презрительной манере Ипполит упоминает их «...предписания для тех, кого покусали собаки, для одержимых демонами и всевозможными болезнями»²²².

Но, по словам самого же Ипполита, во втором веке гносис алькаситского толка вел наступательную политику. Да и в четвертом веке его завоевания были продолжены. По словам Епифания, епископа Саламинского на Кипре, писавшего об этой ереси примерно сто пятьдесят лет спустя, это учение нашло своих приверженцев в Заиорданье, на Мертвом море и в Набатее. Среди новообращенных, по его словам, оказались эбиониты, назареи, оссии (по-видимому, все же ессен), насареяне (пишется через сигму в отличие от того, что мы только что истолковали как назареи) и сампсены. Эбиониты (*ebionim*)²²³ были иудео-христианами, которые были причислены к еретикам недавно возвысившейся католицизированной Церковью Павла. Иудео-христиане отличались друг от друга обрядами и верованиями. Некоторые из них продолжали совершать обряд обрезания и соблюдать субботу, другие — нет. Некоторые, следуя примеру Иакова (Младшего), брата Христа²²⁴, были вегетарианцами и не прикасались ни к чему мясному. Кровавые жертвоприношения пос-

ле разрушения Иерусалимского храма прекратились: к ним с недобрием относились ессеи и другие до них. Крещенные евреи полагали, что таинство крещения заменило этот обряд. Что же касается эбионитов, то большая их часть осела в Зайорданье.

Говоря о секте сект, именуемой Ипполитом как *Nazarenes* или как *Nazōraeans*²²⁵ (написание этого названия варьирует), он не причисляет их к иудео-христианам, но не дает ясной картины, в чем же состоит их отличие от, скажем, эбионитов, хотя и повествует о последних (Наег. XXIX. 6). Но при всем том он утверждает, что первые христиане «не называли себя назареями, ибо назарейская ересь существовала еще до Христа, и они не знали Христа».

Епифаний не довольствовался свидетельствами, полученными из вторых рук: он взял на себя труд разузнать у новообращенных (сам он был перешедшим из иудаизма) точку зрения элькаситов. По его мнению, их Христос был δύναμις (= Силой):

Некоторые из них говорят также, что Христос — это Адам, сотворенный первым (сущий)... другие же полагают, что он был создан прежде всего, поставлен выше ангелов, господином над всеми, и был наречен Христос.

(Он) облачился в тело Адама, явился в образе человека, был распят, воскрес и вознесся на небеса²²⁶.

Другие говорят... но в него вошел Дух, который и есть Христос, и принял на себя (человеческую) природу, которая есть Иисус.

Христос был создан на небесах, так же как и Святой Дух. Христос сначала воплотился в Адама и время от времени выходит из Адама, и тогда происходит *parousia* (= пришествие) через инкарнацию (= перевоплощение).

Возможно, что такие элькаситы были на самом деле эбионитами, для которых теория докетов объясняла тайну позорной смерти Иисуса.

Другие элькаситы не были христианами. Сампсены (Σαμψ-αῖοι²²⁷) были монотеистами, а не христианами, либо иудеями, или греками. Поэтому Адам не был христианским Мессией. Они объявляли канонические книги христиан фальшивкой и пренебрегали Ветхим заветом.

Эти сампсены признавали крещение: они почитали воду и говорили, что жизнь зародилась в воде. У них также была священная книга, которая, как узнал Епифаний, называлась «Ексаи» (Yexai) по имени «брата Эльксаи» (sic!). Так или иначе, он умудрился увидеть эту книгу, или одну ее страницу, или что-то в этом роде и даже переписать из нее следующую фразу:

'N' MSHD 'LJKWN BJWM DJN' RB'

«Я буду вашим свидетелем в Великий Судный день»

Эти слова для мандея звучали бы как цитата из Гинзы (которая иначе называется как Книга Адама). Вот в ней-то действительно содержится множество ссылок на «Великий Судный день», «День Страшного суда» или «Час Освобождения». В одном из таких отрывков Великая Жизнь обращается к Адаму со следующими словами:

Тогда возговорила Великая Первая Жизнь к Адаму, Главе Рода (человеческого): «О Адам, безмятежно покойся в своей славе. Пусть блаженное спокойствие осенит тебя. Хибиль-Зйва здесь. И здесь твои братья Утры, и Иордан — все они здесь.

Здесь ты будешь обитать, Адам! Твоя супруга Хава идет сюда. Весь твой род возвысится вслед за тобой. Здесь Жилище, приготовленное для тебя, Адам. И здесь твоя супруга Хава, перед лицом Великой Жизни, до одного дня, Судного дня, до Часа из часов — Часа Освобождения, до Великого дня воскресения из мертвых. И тогда, Адам, ты восстанешь, и весь твой род, и займешь принадлежащий тебе мир. Усмири свою тревогу, и пусть твое сердце успокоится» (GRI. 18 f.).

Как и мандеи, эбиониты и сампсены предпочитали ранние браки и не одобряли целибат (обет безбрачия). Епифаний говорит о сампсенах²²⁸, как и об оссенах (= ессеях?), что они отошли от иудаизма и впали в элькаситскую ересь.

Выше уже говорилось о том, в каких именно деталях секты элькаситов и мандейские назарен сходны друг с другом. Существуют и более глубокие основания полагать наличие у них общих обстоятельств возникновения и прийти к выводу, что у элькаситов была

когда-то тесная связь с нашими назареями. Главный предмет культа у тех и у других один и тот же — это Небесный Человек, Адам. В «лжепророке» из тайных свитков элькасаитов можно узнать назарейского Адама Касия. Это ведь не «какой-то человек», но Человек, Антропос, Сын Человеческий, он же Эль Касия²²⁹. В своем низшем аспекте он — творец «миров иллюзии, семь миров справа от него и семь слева». В своем высшем и божественном аспекте он — властитель человечества, коронованный и помазанный, первосвященник и царь, образ божественной власти. И сверх того, он — ритуальный символ единения и воскресения: через мистическое воссоединение космического тела отошедшая душа обретает свое духовное тело. Могут возразить, однако, что существуют определенные трудности для подобного отождествления.

В таком случае, чтобы избежать путаницы, мы будем обозначать мандейских назареев как «назареев (М)». Если изначальные таинства и культ назареев (М) проследить до тех же времен, что и таковые секты элькасаитов, то как же получилось, что «эль-» исчез? Следующий вопрос, на который придется ответить, это почему вера элькасаитов в то, что Сокрытый Адам вновь появляется время от времени в качестве пророка или в качестве коронованного или помазанного царя, забыта назареями (М)? Вообще, были ли изначально назареи (М) евреями, самаритянами или кем-то еще, и кем именно? Были ли они выходцами из Иудеи, Самарии или из Галилеи, или же этот культ возник среди парфянских евреев на великом торговом пути? И в какой именно исторический момент «триста шестьдесят *tarmidia* (= учеников), которые вышли из города Иерусалима» и память о которых празднуется в большой молитве *Tab tabia*, покинули этот город? Наконец, почему назареи (М) так люто ненавидят евреев? А если они вышли из евреев, то почему они перестали делать обрезание, и когда это случилось?

Все это наводит на тяжелые раздумья, и более или менее удовлетворительные ответы на такие вопросы следует найти прежде, чем доказывать идентичность Адама Касия с Элькасаи.

Исторический фон, и без того достаточно мутный, может помочь мало. Парфянская империя в зените своей славы находилась на по-

рядочном расстоянии от Палестины. Правда, еврейские колонии не могли не появиться во всех крупных городах вдоль торговых путей в более или менее длительные и благоприятные времена для развития ближневосточной торговли в тогдашнем цивилизованном мире. Многие из этих колоний возникли довольно рано. Так, при Навуходоносоре евреи в Вавилонии уже вовсю занимались финансовыми и банковскими операциями. В конце «Вавилонского Пленения» лишь немногие из вавилонских евреев пожелали вернуться в Палестину, а в условиях веротерпимости, господствовавших при Ахеменидах и Аршакидах, евреи просто процветали.

На всем протяжении от Индии до Средиземноморья и от далекого Китая до Персидского залива еврейские купцы путешествовали с караванами, оседали в торговых центрах и вступали в смешанные браки. По большей части они являлись проводниками идеи монотеизма (единобожия) либо, по крайней мере, сохраняли верность своему племенному богу Яхве. Процветавшие колонии давали у себя приют еврейским академиям и синагогам, где собирались знатоки и просто любопытствующие, и разворачивались довольно жаркие дискуссии, чем и удовлетворялась потребность в том стремлении к познанию, которая всегда была характерна для евреев. Александрия в Египте стала поистине центром учености, и в ней осело огромное количество евреев. Именно там создавались прекрасные условия для соприкосновения и взаимодействия греческой мысли и восточных верований. Герметические трактаты, претендовавшие на египетское происхождение, были написаны, по-видимому, именно там, и только из этого центра мог устремиться такой широкий поток либерального и интеллектуального мистицизма, который смог буквально затопить тогдашний средиземноморский культурный мир. Хотя иудаизм и держался особняком, но тоже извлекал для себя определенную пользу из такой ситуации. Филон Александрийский вовсе не был исключением уже хотя бы потому, что у него были предшественники, например, философ Аристобул. Наступила эпоха синкретизма, и, путешествуя от одного культурного центра к другому, евреи просто не могли не внести свою лепту в дело укрепления терпимости по отношению к чужим верованиям.

Доктор Р. Гиршман (Dr. R. Ghirshman) пишет²³⁰:

«Во времена парфянского владычества имела место огромная экспансия иудеев в Вавилонию. В двадцатом году до н. э. на берегах Евфрата появилось даже небольшое вассальное еврейское государство, которое просуществовало почти двадцать лет. Эта территория превратилась в сосредоточие еврейской общественной морали и мысли благодаря обилию процветающих школ. То же происходило в городе Вавилоне и в ряде греческих городов. Все это способствовало тому, что евреям удалось оказать определенное влияние на иранскую религию. Во времена великого еврейского восстания во втором веке н. э., которое буквально взорвало всю восточную часть Римской империи, еврейские повстанцы получали помощь от парфян, что явилось поводом для появления хорошо известного изречения: «Если увидишь парфянского боевого коня, привязанного к палестинскому надгробному камню, значит, час Мессии близок».

Если влияние парфян и греков²³¹ на иудаизм породило определенное слияние идей, то наблюдалось и иное: иудаизм привнес многое в другие верования, равно как и заимствовал кое-что из них. Палестина была со всех сторон открыта для чужеземного влияния, но сохранила свою индивидуальность. Иудея меньше всех подвергалась посторонним влияниям, оставаясь еврейской. Но если даже она не могла полностью отторгнуться от внешнего мира, то что же говорить о Самарии или Галилее?

Как неоднократно и недовольно отмечал Иосиф Флавий, ради собственной выгоды самаритяне всегда были готовы породниться с мидийцами и парфянами, находившимися вблизи их границ, если иудеи испытывали недостаток в средствах (Древности. X. IX. 7). Самаритяне всегда становились на сторону недругов евреев, и, хотя Пятикнижие Моисеево они почитали за свое собственное, они в любом случае сохраняли независимость в вопросах вероисповедания. При постоянном дружественном взаимодействии с тем, что исходило из Мидии и Парфии, с одной стороны, и с тем, что исходило от греческих поселенцев, с другой, греко-иранские религиозные идеи, и в первую очередь идеи разного рода магов и волшебников, просто не

могли не оставить след в душах самаритян или, по крайней мере, многих из них. Следовательно, Самария представляла собой своеобразный парник для взращивания идей раннего гностицизма, и не случаен тот факт, что Симона прозвали «Волхвом». Более того, и Симон, и Досифей, и последователь Симона Менандр — все они были самаритяне и крестители.

Какая религия исповедовалась в Мидии и в Парфии в эпоху могущества Парфянского государства? Доктор Гиршман в ук. соч. на с. 268 пишет следующее:

«Парфяне были привержены зороастризму ничуть не больше, чем подданные Ахеменидов, и нет твердой уверенности в том, что у них вообще существовала какая бы то ни было государственная религия. Возможно, имел место культ огня».

Если мы, в порядке рабочей гипотезы, допустим, что некая форма гностицизма, окрашенная в цвета Пятикнижия Моисеева, могла появиться в Самарии или в Парфии в первом веке, если не раньше, то подобная секта могла равным образом найти своих приверженцев и в Галилее, отделенной от Иудеи Самарией. Именно в Галилее и следует, по всей вероятности, искать прародину наших назареев (М), а Елифаний, скорее всего, был прав, утверждая, что назареяне (*Nasaraeans*) были там еще в дохристианские времена, имея в виду группы евреев-отступников, учение которых не было известно тем, кто мог бы открыто осудить их за религиозную неверность, и которые, по-видимому, совершали «мистерии», к которым никто из посторонних просто не допускался. Там могла существовать некая форма «элькасаитизма», то есть мистицизма, который разворачивался вокруг фигуры Божественного Человека.

Был ли Иоанн Креститель как-то связан с ними? Он не оставил после себя никаких писаний, но тем не менее имеются все основания предполагать наличие серьезных расхождений между учениками Иоанна Крестителя и учениками Христа. Можно сказать с уверенностью, что Симон Волхв никогда не был назареем (М), несмотря на то, что Божественный Человек был центральной фигурой в его системе, а сам он претендовал на роль Мессии (= Спасителя).

Будь иначе, мы, вероятно, обнаружили бы его имя, как и имя Иоанна Крестителя, в назарейской поминальной молитве²³².

Как уже отмечалось нами выше, Иоанн Креститель никогда не брал на себя роль глашатая назарейской доктрины, хотя именно это утверждается в тайных свитках данной секты. Отсюда можно предположить, что личность Иоанна Крестителя могла быть «притянута» несколько позже, если к тому же иметь в виду, что имя «Яхья» имеет арабский облик, а вовсе не арамейский.

Фигура Адама имеет древнее хананейское происхождение и была связана с хананейским богом еще в очень ранние времена²³³. Адам выступал в качестве сына Эля, так что вполне естественно обнаруживать эту фигуру в гностицизме Эль-Касаи²³⁴.

Уже самого наличия связи между школами назареев и самаритян вполне достаточно, чтобы понять из общую ненависть к евреям и, как следствие, искоренение слов, которые напоминали бы им об их иудейском прошлом, например, слов Эль, Шаддай, мшхха и, наконец, Адонай²³⁵. Все это лишний раз свидетельствует о том, что ненависть и противостояние были у них вполне взаимными. Ненависть мандеев к христианам, менее ярко выраженная, чем к иудеям, в основном проявляется в тех случаях, когда затрагивается роль Иисуса как Спасителя (= Мессии). Для истинного назарея Адам никогда не мог быть не кем иным, кроме как чисто духовной фигуры, идеального человеческого существа или сущности, персонифицированной в Адакасе, раннем земном защитнике Адама. Адам для назарея — его душа, учитель, «Сияние, которое вышло из Тайного Места», небесный первосвященник и Царь, по отношению к которому любой земной священнослужитель — не что иное, как коронованный (венчанный) символ. Отсюда идея, господствовавшая в иудео-христианских, а отчасти и в эллинистических кругах, о воплощении Адама-Христа если и существовала когда-то в назарейском (М) гносисе, то рано исчезла, точно так же как она исчезла и из христианства. По учению апостола Павла, Иисус был «Последний Адам»²³⁶. Среди иудео-христиан и симониан в Риме эта идея какое-то время держалась, но по прошествии этого времени еретики-гностики исчезли сами.

Принципы, которыми, согласно Елифанию, руководствовались некоторые приверженцы гносиса элькаситов, такие, как обрезание, пищевые запреты и празднование субботы, не появлялись в Назируте (М), которая и не была иудейской с самого начала. В нееврейских христианских кругах эти обычаи исчезли довольно быстро, но в иудео-христианских общинах²³⁷ они просуществовали какое-то время. Обрезание несовместимо с назарейским вероучением, поскольку калечить человеческое тело — значит надругаться над тем, что было создано по образу и подобию Божию, и человек, имеющий какой-то дефект половых органов, считается непригодным для священнической службы.

Мы перескочили через несколько столетий, чтобы найти Начального (Первоначального) Человека в том виде, в каком он представлялся Волхам (= Магам). Среди сект волхвов, описанных ученым Шахрастāнӣ в книге *Kitābu-l Milal wal Nihal*, была одна, которую он называет Кайумартийа, — секта почитателей Кайумарта (то есть авестийского Гайомарда или Гайомарта — «Человека Жизни»). О них он повествует так:

«Кайумартены говорят, что Кайумарт — это Адам, а по хронологии индийцев и персов — Кайумарт».

И под тем же заголовком *Majūs* (= Маги) Шахрастāнӣ упоминает о влиянии израелитов, которые, по его словам, распространились по всей Сирии и к западу за ее пределами, добавив, что в персидских регионах (*bilād 'al-ʿaḡam*) они распространились незначительно. И он продолжает:

«Во времена Авраама, Друга Господа, парфяне разделялись на два класса: одни из них — *ṣābiāne* (*Ṣābiāns, Ṣābiya*), а другие — ханефиты (*Hanefites*). И *ṣābiāne* сказали: «Чтобы лучше понять Бога Всеvyšнего, узнать Его и то, как оказать Ему повиновение, выполнять Его законы и приказания, необходим Посредник. Но этот Посредник должен быть духовным существом, а не телесным по природе. Это потому, что духовным существам свойственны чистота и целомудрие, и потому, что они близки к Царю Царей. А телесность плоти подобна нам самим: ест то, что мы едим, и пьет то, что мы пьем, и похожа на нас по веществу и по форме».

«Духовный Посредник» и «Телесность Плоти» соответствуют Адакас-Зйве и Адаму Пагриа. Ссылка Шахрастāнī на засилье иудейского влияния показывает его обеспокоенность тем, как еврейская и иранская культура и религия взаимодействуют друг с другом — да еще когда та и другая насыщены также греческой философией. Элемент, который появляется в поразительно консервативной форме, — это элемент Изначального Человека, который еще в хананейские времена воспринимался как Царь, Священник и Сын Божий.

Каждый мандейский священник при посвящении в духовный сан проходит помазание и коронацию, после чего получает знаки царского достоинства, поскольку теперь он представляет на земле Небесного Человека. И каждый, получающий крещение в предвкушении своего единения (*laufa*) со своим возвращенным телом для избранных, поступает, так сказать, в Тело Адама благодаря отмеченности водой и «увенчания» миртовым венком — церемониями, которые повторяются в его смертный час, с той разницей, что вода здесь заменяется маслом. Ведь как истинный верующий, умирающий должен быть в ритуальной чистоте, ибо он воссоединяется с духовным человечеством, именуемым Тайным Адамом.

Во всем этом присутствует некое единство, которое можно понять только в том случае, если изучить мандейские таинства как символ продвижения к будущей жизни и истолковывать их с точки зрения тайного учения.

Как произошел разрыв между экзотерическими (= явными) и эзотерическими (= тайными) учениями? Ответ на этот вопрос заключается не просто в том, что «мистерии» всегда защищены секретностью в гностических сектах и иных тайноведческих религиях. Вышеупомянутый разрыв — это своего рода раскол, причины которого требуют объяснения.

Боюсь, однако, что это объяснение можно построить исключительно на умозрительных рассуждениях. Как нам известно, Харан Гавайта, которую нельзя просто отбросить как легенду, повествует о том, как назареяне бежали, опасаясь гонений со стороны иудеев, в Мидию и Харрāн, а позднее — под защиту правителей Парфии, в

Нижнюю Вавилонию. И что же эти переселенцы встретили по прибытии?

Ритуальные водные погружения были приняты в Вавилонии с незапамятных времен, а в эпоху иранского господства по берегам Тигра и Евфрата строились храмы в честь богини воды Анахиты²³⁸, которую под ее семитским именем Нанан или Наная призывают в сохранившихся мандейских книгах заклинаний²³⁹. Встретили ли назареи, прибывшие из Харрāна и Мидии, на берегах Южной Месопотамии и в Хўзистāне секту приверженцев водного крещения, сходную с их собственной настолько, что они объединились с ними и в конце концов возглавили ее?²⁴⁰ Догадкам и предположениям не место в серьезном научном исследовании, но как объяснить тот любопытный факт, что часть книг, доступных мирянам, по содержанию расходится с тайной доктриной? Как понимать то обстоятельство, что простые мандейские прихожане ставятся ниже касты наследственных священников и что даже среди священнослужителей лишь немногие избранные допускаются в тайные разделы Назируты, в таинства Сокрытого Адама?

Еще раз кратко обобщим это тайное учение:

Сокрытый или Тайный Адам — это эманация Великой Жизни, которая явилась в форме Человека, а потом и материального человека, который впоследствии появился на земле. В своем высшем аспекте — Адакас-Эйвы, мистического Адама Света — он воссоздается при каждой *masiqtā*, ибо он олицетворяет возвышенное человечество — то состояние, в которое переходят души усопших, которые уже не «заключены в тело», после того как они в результате своего воссоздания получают новое духовное тело. В этом состоянии и только благодаря ему они возносятся в «Мир Света» и в конце концов вместе с ним устремляются к окончательному (воссо-)единению с Абсолютом, который выше всякого человеческого воображения.

Хотя в виде «душ» он существует в каждом человеке, он, как было показано в некоторых отрывках из тайных свитков, должен быть признан как царь и священнослужитель. Когда совершающий таинство священник отламывает кусочки от хлебов, лежащих

перед ним, которые представляют человеческие души, и добавляет их в *pihta*, то считается, что он изображает новопреставленных, а его действия символизируют *Laufa*, то есть единение в мире этом и в следующем. Когда он увенчивает *pihta* миртовым венком и помазывает его маслом (*miša*), это означает, что Сокрытый Адам — это Мессия в древнем (консервативном) смысле слова, то есть коронованный и помазанный царь. Он — Совершенное Человечество, Правитель и Победитель.

ЭПИЛОГ

Ритуальные предписания, касающиеся чистоты и нечистоты, описанные в ОТ (= Ветхом Завете), и те, которые появились в более позднем еврейском *Šulḥan ʿArukh*, желательно сравнить с похожими и столь же суровыми правилами, определяющими ритуальную чистоту в мандейской книге *Mhita uasuta*, а также с обрядами и обычаями парсов, приведенными в книге Моди²⁴¹. Назарейские правила ближе к последним, хотя методы очищения от ритуальных нарушений и загрязнений существенно отличаются. Мандейский священник, равно как и парсийский, не должен прикасаться ни к чему мертвому, а если такое загрязнение случится, оно должно быть очищено при помощи крещения и обрядов *masiqṭā*. Непосредственный контакт с нечистым предметом или человеком препятствует мандейскому священнику участвовать в церковных ритуалах. Опасение прикоснуться к мертвому телу — причина запрета священнику открывать свою дверь перед умирающим. В этом содержится одна из причин, по которым при всех обрядах должен присутствовать официальный посредник. Он служит как бы мостиком между паствой и священнослужителями, прикрывая последних от опасности загрязнения. В качестве примера можно указать на *ašganda*, роль которого во многом напоминает роль дьякона в христианской церкви.

При обряде крещения «ашганда» не принимает участия в самом ритуале, разве что в начале и в конце, когда он обменивается ритуальными рукопожатиями со священником, каковые являются выражением своеобразной клятвы, завета или соглашения. Эта церемо-

ния имеет место при любом обряде, и каждый раз «ашганда» заново проходит обряд предварительного очищения и посвящения. Слова посвящения, начинающиеся с «иддите — и обряцете, говорите — и будете услышаны», адресованы ему. При церемонии «масиктā» «ашганда» имеет право войти внутрь культового сооружения, в котором он принимает «внешний сосуд», если это предписано ритуалом. «Ашганда» должен происходить из семьи священнослужителей, сами же священники, как правило, сначала проходят служение как «ашганды», и только после этого их «коронуют», то есть превращают в полноценных священников.

Несмотря на все эти старания сохранить ритуальную чистоту, несмотря на законы, неукоснительно соблюдаемые веками, сама верность принципу ритуальной чистоты ставит сословие священнослужителей в очень тяжелое положение, прямо-таки обрекает его на исчезновение. Так, во время вспышки холеры или чумы в начале девятнадцатого века в Месопотамии и в Иране умерло огромное количество мандеев. Постоянно используя инфицированную воду и входя в нее вместе с больными и умирающими, буквально все сословие священнослужителей перезаразилось и вымерло. Ни один священник не избежал этой злой участи! Некому стало крестить, проводить обряды бракосочетания или совершать отходные и поминальные службы. Колофоны манускриптов, переписанных в тот период, сообщают, что в отчаянии, в слезах и в дурных предчувствиях собралась немногочисленная группа выходцев из семей священнослужителей, преимущественно те, кто прежде прислуживал в качестве «ашганд», а потому знал большинство молитв наизусть. Посоветовавшись между собой, они решили посвятить одного из них в священники, исполнив соответствующие обряды настолько тщательно и хорошо, насколько хватало их знаний и опыта. Занявшись внимательным изучением ритуальных свитков, они поставили задачу возрождения духовного сословия. Что же касается первого нового священника, то у него не было ни подходящих квалифицированных наставников, ни, собственно говоря, должного посвящения в сан.

Новая иерархия создавалась очень мучительно. Секте же был нанесен такой удар, от которого она так и не оправилась, а современ-

ное образование и натиск вестернизированного и механизированного мира стремительно довершает процесс распада секты. Мне самой, в бытность мою в этих местах, довелось наблюдать приближение конца. При наличии одного-двух священников, посвященных как положено, ныне на праздниках крещения можно встретить либо зеленую молодежь, либо дряхлых стариков, которые продолжают ратовать за свою веру. Дети сословия *ganzibria* и священников осваивают светские профессии и не помышляют о духовном служении. Подобно мандейским мирянам, которые когда-то очень давно нарушили старейший религиозный запрет, они стригут волосы и носят короткие платья, как и их соседи.

При рождении, браке и смерти горстка священников еще занимается своим делом, но почти все они уже пожилые люди, которым едва ли найдется замена, когда их не станет. Тем не менее, традиция настолько сильна, что весьма вероятно, что крещение в проточной воде и некоторые другие обряды и обычаи выживут в той или иной форме даже после того, как эта религия, как таковая, сойдет на нет. В силе традиции мне довелось убедиться несколько лет назад, когда я решила снова посетить Ирак.

Во время поездки я заболела и слегла в госпиталь Американской миссии в 'Амаре. Тут мне стало известно, что из какой-то деревушки с болот привезен на лечение мандейский подросток. Он был в безнадежном состоянии: хронический и запущенный бильгарциоз довел его уже до предсмертного состояния. Врач обследовал его и сообщил отцу, что мальчик, его единственный сын, настолько тяжело болен, что надежд на выздоровление мало, но тем не менее госпиталь его все же примет, а медики постараются сделать все, что в их силах. Отец мальчика понял так, что баланс на весах абатура склонился в сторону смерти, и выразил желание взять мальчишку обратно, но медицинскому персоналу все же удалось отговорить его от этой затеи.

На следующее же утро, за завтраком, мне сообщили, что на рассвете отец таки вернулся в госпиталь, и не один, а со священником и человеком, который должен был выступить в роли «ашганда». Невзирая на протесты дежурной сестры, больного переодели в его «ра-

ста» и вынесли вниз, в сад, который находится там в нескольких ярдах от реки Тигр. Здесь они вылили подряд три бадьи воды на мальчика, который тут же и скончался от шока.

Мне пришло в голову проследить эту ситуацию, когда отец и его друзья попросили, чтобы им разрешили «устроить кое-что» за дверями, через которые должен был состояться вынос тела умершего в то же утро для погребения. Это «кое-что» оказалось *mandelta* — дорожка из трех связок тростника, по которой должны были ступать четыре человека, несущих носилки с покойным, и которая обязательно должна была оставаться на месте в течение трех дней. В конечном счете разрешение на это было дано, но просителей предупредили, что госпиталь не может нести никакой ответственности, если недружелюбно настроенные лица или просто посетители повредят или передвинут дорожку. Тогда мандеи заявили, что сами будут охранять ее день и ночь.

Перед полуднем прибыли четверо носильщиков, одетых в положенные по обычаю белые одеяния. Тело было пронесено по дорожке из тростниковых вязанок, которую священник опечатал своей железной печатью в виде кольца (см. ММ II, с. 181–184). После этого некий старик, сидя и лежа возле этих тростниковых снопов, охранял их, пока не прошел третий день после кончины подростка. Только тогда это все убрали.

Семья покойного была удовлетворена. Отходной ритуал и «Напутствие» благодаря присутствию священника в этом городке и заботам отца были совершены вовремя, а потому не потребовалось совершать ритуал под названием *Ahaba d-Mania*²⁴² во спасение души мальчика в тот год в Панжа (*Panja*), в *Parwapaia*, то есть в «пять дней Света», во время которых поминаются все усопшие. А имя мальчика должно было произноситься в поминальных молитвах наряду с именами тех, кто скончался в течение предшествующего года. Поминальная молитва, как всегда, оканчивается мольбой о прощении:

Прости ему и им грехи, прегрешения, неразумие,
проступки и ошибки.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В академическом издании под названием «Die Ssabier und das Ssabismus» («Сабии и сабейство»), опубликованном в 1856 году, русский филолог доктор Д. Хвольсон (Dr. D. Chwolsohn) собрал материал, добытый из арабских, персидских и еврейских источников раннеисламской эпохи. Материал касался, естественно, с̣абиев (*Ṣābians*). Цитируя историю, рассказанную христианским автором по имени *Abū-Yūsuf Absaa' al-Qāfī'i*, он пришел к выводу, что язычники, продолжавшие поклоняться богам классической древности, приняли это имя для того, чтобы прикрыться им и получить защиту, обещанную Кораном евреям, христианам и с̣абиям как входящим в «Семью Писания», поскольку халиф Мамун объявил им, что если они не согласятся исповедовать одну из дозволенных религий, то должны будут либо принять ислам, либо умереть.

Ошибочное отождествление этих самоназванных языческих «с̣абиев» с подлинными с̣абиями, которые, по словам Хвольсона, были «отсталые, невежественные мандеи из болот Ирака», составляет основной предмет его ученой книги. Но как можно было спутать этих нищих, невежественных мандеев с образованными и прославленными харрāнскими псевдос̣абиями, которые столько сделали, чтобы довести западную философию, медицину и астрономию до мусульман Багдада в течение девятого, десятого и начала одиннадцатого веков? Во всяком случае, они не стали мусульманами и продолжали называться с̣абиями.

Согласно сообщениям о них, написанных Шахрастāнī в *Kitāb-al-Millal*, а также аль-Киндī (*Al-Kindī*) и других авторов, ҳаррāнские җāбии дали удовлетворительные ответы на все пристрастные вопросы относительно сути их религии, хотя ответы основывались скорее на философии неоплатников, нежели на теологии. Их ссылки на библейские фигуры, такие, как Ной, Сиф и Ануш, были, как предполагает Хвольсон, умиротворяющей подачкой, брошенной мусульманским слушателям, а их утверждения, что их религия — это религия Агафодемона и Гермеса, доказывали как их языческую сущность, так и их ученость.

То, что такие блестящие ученые, как җāбий *Thābit-ibn-Qurrah* и его школа, авторы многих переводов с греческого на арабский, были знакомы с литературой стоиков, герметиков и платоников, — вполне вероятно²⁴³, но возможно и то, что они были не псевдоҗāбиями, а настоящими членами их секты, то есть назареями, практиковавшими крещение и сохранявшими верность религии, в лоне которой они были рождены. В этом случае они, вероятно, принадлежали к духовному сословию, из среды которого до сих пор появляется интеллигенция.

Такие люди, возможно, не профессиональные священники, а просто грамотные (*yaluḥia*), могли быть весьма начитанными в духовной литературе, а возможно, и помогали своим отцам переписывать манускрипты. Герметические писания содержат множество таких, которые близко соответствуют религиозным концепциям, знакомым им по назарейскому гносису, так что они легко могли отождествить Гермеса из «Поймандра» со своими собственными *Manda-d-Hiia* или *Mara-d-Rabuṭa*. Такие отрывки, как в «Поймандре», где говорится о двуполом Нусе (νους), «сущем как жизнь и свет» («*éxistant comme vie et lumière*») в переводе Фестюжьера и Нока (Festugière et Nock)²⁴⁴, легко могли быть приняты ими за мистические Финиковую Пальму и Источник или же двуполого Адама, который, согласно тайному учению, объединял в себе и то, и другое.

Едва ли следует удивляться тому, что ҳаррāнские җāбии называли такие имена, как Гермес или Агафодемон²⁴⁵, на допросе у мусуль-

ман, а не священные имена, которые никогда нельзя произносить в присутствии неверных.

Некоторые харрāнские сāбии представляются настоящими язычниками, а сам термин «сāбий», как указывает Хвольсон, позднее применялся без разбора ко всем немусульманам, неевреям и нехристианам в неточной манере, характерной для тех, кто презирал такие религии и не считал их заслуживающими серьезного рассмотрения. В *Fihrist'e* (см. Хвольсон, ук. соч., с. 18) говорится, что в Харрāне имели место смешанные браки между истинными и неистинными сāбиями, что указывает на то, что и те, и другие в определенном количестве проживали в этом городе.

Теперь рассмотрим имена некоторых харрāнских сāбиев, прославившихся при Аббасидах в качестве ученых, врачей и т. д. Среди них мы находим такие имена, как *Abū-'l-Faṭḥ-al-Mandāī* (то есть по прозвищу «Мандейский») или, например, *Ibrāhīm-ibn-Zahrūn-ibn-Ḥabbūn-al-Ḥarrānī*, сын которого тоже *Zahrūn*, а также *Hilāl-ibn-Ibrāhīm-ibn-Zahrūn-abū-'l-Husain-al-Ṣābi-al-Ḥarrānī*. «Захрūн» — имя, до сих пор очень популярное у мандеев. Лично я знаю многих, кто носит такое имя, и оно всегда «в резерве» у них. Другие предпочитаемые ими имена — это Шитиль (Сет), Ануш (Енос) и Хирмис или Хирмиз (Гермес или Ормазд?²⁴⁶), хотя последнее имя — «мирское», а не «крещенное» — *malwaša*.

Вряд ли следует удивляться, что имя «Хирмиз» (которое у ассирийцев употребляется в форме «Хормуз» и «Хормузд»²⁴⁷) из-за своей связи с магией изгоняется из числа религиозных имен. Оно никогда не появляется в колофонах. Мандеи селились по берегам рек Тигр, Евфрат и Карун с центральным управлением в Тйбе. Их соседи до прибытия мусульман были волхвами (= магами), и хотя мы находим в колофонах персидские имена, такие, как «Шахпūr», но такое имя, как «Хирмиз», не могло быть использовано для крещения по чисто религиозным соображениям²⁴⁸.

Возможно, по аналогичной причине ни одной молитвы или гимна в мандейской литургии не посвящено Огню, хотя огонь занимает важное место в каждом мандейском ритуале, включая обряд креще-

ния. Его чистота тщательно оберегается, древесное топливо трижды погружается в воду, в него сыплют ладан для воскурения и пекут на нем священный хлеб. Более того, в АТŠ сказано, что «Без огня никакого крещение не вознесется к “Дому Жизни”». Но превозносить огонь было бы неблагоприятно: храмы огня и маги-жрецы были слишком близко²⁴⁹.

МАНДЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ

А. Цитированные неопубликованные манускрипты

Alma Rišaia Rba, Bodleian Library MS. DC 41 (an illustrated, secret initiation text).

Alma Rišaia Zuṭa, Bodleian Library MS. DC 48 (illustrated).

Diwan d-Nahrwata, Bodleian Library MS. DC 7 (illustrated).

Diwan Malkuta 'laita, Bodleian Library MS. DC 34 (an illustrated, secret initiation text).

Ginzā Rba, Sidra Rba d-Mara d-Rabuta, Sidra d-Adam, Bodleian Library MS. DC 22 (это собрание содержит части, опущенные в транслитерированном издании Гинзы Петерманном (Thesaurus Liber, etc., см. ниже).

Šarḥ d-Mašbuta-Rabtia, Bodleian Library MS. DC 50.

Šarḥ d-Parwanaia, Bodleian Library MS. DC 24.

Šarḥ d-Ṭabahata, Bodleian Library MS. DC 42.

Šarḥ d-Taraša d-taga d-Šišlam-Rba, British Museum Ms. Or. 6592 (a secret text).

Šarḥ d-Zihrun-Raza-Kasia, Bodleian Library MS. DC 27.

В. Опубликованные манускрипты

Alf Trisar Šuialia: A Thousand and Twelve Questions. Text, with transliteration and translation by E. S. Drower (Institut für Orientforschung, Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin. 1960).

The Book of the Zodiac (Sfar Malwašia). Text and translation by

E. S. Drower (The Royal Asiatic Society, 1949).

The Canonical Prayerbook of the Mandaeans. Text in facsimile and translation by E. S. Drower (E. J. Brill, Leiden, Holland, 1959).

Codex Nasareus, Liber Adami Appellatus. Syriac text and Latin translation by M. Norberg (Lund, 1815–1816, 3 vols.).

Das Johannesbuch der Mandäer. Text and translation by M. Lidzbarski (Töpelmann, Giessen, 1915, 2 vols.).

Diwan Abathur. Text and translation by E. S. Drower in Studi e Testi 151 (Bibliotheca Apostolica Vaticana, Roma, 1950).

Cinzā: der Schatz oder das große Buch der Mandäer. Translated by M. Lidzbarski (Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1925).

Haran Gawaita and Mašbuta d-Hibil-Ziwa. Text in facsimile and translation by E. S. Drower in Studi e Testi, 176 (Bibliotheca Apostolica Vaticana, Roma, 1953).

Mandäische Liturgien. Translated by M. Lidzbarski (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie, Phil.-hist. Klasse, Band 17, Nr. 1, Berlin, 1920).

Šarḥ d-Qabin d-Šišlam-Rba. Transliterated and translated by E. S. Drower, Biblica et Orientalia no. 12 (Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1950).

Thesaurus Liber Magnus vulgo «Liber Adami» appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis. Descripsit et edidit, H. Petermann (Weigel, Leipzig, 1867, 2 vols.).

Относительно мандейских обрядов, обычаев и многого другого см. E. S. Drower. The Mandaeans of Iraq and Iran (Clarendon Press, Oxford, 1937), а также: E. S. Drower. Water into Wine (John Murray, 1956).

Ссылка на остальные источники, в том числе немандейские, см. в примечаниях.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Например, в Codex Askewianus и Codex Brucianus, переведенных в изданиях Carl Schmidt, Koptisch-Gnostische Schriften, Leipzig, 1905 и в Evangelium Veritatis, первом из папирусов Хенобоскиона, который должен быть опубликован. Судя по описаниям последнего, сделанным М. Jean Doresse (Жаном Доресом) в издании Livres secrets des gnostiques d'Egypte (Plon, 1958), сказанное мною выше справедливо и для остальных текстов.

² Gnosis als Weltreligion. Origo Verlag. Zürich. 1951. P. 5.

³ К тому времени эти две группировки вполне определились как отдельные: назареи — это лица духовного сословия, мандеи — миряне.

⁴ *Bimanda* = *bit manda* — название хижины для отправления обрядов, культовое сооружение, храм, святилище (у мандеев).

⁵ Torgny Säve-Söderbergh, Studies in the Coptic-Manichaean Psalm Book (Uppsala, 1949), p. 128. Автор предполагает, что мандейские гимны были созданы где-то во втором веке н. э., а может быть, и ранее.

⁶ См. в Fihrist-al-ʿUlūm, ed. G. Flügel. Leipzig. 1871–1872. Zwei Bände.

⁷ R. Macuch. Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen // Theologische Literaturzeitung. June 1957.

⁸ В отличие от других рек Сирии и Палестины, вода в Иордане никогда не бывает по-настоящему холодной, поэтому она особенно пригодна для погружения в нее в любое время года.

⁹ Lidzbarski (ML, p. XVII) приводит аргументы из небольшой работы

W. B. Smith, *Der vorchristliche Jesus* (Giessen, 1906), смысл которых в том, что Епифаний в этом утверждении ошибался.

¹⁰ Ср. Isaiah XLVIII. 6 et LXV. 4 *pəšrōt* «тайные вещи» и *pəšūnīm* «тайные места».

¹¹ M. Gaster. *The Samaritans*. O. U. P. for the British Academy. 1925. P. 87.

¹² До недавнего времени *masiqta* праздновалась раз в году по случаю гибели египтян, утонувших при преследовании Моисея и еврейского войска через *yama d-Suf*.

¹³ Птица с человеческой головой, изображаемая в египетских гробницах, которая символизирует жизненный дух, называется «Ва» (*b3*). См. ниже прим. 26.

¹⁴ Mandäische Liturgien (см. «Источники») содержат около одной трети от канонической книги. Целиком и полностью эта книга в настоящее время выходит под названием «The Canonical Prayerbook of the Mandaean» (E. J. Brill, Leiden).

¹⁵ *Alf Trisar Šuialia* («Тысяча двенадцать вопросов») см. раздел «Источники».

¹⁶ Слово *mana* в значении «ум», «мысль» и т. д. происходит не из семитских языков. Арамейское слово *mana* означает «одежда», «мантия», «повозка», «сосуд», «инструмент». Часто встречается игра слов на этих разных значениях, и это явление распространилось в гностической литературе, так что «мантия» или «сосуд», а то и «повозка» используются как криптограммы для значений «ум» или «душа». О значении слова «мана» на зендском и пехлеви см. Nyberg. *Die Religionen des Alten Iran* // *Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft*. Leipzig. 1938. S. 128. Вообще же, слово «мана» у стоиков, валентиниан и у сифян означает то же, что Νοῦς — «эманация Праотца (πρωτότης)». Reitzenstein указывал, что валентиниане переводили слово «мана» как «сосуд» (таково арамейское значение, взятое, вероятно, из мандейского источника), когда в их тексте умирающая душа восклицает: «Я — драгоценный сосуд». Двойное значение — арамейское и иранское — использовано, по-видимому, как криптограмма в гностической «Песне Души» (в «Деяниях Фомы»), когда парфянский принц встречает свою

«мантию». Знаменательно, что Парфия — отчий дом для царственного героя. Парфия упоминается у Ипполита и у Иринейя как первоначальный центр элькасаитской ереси (см. гл. X).

¹⁷ *Nbaṭ-Ziwa*, букв. «Вспыхнуло Сияние».

¹⁸ *Utra* — эфирное существо, дух света и жизни. Эти существа были созданы, когда возник эфирный мир, см. гл. VII. [После «у» следует глухой межзубный фриктивный или придыхательный, который в английской транскрипции передается как *th*, а в немецкой — как *t̥*. «Русифицируя» это написание, можно писать и как «утра», и как «утхра». И то и другое — чистая условность (прим. ред.)].

¹⁹ *Škinta* (мн. число *škinata*), что означает «жилище», «обиталище», «шекинах», «святилище». Мандейское культовое сооружение называется либо «шкинта», либо «биманда» (из «бит манда», см. выше прим. 4).

²⁰ Корни РНТ, РТН и РТА означают в мандейском «открывать», «разламывать», и все они иногда используются для описания созидательной деятельности. Корень РТА означает также «порождать». Лидзбарский для перевода РТА использовал немецкую форму перфекта «*schuf*». *Pihla* (букв. «открытый») — ритуальное название хлеба, используемого во всех священных обрядах. Это слово может означать «нечто, разламываемое пополам или на куски», к этому см. E. S. Drower. *The Sacramental Bread (Pihla) of the Mandeans*. ZDMG. Bd. 105. Heft 1. 1955. S. 115. Ср. слово *pīlā* в арамейском. Хлеб — символ жизни. Арабское слово *ḥaṣ* означает также «хлеб» и «пшеница». [Бывает и наоборот, ср. египетские и русские *ḥī* — «жить» и *ḥī.t* — «жито». Азербайджанская «пита» наверняка имеет отношение к арамейскому *pīlā* (прим. ред.)].

²¹ Иногда оно персонифицировано.

²² Слово *šūp* или *šūpa* в мандейском означает: а) «колонна», «столб», «опора», и б) «туловище», «тело». Это слово используется для обозначения космического тела Адама Кадмаи, то есть Первичного Адама, именуемого также Адам Касиа, что означает «мистический или тайный, сокрытый, сокровенный Адам». В работе покойного доктора Карла Шмидта «*Koptisch-Gnostische Schriften*» (Leipzig. 1905), S. 335, фрагмент из Брюсова Списка (Codex Brucianus) — «Unbekanntes

altgnostisches Werk» — в отрывке, который явно ссылается на Демиурга, Космического Адама, «второе место» (= «топос») отводится «Демиургу, Отцу, Логосу, Источнику, Разуму (νοῦς) Вечному и Бесконечному. Это колонна (στυλος) Епископов, Отец Всего». Этот отрывок производит впечатление перевода с арамейского или с мандейского оригинала, а «стюлос» (несмотря на его первоначальное санскритское значение) выглядит как слишком буквальный перевод с западно-арамейского 'šṭup. См. также прим. 59.

²³ Человеческое тело обычно именуют 'šṭup ragtīa, дабы отличить его от «Тела» Адама.

²⁴ Qīn. См. также прим. 126.

²⁵ Относительно этой формы причастия (от глаголов, третий корневой которых «г» или «л») см. N, p. 230, § 175, e. g. dākar.

²⁶ И голубь, приносимый в жертву как символ rūhā перед masiqtā, мандейскими священнослужителями тоже называется ba. Это название традиционно и является частью тайного учения, но текстуального подтверждения этому в сколько-нибудь убедительной форме пока не поступало. Частичка жертвенного голубя помещается на faṭira, который должен изображать отлетевший дух («руха»). Sindirka вместе с Mana упоминается на свинцовом амулете в виде полоски в Британском музее. Текст амулета гласит: «Произнеси это, уповая на Мана и Синдирка». См. «Ein mandäische Amulett» übersetzt von Mark Lidzbarski (Florilegium Melchior de Vogüé, Paris, 1909), p. 364, line 177; 373, line 178.

²⁷ См. Mrs. Van Buren. «The Sacred Marriage» // Orientalia. Vol. 13. 1944. P. 8–9.

²⁸ См. прим. 13.

²⁹ См. Prof. G. Widengren. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala. 1951. Там собран прекрасный материал про Древо и Воду Жизни.

³⁰ Gilles Quispel. Gnosis als Weltreligion. S. 17.

³¹ См. текст, прилегающий к прим. 21.

³² Прототип всех священнослужителей. См. текст, прилегающий к прим. 134 и сл.

³³ См. прим. 22.

³⁴ См. R. C. Zaehner. *The Teachings of the Magi, a Compendium of Zoroastrian Beliefs*. Allen & Unwin. 1956. P. 69. «*Spandarmat*» — это то, что профессор С. G. Jung и его школа называют «Великой Матерью».

³⁵ Это также означает «Властитель Учения», одно из имен, которым именуют Адама Касиа в его качестве архетипа посвящающего священника (или «жреца-посвятителя»).

³⁶ «Руха», см. главу VI.

³⁷ *Niṭuṣta*, букв. «капля» — персонифицированная капля «воды жизни» — сперма или семя Отца.

³⁸ Этот отрывок напоминает пассаж из еврейского сочинения *Sefer Yeṣirah*, где описывается процесс творения: «Один выше трех, три выше семи, семь выше двенадцати, и все они соединены (*adunim*) друг с другом».

³⁹ «Растения» означают символически «посев жизни», то есть жизнь, переносимую с одного места на другое, например, «дети», «ученики» и т. д.

⁴⁰ Иосиф Флавий. Иудейская война. Кн. вторая, гл. VIII, стк. 11 изд. Winston, Edinburgh, n. d.: «Ибо их учение таково, “что тела тленны, а материя, из которой они состоят, недолговечна; но души бессмертны и существуют вечно и что они приходят из особо тонкого воздуха и ввергаются в свои тела, как в темницы... но что когда они освобождаются, то, как бы выпущенные из долгого плена, они радостно устремляются ввысь”». Αἰθέρ, как сказано у Епифания (Haer. XIX.1 и XIX.6), — это один из семи свидетелей, необходимых для клятвы элькасаитов, см. A. J. H. W. Brandt. *Elchasai: ein Religionsstifter und sein Werk*. Hinrichs'sche Buchhandlung. Leipzig. 1912. S. 15–16.

⁴¹ Имя первого космического света, см. начало главы 1.

⁴² Духи жизни и света, населяющие мир идеальных двойников.

⁴³ См. MM II, с. 169.

⁴⁴ 'Aina — «Источник» — в своей небесной ипостаси становится Иорданом.

⁴⁵ См. G. Scholem. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Thames & Hudson. 1955. P. 76.

⁴⁶ Магия алфавита и магия тайных имен по своему происхождению является традицией скорее восточной, чем греческой. По этой теме мы советуемся обратиться к работам Б. Л. ван дер Вердена: B. L. van der Waerden. *Das Große Jahr und die ewige Wiederkehr*. Hermes. LXXX. 1952. P. 129 и сл., а также его же *Das Große Jahr des Orpheus*. Hermes. LXXXI. 1953. P. 481 ff., где в обилии цитируются греческие и восточные источники.

⁴⁷ Тайное учение поясняет, что это — Адам Касия.

⁴⁸ См. текст, прилегающий к прим. 134 и далее.

⁴⁹ Буквально: «оно переливалось через край, вздувалось, поднималось, переполнялось», евр. *ša'ar*.

⁵⁰ Имена двух правителей преисподней: ссылка, как я полагаю, на визит «Хибиль-Зйвы» в тот мир в поисках «гимры» (*gimra*), см. начало главы VII.

⁵¹ См. вторую страницу главы VII.

⁵² См. последнюю страницу главы VII.

⁵³ Прежде чем освятить корону, кандидатов на посвящение в духовный сан экзаменует совет священников, и они должны знать наизусть «Книгу Душ» (литургия крещения), а также легко читать и цитировать другие священные книги.

⁵⁴ Этот отрывок следует сравнить с маркосианской теорией букв, приводимой у Ипполита в его знаменитом сочинении *Refutation of all Heresies*. Book VI. Translated by J. H. Macmahon. A—N Christian Library. Clarke. Edinburgh. 1868. 2 Vols. Vol. I. P. 261.

⁵⁵ Или «они разделились».

⁵⁶ Тайное учение назареев.

⁵⁷ «Шкинта», см. прим. 19.

⁵⁸ Каждая буква алфавита — «корона»: «И он сказал: “24 буквы АБГД — это двадцать четыре короны, венчающие 24 царей, образованных из Света”». См. *Diwan Malkuta 'laila*, line 621.

⁵⁹ См. прим. 21. В «Фихристе» (см. издание Флюгеля) манихейский «столп славы» передается как *'amūd 'as-sabḥ*. Проф. Виденгрэн цитирует

его, как таковой, в работе The Great Vohu Manah (Uppsala, 1945), а доктор Мэри Бойс (Mary Boyce) — в The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian (Oxford University Press, 1954), с. 20. Согласно этой концепции, души вознеслись в Мир Света (как в мандейской «масиктā»). Виденгрэн в ук. соч. на с. 14 указывает, что этот «столп» (column) всегда ассоциируется с «Совершенным Человеком» (то есть «Первым Адамом»). Доктор Бойс написала мне, что «*ʾšlwn* — индоиранское слово: санскритское *sthūna*, авестийское *stūna*, манихейское среднеперсидское *islwn* и персидское *setūn*. В сирийском — *šlwn*. Все они, безусловно, означают “столб”, “колонна”». В случае с Адамом, чье тело держится особенно прямо, *ʾšlwn* (как и в других мандейских текстах) имеет значение «тела» в смысле «туловище», то есть без головы и конечностей. В манихейском учении Млечный Путь назывался «Столп Славы» (парфянское *b'm šlwn*), — концепция, которая вполне могла быть заимствована от идеи Светового Тела космического Адама. Согласно доктору Бойс, тело «Последнего Человека» состояло из последних частиц света, которые будут собраны с земли при конце света. Манихейская доктрина, очевидно, представляет собой развитие назарейской концепции «Космического Человека».

⁶⁰ Согласно еврейским мистикам, Бог создал сначала Небесного Человека, то есть архетип, который наполнил вселенную и послужил образцом, с которого он и был скопирован, см., например, H. Schonfield, ed., The Authentic New Testament, Dobson, 1956, p. 309, n. 59. Это Адам Кадмон из Лурианского каббализма: «Адам Кадмон — не что иное, как форма божественного света, который струится из сущности *En-Sof* в первобытное пространство, см. G. Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism, p. 265. Ценное исследование Urmensch'a дает Kurt Rudolph в Ein Grundtyp gnostischer Urmensch—Adam—Spekulation // Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte. Bd. Jahrgang IX. 1957. S. 1.

⁶¹ Как Первозданный Человек, назарейский Адам имеет много общего с зерванской «Бесконечной Формой», содержавшей как идеальное, так и материальное творение. См. R. C. Zaehner. Zurvan. Clarendon Press. Oxford. 1955. P. 127. В работе «The Greater Bundahišn», цитируемой на с. 318 той же книги, описывается поэтапное созидание космического существа в деталях, которые чрезвычайно близки к тем, что фигурируют в назарейских тайных свитках о развитии зародыша Адама в чреве

космической Матери. Если космос был построен в форме Первозданного Человека, то и наоборот: человек, микрокосм, построен в форме космоса. Эта точка зрения тоже была герметической: «Гермес представляет себе человека как микрокосм — все то, что содержит макрокосм, человек содержит тоже... Макрокосм содержит реки, источники, моря, а человек имеет внутренности» и т. д., см. А. J. Festugière, O. P., *La Révélation d'Hermès Trismégiste (l'Hermétisme et l'astrologie)*, Paris, 1950, p. 127.

⁶² G. Quispel довольно точно выразил назарейскую концепцию Адама в работе «*The Jung Codex and its Significance*» (Mowbrays — London. 1955), p. 77: «То, что Адам — это Все, явствует из отрывка в *Yalkuth Shimoni* о Книге Бытия, § 34: «Он метнул в него душу и возвысил его, заключив в него вселенную».

⁶³ «Ничего не было, когда Его не было, и ничего не могло быть, если бы Его не было» (GRr 5).

⁶⁴ Под «царями» всегда подразумеваются священники, или 'Утры, предварявшие духовенство.

⁶⁵ *Kuṣṣa* может толковаться как «истина», «правда», «договор», «искренность». Церемония обмена ритуальными рукопожатиями символизирует доверие и согласие.

⁶⁶ Цитата из литургии крещения. Креститель пожимает руку человека, которого он крестит. Формулу посвящения («Ищите — и обрящете» и т. д.) произносят во многих случаях, например, при рукоположении в сан священника. Ритуальное рукопожатие — часть священнодействия над умирающим («Послание»).

⁶⁷ «Знак» — крещение.

⁶⁸ Ireneus, *Against Heresies*, Book I, XXX, Translated by A. Roberts and W. H. Rambaut, A—N Christian Library (Clarke, Edinburgh, 1868. Two volumes), Vol. I, p. 106 относительно офитов пишет следующее: «Ялдабаот, испытывая душевный подъем, похвалялся перед всеми созданиями, которые были ниже него, и восклицал: «Я — Отец и Бог, и выше меня никого нет»». Валентин вкладывает в уста Демиурга сходную похвальбу. Хвастливые высказывания, напоминающие Isa. XLV. 5–6 и XLVI. 9, встречаются не менее пяти раз в коптских папирусах из Хенобоскиона.

Их произносит Демиург или другое сотворенное космическое существо (см. с. 172, 182, 184 и 222 суммированной профессором Дорессом версии этих рукописей).

⁶⁹ То есть в качестве прообраза умирающего, готового перейти в высшую жизнь, он получает священный знак «Послания».

⁷⁰ В семитском фольклоре возвращение к жизни, а также пробуждение от глубокого сна или от обморока сопровождается чиханием, см. начало главы IV.

⁷¹ Необъятные размеры космического Адама фигурируют не только в гностических текстах, но и в раввинской литературе. Адам наасенов (см. Hippolytus, *Refutation of all Heresies*, Book V, II, A—N Library, Vol. I, p. 130) изображается так же, «как у халдеев», — «огромное изображение Того, кто наверху». Ириней, описывая учение офитов о неудачной попытке Ялдабаота сотворить Человека (Anthropos), говорит, что эта фигура была громадных размеров (Irenaeus, *Ag. Her.*, Bk. I, XXX, A—N Library, Vol. I, p. 107). Настойчивое утверждение относительно громадных размеров помогает идентифицировать ангела гигантских пропорций, который появляется вместе с ангелом женского пола, называемым Святой Дух, для того, чтобы явить книгу Элькаси (см. Ипполит, ук. соч., книга IX, VIII, A—N. Library, том I, с. 346), в качестве гермафродитного (обоеполого, двуполого) Адама, то есть Адама Касиа (или Касия).

⁷² См. прим. 54.

⁷³ Ср. отрывок в Апокрифе Иоанна, цитируемый у Квиспела в работе «Гносис как мировая религия» (*Gnosis als Weltreligion*) на с. 14: «Я — Отец, Я — Мать, Я — Сын, Я — Вечно Существующий, Чистый («Несмешанный», *Unmixed*), который смешивается только с Самим Собой».

⁷⁴ Возможно, что это намек на Иерусалим с его Навозными воротами и местом, куда вываливали нечистоты.

⁷⁵ Этот список соответствий можно сравнить с тем, который содержится в *Greater Bundahishn*, 189, 8, цитируемый профессором Zaehner'ом в *Zurvan'e* (с. 145), согласно которому космическое тело имеет «кожу, подобно небу, плоть, подобную земле, кости, подобно горам» и т. д. Сходные соответствия между микрокосмом и макрокосмом

(кости подобны горам, вены подобны рекам и т. д.) можно найти в двух медицинских трактатах в сочинении Hippocrates, *De Hebdomadibus*, Book VI (Works, ed. M. P. E. Littré, Paris, 1839–1861, vol. IX, p. 436) и в *De Diaeta*, Book IV (ibidem, vol. VI, p. 652 ff.). Их время написания и происхождение не определены, но восточное влияние вполне возможно.

⁷⁶ В полном соответствии со схемой макрокосма—микрокосма, земля также имеет антропоморфное строение: «земля — это тело, а воздух — душа в нем. Ее растения — кости, реки — вены, кровь — океан...» и т. д. (см. ATŠ, p. 165, No. 223).

⁷⁷ «Цари» — это семь букв, составляющих слово, причем каждая буква имеет магические свойства.

⁷⁸ СР 71.

⁷⁹ СР 72: «Хорошо то, что полезно, на благо».

⁸⁰ Тело воскресшего Христа в описании святого Луки, XXIV, 39, — тело материальное: «Осяжите меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня».

⁸¹ Тот же вопрос о воскресении тела был риторически задан Тертуллианом, см. *The Writings of Q. S. F. Tertullianus*, A—N Christian Library (Clarke, Edinburgh, 1869–1870, 2 vols.), vol. I, p. 326 ff. Его ответ заключался в том, что хотя это тело имеет органы пищеварения, полового размножения и так далее, имела место перемена, заключавшаяся в «прекращении функций» этих органов.

Гностики, по-видимому, полностью отказались от иудейской и персидской идеи, что кости при воскресении из мертвых становятся семенами тела из плоти и крови. Зороастрийцы, после того как птицы и звери очистят скелет от гнилой разлагающейся плоти, помещают кости в «астоданы» (*astodans*). У восточных иудеев (сефардитов) существует предание, согласно которому ритуальная пища Хавдала (*Havdalah*) усиливает прочность определенной кости в основании шеи, которая питается только субботней пищей Хавдала. После смерти человека, когда его кости истекают, эта кость не поддается разложению и становится семенем нового тела при воскресении из мертвых. Раввинский термин для неразрушимой кости — *luz*, буквально «миндаль» или же «орех». Возможно, что именно этим обстоятельством объясняется наличие на мандейском столе при отправлении *masiqā* орехов (как правило, грецких), хотя

они для мандеев имеют лишь символическое значение, как и семена злаков, также помещаемых на алтарь.

Мандеи настолько далеки от материалистического взгляда на жизнь после смерти, что пренебрегают уходом за могилами и оставляют их проседать в земле после третьего дня, когда считается, что душа отделилась от трупа и готова «вознестись», ожидая только образования своего «светового тела», необходимого для того, чтобы покинуть землю. В день похорон могила запечатывается (см. ММ II, с. 186), а на третий день печать (которая должна была отгонять злых духов) снимается.

⁸² См. D. A., р. IV. Душа должна знать пароль для прохождения каждой *maṭarata*. Изначально это слово обозначало планеты, но в более поздних текстах «*maṭarata*» получили другие названия.

⁸³ *Masiqlā* (букв. «вознесение», «воскресение») во многом напоминает мессу. Хлеб на ритуальном столе представляет усопшего, и в продолжение службы зерна, орехи и маленькая частица мяса голубя помещаются на облатки. Ритуал «масиқтā» полностью описан в WW, pp. 242–245.

⁸⁴ *Qnasa*, или жертвоприношение голубя, следует за процедурой разламывания и толчения, описанной на следующей странице. См. WW, р. 247 f.

⁸⁵ Это очистительная «масиқтā» или, вернее, 360 «масиқт», которые необходимы для очищения Хибиль-Зйвы и духов, сопровождавших его при возвращении из мира тьмы, см. начало главы VII.

⁸⁶ Не поддается точному переводу. Лидзбарский описывает его как слово космического значения. Иногда, как и в данном случае, контекст подсказывает место, где происходит процесс совершенствования, — чрево. В других случаях приблизительными значениями представляются, например, «высшая точка» и «достижение».

⁸⁷ *Naota* в *Paragna* толчется в ступке (как финики и кунжут при приготовлении для празднования «масиқта») и процеживается сквозь сито. Мандеи процеживают финиковый сок и измельченный кунжут через белую ткань, см. WW, р. 202 ff.

⁸⁸ За ягненка платит община, а в дальнейшем его мясо разделяют между хозяйками деревни. Его едят семьи, участвовавшие в покупке.

⁸⁹ См. главу V.

⁹⁰ Места задержания (то есть своеобразные таможенные пункты) на границах между мирами, через которые душа должна пройти и купить свои злые дела, тем самым очистившись от скверны. См. также прим. 82.

⁹¹ Варианты мифа, которые повествуют о неудачном творении безжизненно распростертой формы, которая, как правило, имеет вдобавок большие размеры, постоянно выявляются в гностических, раввинских и в каббалистических текстах.

⁹² Подобно своему прототипу, см. первые страницы этой главы.

⁹³ В тексте издания Петерманна (с. 235–236) и в переводе Лидзбарского (с. 236–237) многие из этих аспектов подаются в иносказательной форме.

⁹⁴ «Облако Сияния». *Anana* или *anap* и есть «облако», употребляемое в значении «супруга» по отношению как к небесным сущностям, так и по отношению к священникам.

⁹⁵ Лидзбарский предполагает «горькие травы», а MdHZ добавляет еще и «зеркало».

⁹⁶ *Šitil* (Шитиль, он же *Seth*, то есть Сиф или Сет, *Set*). В Ветхом завете, в Книге Бытия, глава IV, стих 25, *Šet*–Сиф был третьим сыном Адама. Глагол *šīl* означает «помещать», «устанавливать», «класть». Трехбуквенный корень *ŠTL* (*šaṭal*) означает «пересаживать». Именно от последнего арамейского корня с его расширенным значением назареи образовали свою форму имени для Сета (Сифа), поскольку Шитиль — это пересаженная душа, или *mana*. В сорока восьми или более коптских рукописях, найденных в Наг Хаммади в 1946 году, явно отмечается поклонение Сету, и притом именно на вышеуказанном основании.

⁹⁷ Обращенная иудейка; см. JB и ML под именем *Mirjai*.

⁹⁸ В GR и других мандейских текстах довольно много упоминаний о Птахиле как о незадачливом творце, но в тайных свитках он практически не фигурирует, и там имеется лишь несколько кратких ссылок на его имя. В Каноническом Молитвеннике он упоминается четыре раза, но не как творец. В цикле гностических стихотворений, озаглавленном «Когда ушел Чистый, Избранный», где описывается процесс творения, три длинных стихотворения из этой серии ссылаются на него как на

опозоренного (своей неудачей в качестве творца). Эти три стихотворения в СР пропущены. В них говорится о назначенном ему наказании и о последующем постепенном восстановлении в правах. Из этих трех стихотворений первые два вошли в Великую Гинзу, в Правую ее часть, 342 и сл., но третье в некоторых копиях пропущено, как, например, в факсимиле Петерманна. Это может означать, что неудачная попытка Птахия внести дыхание жизни в сотворенного им Адама, которая противоречит остальным историям о создании человека, рассказанным в Великой Гинзе, не была принята изначально как обязательная часть гносиса. Наш герой часто упоминается в Великой Гинзе, а в Драшья-д-Яхья история неудавшегося творения занимает значительное место. В офитской истории о неудавшейся попытке Ялдабаота создать человека по своему образу и подобию ему на помощь приходит Мать, именуемая как Prounikos (Irenaeus, Ag. Her., Book I, XXX, A—N Library, Vol. 1, p. 107). В JB XXVII Лидзбарский предполагает некую связь между Птахилем и египетским богом Птахом. Если согласиться с этим, то такая связь может указывать на принятие Птаха благодаря александрийским гностикам в историю о Сотворении в виде Птахия. Два автора — R. Reitzenstein (Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig, 1904, S. 248) и A. Festugière (La Révélation d' Hermès Trismégiste, vol. I, p. 81) — упоминают о братстве герметиков, которое процветало в период от второго века до н. э. по второй век н. э., распространяясь даже до Рима. Основателем этой секты был египетский жрец, который объединил вероучение о создании этого мира Птахом с восточным откровением о порабощении человека и его освобождении. А. Фестюжьер пишет: «С течением времени эта доктрина приобретает все более и более мистический вид, и все большее место там занимает египетский элемент... К четвертому веку это братство исчезает из нашего поля зрения».

⁹⁹ Выражение, трудное для перевода. *Mšupia* — западноарамейская форма (см. JB, p. XVII): она произведена от корня *šNA*, но не в смысле «удалять», как полагает Лидзбарский, а во втором значении этого корня, связанным с *TNA* — «удваивать», «повторять». *Kuṣṣa* («правда», «истина» и т. д.) в данном случае имеет более широкое значение «реальности», поскольку это идеальный двойник, который реален сам, а не его отражение в материи.

¹⁰⁰ J. J. Modi. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. British India Press. Bombay. 1922. P. 423.

¹⁰¹ См. прим. 80.

¹⁰² В «Федоне» (Phaedo, 114 с) души отошедших святых «идут в жилища более прекрасные, чем эти».

¹⁰³ Здесь «послание» означает причащение умирающего, см. текст вокруг сносок 162 и 163.

¹⁰⁴ *Tinta* означает также «мочеиспускание» (здесь, возможно, игра слов).

¹⁰⁵ Священный хлеб. Значение заключается в том, что там он не нуждается в хлебопечении.

¹⁰⁶ То есть все плоды, орехи и другие необходимые компоненты ритуальной пищи.

¹⁰⁷ Идеальный мир, подобный этому, описан в парфянских манихейских гимнах, см. The Manichaean Hymn-Cycle in Parthian translated by Dr. Mary Boyce: the Huwīdagmān, 1, p. 67–77.

¹⁰⁸ *Lofani* — ритуальная пища при поминовении усопших.

¹⁰⁹ Пожилые люди иногда уходят из жизни добровольно, не принимая ничего, кроме святого причастия. Таким образом они обеспечивают себе легкий переход в миры света. Я слышала о таком случае, когда один старик после крещения в Пяндже не принимал никакой пищи, кроме *pihta*, и никакого питья, кроме *tambuha*, так что старец умер *šalmana*, то есть «совершенным».

¹¹⁰ «Деревья» и «виноградные лозы» обычно означают «верующие», «люди истинной веры».

¹¹¹ См. у Карла Шмидта в Studien zu den Pseudo-Clementinen, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Band XLVI, Leipzig, 1929, S. 25 ff. Эбионитский характер художественно обработанных диспутов между Петром и Симоном Волхвом очевиден, утверждать что-либо сверх того было бы спорно. Hans Waitz, Die Pseudoklementinen (Leipzig, 1904, S. 1), H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen

Literatur, Band XXV и Тюбингенская школа в целом настаивают на большой роли климентинцев для изучения раннего иудеохристианства. Их выводы довольно резко оспаривались другими теологами, например, Бультманном в «Гномоне», XXVI, 1954, с. 177 и более сдержанно — А. Д. Ноком в «Гномоне», XXVIII, 1956, с. 621 и сл.

«Поучения Климентина» и «Признания», по мнению большинства ученых, возможно, основаны на утраченной работе (или работах) под названием *Periodoi Petrou* и *Kerygmata Petrou*. Предположительная датировка этих текстов климентинцев длительное время стояла под вопросом. Так, по мнению Шепса, эти источники относятся примерно к 160–190 гг. н. э. Католические богословы относят *Grundschrift* (оригинальный источник или источники) где-то к началу 30-х годов четвертого столетия н. э. Нок сравнивает решение этой проблемы с плаванием по Саргассову морю! Мой собственный интерес к «Поучениям» («Гомилиям»), разумеется, ограничен содержащимися в них моментами, обнаруживающими сходство с тайным учением назареев.

¹¹² В Гомилии (Поучении) XIX, XII «Петр» утверждает, что Бог сотворил «противоположности — горячее и холодное, влажное и сухое» с тем, чтобы создать «живую сущность», то есть космос. Примечателен сам образ мыслей (*Denkart*), который не обходит своим вниманием Zaehner на с. 141 *Zurvan'a*. Zaehner замечает: «Теперь, кажется, достаточно ясно, что все это основано на греческой физике, и потому можно ожидать, что эти четыре элемента будут составлены из четырех природных свойств (горячее, холодное, влажное и сухое)». В мандейском сочинении AT⁵ читаем: «не может существовать никакое тело, если оно не рождено от двух таинств и не построено из четырех таинств».

¹¹³ W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis // Forschungen zur Religion und Literatur des alten und neuen Testaments. Heft 10, 1907.

¹¹⁴ Гностическая метафора переселения из мира материи в мир духа. *Yama-d-Suf* = море Тростника, Красное море, море Конца. См. также начало главы IX.

¹¹⁵ 'šftun, см. примечания 23 и 59.

¹¹⁶ «Благословен день, когда я избавлюсь от тебя, смрадное тело, и когда я очищусь от злых деяний!» (Диван Малькута 'лайта, строка 209).

¹¹⁷ Арамейское MLJ (см. J, vol. 2 — «дополнение», «замена»).
Приносить воду — обязанность служанки.

¹¹⁸ См. MM II, с. 214–222.

¹¹⁹ Плохой каламбур? *Šraia* — «шелк», а *šarira* — «здоровый», «твердый», «крепкий».

¹²⁰ Эта ссылка дается на «священный союз» космических Отца и Матери во время ритуалов «масиктā». См. WW, глава пятая.

¹²¹ Читается как *tuta gawaia* — «внутреннее раскаяние». Само же *tuta* — а) «печаль», «сожаление» и б) «тутовое дерево», «шелковница».

¹²² Периоды времени, через которые проводятся ритуалы «поднятия» или «возвышения» души, изображающие стадии ее прогресса, отмечаются на третий и на сорок пятый день после смерти, см. MM II, с. 203, № 16, а также WW, с. 149, 185, 234, 257.

¹²³ *Ṗta*, буквально «раскрыл», здесь скорее «разломил на части, преломил».

¹²⁴ Буквально «вознес хвалу», то есть «произнес благодарственную молитву».

¹²⁵ Здесь вставляется имя человека, для которого и совершается «масиктā».

¹²⁶ Слово *Qin* образовано, вероятно, от корня QJN — «производить железо», «работать по железу» и т. д. (Отсюда и имя Каин в Библии). Современный перевод имени Қин выглядел бы как «кузнец» или «слесарь».

¹²⁷ См. GR, trs., p. 150 ff.

¹²⁸ Магическое железное кольцо, см. MM II, с. 37.

¹²⁹ То есть Чрево материального мира.

¹³⁰ *zahrat* — «чистота», «цвет», «расцвет», «красота» (арабск.).

¹³¹ *gūr* — «тело», «личность», «персона», «самость» (еврейск.).

¹³² То же, что в прим. 129?

¹³³ *Niṣubta* — слово, означающее «растение», «посадка», «пересадка», «распространение», «оплодотворение» и многое другое, а в ATŠ сочетание слов *nšab niṣubta* означает «взял в жены» или «сыграл свадьбу».

¹³⁴ *šiš* (*šūš*) и LM Или по рода шафель от ŠLM?

¹³⁵ См. прим. 133 — *Niṣubta*.

¹³⁶ Как символ победы, знамя, оно же хоругвь, имеет очень продолжительную историю, отраженную и в христианском искусстве. Иисус держит хоругвь, покидая гробницу, а пасхальный агнец изображается вместе со знаменем, символизирующем победу жизни над смертью («Агнец и Хоругвь»). [К истории этого слова можно добавить следующее: в средние века в латинизированном виде это слово проникло на юг Западной Европы в облике *drapus* — «грубая толстая ткань». Отсюда, с одной стороны, французские *drap*, *draperis*, а с другой — *drapreau* — «флаг», «знамя» — ред.].

¹³⁷ В мандейских текстах мало говорится об огне и пламени, хотя огонь всегда присутствовал, будучи необходим для воскурений и для выпечки просфорок. Его чистота строго охраняется, а в ATŠ прямо утверждается, что «крещение без огня не достигнет Дома Жизни».

¹³⁸ Город теперь исчез. Он располагался в прекрасно орошаемом районе среди болот в южной части Ирака и в районе Джебель Хармйн.

¹³⁹ *Nbaṭ*: корень NBT означает «прорываться», «вырываться» (наружу), «бить ключом» и подобное.

¹⁴⁰ W. Brandt. Die jüdischen Baptismen. Töpelmann. Giessen. 1910. S. 147.

¹⁴¹ См. JB, с. XXIX.

¹⁴² Самая свежая точка зрения по этому вопросу высказана в работе I. Gershevitch. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge. 1959. P. 153–162.

¹⁴³ Иудеохристиане, то есть эбониты, использовали воду, а не вино при обряде крещения, что некоторые раннехристианские писатели истолковывали неверно, путая обряд причастия во время обедни с причастием во время крещения. Так, в частности, поступил и Ириней (Ag. Нег., Book V. 1. A—N Library. Vol. II. P. 57), писавший: «Следовательно, эти

люди действительно отвергают разбавленное небесное вино и желают, чтобы это была вода мира, и только...», и т. д.

¹⁴⁴ «*Verehan (Bihram)*, сотворенный Ахура-Маздой, кто несет штандарт славы, сотворенной Ахура-Маздой» (V. XIX. 125).

¹⁴⁵ «И затем она отправилась и достигла караульного помещения Абатура, Древнего, Высшего, Святого и Охраняемого. Там были установлены его весы, и души с духами допрашивались в его присутствии. Их вопрошали относительно их имен, знаков, их благословения, их крещения и всего того, что с этим связано» (СР 49).

¹⁴⁶ Крещение не заменяет окупания в проточную воду по собственному почину, которое должно совершаться всякий раз после любого осквернения. Им может быть, например, рождение ребенка, половые сношения, менструация и многое другое. Окупание в воду предписывается при различных заболеваниях, вплоть до психических расстройств. Ср. то, что приписывается святому апостолу Петру в Н., глава XIX, который якобы утверждает, что злые духи и болезни (демоны) могут быть изгнаны «омовением в проточной воде, роднике и даже в море».

¹⁴⁷ Серьезные осквернения священника обязывали его совершать обряд крещения над собой 360 раз подряд «с воскресенья по воскресенье». И пока он таким образом не очистится, он не только не мог проводить богослужение, но даже участвовать в нем как служка.

¹⁴⁸ Обряд крещения описан в ММ II, глава VII: основные положения описаны на с. 127; после рождения ребенка — на с. 43–44; крещение ребенка — с. 44–46 и 81–92; умершего ребенка — с. 46; после свадьбы — с. 65, 71 и т. д. Обряд мандейского крещения рассматривается в работе E. Segelberg. *Mašbuta. Uppsala. 1958*. Относительно общен исторического фона см. R. Reitzenstein. *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Berlin, а также W. Brandt. *Die jüdischen Baptismen*. Мандейским источником является MdHZ.

¹⁴⁹ Относительно *laufa (lofani)* см. ММ II, с. 59–72.

¹⁵⁰ *Trin faṭīria mlabšīn bhdadia (Diwan Mašbuta Rabtia, line 132)*.

¹⁵¹ В сочинении «Диван Маšбута Рабтия», строка 139 и сл., «ša» именуется как «эта великая первая “Синдирка”», то есть как мужская особь финиковой пальмы, которая является символом фаллоса. Сходный

объект фаллической формы появляется и в несторианском ритуале (см. WW, с. 70 и сл.), который, по всей видимости, демонстрирует концепцию Марии Девственницы. Слово «са» является, вероятно, арамейским *ṣāṣā* — «блюдо», поскольку не может быть связано со значением «скверна», «грязь». Сходство первого типа *ṣa* с еврейским *Kuraikh* (так это называется в Ираке), то есть лавашем, свернутым в рулон с заправленным внутри салатом-латуком, который вымочен в винном уксусе или в лимонном соке, и съедается на трапезе во время еврейской Пасхи, может заметить каждый, кто был свидетелем обоих обрядов — мандейского и еврейского.

¹⁵² См. предыдущее примечание и прим. 156.

¹⁵³ Голубь не приносится в жертву во время Святого Причастия, но часто приносится в жертву при обряде «масиқтā», который, по описанию, следует за Святым Причастием.

¹⁵⁴ Нижнюю часть лица закрывают повязкой.

¹⁵⁵ *Ratura* — «стол», «блюдо» либо вообще любая ровная и чистая поверхность, на которой раскладывается пища.

¹⁵⁶ Здесь это *ṣa*, который далее обозначается как *pihla* (фаллос), см. прим. 161.

¹⁵⁷ То есть *rasla*, см. MM II, с. 30–39.

¹⁵⁸ Приготовления к *masiqtā* известны под названием *Dabahata* (Родительские), согласно этой рукописи, и предшествуют Святому Причастию. Поэтому берутся два хлеба и голубь (неиспользуемый в предварительном обряде).

¹⁵⁹ Поскольку Изначальный Человек все еще не имеет имени, а душа, в честь которой и проводится обряд, должна быть названа по имени вместе с именем своей матери (Такой-то, сын Такой-то), то имя, а также фиктивное имя матери, были вставлены небесными священнослужителями.

¹⁶⁰ В богослужебных рукописях *ṭabuta* («добро», «добродетель», «щедрость» и т. д.) часто обозначает «хлеб» и именно так и понимается. Но иногда это слово обозначает любую пищу на ритуальном столе.

¹⁶¹ То есть «фаллос, который... (?) в имени Жизни». Ссылка, по-видимому, относится к слову «*ṣa*», но перевод этой фразы все равно остается сомнительным.

¹⁶² Согласно Елифанию, ранние браки практиковались иудео-христианами (назарейями) и элькасаитами. В мандейской среде полигамия дозволялась, хотя и не часто. Но у женщины мог быть только один муж, и развод с ним, равно как и последующий брак, шел вразрез с религиозными обычаями. Вдова, разведенная, а также девица, утратившая невинность до брака, не могли стать женами священников, но могли выйти замуж только за *raisaq* (см. ММ II, с. 173). Женщины представляли собой неизменную угрозу в плане ритуальной чистоты, поскольку по самой своей природе они уже априорно считались нечистыми. Более того, женщины относятся ко всему «Левому», и поэтому Руха имеет над ними куда больше власти, чем над мужчинами.

¹⁶³ Музыка, пляска и ношение цветастого наряда, не говоря уже о ювелирных изделиях, не одобрялись в Великой Гинзе. Вот почему профессиональные музыканты и танцоры воспринимались как люди легкого поведения.

¹⁶⁴ В комментариях на ритуал «масиктā» используются термины «Отец» и «Мать» в отношении двух космических сил, вступающих в священный брак.

¹⁶⁵ *ATŠ* и *Mhila uasula* указывают на грехи и прегрешения, которые не следует совершать во время празднования, но если уж они допущены, то перечисляют обряды крещения и «масикты», необходимые для искупления содеянного.

¹⁶⁶ См. страницей выше и ниже, начало раздела «Эпилог».

¹⁶⁷ «Адам-был-ярким-сиянием» (SHQ — «быть ярким», «смеяться», что стоит в параллели к *SHQ* — «смеяться» или «улыбаться»). «Так вот, наиболее характерной чертой Эля в угаритской литературе является то, что этот бог «смеется» — *yšhq...*» — G. Widengren. *Early Hebrew Myths.* // *Myth, Ritual and Kingship.* ed. S. H. Hooke. Clarendon Press. Oxford. 1958. P. 187.

¹⁶⁸ «По поводу — таинств?»

¹⁶⁹ См. прим. 19.

¹⁷⁰ Небольшие круглые лепешки из пресного теста выпекаются на огне перед тем, как священник войдет в алтарь.

¹⁷¹ Масло для помазания, см. текст, прилегающий к сносам 85—87. Небольшой кувшинчик с маслом должен быть на каждом алтаре для помазания хлеба, после того как на них будут положены кусочки ритуальной пищи. (Только один из этих хлебов после специальной обработки представляет душу, ради которой и совершается *masiqṭā*.)

¹⁷² СР 33, ML XXXIII, р. 62. Во всех комментариях литургические молитвы передаются в их современной форме.

¹⁷³ То есть этап церемонии, на котором священник наливает воду в винную чашу.

¹⁷⁴ Эта «масикṭā» называется «Масикṭā Шитиля» (Сета, Сифа).

¹⁷⁵ Убеждение, что зачатие происходит тогда, когда мужская сперма соединяется с кровью во чреве женщины, встречается и в Гомилиях Климентина, например, в III. XXVII, где говорится: «ибо женщина, окружая белое семя мужчины своей кровью, подобной красному огню, преодолевает свою слабость благодаря дополнительной опоре на кости».

¹⁷⁶ См. WW, с. 251 и сл. Троекратные пассы слева направо выполняются пять раз над каждой *faṭīra*.

¹⁷⁷ В GR 26 Абатур идентифицируется с *Rašna* и *Rast*: см. GR, trs., р. 284. пп. 2—4. По мнению Лидзбарского (ук. соч., с. 284, прим. 4, поддерживаемому Цехнером в «Зурване» на с. 77), эти имена соответствуют иранской триаде (*Mithra*, *Sraoša* и *Rašnu*).

¹⁷⁸ Поминальная молитва по усопшим СР 72 и более протяженный вариант СР 170.

¹⁷⁹ Здесь мы видим «сошествие» Адама, то есть появление его низшего, физического двойника в материальном мире. Восхождение же соответствует подъему человечества в целом на духовный уровень. Здесь совершенно очевидно присутствует тема Мессии-Спасителя.

¹⁸⁰ В ортодоксальной службе богослужение у жертвенной части алтаря заканчивается рождением Святого Младенца. Его, как и первую часть «масикṭа», можно описать как «посвященную Матери». Следующий этап службы проводится у высокого алтаря, и снова, как и «масикṭā», она заканчивается «воскресением». См. WW, с. 123—134 и о превращении воды в вино, с. 75—77.

¹⁸¹ Более длинная из поминальных молитв. См. СР 170, в ML нет.

¹⁸² СР 76, ML LXXVI, р. 133.

¹⁸³ СР 77, ML LXXVII, р. 141.

¹⁸⁴ СР 9, ML IX, р. 15 и обычно употребляемая фраза об усопших.

¹⁸⁵ См. СР, р. 31.

¹⁸⁶ *Yuzafaq* (в значении Святой Дух? (мужского пола)) — эпитет *Manda-d-Hiia* (знания Жизни).

¹⁸⁷ Имя *Mara-d-Rabuṭa* дается Адаму Касия в его ипостаси Архипастыря и посвящающего в совершение высших обрядов. Священник, посвящающий послушника, именуется *rba* (в просторечии *rbai* — может быть, разница та же, что между «Владыка» и «Владыка мой», ср. евр. «Рав» и «Рабби». — Прим. ред.), а обязанности учителя, наставляющие будущих священников, называются *rabuṭa*.

¹⁸⁸ В иранской религии существует целый пантеон обожествленных абстракций, таких, как *Haurvatāt* («цельность»), *Amərxtāt* («бессмертие») и т. д.

¹⁸⁹ Wisdom of Sol. VII. 25, 26, 27.

¹⁹⁰ Ibidem IX. 1–4.

¹⁹¹ Кумранская община, по-видимому, верила в другое происхождение Адама, косвенно связанное со словом «красный» 'DM, поскольку кумраниты постоянно ссылаются на то, что он был создан из «праха» или «красной земли», что говорит скорее о «физическом», чем об идеальном Адаме.

¹⁹² По-мандейски *hawa* означает и «ветер», и «Ева». Профессор G. R. Driver пишет мне: «Это напоминает ассиро-вавилонское *awū* — «говорить», угаритское *hwt* — «голос» = еврейское *hōwāh*, *hawwāh* — «противный ветер», «бушевать», «невезение», «бедствие» и соответствующие сирийские слова от того же корня со значением «ветер», «бедствие» и «гибель». Основное значение можно усмотреть в арабском *hawā* — «подул», «зашептал» и «бросился», «упал». Я предполагаю, что еврейские *hawā* <h>, *hawā* <'>, а также арамейское *hāwā* <'> — «упал (?)», «впал в», «стал» и «был» от того же самого корня. Очевидно, корень этот имеет

звукоподражательное происхождение («ономатопоэтическое»): «открой рот» восходит к «выдохни» и т. д. <...> Ваша основная точка зрения на *hawa* — «дыхание», «ветер», «дух» представляется бесспорной.

¹⁹³ Origen, *De Principiis* (евангелий): «...эти повествования, которые, казалось бы, записаны буквально, на самом деле вставлены и перемешаны, а такие вещи не могут быть допущены исторически, но могут быть приняты в их духовном значении». Как говорят, святой Августин принял христианство только тогда, когда узнал от Амброзия, что Библию надо понимать скорее аллегорически, чем буквально. Согласно Reinhold Merkelbach, *Eros und Psyche* // *Philologus* 102, 1958, с. 114, «этот вид экзегезы берет свое начало из египетской традиции и практиковался, например, александрийским жрецом и философом Хайремоном».

¹⁹⁴ Это имена человеческих пар, оставленных, чтобы населить землю после уничтожения ее обитателей, причиненного войной и чумой, пожарами и наводнениями, причем каждая пара, подобно Ною и его супруге, остается теми единственными людьми, которые выжили. Эти периодические разрушения, вызванные астрологическими обстоятельствами, следует связать с персидскими и греческими преданиями о катастрофах от наводнений и пожаров в «великий год», — время, когда планеты занимают в небе свои исходные позиции соответственно созвездиям Зодиака. Эта теория имела, вероятно, вавилонское происхождение, но поддерживалась Платоном, Пифагором и Аристотелем (см. B. L. van der Waerden. *Das große Jahr und die ewige Wiederkehr* // *Hermes* 80, 1952, с. 129 и сл.

¹⁹⁵ Красное или Тростниковое море, «море Конца».

¹⁹⁶ F. Legge. *Forerunners and Rivals of Christianity*. Cambridge University Press. 1915. 2 vols. Vol. II, p. 308, а также H. C. Puech. *Le Manichéisme*, p. 80.

¹⁹⁷ Еврейское *gegen*, аккадское *girpi*.

Виноградные лозы сияли в воде,
И в Иордане их рост был мощным.
(ML 177)

¹⁹⁸ Слова Иисуса в Евангелии от Иоанна, гл. XV, строфа 1 и сл. звучат так: «Я есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь», были бы вполне понятны назареем в подразумеваемом

смысле, в особенности право быть «истинной Лозой» среди других претендентов на эту роль.

¹⁹⁹ Обитатели *Mšunia Kušša* — мира идеальных двойников.

²⁰⁰ *Hamra*, status absolutus от *hamra* «вино».

²⁰¹ В «масиктā» винная чаша символизирует чрево космической Матери, в которой образуется тело Адама Касия.

²⁰² Ср. «Лоза душ» в следующем стихе:

Ты поднимаешься к тому Месту,
Которое есть Дом Совершенства:
Ты будешь свободно парить в Эфире
И созерцать возвышенную Лозу Душ,
В которой сыновья великой Семьи Жизни
Все обитают.
(СР 379)

²⁰³ Профессор Додд в своей «Интерпретации Четвертого евангелия» (Университетская пресса Кембриджа, 1953), с. 411 в дискуссии по поводу евхаристического аспекта виноградной лозы в этом евангелии указывает, что в отчете синоптиков о Тайной Вечере «содержимое чаши определено описывается как $\gamma\epsilon\nu\eta\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\mu\epsilon\lambda\omicron\nu$, что едва ли является просто синонимом «вина». (Ср. Евангелие от Матфея, гл. XXVI, стк. 29 и т. д. и Souter, *Lexicon NT*, svv. с дефинициями и перекрестными ссылками.) Профессор Бульманн (*Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950) приводит весьма подробные параллели между Четвертым евангелием и фразами в некоторых мандейских рукописях.

²⁰⁴ В кумранских рукописях употребляется и это, и другие выражения, общие для иудейской литературы того периода.

²⁰⁵ Например, эта фраза произносится при рукоположении в духовный сан перед тем, как посвящаемый войдет в храм для заключительной «коронации» и облачения.

²⁰⁶ Обойтись в церемонии без мирта и миртового венка считается грехом, который, согласно *Mhita uasata* (ATŠ), подлежит очищению путем крещения, повторения *Rahmia* (домашних молитв) и так далее.

²⁰⁷ Более продолжительная поминальная молитва. В СР 72 и ML, с. 108 дается только краткий вариант.

²⁰⁸ См. O. Cullmann. Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judentum—christentum der Pseudoklementinen // Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann. Berlin. 1954.

²⁰⁹ Симон, как и Маркион, видит в личности ветхозаветного Бога-Творца сущность, которая часто бывает несправедливой, жестокой, страстной и подверженной ошибкам, и, выступая в качестве фундаменталиста, он цитирует Ветхий завет, чтобы доказать это. Он говорит Петру, что еврейский Бог-Творец — не что иное, как Демиург, который действительно был создан по образу и подобию Божию, как сказано в Книге Бытия, но возник он в антропоморфной форме из Верховного Существа, которое непознаваемо, невыразимо и находится полностью за пределами человеческого разума.

Петр защищает Ветхий завет, но в то же время признает, что это несовершенное создание рук человеческих: если в нем попадают утверждения, умаляющие Господа, им не следует доверять: «Когда умаляющие слова Писаний согласуются с созданным Им творением, — они истинны, в противном же случае они ложны» (Н. III. XLII). Петр отрицает идею, что Адам, «который был вылеплен Богом собственноручно», был «нарушителем воли Божьей» (Н. II. LII). Но Петр, по-видимому, рассматривает Адама как нечто большее, чем просто как прародителя человечества, и намекает на то, что Адам перевоплотился в Христа: «Но Другой, в качестве Сына Человеческого, будучи мужчиной, лучше сможет пророчествовать в будущем мире» (Н. III. XXII).

²¹⁰ См. A. D. Nock. Conversion: from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Clarendon Press. 1933.

²¹¹ В мандейских книгах мы постоянно сталкиваемся с упоминаниями двух видов огня: *'kilta* и *haita*. Первый — «губительный», второй — «живой».

²¹² Ср. каббалистические выражения *Hokhmah* и *Binah*.

²¹³ Здесь, вероятно, неправильный перевод с арамейского. Форма *ra'el* от корня глагола QUM — *qāim* (*qauyim*) — определенно означает «стоящий». В мандейском, в поминальной молитве, слова *d-qaimia bragraihun* означают: «которые живы в телах своих». В этом смысле (активное) причастие означает «живущий», то есть «живой», и, наоборот, «лежащий (ничком)» и «спящий» являются синонимами «мертвого».

²¹⁴ Симоновская Непознаваемая Причина возникновения решительно всего на свете и двупольный «Отец» — Создатель Мира во многих отношениях соответствуют по смыслу мандейским терминам «Великая Жизнь» и «Адам Касиа». В симонианской системе неопределенной является не только первопричина, но, согласно Ипполиту, и промежуточное пространство, наполненное «воздухом», а точнее — «эфиром», без начала и конца. Такая картина почти точно соответствует мандейскому представлению об эфирном мире и о «всепроницающем воздухе», взятым во свидетельство в «Послании Петра к Иакову» в Н. Аутентичность самого документа отрицается, но сам факт такой традиции представляет определенный интерес. Другой параллелью является пехлевийское божество Вай (см. «Зурван», с. 88), о котором Цехнер высказывается в том духе, что оно стало «отождествляться с Пустотой пространства, находящегося между сферами Света и Тьмы... позже отождествившись с космическим пространством».

²¹⁵ Ag. Her. Book I. XIII. A—N Library. Vol. I. P. 51; Book I. XXI. 3. A—N Library. Vol. I. P. 82.

²¹⁶ Смешение воды с вином сохранило характер «священного брака» в восточных церквях, см. WW, главу пятую. Мандейские комментарии относительно ритуала смешения воды с вином не оставляют по этому поводу никаких сомнений, см. конец главы восьмой.

²¹⁷ Перевод выполнен Krisopp Lake, Loeb Library (Heinemann, 1943). Bd. 1. S. 329.

²¹⁸ Мессия или Спаситель, которого ожидали иудеи первого века, представлялся в виде помазанника Божия и коронованного царя Израилева, согласно Т. Н. Gaster. The Scriptures of the Dead Sea Sect. Secker & Warburg. 1957. P. 36.

²¹⁹ См. D. Chwolsohn. Die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg. 1856. Zwei Bande. Bd. II. S. 542; Brandt. Die jüdische Baptismen. S. 109. Последний пишет: «Если мы предположим идентичность *el-Hasaiḥ* и *El-Khasai*, то тогда придется констатировать, что эльхасайтское Священное Писание могло когда-то оказаться у крестителей на Нижнем Евфрате и приобрести там должный авторитет. Другой ветвью сәбиев Корана являются мандейские крестители...»

²²⁰ Здесь, по-видимому, имело место неправильное понимание или просто недопонимание другого языка и чужого алфавита. «*Serae*», может быть, все же не поселение, а группа еврейских набожных людей, именуемых так и проживающих в Парфии, то есть «серы» (the Seres) — см. The Clementine Recognitions. Book VIII, XLVIII (A—N Library, Clarke, Edinburgh, 1867), p. 390 — и, вопреки сомнениям Брандта (Elchasai, p. 44), «*Sobiai*», возможно, стоит вместо *Ṣubba* или *Ṣabians*, то есть «окунателей» или «крестителей». Передача арамейских написаний греческими буквами постоянно ставит в тупик или, как минимум, сбивает с толку авторов патристических писаний уже хотя бы потому, что некоторым еврейским буквам нет точных соответствий в греческом алфавите: взять, например, такие еврейские буквы, как **צ** и **נ**. Различные методы передачи или транслитерации отчетливо проявляются в различных написаниях *Kasai* в имени *Elkasai*, а первый слог, как указано в другом месте, тоже пишется по-разному. Если я права, полагая, что в основе *Ēl*- лежит <JL, то с объяснением все в порядке. Профессор Драйвер соглашается со мной в том, что *Ēl*- вполне сопоставим с арабским *ʿĀl*, поскольку оба слова означают «высокий», «небесный» *ʿēl* («высокий» сопоставим с *ʿal* — «высший бог»). В староассирийском есть такие имена: *A-al-tāb* = *ʿĀl* «хорош», *I-li-a-lu-um* — «Бог мой — *Al(um)*». Профессор Драйвер допускает с высокой долей вероятности, что «*Elxai*» содержит арамейское *ʿēl* — «высокий», что является эпитетом Бога.

См. также Canaanite Myths and Legends, ed. G. R. Driver (кстати, он же и издал угаритские поэмы) и Clarke, Edinburgh, 1956, p. 54. *Kasai* в значении «тайный», «мистический», «сокрытый» представляет собой западноарамейскую форму. В Великой Гинзе еврейские имена обычно оканчиваются на *-ai*, например, *nišbai*, *Mirai*, *Šilai*, *Salbai* etc.

²²¹ Согласно *Drašia d-Yahia* (JB text, 166:9 f.), соль — это «таинство души». Ее добавление или недобавление при замешивании теста для священного хлеба имеет символический смысл. В хлеб, используемый для крещения, соль добавляется, но для хлеба *faḥḥa*, который символизирует покойного, соли класть не положено. Соль должна находиться на столе алтаря для *zidqa brika* (Святого Причастия), пятого из свидетелей, перечисленных выше, см. WW, с. 235—246. В Н хлеб и соль необходимы для трапезы, следующей после проведения ритуала крещения (Н. XIV. 1). На еврейской церемонии *Havdalah* хлеб макается в соль ортодоксальными евреями.

Что касается свидетелей клятвы, то см. Н. Epistle of Peter to James, p. 3: клятвы и обеты при посвящении, скорее — последние, ибо клятвы запрещены у евреев. Так вот, в качестве свидетелей идут небеса, земля, вода и воздух («всепроницающий эфир»), а формула произносится вторично в проточной (живой) воде.

²²² Вплоть до настоящего дня изгнание демонов болезней телесных и душевных является тематикой части книг в библиотеке любого мандейского священника.

²²³ *Ebionim* («нищие») имело смысл сначала положительный, а уже потом — уничижительный. В данном случае это могли быть как раз те самые «нищие духом», о которых говорил Господь. См. Eusebius. Ecc. Hist. III. XXVII.

²²⁴ Согласно Гегесиппу (Hegesippus), который жил примерно полтора поколения спустя после мученической кончины Иакова Младшего, которую он описал (см. Eusebius. Ecc. Hist. II. XXIII). Его свидетельство ценно тем, что картинно живописует преследователей Иисуса вскоре после Его кончины. О Иакове Младшем он говорит, что некоторые подступались к нему с расспросами о «пути Иисуса», но что тот отвечал, что Иисус был Спасителем. Благодаря такому ответу, пишет Гегесипп, некоторые поверили, что Иисус и был Христом (II. XXIII). Он отмечает, что в Иерусалиме некоторые не верили ни в воскресение из мертвых, «ни в то, что кто-нибудь вернется, дабы воздать каждому по заслугам его, но большинство, кто уверовал, сделали так именно благодаря Иакову».

Гегесипп утверждает, что Иаков носил длинные волосы, бороды не брил, одевался в льняную одежду и был вегетарианцем. Он не умащал себя маслом, не пил вина и не посещал купален. Все это было принято за признак того, что Иаков был назареем (*Nazarite*), но если бы это было так, то, вероятно, Гегесипп сам сообщил бы об этом. Ессены ведь тоже соблюдали аскетизм, см. Hieronymus. Against Jovinian. Vol. II. P. 14; Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Oxford. 1893. Vol. VI. P. 397.

²²⁵ Brandt (Elchasai, p. 53) отмечает манеру транслитерации еврейских слов, которая корежит их буквально на все лады, которые только возможны. Одно и то же слово пишется то как «*Naṣoraean*», то как

«Nazarene», «Nazarite» и т. д. Слова, написанные через «э», евр. נָזָר, по своему значению коренным образом отличаются от тех, что пишутся через «ц», восходя к корню NSR. Глагол, содержащий -Z-, а именно — *pazar*, означает «отделять», «разъединять» и «посвящать себя чему-либо», и похоже, что именно посредством него обозначались аскеты, которые по тому или иному поводу давали временный обет не стричь волос, не пить вина и т. д., после чего обет снимался и можно было принимать за старое. Что же касается точного значения корня NSR נָזָר, то оно рассматривалось на последних страницах нашего «Введения». Большая часть филологов и богословов, среди которых такие знаменитости, как Schoeps, Torrey и Burkitt, пришла к выводу, что форма, употребленная в Евангелии от Матфея во второй главе, строка 23 (Ναζωραῖος), вовсе не означает «из Назарета». В греческом Новом завете Иисус именован и как Ναζωραῖος, и как Ναζαρέτης, а в Талмуде — *Nuṣṛi*. В арабском же слово «христиане» звучит как *Naṣāra*.

²²⁶ По поводу ереси докетов и полемики с ними Иринея и других антинисенских теологов, см. Dr. J. N. D. Kelly. *Early Christian Doctrines*. A. & C. Black. 1958. P. 141 ff.

²²⁷ Наег. LIII. I. В письме к Августину Еремей дает сходный ответ о неких назаренах.

²²⁸ Слово «сампсены» Епифаний переводит как «солнечные». Возможно, эта секта преклонялась солнцу, связывая его закаты и восходы с символами смерти и воскресения. Следы этого символизма еще остались в массовых обрядах восточных церквей (см. WW, p. 143 и 218, п. 1). *Šams(un)* и означает по-арабски «солнце».

²²⁹ Версия Епифания о значении первого слога как כִּי — «сила», «власть» была поддержана исследователями, в результате чего из Эль-каси получила «Тайная Сила», например, в работе H. J. Schonfield. *Secrets of the Dead Sea Scrolls*. Valentine. 1956. P. 122. Brandt также рассматривал возможность такого значения, но был склонен отвергать его, см. его *Die jüdischen Baptisten*. S. 109. Наша точка зрения на его происхождение выражена в прим. 220. В текстах из Рас Шамры (Угарит) Адам называется «Сыном Эля», что делает предположение о том, что «Эль» в данном случае не что иное, как עֵל, более вероятным. Хвольсон в своем неоднократно упоминавшемся труде о сәбиях, с. 116 и сл.,

изучал связь элькаситов с мандеями, но при всем том не связывал «основателя» этой секты с Сокрытым Адамом, так как мандейская литература к тому времени в общем и целом еще не была доступна для исследователей. Он пристально изучил феномен славы элькаситов как предсказателей будущего. Эту репутацию они разделяли с ессеями, см. Josephus. *The Antiquities of the Jews*. Whinston. Edinburgh, n. d. XVII. XIII. 3. Священничество у мандеев было знаменито по той же причине, см. *Book of the Zodiac*. Royal Asiatic Society. London. 1949.

²³⁰ R. Ghirshman. Iran. Pelican Books. 1954. P. 272.

²³¹ Анализ эллинского влияния проведен в работе Hans Jonas. *The Gnostic Religion*. Beacon Press. 1958. P. 17 ff.

²³² Несмотря на то, что существует легендарная «жизнь» Иоанна Крестителя в *Haran Gawaita*, и что он фигурирует даже в Гинзе, а также в *Drašia-ḏ-Yahia*, но он ни разу не изображен как воплощение Адама в качестве «Сына Человеческого» или как основатель религии. Он креститель, то есть священнослужитель, отправляющий свою службу как истинный назарей, а в JB он к тому же и проповедник. Поклонение святым или культ почитания праведников абсолютно чужды самому духу Назируты.

²³³ См. Ivan Engnell. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Almqvist. Uppsala. 1943. P. 177.

²³⁴ Адам в качестве Царя-Первосвященника: «Связь между Первым Человеком и фактическим правителем по этой причине не может быть подвергнута сомнению, и поэтому мифическая концепция Рая и Первого Человека сыграла существенную роль в идеологии царской власти: царь как бы считался Сыном Божьим именно потому, что он являлся наместником или представителем Первого Человека». См. G. Widengren. *Early Hebrew Myths and their Interpretation* // *Myth, Ritual and Kingship*. P. 175.

²³⁵ Ссылки в Гинзе и в литургических молитвах показывают, что Назареи (М) ассоциировали слова עֵל עֵל и «Адонай» с иудаизмом. «Не молись Солнцу, чье имя Адонай, чье имя Қадош (*Qadoš*), чье имя ЭЛЬ ЭЛЬ (עֵל עֵל = עֵל עֵל), тем более что Оно имеет сокрытые имена, не явленные в этом мире» (GRr 24: 15 ff.).

В той же Великой Гинзе, Правая сторона, 455: 12, 'Эль опять отождествляется с Адонаем и с Солнцем. Это имеет место в литургических песнопениях (CP 75 = ML 127: 11 f):

Душа (*ruha*) возвысила свой голос.
Она громко плакала, взывая: «Отец мой, Отец мой!
Зачем сотворил Ты меня? Бог мой, 'Эль 'Эль!
Зачем Ты отдалил меня, отрезал меня,
Покинул меня в недрах земли
И в густом мраке тьмы,
Так что нет у меня сил подняться оттуда?»

Причитания Софии в гносисе валентинианско-христианского толка, запечатленные на одном фрагменте, сразу же напоминают вышеприведенный отрывок из-за переключки смысла. Так, строки 3–4 вышеупомянутого фрагмента гласят:

ʿJL ʿJL LM' HW S' B' QT' N
'Эль 'Эль, за что он оставил меня?

Возможно, что перед нами вариант Псалма XXII.1 и возгласа Иисуса на кресте, см. Евангелие от Матфея, гл. XXVII. 46 и Евангелие от Марка, гл. XV. 34.

²³⁶ См. W. D. Davies. *Paul and Rabbinic Judaism*. P. 51.

²³⁷ Именно апостол Павел открыл «врата Иисуса» иноверцам, и это стоило ему ожесточенной борьбы с носителями таких укоренившихся еврейских традиций, как обрезание и пищевые запреты, тогда как Назареи (М), многие из которых принадлежали к смешанному в национальном отношении слою населения, пронизанному греческим и парфянским мистицизмом, даже по унаследованной традиции не имели и особых причин держаться за такие обычаи, даже если когда-то они их и практиковали.

²³⁸ «Артаксеркс II поставил изображения Анахиты в Вавилоне, Сузах, Экбатанах и ввел поклонение этой богине в Персии, Дамаске и Сардии» — A. D. Nock. *Conversion*. P. 355.

²³⁹ См. часть III в кн. E. S. Drower. *A Mandaean Book of Black Magic* // J. R. A. S. 1943. P. 159; о том же свидетельствуют и неопубликованные пока магические тексты.

²⁴⁰ В длинных перечнях имен переписчиков, упоминаемых в колофонах древних священных книг, в конце большинства из них, мы находим такие имена, как «Рамуйа, сын 'қаймат», ГБайнай, сын Хайуна» и «Зазай д-Гавазта». Все это люди, которым приписывали сбор и переписку мандейских рукописей в раннеисламскую эпоху. Они проживали в городке Аль-Тиб, который затем стал резиденцией главы мандейской общины, этнарха, или «рйш(-)амā», букв. «главы народа». Этот городок, уже исчезнувший, был расположен на стыке областей Вāсиṭ и Хўзистāн. *Yāqūt ibn 'Abdallāh al-Ḥamawī* описал его в своем сочинении *Mu'ajjam al-Buldān* как «одно из местопребываний Сифа, сына Адама». Пока они не перешли в ислам, обитатели этого местечка «никогда не прекращали исповедовать религию Сифа» и держались веры Сāбиев (Ṣābian faith). Описывая их как «набатеев, говоривших по-набатейски» (Nabaṭaeans who spoke Nabaṭaeen), автор определенно указывал на то, что они были пришлым населением, говорившим по-арамейски, но не на вавилонском его диалекте, поскольку в двенадцатом веке, когда была сделана эта запись, еще должно было оставаться большое количество людей, продолжавших говорить по-арамейски, которые образовывали целые районы компактного проживания в Ираке. Если, следуя Епифанию, полагать, что алькасаитское религиозное течение заполонило Набатею, то история, изложенная в «Харан Гаваита» и сообщающая о том, что назареи переселились под покровительство парфян и пришли в болотистые местности Вавилонии с северо-востока, становится весьма правдоподобной, см. *Mu'ajjam al-Buldān*. Vol. VI. P. 76 (Cairo. 1906).

²⁴¹ Modi. The Religious Ceremonies and Customs of the Parasees.

²⁴² См. главу VI, а также MM II, с. 214–222.

²⁴³ Оксфордский филолог Walter Scott в своей монографии *Hermetica* (Clarendon Press. 1924), точно следуя аргументации Хвольсона, принял ссылки ҳаррāнских сāбиев на Гермеса, Тота и т. д. за неоспоримое свидетельство того, что они великолепно разбирались также в греческих и латинских писаниях, приписываемых Гермесу Трисмегисту, то есть «Трижды Священному Гермесу».

²⁴⁴ «Однако Нўс-Бог, будучи мужским и женским, существуя как жизнь и свет, породил из слова Второго Нўса, Творца, который, будучи богом огня и дыхания, создал заместников, числом семь, вот они-то и

окружают сферами осязаемый мир; и их правление именуется Судьбой». См. A. D. Nock & A. J. Festugière. *Hermès Trismégiste*. Paris. 1945. Vol. I. *Traité*, 1. IX.

²⁴⁵ В мандейских книгах не упоминаются ни Гермес, ни Агафодемон. Харраниты, кажется, цитировали Гермеса и ʿĀrāni как основателей их религии! Скорее всего, они ссылались на Сифа и Эноша (Шитиль и Ануш по-мандейски), ибо Шахрастānī отождествляет Агафодемона с первым, а Гермеса — со вторым. *Al-Qiftī* именует Агафодемона «учителем» Гермеса. Сет или Сетеус (Сиф и Сиф-Бог?) фигурирует в коптских гностических текстах. Сифяне подверглись острой критике со стороны христианских ересиологов (например, Ипполита в его «Ниспровержении всех ересей», кн. X, гл. VII).

Согласно данным обзора хенсбоскионских гностических сочинений, который был сделан M. Jean Doresse (*Les Livres secrets des gnostiques d'Égypte*), ряд рукописей, найденных там, относится к творчеству сифян. В *Koptisch-Gnostische Schriften*. Bd. I (см. прим. 1) «*Setheus*» встречается в нескольких малопонятных отрывках, например, в качестве «Владыки Плеромы» (363: 32), «Венчанного Творца» (350: 7) и т. д. А Гермес, по словам тамошнего «Иисуса», является Третьим Великим Архонтом.

Относительно мандейского Сифа (*Seth*) и Ануша (*Anuš*) см. выше, гл. IV.

²⁴⁶ Хотя это сочинение принадлежит перьям различных авторов, все герметические писания приписываются имени Гермеса. Греческие синкретисты из-за того, что египетский бог Тот был писцом богов, видят его соответствие в своем собственном боге Гермесе, том воздушном и бессмертном, который сопровождает души (*spirits*), направляющиеся на тот свет, и разговаривает со смертными в сновидениях. Но зададимся вопросом: не мог ли быть этот сказочный Гермес результатом синкретической порчи пехлевийского Ормузда, обожествленного доброго начала (*deified principle of good*), зороастрийского Ахура-Мазды? Если так, то дело не обошлось без участия еврейских гностиков из Александрии, которые «поработали» в тесном контакте с галилейскими и самаритянскими «мудрецами».

²⁴⁷ Монастырь Раббана Ормузда (*Rabban Hormuzd*) — весьма почитаемая и посещаемая святыня.

²⁴⁸ Но вот кто настоящий мандейский гений крещения — так это перс Бихрам (см. конец гл. VII)! Я полагаю, что он стал приверженцем обряда крещения еще до поселения мандеев на юге Персии и в Месопотамии, когда еврейские гностики тесно соприкасались с мистиками-магами на Западе в первом веке.

²⁴⁹ Ср. отсутствие огня в перечне свидетелей, необходимых при эль-касаитском погружении, куда, согласно Ипполиту, входили небо, вода, святы духи, ангел молитвы, масло, соль и земля. В соответствии с Епифанием (Наег. XIX. 1), «*Elxai*» заповедал воздавать почести «соли», «воде», «земле», «хлебу», «небу», «эфиру» и «ветру».

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Последние приверженцы «религии Познания»</i>	<i>5</i>
---	----------

Р. Мацух

ИСТОКИ МАНДЕЕВ

<i>Введение</i>	<i>21</i>
<i>Языковые аргументы Лидзбарского</i>	<i>29</i>
<i>Другие признаки западного происхождения мандейского гносиса</i>	<i>61</i>
<i>Мандейский исход</i>	<i>67</i>
<i>Расселение мандеев в Вавилонии</i>	<i>96</i>
<i>Древнейшие мандейские литературные памятники</i>	<i>103</i>
<i> Экскурс I. Элюмейские надписи и харакенские монеты</i>	<i>106</i>
<i>Древнейшие мандейские письмена</i>	<i>131</i>
<i>Мандейство во времена Сасанидов</i>	<i>141</i>
<i> Экскурс II. Манихейство</i>	<i>144</i>
<i>Мандеи в раннеисламские времена</i>	<i>156</i>
<i>Резюме</i>	<i>168</i>

<i>Приложение. Начала мандейской истории в изложении современного мандейского священника</i>	172
<i>Примечания и комментарии</i>	175

К. Рудольф
МАНДЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

[Текст]	189
Примечания	218
МАНДЕЙСКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ С 1965 ГОДА	229

Е. С. Дровер
СОКРЫТЫЙ АДАМ

<i>Список сокращений</i>	243
<i>Введение</i>	245
Глава I.	
<i>В начале</i>	254
Глава II.	
<i>Отец и Мать; Алфавит</i>	264
Глава III.	
<i>Адам Касиа: тайный или сокрытый Адам</i>	272
Глава IV.	
<i>Адам и его сыновья</i>	283
Глава V.	
<i>Мишунья Кушта: мир идеальных двойников</i>	287
Глава VI.	
<i>Душа</i>	294
Глава VII.	
<i>Персонафицированные эманации и Утры</i>	304

Глава VIII.

<i>Мистерии и Великое Таинство</i>	<i>314</i>
--	------------

Глава IX.

<i>Язык <u>Назируты</u> и его особенности</i>	<i>328</i>
---	------------

Глава X.

<i>Крестители и Сокрытый Адам</i>	<i>334</i>
---	------------

<i>Эпilog</i>	<i>351</i>
---------------------	------------

<i>Приложение</i>	<i>355</i>
-------------------------	------------

<i>Мандейские источники</i>	<i>359</i>
-----------------------------------	------------

<i>Примечания</i>	<i>361</i>
-------------------------	------------

Научное издание

**МАНДЕИ:
ИСТОРИЯ, ЛИТЕРАТУРА, РЕЛИГИЯ**

Оформление серии

Е. Б. Горбатовой

Научный редактор

А. С. Четверухин

Составитель

Н. К. Герасимов

Компьютерный набор

И. А. Петровой

Компьютерная вёрстка

Е. А. Осиповой

Издательско-торговый дом «Летний Сад»
197101, Санкт-Петербург, Большой пр. ПС, 82.
Лицензия ЛР № 065301 от 22.07.1996 г.

Журнал «Нева»
191186, Санкт-Петербург, Невский пр., 3.
Лицензия Ид № 16207 от 01.11.2001 г.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.12.2001

Формат 60×90 ¹/₁₆. Гарнитура «Академическая».

Усл. печ. л. 24,0. Тираж 1500 экз. Зак. № 4033

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ООО ПФ «Полиграфист»,
160001, г. Вологда, ул. Челюскинцев, 3.
Тел.: (8172) 72-55-31, 72-61-75.
E-mail: pfpv@vologda.ru

